

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Derecho

La viabilidad de una *ummah* contemporánea de acuerdo al Derecho Internacional

Tesis para obtener el título de Licenciado en Derecho

Por José Rafael Martínez García

México, D. F. 2006



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Para Atzimba, cuyo amor y paciencia me condujeron al Oriente

“Si no podemos vivir como iguales, hemos de morir como iguales...”
-anónimo

*“No digáis de los que han muerto luchando en el camino
de Allah que están muertos, porque están vivos aunque no
os deis cuenta.”*
Corán 2: 153

LA VIABILIDAD DE UNA UMMAH CONTEMPORÁNEA DE ACUERDO AL DERECHO INTERNACIONAL

INTRODUCCIÓN

Pág. 1

Capítulo 1 Islam, antecedentes y principios básicos

1.1	<u>Arabia preislámica</u>	15
1.1.1	<i>al-Jazirah</i>	15
1.1.2	El entorno natural, característica fundamental	15
1.1.3	Los primeros árabes	15
1.1.4	Las aportaciones de las sociedades <i>preislámicas</i>	17
1.1.4.1	Tradiciones	17
1.1.4.1.1	La agricultura	17
1.1.4.1.2	El comercio	17
1.1.4.1.3	La emigración	18
1.1.4.2	Valores	18
1.1.4.2.1	Religión	19
1.2.	<u>Muhammad, su vida y legado</u>	20
1.2.1	Sus orígenes	20
1.2.1.1	La <i>sira</i>	21
1.2.2	Muhammad, el Profeta	22
1.2.2.1	Primer Periodo de La Meca (610-615)	22
1.2.2.2	Segundo Periodo de La Meca (615-619)	23
1.2.2.3	Tercer Periodo de La Meca (619-622)	24
1.2.2.4	La <i>hégira</i> (año 622)	24
1.2.3	Muhammad, hombre político	26
1.2.4	Muhammad, sus herederos	27
1.3	<u>Los Califas de Muhammad y la expansión del Islam</u>	27
1.3.1	Antecedentes	27
1.3.2	Los Primeros Líderes	28
1.3.2.1	Abu Bakr, el primer Califato (632-634)	28
1.3.2.2	ʿUmar, el segundo Califato (634-644)	29
1.3.2.3	ʿUthman, el tercer Califato (644-656)	29
1.3.2.4	Ali, el cuarto Califa, la ruptura en el Islam (656-661)	30

1.4	<u>La solidaridad a través de la unión, los cimientos terrenales del Islam</u>	31
1.4.1	Las Instituciones en el Islam	31
1.4.1.1	Antecedentes	31
1.4.2	Análisis de las instituciones islámicas globales	32
1.4.2.1	El Califato	Pág.32
1.4.2.2	El <i>djihad</i>	33
1.4.2.3	La Ley Coránica y otras fuentes	34
1.4.2.3.1	La <i>shari'ah</i> y el <i>fiqh</i>	34
1.4.2.3.1.1	Panorama de la <i>shari'ah</i>	34
1.4.2.3.1.2	El <i>fiqh</i> o la jurisprudencia	35
1.4.2.4	La <i>sunnah</i> y el <i>hadith</i>	36
1.4.2.5	Las escuelas jurídicas	36
1.4.2.5.1	Escuela <i>malikí</i>	37
1.4.2.5.2	Escuela <i>hanafí</i>	37
1.4.2.5.3	Escuela <i>shafí</i>	37
1.4.2.5.4	Escuela <i>hanbalí</i>	38
1.4.2.6	Del <i>adat</i> y otros aspectos comunitarios del Islam de sus Instituciones	38
1.4.2.6.1	La familia	39
1.4.2.6.2	Instituciones sociales observadas	39
1.4.2.6.3	El “ <i>Bien Público</i> ”	39
1.4.2.6.4	El calendario	39
1.4.2.6.5	La alimentación	40
1.4.3	El carácter personal dentro del Islam, <i>el hombre postrado ante Allah</i>	40
1.5.	<u>Los Fundamentos del Islam</u>	40
1.5.1	El Corán, <i>cuando la Palabra se escribió</i>	40
1.5.1.1	El árabe, la lengua sagrada	41
1.5.1.2	El Corán, <i>el Texto Sagrado desde su interior</i>	41
1.5.1.3	La organización de la Revelación en el Corán	43
1.5.2	<i>El dogma</i> o los cinco pilares del Islam	43
1.5.2.1	El primer pilar: la <i>shahada</i> , o la Profesión de Fe	44
1.5.2.2	El segundo pilar: la <i>salah</i>	45
1.5.2.3	El tercer pilar: la <i>zakah</i>	46
1.5.2.4	El cuarto pilar: el <i>sawm</i>	46
1.5.2.5	El quinto pilar: el <i>hagg</i>	47

1.6	<u>Los gérmenes del Islam Político</u>	48
1.6.1	La influencia de otros pueblos	49
1.6.2	<i>Tawil</i> , las interpretaciones místicas	50
1.6.3	<i>Tafsir</i> , las elucidaciones	50
1.6.4	Sobre la Política en el Islam	50
	<u>Conclusiones de capítulo 1</u>	51
	<u>Glosario</u>	52-57
Capítulo 2	<u>La Ruptura en el Islam, los primeros ensayos geopolíticos en la ummah</u>	
2.1	<u>Ortodoxia y Heterodoxia en el Islam</u>	Pág.58
2.1.1	Antecedentes	58
2.1.1.1	La primera gran ruptura	58
2.1.2	La heterodoxia en el Islam	59
2.1.2.1	Los <i>kharijtes</i>	59
2.1.2.2	Los <i>shiíes</i>	60
2.1.3	El <i>shiísmo</i> desde adentro	61
2.1.3.1	Los <i>ismailíes</i>	62
2.1.3.2	Los <i>carmacianos</i>	63
2.1.3.3	Los <i>asesinos</i>	63
2.1.3.4	Los <i>drusos</i>	64
2.1.3.5	Los <i>nusayris</i>	64
2.1.3.6	Los <i>matawilah</i>	65
2.1.3.7	Los <i>zaydis</i>	65
2.1.4	El <i>sunnismo</i>	66
2.1.4.1	Las <i>madhahib</i>	68
2.1.4.1.1	Escuela <i>Hanafí</i>	68
2.1.4.1.2	Escuela <i>Malikí</i>	69
2.1.4.1.3	Escuela <i>Shafí</i>	69
2.1.4.1.4	Escuela <i>Hanbalí</i>	70
2.2	<u>El pensamiento islámico en la ummah, la expansión de diversidades</u>	71
2.2.1	La influencia de otros pueblos en la <i>ummah</i>	71
2.2.2	Escuelas de pensamiento musulmán	74
2.2.2.1	<i>Murji'ti</i> y <i>Qadirí</i>	74
2.2.2.2	<i>Mu'tazilí</i>	74
2.2.2.3	<i>Ash'arismo</i>	75

2.3	<u>El Sufismo</u>	75
2.3.1	Introducción	75
2.3.2	Características del sufismo	76
2.3.3	Organización interna del sufismo	77
2.3.4	El <i>dikr</i>	78
2.3.5	Los detractores del sufismo	78
2.3.6	Aportaciones del sufismo al Islam	79
2.3.7	Consideraciones finales sobre el sufismo	80
2.3.7.1	Herético	80
2.3.7.2	Heterodoxo	80
2.3.7.3	Traición a través de la innovación	80
2.3.8	El Medioevo musulmán	82
2.3.9	Los primeros intentos de Reforma del Islam	Pág.83
2.4	<u>El regreso al <i>origen</i>, las fuerzas reaccionarias en el Islam</u>	84
2.4.1	El <i>wahhabismo</i>	84
2.4.1.1	Antecedentes	84
2.4.1.2	Perfil ideológico	84
2.4.2	El reformismo islámico	86
2.4.2.1	Antecedentes	86
2.4.3	El Modernismo islámico	88
2.4.3.1	Muhammad ´Abduh, la vanguardia del <i>Modernismo</i>	88
2.4.4	El Tradicionalismo reformado	90
2.4.5	El Tradicionalismo y el Panislamismo	90
2.4.6	El reformismo Indio	92
2.4.6.1	Amir Ali	92
2.4.6.2	Muhammad Iqbal	92
2.4.7	Radicalismos	93
2.4.7.1	Tendencias eclécticas, una faceta de los radicalismos	95
2.4.7.1.1	La Ahmadiyah	96
2.4.7.1.2	El Babismo-Bahaismo	96
2.4.7.1.3	El Bahaismo	97
2.4.8	La <i>ley</i> después de la Ley	97
	<u>Conclusiones de capítulo 2</u>	100

Capítulo 3 Del Otomanismo al Islamismo, no todos los caminos llevan a la *ummah*

3.1	<u>Introducción General: El Imperio Otomano Tardío, el ocaso de la última <i>ummah</i></u>	102
3.1.1	Del Siglo XVII al XVIII	102
3.1.2	El Siglo XIX	103
3.1.3	El Siglo XX	104
3.1.4	El reparto de la <i>ummah</i>	105
3.1.5	La Independencia de países islámicos: El Fin Tutelado de la <i>ummah</i>	105
3.2	<u>La burocracia, piedra de toque del cambio otomano</u>	106
3.2.1	La burocracia religiosa	107
3.2.2	La burocracia secular	107
3.3	<u>La modernización y la profecía del Orientalismo</u>	Pág.108
3.3.1	El fin del duunvirato y los caminos a la modernización	110
3.3.2	Las Etapas Reformistas	111
3.3.2.1	La acepción religiosa o la Primera Etapa de la Reforma Burocrática	111
3.3.2.2	Hacia el Laicismo o la Segunda Etapa de la Reforma Burocrática	112
3.3.2.3	El Reciclaje Político o Tercera Etapa de la Reforma Burocrática	113
3.3.2.4	La Búsqueda de Lealtades o Cuarta Etapa de la Reforma Burocrática	114
3.3.2.5	El <i>arabismo</i> o la consecuencia de la Quinta Etapa de la Reforma Burocrática	115
3.4	<u>El Nacionalismo Árabe</u>	117
3.4.1	El Estado-nación y el Mundo Islámico	118
3.4.1.1	Antecedentes históricos	118
3.4.1.2	El Estado-nación y la <i>ummah</i>	119
3.4.1.3	El Estado-nación y el nacionalismo, un marco teórico	119
3.4.2	Identidad	121
3.4.2.1	La Identidad Árabe	121
3.4.2.1.1	¿Árabe y /o musulmán? La Identidad Legitimadora Árabe	121
3.4.2.1.2	Las Otras Batallas en el Desierto o La Identidad de Resistencia Árabe	124

3.4.3	El Nacionalismo étnico Árabe	p.124
3.4.3.1	La Política de los Notables y el surgimiento de La Primera Identidad de Resistencia Árabe	124
3.4.3.1.1	Cambios en la balanza del poder	126
3.4.3.1.2	Los Jenízaros	126
3.4.3.1.3	El Tanzimat y los notables	127
3.4.3.1.4	Consideraciones finales de la Primera Identidad de Resistencia Árabe	128
3.4.3.1.4.1	Confirmación de la teoría de Identidad de Resistencia (1ª Fase)	129
3.4.3.2	Occidente, el tercero ¿en discordia? y la Segunda Identidad de Resistencia Árabe	129
3.4.3.2.1	Occidente, el nuevo actor	130
3.4.3.2.2	La mutación europea	131
3.4.3.2.3	La <i>Otomanización</i> de las Condiciones o la Inserción Europea en la Política Otomana	132
3.4.3.2.4	Del <i>millet</i> al <i>otomanismo</i> , en búsqueda de una nueva oportunidad para el Imperio Otomano	133
3.4.3.2.5	El Tanzimat y la declaración de igualdad	133
3.4.3.2.6	El motor de la igualdad	134
3.4.3.2.7	La oposición interna (e islámica) a la igualdad	135
3.4.3.2.7.1	Prohibido llamar <i>gâvur</i> al <i>gâvur</i> , la crítica turca	Pág.135
3.4.3.2.7.1.1	Las Reformas, la Oposición a ellas y el papel del sufismo	136
3.4.3.2.7.2	Imperio <i>kafir</i> , la crítica árabe	137
3.4.3.2.9	El <i>otomanismo</i> , la cura letal	137
3.4.3.2.10	Consideraciones finales de la Segunda Identidad de Resistencia Árabe	139
3.4.3.2.11	Confirmación de la teoría de Identidad de Resistencia Árabe (respecto al Islam) (2ª Fase)	141
3.4.3.3	El Arabismo y la Tercera Identidad de Resistencia Árabe	141
3.4.3.3.1	El <i>despertar</i> árabe	142
3.4.3.3.2	Teorías arabistas	143
3.4.3.3.3	Del arabismo al Nacionalismo Árabe	145
3.4.3.3.4	Consideraciones finales de la Tercera Identidad de Resistencia Árabe	146
3.4.3.3.5	Confirmación de la teoría de Identidad de Resistencia Árabe (3ª Fase)	147
3.4.3.4	La <i>turquización</i> y la Cuarta Identidad de Resistencia Árabe	147
3.4.3.4.1	Occidente y el fin de la soberanía otomana en Europa	148
3.4.3.4.2	Los unionistas y la Revolución Social Otomana	149
3.4.3.4.3	El nacionalismo o la salvación del honor turco	150
3.4.3.4.4	El efecto de la <i>turquización</i> entre los árabes	150
3.4.3.4.5	Confirmación de la teoría de Identidad de Resistencia Árabe (4ª Fase)	151

3.4.3.5	Occidente, el gran cartógrafo y la Quinta Identidad de Resistencia Árabe	151
3.4.3.5.1	Occidente y la Revuelta Árabe, un nuevo mapa para el suroeste de Asia	152
3.4.3.5.2	La emancipación del nacionalismo árabe	154
3.4.3.5.3	De la teoría a la doctrina radical	155
3.4.3.5.4	Del nacionalismo <i>militante</i> al <i>militarizado</i>	156
3.4.3.5.5	El Imperialismo, el vinculante más eficaz	156
3.4.3.5.6	Consideraciones finales de la Quinta Identidad de Resistencia Árabe	157
3.4.3.5.7	Confirmación de la teoría de Identidad de Resistencia Árabe (5ª Fase)	160
3.4.3.6	El panarabismo y la Sexta Identidad de Resistencia Árabe	160
3.4.3.6.1	Israel, el enclave occidental en la <i>ummah</i>	161
3.4.3.6.2	El nuevo nacionalismo árabe	163
3.4.3.6.3	La <i>unión</i> hace la fuerza	164
3.4.3.6.4	1967, la Guerra de los Seis Días y el fin de una ideología	165
3.4.3.6.5	La <i>hecatombe</i> árabe	165
3.4.3.6.5.1	Lecturas de una <i>hecatombe</i> : La Derrota Militar	166
3.4.3.6.5.2	Los motivos de Nasser	166
3.4.3.6.5.1.1	Yemen, el Vietnam egipcio	167
3.4.3.6.5.1.2	Yemen y la expansión israelí	168
3.4.3.6.5.2.	Lecturas de una <i>hecatombe</i> : La Derrota Ideológica	Pág.169
3.4.3.6.6	Confirmación de la teoría de Identidad de Resistencia Árabe (6ª Fase)	170
3.4.3.7	El <i>patriotismo</i> de Estado y la Séptima Identidad de Resistencia Árabe	170
3.4.3.7.1	<i>¿Estado o Nación?</i> y el dilema árabe del Estado unitario	170
3.4.3.7.2	La <i>legitimidad</i> y el Estado árabe	172
3.4.3.7.3	El <i>patriotismo</i> de Estado o el triunfo del Estado Unitario Árabe	174
3.4.3.7.3.1	El Estado egipcio	175
3.4.3.7.3.2	El Estado sirio	175
3.4.3.7.4	Consideraciones Finales acerca del Patriotismo de Estado	177
3.4.3.7.4	Confirmación de la teoría de Identidad de Resistencia Árabe (7ª Fase)	178
3.5	<u>El Surgimiento del Islamismo</u>	178
3.5.1	1979, el año cero del Islamismo	180
3.5.2	De Términos y Otras Precisiones	182
3.5.2.1	“Fundamentalismo” y “Terrorismo”	183
3.5.3	La identidad legitimadora y la Sociedad Civil	184
3.5.3.1	La Sociedad Civil en tierras islámicas	185
3.5.3.1.1	Sociedad Civil y su concepción occidental	186
3.5.3.1.2	Sociedad Civil en el Islam, la factibilidad de su coexistencia	187

3.5.3.1.3	Sociedad Civil y El Estado Palestino...y sin embargo ¿existen?	187
3.5.3.1.3.1	El Estado como unidad de acción	188
3.5.3.1.3.2	¿Territorio o enclaves palestinos?	188
3.5.3.1.3.3	El Estado y Sociedad Civil Palestinos, la propuesta alternativa	190
3.5.3.1.3.3.1	<i>Tawhid</i> y el Islam como alternativa de gobierno	191
3.5.3.1.4	El llamado de Hamas, el doble carácter de la sociedad civil palestina	192
3.5.4	La viabilidad como sino, el futuro de Hamas y el del Islam Político	193
3.5.4.1	La viabilidad territorial, existir o no existir	194
3.5.5	El radicalismo islámico, la resistencia global en nombre de Dios	196
3.5.5.1	¿Globalización o <i>globalismo</i> ?	196
3.5.5.2	El pragmatismo como respuesta	197
3.5.5.3	La globalización, ¿la nueva “modernización”?	198
3.5.5.4	Los efectos de la globalización en el Estado-nación árabe y la liberalización política	199
3.5.5.5	La globalización como amenaza a la identidad cultural	199
3.5.6	La Exclusión de los Excluidos en Tiempos de Globalización o Identidad de Resistencia Musulmana	201
3.5.6.1	La globalización y el “factor islámico”	201
	<u>Conclusiones de capítulo 3</u>	203
	<u>CONCLUSIONES</u>	Pág.205
	<u>El esfuerzo de Civilizaciones o EPÍLOGO</u>	212
	<u>BIBLIOGRAFÍA</u>	215
	<u>Otras Referencias</u>	217

LA VIABILIDAD DE UNA *UMMAH* CONTEMPORÁNEA DE ACUERDO AL DERECHO INTERNACIONAL

Introducción de Tesis

El único camino para acceder a la modernidad, es siguiendo nuestro propio camino, el cual ha sido trazado por nuestra religión, nuestra historia y nuestra civilización¹.

En el año 622 de la hégira², mediante la fundación de la primera comunidad de creyentes por parte del Profeta Muhammad, se marca así el nacimiento de la primera *ummah*, la comunidad de creyentes musulmanes. De ésta, en el año 632, al no haber dejado el Profeta un sucesor varón, es de donde se nutrirá en siglos venideros la dirección del Islam, el Califato.

La *ummah*, la identidad

El Islam se percibe a sí mismo *universal* en el sentido del quehacer humano, en consecuencia, abandona la rigidez a la que lo confinan los ritos y se ubica en cualquier actividad del hombre. En efecto, el significado etimológico de la palabra *religión*³, no coincide con el significado propio de Islam, *salvación* y cuyos fieles tienen que llamarse *musulmanes*⁴. Para los musulmanes, el vínculo fundamental no lo representa el *watan*, la tierra de origen; sí, en cambio, la *ummah*, la comunidad de fieles, en la que todos, sin importar de dónde sean originarios, comparten la sumisión a *Allah*⁵.

A diferencia de Occidente, en donde luego de la Revolución Francesa se concebía que para su nacimiento, un Estado debía reunir población, territorio y gobierno; el mundo musulmán propone un modelo alternativo: creyentes, *ummah* e Islam. De la comunidad universal de musulmanes cuyo lazo representa la sumisión a *Allah*, nace, desde siglos atrás, uno de los primeros modelos de integración multinacional en el mundo entero, la *ummah* islámica. Esta reunión de creyentes adquiere un carácter de *fraternidad universal* que va más allá de todas las instituciones de un Estado-nación las cuales son percibidas por los algunos musulmanes como el origen de división entre los creyentes⁶.

¹ Rachid Gannouchi, en entrevista publicada en *Jeune Afrique*, en julio de 1990. Gannouchi es el líder del proscrito Partido del Renacimiento *Hizb al-Nahdha*. Debido a su corte islamista, el régimen tunecino encabezado desde 1987 por Zine el-Abidine ben Alí, lo mandó al exilio en Inglaterra.

²(del árabe *hîgrah*) Nombre dado a la emigración de Muhammad y de sus seguidores desde la Meca hasta Yathrib, futura Medina.

³ Del lat. >*religio*: atención escrupulosa, veneración. >*relegere*: juntar, reunir. >*religare*: volver a juntar. Cfr Robert, Paul.- *Le Petit Robert*.- S.N.E.- Dictionnaires Le Robert.- Paris.- 1994.- Pág.1918.

⁴ Participio activo del verbo *aslama* que significa entregarse [a Dios], se refiere a los que están camino a la salvación. Cfr. Bramon, Dolors.- *Una Introducción al Islam: Religión, historia y Cultura*.- Edit. Crítica.- Barcelona.- 2002.- Pág. 20

⁵ *Al-láh*, para diferenciar del término judeocristiano, esta tesis referirá normalmente a Dios, como Allah

⁶ Oumlil, Ali.- *Islam et état national*.- Casablanca: Éditions Le Fennec. Pág. 12

La *ummah* y su lógica es posible comprenderla mejor si consideramos que para los musulmanes, sólo en esta comunidad, el individuo puede ser completamente él o ella, como parte de la fraternidad de creyentes, la cual representa un mecanismo básico igualitario que provee apoyo mutuo, solidaridad y del cual comparten su significado⁷.

Tal como Lawrence alguna vez afirmó respecto de las características de la religión islámica: “Islam no es sólo una religión. Es una religión y más. Engloba tanto lo espiritual como lo político, tanto lo privado como lo público”⁸ En la actualidad, resulta probable que Occidente vea con preocupación las características que el Islam ostenta ante la posibilidad de que Oriente islámico busque emprender un proyecto de integración cuyo resultado sea una unión político-fraterna-religiosa entre todas las naciones musulmanas y, en consecuencia, en un ámbito globalizado surja pues un solo bloque radical islámico.

Es así como se presentan las dos partes opuestas necesarias para un *choque cultural* en el seno de la humanidad: Occidente e Islam. Estos dos actores, hoy en día, como parte de una interpretación basada en principios maniqueos, usualmente son definidos como el *bueno* y el *malo*. La interpretación preconcebida que los medios masivos de comunicación imponen, retira nuestra capacidad de discernimiento y asumimos, en consecuencia, actitudes simplistas lejos de ahondar en los orígenes del radicalismo islámico⁹. Después del 11 de septiembre de 2001, la visión maniquea ha demostrado su vigencia, particularmente, cuando se busca el origen de los fenómenos conocidos como “terrorismo islámico”¹⁰. Sin embargo, el fenómeno del radicalismo islámico como tal vez sería más adecuado calificarlo, encuentra sus raíces en la historia misma de las relaciones entre Oriente islámico y Occidente.

Existe sin embargo una pregunta cuya respuesta sigue en el aire: ¿Qué lleva a la palestra el fenómeno de la violencia islamista sino una compleja serie de eventos que Occidente se empeña en ver cómo la “lucha contra el Mal”?

Además de buscar encontrar una respuesta a la anterior pregunta, el presente trabajo propone más interrogantes así como sus probables respuestas.

Un Islam dividido

Para poder entender las consecuencias, es menester conocer las razones. El Islam, así como otras religiones *reveladas* (cristianismo o judaísmo), ha sufrido distintas rupturas en su seno con el paso de los años.

⁷ Cfr. Castells, Manuel.- The Power of Identity.- Blackwell Publishing.- 2nd. Edition.- 2004.- Pág. 16

⁸ Lawrence, Bruce B.- Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age.- University of South Carolina Press.- Columbia.- 1989 Pág. 28

⁹ Para fines terminológicos en esta tesis se omitirán, de forma expresa, conceptos tales como: “terrorismo”; “terrorismo musulmán, islámico, islamista, etc.” “fundamentalismo”; “integrismo” y otros. Cuando la circunstancia lo haga indispensable, se pondrá los términos entrecomillados. En el capítulo número 2, se encuentra un comentario que profundiza en las razones que llevan a calificar dicho concepto como erróneo.

¹⁰ Idem

Luego de la muerte del Profeta Muhammad, el Islam enfrentó una severa división en su interior por la disputa de quién sería designado como su sucesor, es decir, el califa¹¹. Por una parte, estaban quienes apoyaban a Ali, el yerno del Profeta, como su sucesor legítimo; pero, por la otra, estaban quienes sostenían que el sucesor debía surgir de la comunidad de los creyentes, *ummah*. Los primeros formarían el Partido de Ali, o *Chiat Ali*¹², mientras que los segundos, llamados *sunnies*¹³ por seguir los principios que el Profeta dictó, rechazaron la posibilidad de seguir la línea de sucesión en la familia de Muhammad tal como los *shíies* pretendían.

Esta división entre *sunnies* y *shíies* resulta muy probablemente la más escisión importante que el Islam ha sufrido en su historia. Sin embargo, dentro de estas dos grandes vertientes, se han originado movimientos o corrientes que de acuerdo a la fuente son calificados como sectarios. Durante el siglo XVII, por ejemplo, el Islam practicado en el territorio que actualmente ocupa Arabia Saudita, estaba mezclado con prácticas que se alejaban de los principios sunníes. En efecto, el culto estaba entonces influido por el animismo y por el sufismo¹⁴, entre otras corrientes. Intelectuales de la época denunciarían entonces las “impurezas” que en su culto el Islam presentaba. Al-Wahhab¹⁵, uno de esos intelectuales, como *ulema*¹⁶, reconoció que la práctica árabe-beduina del Islam presentaba desviaciones y propondría entonces remontarse a los principios básicos del Islam contenidos en el Corán mismo.

Las ideas que de esta escuela se desprenderían serían muy concretas: la palabra de *Allah* es solamente la que está escrita en el Corán, todas las interpretaciones posteriores, carecen de validez. Al-Wahhab buscó de esta forma “limpiar” de toda interpretación la palabra de *Allah*. En consecuencia, de la excluyente literalidad de la palabra de *Allah* nace el movimiento *wahhabí*. Las razones que llevaron a Al-Wahhab, a buscar en el Corán el origen indiscutible del Islam son producto de su tiempo, sin embargo, en épocas posteriores estas razones serían retomadas.

Oriente y Occidente, antigua relación presente

A pesar de que la llegada de los primeros occidentales a tierras musulmanas se remontaba a varios siglos atrás como el mismo Marco Polo¹⁷ en su memorias da cuenta, no es sino hasta el siglo XIX, cuando se implantaron las primeras colonias en territorios árabe-musulmanes.

¹¹ Corán.- II-30. Allah anuncia el nombramiento de un vicerey o sucesor en la tierra o *Khalifa*.

¹² Origen de la palabra shíí.

¹³ Palabra cuyo origen es *sunna* o *lo que el Profeta hacía*. Esta división del Islam es reconocida como la más ortodoxa. En el capítulo 2 se hará una presentación contrastada entre Sunn'a y Chi'at.

¹⁴ Animismo es la creencia en que seres personalizados sobrenaturales o espíritus habitan objetos animados e inanimados.

Sufismo es un movimiento ascético-místico dentro del Islam, considerado heterodoxo a causa de influencias no islámicas (cristianas, iránicas (sic), hindúes y helenísticos) ...Calificado por algunos musulmanes como sectario dentro del Islam.

Cfr. Bramon, Dolors.- Una Introducción al Islam.- Op.cit.- pág. 181.

¹⁵ Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab. No hay certeza en el año que nació, algunas fuentes afirman 1691, otras 1701 y unas más, 1703. En cuanto a su lugar de origen, tampoco existe precisión: 'Uyaynah o Nadj, en Arabia (hoy Saudita).

¹⁶ (del árabe *ulama*) Doctor de la ley islámica y experto en cuestiones jurídicas y teológicas.

¹⁷ Entre 1271-95 Marco Polo pasó por el puerto Ormuz, Persia (hoy Irán) y por la península arábiga (en los actuales Emiratos Árabes Unidos y Omán) Cfr. Lunde, Paul.- Islam: Faith, Culture, History.- 1st. Edition.- DK Publishing.- New York.- 2002.- Pág. 177

En efecto, poco después del establecimiento de colonias europeas en territorios árabes, la relación entre metrópoli y colonia se volvería tensa. Sería, sin embargo, hasta principios del siglo XX cuando la penetración occidental entre las sociedades musulmanas, especialmente las árabes, hiciera crisis.

Al evocar y basarse en la obra de intelectuales como al-Wahhab, algunos pueblos árabes colonizados hicieron de su intolerante lectura del Islam, un instrumento reivindicatorio de identidad frente a un Occidente que no sólo con armas los había invadido, sino con ideas y nuevos valores. Para retomar el espíritu del Islam, había que ser tajante y es así como a través de preceptos puristas, diversos ideólogos musulmanes hicieron del Islam una identidad de resistencia.

El mundo después del 11 de septiembre de 2001

Oriente y Occidente, han vivido una relación tan compleja como diferente según sea la época. Sin embargo, a pesar de que Occidente pueda tener razones para temer ser víctima, no resulta ser la única del fenómeno islamista. El islamismo no ha impedido que Occidente prosiga la explotación de recursos naturales que los subsuelos islámicos almacenan. El beneficio económico de Occidente junto a la corrupción de líderes en naciones árabes, ha fomentado, entre otras razones, la irracionalidad¹⁸ de la violencia islamista¹⁹.

Muchas de las agrupaciones radicales islámicas se vuelven “portavoces” de otros musulmanes que observan cómo sus líderes, en aras de beneficios económicos, hacen de lugares santos para el Islam²⁰ objeto de la profanación producto de la presencia permanente de militares estadounidenses. La historia actual nos señala cómo Occidente convierte a países musulmanes, en casi su totalidad, en el blanco de guerras y políticas discriminatorias.

Con base en lo anterior, cabe preguntar *¿qué tan viable resulta ser políticamente un gobierno de extracción islámica en el contexto internacional actual?* Para responder esta pregunta, es primordial ajustar u homologar, términos occidentales que distinguen al Estado de la concepción islámica.

¹⁸ Dentro de este trabajo de investigación se incluye “Terrorismo” como tema del cual se desprende una argumentación relativa al nihilismo. La conducta que adoptan muchos de criminales enarbolando al Islam para la perpetración de sus actos, el Corán y en consecuencia el Islam, no la avala en ningún caso. El nihilismo es propio del fanatismo y éste de la ignorancia del Texto Sagrado.

¹⁹ Idem.

²⁰ La presencia militar estadounidense en Arabia Saudita, el control israelí de Jerusalén o *al-Quds* (La Santa) que junto con Medina, Meca y Kairuán (Túnez) es una de las cuatro ciudades santas musulmanas.

Los términos población, territorio y gobierno, para el espíritu islámico no existen. De acuerdo al Islam, estos conceptos condicionan a comunidades enteras a vivir detrás de fronteras, con lo cual se evita de forma *no natural* la expansión del mandato divino. Es decir, en un sentido teológico, significaría que el hombre se antepone a Allah. En palabras de Sayyid Qutb²¹: “los lazos que la ideología y la fe representan son más fuertes que los lazos de ferviente patriotismo que unen a una región o a un territorio”²²

La *ummah* o la comunidad de creyentes, debe ser entendida como una sola «federación», constituida por diferentes “Estados miembros”, los cuales, *todos*, tendrán como fundamento en su organización política el Islam. Sin embargo, a pesar de coincidir en el Islam, las posibilidades para dichos “Estados miembros” pueden ser dos distintas, de acuerdo con el grado de observancia que en dichos Estados el Islam tenga: Estados islámicos o islamistas.

Política islámica o ¿Islam político?

Al igual que los occidentales, los Estados islámicos también han estado sujetos a las diferentes épocas y a las repercusiones de éstas en planos ideológicos. En un primer esbozo, derivado de la división del Islam, dos actores dentro de la política islámica entraron a escena: los *shíies* y los *sunníes*. A pesar de que éstos últimos son la mayoría dentro de la *ummah* han sido los *shíies* quienes, desde 1501, hicieron de Persia²³ un Estado islámico. Allí también, a finales de la década del setenta, los *shíies* abolieron la monarquía y su Revolución Islámica²⁴ llevó al poder a una teocracia que hasta el día de hoy dirige al país.

Los *sunníes*, por su parte, los logros políticos más importantes para ellos se registran en el grado de influencia que sobre el gobierno en turno han tenido o tienen. Sin embargo, es aquí, donde debemos hacer una división entre Estados islámicos e islamistas en razón de sus características propias.

Estados Islámicos e Islamistas, la delgada línea verde²⁵

El Islam, a diferencia de Occidente, donde en los inicios del cristianismo sus miembros fueron perseguidos por un Estado organizado como el romano; además de religión, el Islam fue el Estado y la ley que organizó una sociedad²⁶. Manuel Castells comenta: “Si Islam significa sumisión a *Allah*, en consecuencia –todo- sociedad e instituciones, deben estar organizadas sobre principios incuestionables religiosos”²⁷.

²¹ Líder del movimiento islamista surgido en Egipto “Los Hermanos Musulmanes”. Es ejecutado en 1966 por el régimen de Nasser. Este movimiento marca el nacimiento del islamismo político.

²² Qutb, Sayyid.- *Maalim fi al-Tariq*.- Edit. Dar al- Shuruq. Cairo. 1970. Pág. 114

²³ La actual República Islámica de Irán.

²⁴ Movimiento que marca el fin del régimen del Sha Mohammad Reza Pahlevi y que fue encabezado por el clérigo Ayatollah Khomeini. Supone la materialización del islamismo como movimiento político en el mundo entero.

²⁵ El color verde es asociado con el Islam. Se le relaciona con el paraíso que espera a los mártires del Islam.

²⁶ Cfr. Kepel, Gilles.- *Expansion et Déclin de l’Islamisme*.-S.N.E.- Gallimard.- Paris.- 2000.

²⁷ Castells, Manuel.- *The Power of Identity*.- Op.Cit.- pág. 14.

En un sentido estricto, es decir, en un sentido que se identificaría con el “fundamentalismo”, no existe para el Islam un Estado. En efecto, no hay –nada- que pueda estar por encima del *Allah*. Para que una entidad política pueda entonces denominarse “islámica”, es indispensable que su sistema jurídico no sea otro más que el que se desprende del Corán, la *shari’a*²⁸. Es decir, el “Estado” islámico nace como una necesidad derivada de la puesta en vigor de la *shari’a* como un garante de la voluntad de *Allah* sobre la tierra y la concreción del papel de *califa* de *Allah* que atañe al hombre²⁹.

Ahora bien, esta posibilidad se restringe aún más para el caso del “Estado” islamista. En efecto, la *shari’a*, además de su ejecución, debe fusionarse con el *fiqh*³⁰, es decir, la interpretación y su puesta en vigor por parte de juristas y autoridades. Sin embargo, en esta situación hay una paradoja. Los Estados islámicos ven en la “mediación” del hombre que en la aplicación de la justicia tiene lugar en países islamistas, una justicia sujeta a interpretación, con lo cual le retira la legitimidad al gobierno que la pone en vigor, en este caso, el gobierno islamista. Lo anterior ocurre en razón de que el jurista por medio de su labor pretende imponerse entre *Allah* y Su Siervo. La legitimidad de un país islámico, existirá en la medida que busque, a través del ejercicio del marco de derecho que señala la *shari’a*, el cumplimiento que *Allah* ordena: luchar contra la *jahiliya*³¹ en la cual, algunos musulmanes consideran, muchas sociedades caen³².

Después de este panorama sobre Estados islámicos e islamistas, podemos decir que a pesar de que las características pudieran contraponerse, éstas no llegan del todo a antagonizar dentro del Estado islámico.

La alternativa “terrenal” para la reconstitución de una *ummah* en el mundo contemporáneo, es probablemente más viable a través de la práctica moderada del Islam, la cual propone doctrinariamente la *sunnah* musulmana. Después de hacer del Estado uno islámico y no uno islamista, el objetivo político del Islam *sunní* se vuelve, entonces, el fortalecimiento y la universalización de la *ummah*. Para el Islam en general y para la *sunnah*, en particular, la fortaleza interna de la *ummah* se demuestra cuando los musulmanes capitalizan lo que los une por encima de lo que los separa, pues en *Allah* y las instituciones islámicas, los musulmanes encuentran un origen compartido.

²⁸ Nombre dado a la ley canónica del Islam. Fundamentada en la Revelación contenida en el Corán, en la sunna y en los hadith (tradicción) y complementada por normas jurídicas establecidas por analogía (qiyas) o según la opinión personal de un experto, con previo consenso de la comunidad. Regula el conjunto de actividades públicas y privadas de todo fiel musulmán. Fuente: Bramon, Dolors.- Una Introducción al Islam: Religión, Historia y Cultura.- Edit. Crítica.- Barcelona.- 2002.- pág. 180.

²⁹ Cfr. Báquer as Sadr, Muhammad.- Teoría Islámica del Estado en el Contexto del Subdesarrollo.- 1980.- únicamente consultable en Internet: <http://www.musulmanesandaluces.org/hemeroteca/11/teoria.htm>

³⁰ Derecho canónico islámico, interpretado y definido por los alfaquíes (escuela jurídica islámica).

³¹ El estado de ignorancia de Dios o la falta de observancia de sus enseñanzas.

³² Castells, Manuel.- The Power of Identity.- Op.Cit.- pág. 15.

Estados Islámicos y Occidente

La dificultad que en la actualidad enfrentan los gobiernos islámicos para ser reconocidos y afianzarse en la comunidad internacional, radica en el hecho comprobado de que son sujeto del escrutinio y presión del mundo, particularmente del mundo Occidental. Lo anterior ocurre de formas distintas, pues se sospecha que en el seno de los gobiernos islámicos se gestan probables grupos radicales.

Sin diferenciar cuál es la tendencia del Islam que predomina en el discurso político de los países musulmanes, éstos, excepcionalmente no resultan ser objeto del rechazo internacional e incluso de su aislamiento. En este sentido cabría preguntar: ¿comprende Occidente las diferencias que hay entre un gobierno islámico y uno islamista?

El wahhabismo y Occidente

En la actualidad, estudiosos y especialistas en Islam coinciden en que el *wahhabismo* y la literalidad de su interpretación del Texto Sagrado, constituye el principio ideológico de movimientos radicales islámicos. Regímenes como el saudita han participado en conflictos como el de Chechenia en Rusia en Asia Central y a través del financiamiento de otras diversas células radicales presentes no sólo en dicho país³³ sino que también en el mundo entero³⁴.

Paradójicamente, Occidente, una de las víctimas de la violencia islamista, no ha dejado de alentar indirectamente el surgimiento y el financiamiento de grupos radicales islámicos internacionales a través del apoyo a diversos regímenes musulmanes³⁵ En efecto, de países como Arabia Saudita, cuyo dogmatismo islámico está inspirado en la interpretación que al-Wahhab hizo del Islam, se ha comprobado su relación con poderosas organizaciones radicales islámicas.

Occidente, sin embargo, no ejecuta demostraciones bélicas a gran escala en la península arábiga en contra de la dinastías allí reinantes. En cambio, desde hace décadas, en la región explota importantes yacimientos petroleros y luego de la guerra del Golfo, ha construido varias bases militares de las cuales logísticamente depende la guerra en Irak del siglo XXI.³⁶

³³ La difusión que ataques criminales han tenido lugar en Rusia, resulta limitada comparada con que tiene como objetivo otros puntos occidentales. Probablemente esta sea una razón para que de los rebeldes islamistas chechenos cuyos ataques han cobrado cientos de víctimas, no sean catalogados como de “alto riesgo” como es el caso de ciertas células, particularmente, árabes. Sin embargo, han resultado arduos dos ataques perpetrados por este grupo: 1º El secuestro de más de 800 personas en el Teatro Dubrovka de Moscú donde perecieron 90 rehenes y los 32 secuestradores (27/Oct./2002). 2º El secuestro de estudiantes de primaria en una escuela de Beslán (Osetia del Norte, Rusia). Allí mataron a más de 300 personas, de los cuales 132 eran niños (1º/Sept./2004). Fuente: www.el-mundo.es

³⁴ Cfr. Castells, Manuel.- The Power of Identity.- Op.Cit.- pág. 134.

³⁵ Monarquías del Golfo Pérsico (Bahrein, Qatar, Emiratos Árabes Unidos, Kuwait), Pakistán.

³⁶ En la actualidad, existen 4 bases militares norteamericanas destacadas en territorio saudita: Dhahran, Taif, Khamis Mushayt y Riyadh. Fuente: www.globemaster.de (sitio del Comando Conjunto de las Fuerzas Armadas de los EE.UU.).

La globalización reflejada en el Islam

A principios de la década del noventa, con la caída de la URSS, muchas naciones libres e independientes se incorporaron a la comunidad internacional. Como producto de la desintegración soviética, en efecto, emergieron en Asia central países cuyo apego al Islam, a pesar de haber estado décadas suspendido, no era nuevo. Países tales como Uzbekistán, Tayikistán, Azerbaiyán, entre otros³⁷, enfrentarían un “despertar” en la tímida práctica, o en la abiertamente suprimida del Islam durante el comunismo. Junto al nacionalismo que acompañaba la recuperación de su soberanía, por décadas suspendida, las antiguas repúblicas soviéticas, vieron cómo el Islam resurgió.

El Islam pues se convirtió, en algunos casos más que en otros, en parte de la misma identidad recuperada. Sin embargo, la religión también tuvo importante papel en el apuntalamiento de identidades en dónde, aún en la actualidad, la soberanía depende directamente de Rusia, como es el caso de Chechenia. La práctica renovada del Islam no sólo refrendaría la identidad de pueblos enteros en Asia central, sino que también se convertiría en un “instrumento de cambio”. Efectivamente, con la independencia de Rusia, la antiguas repúblicas soviéticas también enfrentaron la independencia económica. Con excepción de países como Azerbaiyán cuyas reservas petroleras se cuentan entre las más abundantes del planeta³⁸, otros países se enfrentaron con la dificultad de sobrevivir sin subsidios.

¿Nuevos bloques?

Al observar los mapas políticos del orbe tenemos que, de acuerdo con la época, el mundo ha estado dividido de diferentes formas. Es así como imperios que se extendieron en colonias tanto en Occidente como en Oriente, han marcado durante largas épocas al mundo en su totalidad.

El mundo occidental refleja probablemente más cambios a primera vista. Sin embargo, el islámico también ha sido fecundo en cambios y su influencia en una importante fracción del mundo también ha sido y es evidente. Es así como, en varios puntos y en más de una ocasión, Occidente e Islam, se han enfrentado por el control de un mismo lugar o región entera.

En la actualidad, la antigua repartición territorial del mundo ha sido sustituida por bloques. Lo anterior está relacionado, en gran medida, con el desmantelamiento de la Unión Soviética. Este evento que sobrevino después del fin de la Guerra Fría, durante décadas, hizo del mundo uno bipolar: la esfera soviética y la esfera occidental. Con el *triunfo de la democracia* o la caída del comunismo, el mundo occidental se vio obligado a hacer un urgente replanteamiento político del orbe.

³⁷ Además de estos países, con el desmantelamiento de la URSS, surgieron en la misma región como naciones independientes: Turkmenistán, Kazajstán, Kyrgystán; todos de tradición musulmana.

³⁸ Arabia Saudita ocupa la primera posición, mientras que Azerbaiyán el lugar número 45 de reservas probadas de petróleo. Fuente: www.pemex.com quien a su vez cita Oil and Gas Journal en su Anuario Estadístico 2004.

Mientras los EE.UU. revisaban sus alianzas, Europa hizo de su Comunidad Económica una Unión. Amplió su membresía y alargó así su influencia a través del libre intercambio de productos y circulación de individuos. Europa dejó de ser un pequeño territorio y se volvió la suma de sus Estados miembros. Por su parte, Asia fomentó también la integración regional a través de alianzas económicas. La Asociación de Naciones del Sureste de Asia³⁹, formada en los años sesenta con sólo cinco miembros, en la actualidad su membresía cubre a todos los países de esta región⁴⁰. Japón y Corea, por su parte, se han vinculado a través de importantes acuerdos económicos y en la actualidad, más que socios, ambos países son aliados para enfrentar el formidable crecimiento de China.

América Latina también establecería acuerdos con miras a la integración de diferentes naciones. La Comunidad Andina y el MERCOSUR⁴¹, representan ejemplos de integración regional mediante el intercambio comercial entre los países miembros y asociados. En América del Norte, Canadá, EE.UU. y México, firmaron a principios de los noventa el Tratado de Libre Comercio con el fin de unir a la región a través del intercambio comercial.

El mundo pues se presenta conformado por bloques comerciales. Sin embargo, los objetivos de dichos bloques van más allá de aspectos meramente mercantiles y a la postre involucran, debido a las proporciones de sus alcances, aspectos políticos. De esta forma tenemos que junto con los aranceles y otras tributaciones, la tendencia que se observa en la actualidad es hacer desaparecer las fronteras que dividen a los países en el mundo entero.

La actualidad para la *ummah*

Como se ha señalado, la integración regional es ya una realidad. Para la comunidad islámica o *ummah*, sin embargo, queda mucho por hacer todavía. En efecto, a pesar de que históricamente la *ummah* representó la primera realización exitosa de integración a través del Islam, después de la caída del Imperio Otomano, ningún otro intento unificador multinacional musulmán ha prosperado. Junto con los Emiratos Árabes Unidos cuya afinidad clánica ha posibilitado la preservación de su unión, el único caso de integración en territorios árabe-musulmanes que se registró en el siglo XX, fue la República Árabe Unida. Sin embargo, esta unión sustentada en ideas nacionalistas árabes surgidas después de la Segunda Guerra Mundial, expresamente rechazaba el papel del Islam. La efímera existencia de esta república Árabe que incluyó a Siria y Egipto, no pudo superar las divisiones internas entre los líderes de estas naciones, y a menos de dos años de ser fundada, la unión fue anulada.

Es interesante hacer notar que los intentos posteriores que en mismo siglo XX tuvieron lugar para unir países musulmanes, se darían en un contexto islamista. En efecto, Irán fue un activo promotor de ideas y de recursos a Afganistán durante el conflicto que enfrentó a este país centroasiático con la antigua Unión Soviética durante varios años.

³⁹ Asociación de Naciones del Sureste Asiático, conformada por: Indonesia, Singapur, Malasia, Tailandia, Filipinas, Myanmar, Camboya, Vietnam, Laos y Brunei.

⁴⁰ Con excepción de Timor Oriental que, a pesar de pertenecer al la región del Sureste Asiático, oficialmente es una nación independiente desde 2002.

⁴¹ La Comunidad Andina, fundada en 1969, agrupa a Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela. Al MERCOSUR, por su parte, con excepción de Guyana y Surinam, los países sudamericanos pertenecen al Mercado Común del Cono Sur.

Sería difícil, no obstante, afirmar que el papel de Irán en el conflicto afgano tuviera como objetivo final hacer una “unión centroasiática” basada en el Islam, debido a la diferencia doctrinaria entre el Islam practicado en Irán (*shíí*) y en Afganistán (*sunní*). Fuera del anterior ejemplo, la comunidad islámica internacional no ha buscado de manera abierta la integración de ningún tipo.

Organismos tales como la Conferencia Islámica Internacional han sido utilizados, no obstante, por algunos países para difundir propuestas que podrían, con el tiempo, integrar de nueva cuenta a la *ummah*. Malasia, por ejemplo, quien encabezó en 2003 la presidencia rotativa ⁴² de la Conferencia Islámica, llegó a hablar de “tratos económicos privilegiados” entre países musulmanes”. Posteriormente, en una visita oficial que el Primer Ministro malasio Abdullah Badawi realizara a Teherán en mayo de 2005, anunció la implantación de un sistema económico que privilegiara a los miembros de la Conferencia Islámica. En el mismo sentido, ahondó, “sólo el 6% del comercio mundial es realizado por países islámicos”⁴³.

Históricamente, la *ummah* ha demostrado que el Islam es un nexo lo suficientemente sólido para mantenerse unida. En la actualidad, varias razones se podrían argumentar en favor de una probable unión a través de una *federación* de Estados musulmanes.

La *ummah*, el nuevo posible bloque islámico internacional

Hoy en día, las comunicaciones y su eficacia están en constante mejoría, de esta forma tenemos distancias menores y en consecuencia, los ojos del mundo están posados en el diario acontecer de cada país. Así, sin importar que tan domésticos sean los problemas, las naciones actuales saben que prácticamente todo lo que sucede en su interior, repercutirá en el exterior. El fenómeno conocido como globalización, no resulta del todo novedoso, al menos no para países islámicos. La cercanía cultural derivada de una fe e historia compartida, hace que entre países musulmanes con o sin fronteras comunes, el intercambio comercial y la circulación de personas, sea algo habitual. En efecto, entre naciones del Oriente Medio, del Norte de África o entre pueblos malayos del Sureste Asiático⁴⁴, las similitudes raciales, lingüísticas y desde luego las religiosas, hacen de la circulación de individuos y de bienes algo habitual más allá de aspectos fronterizos y de soberanía de Estados independientes. Lo anterior, debe tomarse en consideración pues de alguna forma, la integración entre algunas naciones musulmanas ocurre, desde tiempo atrás, si bien no de manera oficial sí de facto.

⁴² El Secretariado General de la Organización de la Conferencia Islámica es designado por la Conferencia de Ministros de Relaciones Exteriores de los países miembros para cumplir un periodo de 4 años con posibilidad de ser reelectos una ocasión más. Fuente: www.oic.org

⁴³ “Badawi anuncia la implantación de un sistema que dé preferencia a los países islámicos”. Agencia oficial noticiosa del Gobierno de la República Islámica de Irán (IRNA). Extracto de artículo periodístico publicado en Internet en su sitio www.irna.com. 14 de mayo de 2005

⁴⁴ ver www.acnur.org (Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados) Migración de trabajadores indocumentados entre Indonesia y Malasia. Asimismo, tráfico de personas a Irán procedentes de otras naciones de Asia Central. Desplazamientos entre Argelia y Marruecos hacia Túnez.

Probablemente, la formal unión entre países musulmanes se derive de la falta de voluntad política para unirse entre ellos, o bien *¿es acaso a través de la intolerancia al Islam, en general, que Occidente busca impedir que las naciones islámicas se agrupen en bloque?*

Este trabajo de investigación repasa algunos de los eventos históricos que han influido en los acercamientos y en los distanciamientos de Estados islámicos desde el surgimiento de la primera *ummah*, al igual que la participación que Occidente ha tenido tanto en uno como en otro caso. Antes de abordar este punto, es fundamental identificar cuáles son los problemas que la *ummah* enfrenta desde la perspectiva más básica: la viabilidad de los Estados islámicos en el contexto de la globalización.

La inviabilidad que algunas naciones islámicas tienen en la comunidad internacional, se da por el probable carácter islamista o *fundamentalista* en que se pudieran revestir países musulmanes. Una de las razones que el mundo occidental más ha difundido en los últimos tiempos es su temor al radicalismo islámico. Entonces, la aceptación y el respaldo internacional que toda nación necesita para asegurar su viabilidad, se antepone a la libre y soberana decisión que tienen los pueblos para elegir su sistema de gobierno. La soberanía se vuelve, por así decirlo, un asunto de '*seguridad internacional*'. Mientras esto sucede, la reunificación de la *ummah*, se vuelve cada vez más lejana.

La factibilidad de la *ummah*

Para que un Estado pueda nacer, Anthony D. Smith escribe: "no es suficiente la simple movilización de compatriotas. Estos deben de saber quiénes son por medio de la educación, de dónde vienen y hacia dónde se dirigen. Deben volverse connacionales a través de un proceso de movilización hacia una cultura vernácula"⁴⁵

Este podría ser el caso para la factibilidad de una *ummah* en el contexto internacional actual. El carácter *connacional* que sugiere Smith para los habitantes de la *ummah*, sería provisto justamente a través de la cultura común que el Islam les provee. El Islam es entonces, el nexo unificador y cultural por excelencia para los musulmanes, sin importar dónde diferencias étnicas o de cualquier otro tipo.

En el caso de la *ummah*, no se trataría de la creación de un nuevo Estado o bien, del reagrupamiento del imperio que los sultanes otomanos gobernaron hasta la segunda década del siglo XX. Contrariamente, se trata de proponer un agrupamiento multinacional para hacer frente a la presión que la configuración actual del mundo genera en quienes no forman parte de uno de los bloques que caracterizan a nuestro tiempo. De esta forma y a través de la *ummah*, los musulmanes, tal como en la actualidad lo hacen ya algunos pueblos occidentales, podrían formar parte de una cultura universalizada en virtud del fenómeno globalizador. Sin embargo, es en este sentido que resurgen renovados aspectos tales como identidad y nacionalismo ahora, en el tiempo de globalización.

⁴⁵ Smith, Anthony D. "Towards a Global Culture?" 2000.- S.N.E.- Held.- New York.- Pág. 244

Manuel Castells comenta: “La época actual de la globalización es también la época del resurgimiento nacionalista en la reconstrucción de la identidad y esto tiene lugar a pesar de que se pensó que el nacionalismo ya no existía dada la globalización económica y la universalización de las instituciones políticas y culturales”⁴⁶. En la misma obra Castells afirma también que en el contexto internacional actual, el nacionalismo tiende a ser más radicalizado –el islamismo es una prueba de ello- por lo tanto, en origen, el nacionalismo tiende a ser una tendencia más cultural que política. El movimiento nacionalista se orienta hacia la defensa de una cultura ya institucionalizada⁴⁷. El Islam entonces, se convierte en una suerte de cimiento de la reconstrucción de la identidad al haber estado la religión, algunas veces más que otras, siempre presente entre las sociedades musulmanas. El Islam se torna así, en la identidad que condiciona el nacimiento del nacionalismo.

En términos generales, la identidad está formada por una cultura común que se adquiere a partir de la educación, los significados, las prácticas, las ideas, los medios de comunicación, la familia y desde luego, la religión. La identidad es lo que le da sentido de permanencia a una comunidad, en consecuencia, la identidad, en este caso el Islam, legitima el poder del Estado. Sin embargo, puesto que no se propone hacer de la *ummah* un nuevo imperio y sí un bloque que agrupe y dé fuerza al mundo musulmán, el poder que legitimaría a la *ummah*, es, como se señala, el Islam mismo.

Se busca entonces, retomar el modelo unificador que la *ummah* representa para el mundo musulmán; la territorialidad no sería la base para una *ummah* contemporánea, pues la existencia de una nación no está supeditada a la existencia de un Estado. Un ejemplo de lo anterior lo tenemos en Europa: el país vasco, no es un Estado independiente de España y Francia y sin embargo, en ambos lados de la frontera, se reconocen ellos como vascos antes de ser españoles o franceses. La reconstitución de la *ummah* contemporánea no resulta un dilema que conlleve aspectos de soberanía, de nación y de reglamentaciones que deban ser homologadas por las legislaciones de los diferentes Estados miembros o *Estados federados*. En efecto, el Islam a través del Corán, como nexo incuestionable para todos los musulmanes, arbitraría sobre posibles diferendos entre los Estados musulmanes, constituyentes de la *ummah*.

La *ummah* nació tiempo atrás como producto de la expansión del Islam. A pesar de su antigüedad, la vigencia de esta unión entre musulmanes permanece y es una alternativa en tiempos de globalización. Benedict Anderson considera que una nación es “una comunidad política imaginada de dos maneras, inherentemente limitada y soberana”. Y prosigue: “es imaginada, porque incluso los miembros de la nación más pequeña, nunca sabrán quienes son la mayoría de sus compatriotas, no los conocerán o siquiera oirán de ellos; sin embargo, en la mente de cada uno de ellos vivirá la imagen de su comunión”⁴⁸.

⁴⁶ Castells, Manuel.- The Power of Identity.- Op.Cit.- Pág. 7

⁴⁷ Ídem

⁴⁸ Anderson, Benedict.- Imagined Communities.- 12th Edition. Edit. Verso.- New York.- 2003.- pág. 6-7.

La *ummah* sería, de acuerdo a la definición de Anderson, una *comunidad imaginada* o para efectos de este trabajo una *federación imaginada*. La imagen de comunión entre sus habitantes está marcada por el carácter musulmán que entre ellas comparten. Anderson agrega: “la nación es imaginada como limitada porque incluso la nación más grande de todas, tiene fronteras finitas sino es que elásticas, entre las cuales se encuentran otras naciones”⁴⁹. De acuerdo con las ideas de este mismo autor, el territorio que abarca la *ummah* no sería posible que fuera infinito. Es decir, debe poseer un “área de influencia”, la cual limitará la *ummah* a los países musulmanes, por tanto, la suma de dichos “Estados federados” sería el territorio de la *ummah*.

El concepto que Anderson utiliza de nación, sin embargo, en lo que respecta a ésta como inherentemente soberana, no coincide con el Islam. En efecto, de esta contradicción se desprende el antagonismo entre Occidente e Islam respecto de la configuración de los Estados. Para el Islam, la soberanía le corresponde a la *shari'a* o Ley islámica, no al pueblo y tampoco a la *ummah*. Mientras que en Occidente, la soberanía, como Anderson lo comenta, después de la Revolución Francesa reposa en el pueblo.

Con base en las anteriores ideas, se podría confirmar la factibilidad de la *ummah* de acuerdo a los principios occidentales. Esta unión fraternal de musulmanes, en efecto, se encuentra unida por la fe; mientras que el aspecto territorial o *terrenal*, donde para Occidente figura la soberanía, para Oriente islámico depende de la Ley de Allah. Gracias a esto último, una *ummah* no sólo es viable sino incuestionable para los musulmanes, sin importar su origen étnico y cultural.

El sentido entonces de permanencia a la *ummah* estaría fundado en una identidad supranacional que une a todos los musulmanes a través del Islam. De la *ummah*, de acuerdo con Anderson y mediante la previa separación de los conceptos occidentales de los islámicos, se podrían servir los musulmanes como piedra angular para la conformación de un bloque islámico que le dé vigor a esta parte del mundo en su configuración actual. A diferencia de diversos proyectos de integración mundial, la *ummah* no propone alteración alguna de la soberanía, probablemente, lo anterior se deba a las razones anteriormente expuestas. La *ummah*, propuesta como una federación de Estados musulmanes, tampoco tendría que buscar hacer de su liderazgo, el rector de la misma, como por ejemplo lo es la presidencia rotativa de la Unión Europea. Para efectos de representar a los países miembros de esta *federación musulmana* o *ummah*, sería necesario, si acaso, el fortalecimiento de organismos surgidos por iniciativa de los mismos países musulmanes, por ejemplo, la Conferencia Islámica Internacional (CI).

La Conferencia Islámica podría jugar un papel importante para mediar entre los aspectos políticos y económicos⁵⁰ con los religiosos, fundamentales para esta unión cuyo origen se remonta a la expansión del Islam, siglos atrás. En consecuencia, compartir al Islam como vínculo, proveería a los musulmanes de una *lingua franca*, condición *sinne qua non* para el entendimiento entre seres humanos.

⁴⁹ Anderson, Benedict.- *Imagined Communities*.- Op.Cit.- pág. 6-7

⁵⁰ El intercambio comercial está regido por las leyes de Dios, que en el Corán y en sus *hadith* o “reportes” se señalan. Es importante hacer notar que el comercio no está prohibido pero sí lo está la usura. Por tanto, el comercio celebrado entre naciones musulmanas adquiere características propias que no tendrían normalmente entre naciones occidentales.

Para concluir esta introducción, queda también por revisar si es que la factibilidad de la *ummah* estriba en entender y fomentar el Islam moderado por parte de países musulmanes sobre el *progresismo*⁵¹ que en su discurso el islamismo promueve. Pero, en ese caso, ¿cómo reconocer si el discurso político islámico es "moderado" y no "progresista" propio del islamismo?

Este trabajo de investigación busca demostrar, entre otras cosas, que si un sistema político basado en el Islam es incluyente, es decir, respetuoso de las diferencias étnicas y culturales existentes dentro del mismo país, este tipo de gobierno islámico es entonces factible. En efecto, a través del reconocimiento y del respeto de la diversidad es como se puede contrarrestar, desde su origen, cualquier amenaza a la comunidad internacional.

La alternativa para los Estados islámicos sería, probablemente, retomar el espíritu unificador de la *ummah* la cual está fundada en el Islam y conformarse sobre un nuevo patrón federativo adaptado a su propia idiosincrasia y basado en el Islam, como el vínculo por excelencia entre los diferentes Estados islámicos. Así, al emular modelos exitosos de integración que no necesariamente impliquen la violación de sus soberanías, las naciones musulmanas actuales podrían hacer frente de forma más efectiva la conformación en bloques tanto económicos como políticos que el contexto internacional actual presenta.

⁵¹ Entiéndase progresismo como algo que presupondría derribar cualquier obstáculo y superar inconvenientes, sin importar el costo, como en el caso de regímenes fascistas.

Capítulo 1 Islam¹, antecedentes y principios básicos

1.1 Arabia preislámica

1.1.1 al-Jazirah

En el suroeste de Asia, un rectángulo de casi tres millones de kilómetros cuadrados es referido por sus propios habitantes como *al-Jazirah*² o “la isla” en lengua árabe. En efecto, el golfo Pérsico, el mar de Arabia, el océano Índico y el mar Rojo, forman barreras acuáticas naturales que hicieran suponer de Arabia un emplazamiento aislado en medio del agua.

En su parte central, la península arábiga presenta el *Neyed*, un altiplano de casi 1,000 metros de altura sobre el nivel del mar. Llanuras arenosas de origen volcánico, no propicias para la agricultura tanto al norte como al sur, hacen de *Nafud* y *Dahna* respectivamente³, los ambientes más representativos en donde el Islam surgió, el desierto.

1.1.2 El entorno natural, característica fundamental

Las características del entorno natural tanto en el norte como en el sur de la península arábiga, condicionaron aspectos de tipo cultural cuyas consecuencias aún hoy en día son visibles en el mundo islámico.

En el sur, las fértiles montañas de Yemen así como las laderas y planicies de Omán, alentaron el establecimiento de comunidades agrícolas las cuales sirvieron de base para el desarrollo de diversas civilizaciones en la región. En el norte, antes de la llegada del Islam, las características topográficas y climáticas no permitieron ningún tipo de organización que pudiera haber sido el origen de alguna civilización de la antigüedad.

1.1.3 Los primeros árabes

Étnicamente, los primeros habitantes de Arabia presentaban una dicotomía que no sólo caracterizaba la estructura racial del pueblo sino que también su forma de vida. El origen étnico predominante fue el *caucásico*. De acuerdo con su asentamiento geográfico, a los árabes del centro y norte, se les identifica como pertenecientes a pueblos *caucasoides-mediterráneos-araboides*; mientras que aquellos del sur y del extremo norte, entran en la clasificación *caucasoides-mediterráneos*⁴.

¹ De acuerdo a la definición de D. Bramon: “Del árabe *Islam*, *sumisión*. Religión que sigue las doctrinas reveladas por Dios al profeta Muhammad a través del dictado del ángel Gabriel. Fueron [estas doctrinas] recopiladas en el libro del Corán”. Cfr.: Bramon, Dolors.- *Una Introducción al Islam: religión, historia y cultura*.- 1era.Edición.- Edit. Crítica.- Barcelona.- 2002.- Pág. 171.

² La castellanización del término árabe es *Algeciras*.

³ Enciclopedia Encarta en línea: <http://es.encarta.msn.com/>

⁴ <http://phoenicia.org/anthropology.htm>

De acuerdo al Corán⁵ y la Biblia⁶, los árabes son descendientes de Sem, el hijo mayor de Noé. En consecuencia, juntos con los judíos los árabes son de origen semítico. La palabra *arab*⁷, por su parte, se remonta a la forma cómo lenguas semíticas designan a los habitantes del desierto, y por tanto se convierte en sinónimo de *nómada*.

A los primeros árabes, nómadas por antonomasia, se les conoció en lengua árabe como beduinos⁸. Agrupados en pequeñas tribus comandadas por un *seyyid*⁹, los beduinos practicantes del nomadismo en los desiertos de la península, fueron los primeros en establecer sociedades en el interior de Arabia.

A pesar de que el nomadismo representa una característica distintiva de los primeros pueblos árabes, no es posible englobar a *todos* los primeros árabes en dicha categoría. En efecto, en la península arábiga los pobladores conocidos como “*yamani*¹⁰” o “*qaysi*¹¹” condicionaron, de acuerdo a su ubicación geográfica, una tradición de sedentarismo en el sur o en el norte del territorio respectivamente.

Otra característica que distinguiría a los primeros árabes fue el idioma. En el sur de la península, como producto de la colonización árabe de la actual Etiopía, muchos elementos lingüísticos etíopes se incorporaron en el dialecto que aún en la actualidad se habla en la región. En el norte, por su parte, la mayoría de los pobladores eran *arabófonos*¹²; el Profeta Muhammad¹³ y la lengua en que se redactó el Corán son ilustradores ejemplos de dicha práctica.

1.1.4 Las aportaciones de las sociedades preislámicas

1.1.4.1 Tradiciones

Las sociedades preislámicas sirvieron como base para la sociedad que con el Islam nacería. Originarias en su mayoría de la península arábiga, estas sociedades, aportaron importantes tradiciones como las que a continuación se mencionan¹⁴.

⁵ Del árabe *al-Qur'an*, “*la recitación*”. “Libro Sagrado de los musulmanes que contiene la Revelación hecha en lengua árabe al Profeta Muhammad y predicada por éste entre los años 610 y 632”. Bramon, Dolors.- *Una Introducción al Islam: religión, historia y cultura*.-Op. Cit.: Pág.166.

⁶ Génesis 6.7.8

⁷ Vocablo de origen semítico con el que genéricamente se designaba a quien habitaba en el desierto. La apelación “*árabe*” se dice que deriva del nombre de un pequeño poblado “*Araba*”, ubicado en el distrito sudoriental de *Tihamah*, donde, de acuerdo a la leyenda, *Ya'rab*, hijo de Adán, vivió. Fuente: Smith, W.R.- *Religion of the Semites*.- Meridian Library.- New York.- 1959.- página 6.

⁸ Del árabe *Bâdia* o desierto. Nómada o beduino, *bâdawi*, son palabras sinónimas en árabe.

⁹ Del árabe *sayyid* o caudillo. Nombre que se le daba al jefe de la tribu (*sheik*).

¹⁰ Palabra árabe para designar “del sur”. Origen etimológico de “*Yemen*”, país ubicado al sur de la península arábiga.

¹¹ Palabra árabe para designar “del norte”.

¹² Designa a quien tiene como modo de expresión la lengua árabe.

¹³ Muhammad significa “lleno de alabanzas”. Para efectos de esta tesis, el nombre que se utilizará para referirse al Profeta será el que más se acerca fonéticamente al árabe. A este respecto, además de ajustarme al criterio de D.Bramon, cito lo que escribe: “De las diversas deformaciones de su pronunciación derivó el nombre Mahoma. A menudos los fieles del Islam son llamados “mahometanos”. Término erróneo, pues se produce a partir del establecimiento del paralelismo entre el derivado de Cristo –cristiano- y la falsa suposición de que los musulmanes siguen a Mahoma”. Bramon, Dolors.- *Una Introducción al Islam: religión, historia y cultura*.-Op. Cit.: página 20 y 21.

¹⁴ Cfr. Smith, W. R.- *The Religion of the Semites*.- Op. Cit. 22

1.1.4.1.1 La agricultura

Los fértiles terrenos del sur de la península arábiga, permitieron el desarrollo de la agricultura, gracias a la cual, surgieron comunidades sedentarias. Por lo anterior y gracias además a la riqueza de su tierra, los romanos conocerían al territorio que actualmente ocupa Yemen, *Arabia Felix* o la “Arabia Afortunada”. Durante la antigüedad, las características del territorio yemení posibilitaron el desarrollo de civilizaciones que estuvieron relacionadas con el cultivo de la tierra, entre las que destacan Minea, Sabea y Himyarita. Del año 200 al 700 de nuestra era, además de la agricultura, la práctica del comercio permitió a estas civilizaciones alcanzar significativa prosperidad. Estas civilizaciones se distinguieron también por heredar a pueblos árabes y posteriormente éstos al Islam el concepto de gobierno teocrático-aristocrático.

A diferencia del sur, los habitantes del norte de la península, debieron hacer del comercio su única forma de subsistencia ante la imposibilidad de hacer de la agricultura una actividad provechosa en sus desérticos territorios.

1.1.4.1.2 El comercio

La riqueza del sur de la península arábiga no sólo se encontraba en sus suelos, sino también en la estratégica posición geográfica que gozaba. Gracias a esta característica, el sur hizo de la práctica comercial y del intercambio actividades rentables para sus habitantes. Con el tiempo, los comerciantes del sur de la península establecieron alianzas de tipo comercial con tribus nómadas beduinas del norte quienes además de transportar las mercancías se convirtieron en intermediarios del proceso de comercialización.

Como resultado de esta práctica comercial, diversas rutas comerciales tomaron importancia y motivaron el nacimiento de poblaciones donde antes había sólo oasis. Los moradores de estos nuevos asentamientos en el norte fueron grupos de beduinos que abandonaron el nomadismo y se consagraron al comercio como actividad preeminente. Es en esta época cuando surgen los primeros centros de intercambio comercial árabes en Petra, en la actual Jordania, o Palmira, en la actual Siria. El surgimiento de estos nuevos poblados comerciales en el norte, sin embargo, hizo también necesaria la creación de otros poblados emplazados a la mitad del trayecto entre el norte y el sur de la península. Concebidos como lugares de reposo y reabastecimiento para los comerciantes, surgen poblaciones como La Meca¹⁵.

1.1.4.1.3 La emigración

El desértico terreno que predomina en la península arábiga, hizo de los beduinos personas en constante movimiento, es decir, nómadas. La búsqueda de pastura para sus animales, pero sobre todo, la búsqueda del agua, en efecto, obligaba a muchos pueblos de la península a desplazarse.

A su llegada, el Islam retomó esta costumbre árabe y desplazamientos como el que documenta la hégira, atestiguan este traspaso cultural de origen preislámico¹⁶.

15 Idem

16 Cfr. Smith, W. R.- The Religion of the Semites.- Op. Cit. 22

1.1.4.2 Valores

Las culturas preislámicas, además de tradiciones, también aportarían valores al Islam. Debido al antiquísimo origen de muchos de ellos, en la actualidad, los valores son reconocidos como intrínsecos al Islam. Sin embargo, en origen, estos valores se remontan a un pasado árabe tribal.

El Desierto

Un medio ambiente como el desierto, sería el elemento fundamental que hiciera a sus habitantes especialmente conscientes del papel de la solidaridad a través de la vida comunitaria. Los primeros grupos árabes habitantes del desierto, estaban constituidos por personas que compartían un vínculo sanguíneo, es decir, estaban agrupados en clanes y tribus. La vida del desierto pues conjugaba dos aspectos: la dureza que el medio ambiente representaba para sus habitantes y la organización social que entre ellos imperaba. “La unión entre los miembros se fundaba por la necesidad del prójimo para sobrevivir, así como por protección y por el vínculo sanguíneo común. De esta forma, surge como valor el sentido de lealtad entre los beduinos a su clan y a su tribu.”¹⁷

Llegada la nueva religión, el Islam sustituiría a la tribu o clan, en su carácter de proveedor de seguridad para los miembros de esta organización social. Al igual que el clan o tribu, a cambio de brindar seguridad a los miembros, el Islam exigió a los miembros de esta nueva “tribu extendida” lealtad y solidaridad hacia la religión y los otros miembros respectivamente.

Dentro de la organización de los beduinos, la toma de decisiones que afectaran a la tribu, así como la designación de su liderazgo, tenía un carácter “democrático”. En efecto, para la elección de su líder o *sheik*, se evaluaba la experiencia, sabiduría y otras habilidades de los candidatos. En tiempos del Islam, criterios como los mencionados fueron determinantes para la elección de los primeros califas o sucesores del Profeta.

Una diferencia fundamental entre tiempos preislámicos e islámicos, es que debido a la movilidad, las tribus se veían imposibilitadas de desarrollar de forma efectiva algún tipo de organización social. Lo anterior se reflejaba en la ausencia de instituciones políticas establecidas, por ejemplo, un sistema legal definido. De esta forma, en tiempos preislámicos eran los lazos sanguíneos los que determinaban la lealtad de los miembros a las tribus y, en consecuencia, lo que las mantenía cohesionadas¹⁸. El linaje se convierte en una marca de “ciudadanía” para la tribu, el cual, una vez establecido, permitía a quien la detentara, disponer del apoyo y de la protección de la tribu.

A diferencia de tiempos preislámicos, con su llegada, el Islam substituyó a la tribu y el creyente es protegido y apoyado por toda la *ummah*. La solidaridad, por su parte, que en un principio fue indispensable para asegurar la subsistencia de la tribu, también es sustituida por las instituciones que el Islam crea para sus miembros. La religión pues se torna en algo absoluto a fin de asegurar el poder y el crecimiento de toda la *ummah*.

¹⁷ Cragg, Kenneth and Speight, Marston.- *Islam From Within, Anthology of a Religion*.- 1^{era} Edición.- Wadsworth.- Belmont, California.- 1980.- página 42.

¹⁸ Cragg, Kenneth and Speight, Marston.- *Islam From Within, Anthology of a Religion*.- Op.cit.- Pág. 43

La *ummah*, el imperio de Allah

La palabra *ummah* se remonta al año 622 cuando en Medina se estableció la primera comunidad de musulmanes. El concepto fundamental está relacionado con la idea griega del ecumenismo. Así, todas las lealtades tribales, nacionales y étnicas, se encuentran subordinadas a un concepto más amplio, es decir, al de una *fraternidad de musulmanes*. (Corán 49:10)

Todos los miembros de esta comunidad son iguales y esto incluye a los miembros de movimientos sectarios. Cualquiera que sea la diferencia entre musulmanes, ante Dios no existe ninguna, todos son idénticos.

A través de valores, usos y costumbres islámicas, la fraternidad universal de musulmanes se afianza y solidifica su pertenencia a esta comunidad. En efecto, el cumplimiento de las oraciones estipuladas, el Peregrinaje, leer el Corán y efectuar las plegarias en árabe; o bien, compartir un mismo tipo de estructura familiar, de sistema legal, de prescripciones alimenticias, calendario, planificación urbana de sus ciudades o de sus instituciones sociales; hace que todos los creyentes, sin importar su origen étnico, se identifiquen como musulmanes antes que nacionales de un país, pues la nación de los musulmanes es la *ummah*.

1.1.4.2.1 Religión

De acuerdo con W. R. Smith: “Ninguna religión positiva que haya movilizado hombres y que se haya nombrado a sí misma *religión* desde sus primeros tiempos, ha tenido la posibilidad de dar comienzo a *tabula rasa*...” “Un nuevo esquema de fe puede únicamente encontrar quien lo siga tan sólo invocando instintos religiosos y susceptibilidades que, de antemano, existen en quienes siguen esta nueva doctrina.”¹⁹

Las palabras de Smith se confirman al observar que muchos de los rituales e incluso algunas de las deidades que databan de épocas preislámicas, lograron sobrevivir y se adaptaron al esquema del monoteísmo islámico. De esta forma es cómo se transmitieron conceptos y símbolos como por ejemplo: *Allah* (en origen, el nombre de la deidad suprema dentro del panteón politeísta preislámico); el culto a lugares como la *Ka'bah*; el ritual de la plegaria; el peregrinaje; el sacrificio de la sangre de animales.

La nueva religión se inspiraría de la cosmovisión beduina pues “[el Islam] retomó ciertas creencias preislámicas. Una de ellas, por ejemplo, la que refería a que una deidad privilegiara un determinado lugar donde se había ésta revelado. Así, la tribu “*anfitriona*” convertía dicho lugar en un santuario e instituí una especie de patrón para regresar periódicamente ahí, con el fin de rendir homenaje a la deidad”²⁰.

Esta situación es ejemplificada a través de la peregrinación a la mezquita de La Meca en cuyo patio está la *Ka'bah*²¹ y la cual representaba el santuario más importante de todos en la Arabia preislámica y que Muhammad conservó para el Islam. Otra característica propia del politeísmo que el Islam asimiló fue la idea de la revelación a alguien específico, a través de un ser divino y quien a su vez transmite la Palabra de Dios.

¹⁹ Smith, W.R. *Religion of the Semites*.-Op. Cit. Pág. 29

²⁰ Smith, W.R. *Religion of the Semites*.-Op. Cit. Pág. 32

²¹ La *Ka'bah*, es un cubo construido en piedra. Es aquí donde Muhammad estableció el culto al Dios único. En su origen, esta construcción fue un santuario en cuyo interior se albergaban la representación material de más de 367 deidades de la Arabia pagana.

1.2 Muhammad, su vida y legado

1.2.1 Sus orígenes

Para entender la vida del Profeta, es recomendable abordarla de la misma forma que al Islam: de su *carácter comunitario* a su *carácter personal*. De esta forma Muhammad es presentado desde dos puntos de vista: como Profeta, *el carácter personal*; como líder político de la primera *ummah*, *el carácter comunitario*.

Muhammad, en efecto, cumplió para su pueblo no sólo el papel de Profeta sino que también de hombre de Estado, autor e incluso reformista. Él promovió, a través de un cambio religioso, una reforma económica y social para su sociedad originaria. Muhammad buscó la cohesión de la sociedad árabe a través de la unificación de sus creencias y de su fe. Él sabía que la única forma para conseguir esta meta, era a través del culto al Dios único y a través de leyes que el carácter divino sancionara.

Para unir a su pueblo, Muhammad antes identificaría valores a los que identificaba como *incorrectos*. La representación material de estos valores incorrectos se encontraban en torno al panteón que la *Ka'bah* materializaba, la cual, en consecuencia, se volvía el símbolo de la falta de unidad y del escepticismo espiritual entre los árabes preislámicos²². Muhammad, entonces, se pondría como meta acabar con este símbolo; sin embargo, aprovecharía la cualidad de “convocatoria” de este símbolo pagano y los utilizaría para rendir culto a un Dios único.

1.2.1.1 La sira

La hagiografía del Profeta se concentra en la *sira*. Se trata ésta de recopilación de comentarios acerca de la vida del profeta por parte de ibn Ishaq. La *sira* o recuento biográfico de este autor, constituye la fuente más antigua de conocimiento de la vida del Profeta. Está basada en *ahadith*²³, aunque también incluye poemas e incluso importantes documentos tales como la “Constitución de Medina”²⁴.

La mayoría de las fuentes coránicas coinciden en señalar que Ab´u l-Qasim Muhammad ibn Abd Al-lah ibn Abd al-Muttalib ibn Hasim, llamado Muhammad por antonomasia, nació entre el 570 y el 571 de nuestra era. Fue hijo póstumo de Abd Al-lah ibn Abd al Muttalib ibn Hasim ibn Abd al-Manaf. Su padre, fue un importante miembro del clan *hashemita*²⁵ asentado en La Meca. A pesar de que este clan se dedicaba al comercio en la región, las fuentes históricas hablan de que “los *hashemitas* por aquel entonces estaban en decadencia”²⁶.

²² Cfr. Bramon, Dolors.- Una Introducción al Islam: religión, historia y cultura.- Op. Cit.- Pág. 36

²³ Reportes de los que a su vez está constituida la *summah* (tradicción). Esta es la forma plural de “*hadith*” (reporte)

²⁴ Ver “La *hégira*” páginas 11-13 y “Muhammad, hombre político” página 36 de esta tesis.

²⁵ Tribu beduina originaria de la península arábiga. Al ser de la línea ascendente del Profeta, la tribu es históricamente quien tiene bajo su custodia las dos Ciudades Santas de la península arábiga, La Meca y Medina. Los *hashemitas* representan a la casa real que gobierna el Reino de Jordania.

²⁶ Op. Cit – Pág. 31

La madre de Muhammad, Aminah, falleció cuando él tenía seis años. De esta forma, huérfano, el pequeño Muhammad pasa al cuidado de su abuelo, ʿAbd al-Muttalib, quien cuatro años más tarde, también fallece. Abu Talib, su tío paterno, le es entonces confiado el cuidado de Muhammad. Con Abu Talib, que al igual que su padre y abuelo se dedicaron al comercio, se dice que Muhammad llegó a lugares como Busrah en Siria, entonces parte del Imperio bizantino. Como en otras partes de la cuenca del Mediterráneo, los predicadores cristianos emprendían por aquel entonces labores de evangelización. Es justamente en Siria donde se piensa que Muhammad entraría en contacto con anacoretas cristianos, o bien, con rabinos judíos quienes coincidieron en señalar su vocación profética.

Años más tarde, Muhammad ingresó a la vida comerciante, pero ahora de forma autónoma. Se incorporó pues al negocio de una viuda acaudalada llamada Khadigah y con quien después se casó. Al igual que su tío, Khadigah, ahora su esposa, organizaba caravanas a Siria y a otras partes de la península. Esto le permitiría a Muhammad mantener contactos con grupos cristianos pero esta vez nestorianos²⁷ o monofisitas²⁸. Con Khadiga, Muhammad tuvo cuatro hijas: Zaynab, Ruqayyah, Fátima y Umm Kultum. En cuanto a hijos varones, ninguno de éstos no llegó a la vida adulta. Años más tarde, dos de sus hijas se casarían con quienes serían el segundo y el cuarto califa²⁹ del Islam.

A los veinticinco años aproximadamente, Muhammad se distanció de la actividad comercial y dedicó la mayor parte de su tiempo al análisis de religiones con las que había entrado en contacto durante sus expediciones comerciales. Además, desde entonces, Muhammad empezaba a destacarse entre los miembros de la comunidad quienes recurrían a él como árbitro para dirimir conflictos.

Según la tradición, cuando Muhammad tenía cuarenta años, el ángel Gabriel se le apareció por primera vez. Es así como tuvo lugar la primera Revelación en el monte Hira. Durante este episodio, recogido en la *surah Laylatu l-Qadr* o la Noche del Destino, es cuando toda la Revelación le fue transmitida a Muhammad. Sin embargo, el Profeta olvidaría todo, por tanto, es en episodios posteriores que le tendría que ser repetida la Revelación según las circunstancias.

En estas primeras épocas, Muhammad no se proclamó Profeta. Él se hacía llamar simplemente *nad'ir* o advertidor. El Corán mismo dice: “No estabas en el flanco [refiriéndose a Muhammad] del monte Sinaí cuando llamamos a Moisés, pero una misericordia de tu Señor te ha llevado a amonestar a una gente a quien, antes de ti, no les había llegado ningún amonestador. Quizás así reflexionen”³⁰.

²⁷ Grupo cristiano de gran influencia en la península arábiga antes de la llegada del Islam. En razón del conflicto que dentro del cristianismo tenía lugar acerca del sentido de la naturaleza humana y divina de Cristo, Nestorio, obispo de Constantinopla, en su doctrina pugnaba por negarle a la Virgen María el título de “Madre de Dios” y proponía que a lo sumo se le llamara “Madre de Cristo”. En el año 431 sería excomulgado. Fuente: <http://es.encarta.msn.com/>

²⁸ Grupo perteneciente al cristianismo y contemporáneo a los nestorianos. En contraposición con éste último, sostenía que “el verbo encarnado no era de dos naturalezas, sino que estas se unieron para formar una sola naturaleza personal la cual era la divina. Fuente: Ídem.

²⁹ ʿUmar (634-644) y ʿAli (656-661) respectivamente.

³⁰ Corán 28:46.

1.2.2 Muhammad, el Profeta

De acuerdo a la exégesis islámica, la predicación de Muhammad se da de acuerdo a los periodos siguientes:

1.2.2.1 Primer Periodo de La Meca (610-615)

En una primera etapa, Muhammad predicó la palabra de *Allah* entre quienes formaban parte de su entorno inmediato, es decir, su familia. De esta forma, junto con Khadiga, su primo Ali ibn Abi Talib, Abu Bakr (su suegro y futuro primer califa) y Umar, también futuro segundo califa, fueron los primeros musulmanes de la historia.

Un acontecimiento importante de este primer periodo lo representa la *risalah*, o la predicación pública. Durante este tiempo tienen lugar las derrotas militares que el todavía incipiente ejército musulmán³¹ propinó, en diferentes frentes, a grupos árabes paganos. Muhammad aprovecharía estas victorias para difundir el mensaje del Dios Único quien, el Profeta aseguró, *los había ayudado a conseguirlas*.

A través de estas victorias, Muhammad también intentó hacer más fieles, los cuales, luego de *demostrado el poder de Allah*, es decir, luego de que las victorias demostrasen el poder de Dios a los individuos, éstos se someterían a Él. A través de estos triunfos militares representaban a su vez, dos victorias para Muhammad: la conversión de más fieles y la expansión territorial de la ummah³².

Dentro de los primeros fieles musulmanes se encontró a la gente más pobre. Por aquel tiempo, La Meca estaba gobernada por una oligarquía encabezada por la tribu a la que Muhammad pertenecía, los Quraysh. La represión que en su primer intento de expansión sufrió el Islam, derivó del temor que los oligarcas experimentaron al saber que el *orden social*, del cual eran soberanos, estaba amenazado por el Islam.

Además, para los Quraysh La Meca representaba una fuente importante de ingreso por si sola. En efecto, la *Ka'bah*, era un lugar sagrado pagano que atraía a multitudes en peregrinación, en consecuencia, quienes controlaran el sitio recibían una retribución por concepto de tributación al panteón pagano.

Teológicamente, este primer periodo en la vida de Muhammad puede sintetizarse de la siguiente forma:

- Muhammad no es todavía Profeta, él es tan sólo un “*advertidor*”.
- Se hace énfasis en la purificación de los individuos, en la práctica de la caridad y en la perseverancia para permanecer en la nueva fe abrazada.
- Se afirma que *Allah* es el Señor de la Justicia.
- Se anuncia el Juicio Final

³¹ De acuerdo a la definición que D. Brannon propone: “término árabe *muslim*. Participio activo del verbo *aslama* que significa *entregarse* [a Dios] y que se refiere a” los que están en el camino a la salvación”. Cfr. Brannon, Dolors.- una introducción al Islam: religión, historia y cultura.- Op.Cit.- Pág. 20

³² Cfr. Schimmel, A.- *And Muhammad Is His Messenger*.- 3rd. Edition.- University of North Carolina Press.- Chapel Hill, North Carolina.- 1985.- página 28.

Se podría concluir que durante esta época Muhammad buscó ampliar, a través de acciones ‘*espectaculares*’, el número de fieles en la nueva religión. Sin embargo, el futuro Profeta no intentó todavía enfrentarse contra quienes no creían en la nueva fe. Las victorias militares que atrajeron más árabes al Islam resultarían producto de la defensa de la fe, no de una actividad proselitista³³. Este primer periodo además, sienta las bases de lo que será una expansión más enérgica del Islam, la cual, en muchas formas, estará sustentada en una afirmación política y de revolución social, que tendrá como escenario la población de La Meca.

1.2.2.2 Segundo Periodo de La Meca (615-619)

A pesar de que desde el primer periodo Muhammad en su predicación había abandonado la esfera familiar, o bien, la más cercana, la nueva fe no había podido todavía acrecentar el número de sus fieles de la forma como el Profeta deseaba. Es probable que esta falta de éxito, encuentre su origen en la presión que de parte de los Quraysh tuvieron los primeros musulmanes. Estos, serían perseguidos, torturados e incluso asesinados con el fin de que regresaran a sus antiguas prácticas politeístas.

En este segundo periodo tuvo lugar un evento trascendental para el Islam y del cual hace también mención el Corán³⁴, la *isr’á*. Esta se refiere al viaje realizado por Muhammad en el cual habría ido³⁵ de La Meca a Jerusalén, desde donde habría traspasado los siete cielos, para después llegar al Paraíso y regresar en la misma noche a La Meca. Aunque breve en acciones, esta etapa marca eventos que caracterizan de forma definitiva aspectos teológicos del Islam: se ataca a los dioses falsos y se insiste en el dogma de la Unidad Divina.

1.2.2.3 Tercer Periodo de La Meca (619-622)

Este periodo incluye una serie de eventos de los que podría concluirse que fueron los más negativos en la vida del Profeta. En efecto, la predicación colectiva no sólo no atraía más fieles, sino que muchos ya convertidos abandonaban el Islam. Además, el intento por difundir la palabra de *Allah* fuera de La Meca, representó un fracaso cuando Muhammad fue a la población al-Taif³⁶. Este periodo, sin embargo, marca también el rumbo que tomará el Islam.

Luego del fracaso en al-Taif y el decremento en el número de fieles, Muhammad decidió ir a Yathrib (futura Medina). En esta población donde el Profeta había vivido cuando pequeño, recibió apoyo de tribus árabes y judías; éstas últimas verían en Muhammad al Mesías que esperaban y por esta razón, muchos judíos de la región se convirtieron al Islam y junto con el Profeta peregrinarían a La Meca. Otro hecho importante de esta época lo representa el pacto conocido como de “*las mujeres*”.

³³ Idem

³⁴ Corán 17:1.

³⁵ Según la tradición, el Profeta realizó este periplo montado en *al-Bur’aq*, un animal alado de rostro humano, crin de caballo, patas de camello y cuerpo y cola de vaca.

³⁶ Población ubicada a 20 kilómetros al noreste de La Meca.

A través de él, representantes de tribus árabes que en Yathrib se habían convertido junto con algunos judíos al Islam, se comprometían a defender al Profeta de la misma forma como lo hacían con sus propias mujeres; al mismo tiempo, prometieron “creer en el Dios Único, no robar, no matar niñas, no cometer adulterio, no mentir y obedecer a Muhammad³⁷”.

De este periodo puede entonces concluirse que marcó un aspecto fundamental en la expansión del Islam: la alianza de Muhammad con Yathrib. A partir de esta población, el Profeta reunió un ejército y se hizo de recursos para marchar a La Meca y someterla. Además, los cimientos de la primera *ummah* y la suscripción de acuerdos para mantenerla cohesionada, se registraría también en Yathrib, la futura Medina³⁸.

1.2.2.4 La hégira (año 622)

Según cuenta la tradición, luego de haber impresionado con sus palabras a un grupo de hombres provenientes de Yathrib, el Profeta recibió la invitación de guarecerse en esta población.

Al haber solidificado como bastión de la nueva religión a Yathrib, Muhammad ordenó la salida de los musulmanes radicados hasta entonces en La Meca hacia la que sería la futura *Medina*. Entre el 15 y el 16 de julio de 622, tiene lugar la salida de Muhammad y de la primera *ummah*³⁹ de La Meca con dirección a Yathrib. Esta emigración recibe el nombre de *higrah*, o hégira. El año de la llegada del Profeta junto con los primeros musulmanes a dicha población, marca el año cero del calendario islámico.

La situación más relevante que para el Profeta surgiría producto de la hégira, sería el acomodo de los musulmanes que habían llegado, junto con él, de La Meca. Este acomodo sólo fue posible mediante la creación de la “Constitución de Medina”: Mediante este documento, en efecto, el Profeta reguló las relaciones entre los *muharijirun* (*los que hicieron la hégira*) y los habitantes de Medina, a quienes por su hospitalidad llamó *ansar* (ayudantes). Entre los *ansar* también figuraron también judíos avecindados en esta población.

La relevancia que cobra la Constitución de Medina es que mediante este documento, por primera vez, se eliminaba toda diferenciación étnica o tribal con la que hasta entonces se distinguían los árabes en la península. Asimismo, esta Constitución previó que los miembros de la comunidad podían conservar su personalidad y creencias, es decir, no era indispensable estar convertidos al Islam. A través de este instrumento jurídico, el Profeta buscó sentar las bases organizativas pero también las bases sociales de cooperación y entendimiento entre quienes en Medina constituirían la primera *ummah*.

Como producto de la época y de la necesidad de nuevos miembros en el Islam, el Profeta buscó, a través de diferentes disposiciones, engrosar las filas de la *ummah* al considerar a todos los habitantes de Medina, incluidos los de origen judío. Muhammad, conocedor de la importancia tanto numérica como económica de los judíos en la comunidad que los acogía, pondría en práctica políticas que buscaban darles reconocimiento.

³⁷ Corán 60:12.

³⁸ Cfr. Schimmel, A.- *And Muhammad Is His Messenger*.- Op.Cit.- Pág. 39

³⁹ También llamados en la tradición islámica como *muhajirun* “los que hicieron la hégira”.

En este tenor, el Profeta instauró dentro del ritual musulmán prácticas de origen judío entre ellas: el estado obligatorio de purificación ritual (*taharah*); el ayuno (*asura*, el día 10 del mes⁴⁰ *Muharram*) parecido al de los judíos en *Yom Kippur*; y además, hizo que la oración de los creyentes musulmanes esté dirigida geográficamente a Jerusalén. Los adheridos a la nueva fe fueron incrementándose en número al interior de la *ummah*, sin embargo, entre éstos, el número de judíos permanecía escaso. Es así como la ruptura con los judíos llegaría y con ella, cambios importantes en la práctica del culto islámico. Con el rompimiento, la alquibla⁴¹ cuya dirección indicaba a Jerusalén, desde entonces, cambió hacia La Meca.

Además del rompimiento con los judíos, mediante la migración a Yathrib, Muhammad también debería enfrentar el inicio de la lucha en contra de los miembros de su propio clan, los Quraysh. El clan del Profeta había en efecto percibido en la acción de Muhammad una traición por haber tanto al clan como a su población originaria, La Meca.

En términos tribales árabes preislámicos, este abandono era considerado además una especie de suicidio⁴². Los Quraysh imploraron a sus deidades: “la maldición sobre el Profeta por haber cortado el parentesco y haber actuado de forma deshonrosa para el clan”⁴³

Como Profeta, en La Meca Muhammad predicó una doctrina más de tipo ético basada en la justicia y en la equidad bajo un Dios único, al que se podría llegar a través del culto que la nueva fe proponía. Como político, luego de la hégira Muhammad adquirió un nuevo papel: se convirtió en árbitro entre los habitantes originales y los recién llegados de La Meca. De esta forma, la etapa que siguió a la hégira permitió a Muhammad reunir bajo su misma persona dos papeles, el de Profeta y el de Líder político.

La hégira, por su parte, constituye también el punto de cambio más trascendente para el Islam: de ser los musulmanes una minoría religiosa perseguida, éstos pasaron a formar parte de una comunidad islámica autónoma organizada: la *ummah*. En el proceso de organización de la *ummah*, Muhammad asumió de forma completa el papel de hombre de Estado.

1.2.3 Muhammad, hombre político

Con la “Constitución de Medina”, Muhammad probablemente se ubicó a la vanguardia en los usos políticos de su tiempo. Como hemos visto previamente, esta Constitución, un documento jurídico-religioso, sentaría la base organizativa para la futura *ummah*, la comunidad de creyentes musulmanes.

⁴⁰ Para los judíos es también en los primeros meses de su calendario (el mes de *Tisri*).

⁴¹ Del árabe *quiblah*: Orientación hacia La Meca adonde dirigen la mirada los musulmanes al rezar.

⁴² Cfr. Bramon, Dolors.- *Una Introducción al Islam: Religión, Historia y Cultura*.- Op. Cit.- páginas 36-39.

⁴³ Nicholson, A.R. *A Literary History of the Arabs*.- 1st. Edition.- Cambridge University Press.- Cambridge.- 1956.- página 158

El talento de Muhammad como hombre de Estado se reflejó en la *no imposición* del Islam como principio organizador de la nueva comunidad islámica. Los miembros de otras religiones podían, en efecto, conservar sus creencias originales, instituciones y propiedades siempre y cuando sus creencias se encuadraran dentro de la misma sunnah⁴⁴ del Profeta y del Corán⁴⁵. Estas comunidades conservarían los derechos mencionados a cambio de un impuesto (*gizyah*) y del pago de una contribución hecha en especie (*harag*). Quienes aceptaban estos pactos, gozaban de la protección que el Estado islámico les confería (*dimmah*) y eran denominados, *ahlu l-Kitab* o Gente del Libro⁴⁶.

La sanción de leyes por parte de la Constitución de Medina, se extiende a la enunciación de principios sobre los cuales la *ummah* misma se sustenta: todos los fieles son iguales, incluidos aquellos asimilados en sectas.

Es así como a partir de Medina, la *ummah* retoma la idea griega de ecumenismo, en el cual las lealtades tribales, nacionales y étnicas se subordinan a un concepto más amplio, el de la *fraternidad de todos los musulmanes*⁴⁷. En efecto, desde esta época, para los miembros de la *ummah*, el carácter personal que dentro del Islam encuentran, lo ponen en práctica mediante el culto y prácticas generalizadas, las cuales, a su vez, refrendan el carácter comunitario e igualitario dentro de la religión.

Desde la Constitución de Medina, el Islam sentaría su principio fundamental: el refrendo al carácter comunitario. Mediante la Constitución, Muhammad diseñó un recurso efectivo, por medio del cual, *todos* los miembros de la *ummah*, a través del ejercicio del dogma islámico encarnado en sus Pilares, se unirían, sin importar su procedencia o etnia, como nacionales de un mismo país.

1.2.4 Muhammad, sus herederos

El 23 de *Rabi' u l-awwal*⁴⁸, del año 11 de la hégira, tres años después de la ocupación de La Meca, fallece el Profeta Muhammad. Su muerte, según se cuenta, tuvo lugar luego de unos pocos días de enfermedad. El Profeta murió sin haber dejado nada señalado respecto a su sucesión, es decir, quién sería su califa, *el sucesor del Mensajero de Allah*.

Al no tener hijos varones el Profeta quienes, de acuerdo con la tradición árabe tribal lo sucedieran a su muerte, miembros de la *ummah* se reunieron para definir quién tendría los méritos, o bien, en quién habría pensado el Profeta que podría sucederlo. Entre las personas que se reunieron para definir quién sería el califa estuvieron Abu Bakr, 'Umar ibn al-Khattab, 'Uthman ibn 'Affan del clan de los omeya y el yerno del Profeta, 'Ali ibn Abi Talib. Todos ellos, en tiempos distintos, se volverían los primeros califas del Islam. Todos estos hombres habían estado vinculados al Profeta mediante un lazo sanguíneo o su proximidad derivaba de un matrimonio.

⁴⁴ Refiere a la tradición islámica “lo que el Profeta hacía”. Diferente a *sunnah*, la cual se refiere a recopilación de “reportes” (*ahadith*) elaborados por aquellos que vivieron cerca del Profeta durante su labor profética. Ver página 42 “La *Sunnah* y los *ahadith*” de esta tesis.

⁴⁵ “¡Combatid a los que habiendo recibido la Escritura no creen en Dios ni en el Último Día, ni prohíben lo que Dios y su enviado han prohibido, ni practican la verdadera religión! ¡Combatidlos hasta que, humillados, paguen el tributo!”

⁴⁶ Cfr. Bramon, Dolores.- *Una Introducción al Islam: religión, historia y cultura*.- Pág. 45

⁴⁷ Corán 49:10.

⁴⁸ Corresponde al 8 de junio del 632 de nuestra era.

La tradición no se ajustó a un solo criterio en la elección del califa, sin embargo, debido a que durante su corta enfermedad Muhammad encomendó a Abu Bakr el liderazgo de la oración colectiva de los viernes, esto resultó ser el factor decisivo para que primer él fuera designado por la *ummah* como el primer califa.

1.3 Los Califas de Muhammad y la expansión del Islam

1.3.1 Antecedentes

Los *ahadith* que componen a la *sunnah*, narrados por los *sahaba* y los cuales tiempo después serían compilados por los *alfaqúes*, dan cuenta de cómo el primer *Khalifa* llegó a la cabeza de la *ummah*. Es así como llegan los *rashidun*, o los bien guiados, nombre con el que son conocidos entre los sunníes los primeros cuatro califas del Islam.

Los anales islámicos estiman que tanto la religión como la *ummah* vivieron bajo los *rashidun* una “época de esplendor,” pues estos califas sustentarían sus gobiernos en los principios del Corán. Además, en su desempeño como líderes, se apoyarían en la *sunnah* con lo cual buscaban emular el comportamiento personal del Profeta. Sin embargo, esta visión de *esplendor* no fue compartida por todos los musulmanes. En efecto, la forma cómo fueron elegidos los califas, en especial a partir de Abu Bakr, es motivo, incluso hoy en día, de división en la *ummah*.

1.3.2 Los Primeros Líderes

1.3.2.1 Abu Bakr, el primer Califato (632-634)

De acuerdo a las costumbres tribales, cuyo origen probablemente se remonte a tiempos preislámicos, la sucesión recaía en el descendiente varón del fallecido. Esta costumbre no sería eliminada del Islam pues, en su puesta en práctica, no contravenía ninguna disposición expresa del Corán. Sin embargo, la decisión para elegir al califa, no se basó en los usos y costumbres árabes. En su lugar, se eligió, tras un reunión de los hombres más cercanos al Profeta, a su sucesor⁴⁹.

La *ummah*, de acuerdo al criterio extraído de la *sunnah*, vio en Abu Bakr al-Siddiq, al sucesor. Esto se debió, en principio, a que Abu Bakr se había hecho cargo del liderazgo espiritual del *ummah* tras la enfermedad del Profeta. Sin embargo, Abu Bakr al-Siddiq, como suegro de Muhammad, en opinión de un importante número de integrantes de la *ummah*, carecía de la legitimidad que Ali tenía como primo y yerno del Profeta⁵⁰.

⁴⁹ Ver inciso 1.1.4.2 Pág.4-5 de esta tesis (Valores de los primeros árabes).

⁵⁰ Ali, era hijo del tío paterno del Profeta, Abu Talib. Este, al morir el abuelo del Profeta, ‘Abd al-Muttalib, se encarga del cuidado del Profeta en sus primeros años. Tiempo después, con Hadigah, su primera esposa, el Profeta tiene cuatro hijas, una de ellas, Fátima. Ésta es dada en matrimonio al primo del Profeta, como agradecimiento por los cuidados que de la familia del primo había Muhammad recibido años atrás.

Con la elección del suegro y no del yerno de Muhammad como califa, es decir, con la contravención del principio básico tribal de sucesión, las alianzas que antaño había el Profeta establecido con tribus árabes se encontraron en riesgo. Abu Bakr, no obstante, sabría compensar la falta de legitimidad que a ojos de miembros de tribus pesaba sobre él, y mediante una mezcla de diplomacia y de fuerza, recuperó la unión de la *ummah*.

Bajo su califato, Abu Bakr tomó el control de toda la península arábiga y extendió a la *ummah* hacia dominios del Imperio Sasánida⁵¹. La expansión más representativa de la *ummah*, sin embargo, no tuvo lugar en el centro de Asia sino al interior de Bizancio. Con Abu Bakr dieron inicio una serie de ofensivas en contra de Palestina la cual caería desde entonces en manos de musulmanes, episodio que retrata el éxito que en su expansión tuvo la *ummah*. Dos años después de haber sido elegido califa, Abu Bakr fue asesinado y ʿUmar, lo sucedió en el califato.

1.3.2.2 ʿUmar, el segundo Califato (634-644)

ʿUmar ascendió al Califato gracias a que Abu Bakr lo designó antes de morir. El rasgo más distintivo del Califato de ʿUmar puede ser el decisivo impulso que recibió la expansión de la *ummah*.

En el año 635, ʿUmar conquistó una parte fundamental de Bizancio, Damasco. Poco tiempo después, Egipto, Mesopotamia y la totalidad de Siria, cayeron en su poder y se consumó la derrota de los sasánidas⁵² estableciéndose sus territorios bajo dominio musulmán.

En el año 638, este califa encabezó la conquista más simbólica para el Islam, Jerusalén. Esta ciudad, junto con La Meca y Medina, representan las ciudades santas del Islam. Jerusalén es símbolo del monoteísmo y lugar donde el sucesor de ʿUmar, Uthman, mandó construir la mezquita de la Roca⁵³. En el 642, ʿUmar extendió los dominios de la *ummah* al Mediterráneo, luego de conquistar Alejandría, la antigua capital de Egipto. A través de esta conquista, el Islam establecería las bases para una expansión aún mayor, ésta vez, allende los mares cercanos.

Entre otros aspectos que identifican a su califato, ʿUmar puso los cimientos de importantes ciudades de la antigüedad entre las que destacan al-Basrah o I-Kufah⁵⁴, ambas en el actual Irak y que cobrarán importancia durante el Califato abásida⁵⁵. Al igual que su antecesor en el cargo, ʿUmar sería asesinado en el año 644. Al no haber dejado éste nada establecido acerca de su sucesión, como en otras épocas, un consejo de notables de la *ummah* se reunió y designó, en esta ocasión, a ʿUthman, como sucesor.

⁵¹ Parte del actual Irán, Afganistán e Irak.

⁵² Cfr. Bramon, Dolors.- *Una introducción al Islam: religión, historia y cultura*.-Op. Cit. Pág. 50

⁵³ En árabe, Jerusalén recibe el nombre de *al-quds* (La Santa). La edificación de la mezquita de la Roca (*al-masjid al-aqsa*) tiene fundamental relevancia para el Islam pues se dice que de esa Roca es de donde el Profeta ascendió hacia los siete cielos (*mi ʿrag*) para luego llegar al Paraíso y haber regresado a La Meca, en una sola noche. Este viaje es conocido en Corán como *Isra*'.

⁵⁴ Basora y Kufa.

⁵⁵ Del 749 al 1258, año de la caída de Bagdad.

1.3.2.3 ʿUthman, el tercer Califato (644-656)

Con este califa, el dominio del Islam se expandió aún más bajo el imperio islámico. La *ummah* llegó a lo que actualmente es Libia y dominó Armenia, en el Cáucaso. Hay dos aspectos que, además de la expansión de la *ummah*, distinguen a este califa.

Primero, ordenó la compilación de todos los escritos del Corán que, hasta entonces, estaban dispersos. La presentación que del Texto Sagrado que incluso hoy en día se dispone, data del año 650 realizada durante el califato de ʿUthman. El segundo aspecto, consistió en haber favorecido abiertamente a su propio clan, los Omeya. Este *nepotismo*, como más adelante se documentará, le costaría mucho al Islam unificado.

En el marco de ventajas atribuidas a miembros de su clan, ʿUthman designó a Muʿawiya como gobernador de Siria. Muʿawiya tuvo la visión de hacer de la cuenca del mar Mediterráneo y de Siria, lugares bajo control absoluto para el Islam. Muʿawiya, en efecto, mandó a construir una importante flota naval con la cual sitió Bizancio y su capital, Constantinopla, durante largos y distintos periodos. Su vida, no obstante, acabó abruptamente pues al igual que sus predecesores, ʿUthman, fue asesinado. Así, al no haber dejado designado a un sucesor, el asesinato de ʿUthman, sentaría las bases para la lucha más importante en el seno del Islam tiene lugar, la cual concluiría con el cisma de la religión.

1.3.2.4 Ali, el cuarto Califa, la ruptura en el Islam (656-661)

Bajo el califa ʿUthman, el clan de los Omeya supo capitalizar el favoritismo con el que su miembro más destacado, el tercer Califa, les prodigó. Sin embargo, los Omeya responsabilizarían a Ali y a sus simpatizantes del asesinato de ʿUthman.

La designación de Ali como sucesor de ʿUthman, provocó que Muʿawiya, el gobernador de poderosa provincia de Siria y asiento del clan Omeya, lo desconociera en el cargo. Luego de diferentes choques entre partidos, Ali buscó en el arbitraje una forma de resolver el conflicto entre correligionarios. No obstante, el resultado de dicha mediación le sería adverso a Ali. Es así como Ali fue destituido como califa y su lugar fue ocupado por Muʿawiya.

La discusión sobre quién tenía el legítimo derecho de haber sido designado al califa, tendría nuevamente lugar. Quienes apoyaban a Ali, sostenían que éste había sido tres veces despojado del derecho de sucesión. Para sus partidarios, los califas debían ser designados en razón del vínculo sanguíneo con el Profeta, es decir, de acuerdo con el patrón tribal árabe de sucesión. Los simpatizantes de Ali entonces, optaron por formar un solo bloque al cual nombraron *shiʿat ʿAli*, o el partido de Ali.

Por otra parte, estaban quienes sostenían que la *sunnah* era el criterio sobre el cual se debía elegir al califa. Este criterio indicaba que el califato implicaba tan sólo la sucesión de Muhammad como gobernante, por tanto, se debía someter a un proceso de elección de su sucesor entre los miembros del *ummah*. Quienes siguieron este criterio de sucesión en la cabeza de la *ummah*, se les conoce como *ahl al-sunna wa l-jamʿa* (la gente de la tradición y la comunidad).

Del *shiísmo*, a su vez, surgió una facción que pugnaba por un tratamiento igualitario a ultranza entre todos los musulmanes; convertida en secta, se nombraron *khawariji* o *los que se apartaron*. A pesar de haber surgido del interior del *shiísmo*, esta secta rechazó la autoridad del *imanato shií*. El radicalismo de este grupo, se confirmó mediante el asesinato que, de manos de uno de sus miembros, sufrió Ali en el año 661.

1.4 La solidaridad a través de la unión, los cimientos terrenales del Islam

Como antes se ha señalado en esta tesis, para comprender al Islam es indispensable partir de dos puntos de vista: el comunitario y el personal.

El carácter comunitario implica una solidaridad la cual siempre está presente en la *ummah*. Como antes se expuso, el origen de esta conducta probablemente se encuentre en la filiación beduina del Islam, la cual convertía a todos los miembros de la tribu en corresponsables de la seguridad y el bienestar de los demás miembros de la tribu. Cuando el Islam llega, retoma esta cualidad de la gente del desierto: *la unión, hará la fuerza*. Sin embargo, quedaba por organizar las instituciones que, por el nomadismo beduino, había sido inexistente.

Después de definir el carácter comunitario, falta por comentar el personal: *el hombre frente a Dios*. En el ejercicio disciplinado de su religiosidad, el hombre confirma su sumisión a *Allah*. Asimismo, mediante dicho ejercicio, el hombre confirma su adhesión a la comunidad, la *ummah*. A través de la ratificación de su adhesión a la comunidad, el hombre obedece las instituciones que el Islam creó, y además, el individuo reafirma su identidad, la de musulmán.

1.4.1 Las estructuras fundamentales o las Instituciones en el Islam

1.4.1.1 Antecedentes

Dentro del carácter comunitario, no debe soslayarse que el impacto del Islam no podría entenderse sin el conocimiento de sus ramificaciones políticas, sociales y culturales. Con su triunfo, el Islam significó para los musulmanes un compromiso con la expansión de la nueva fe. El propósito de la expansión del Islam por parte de los musulmanes, sin embargo, no podría solamente sintetizarse en una cuestión teológica, es decir, imponer a *Allah* entre los paganos. La expansión del Islam tenía también un propósito económico, lo cual no representaba un dilema moral para los musulmanes. En palabras de Louis Gardet: “Las incursiones en búsqueda de ganancia económica, llevaron a campañas; las campañas, llevaron a guerras de conquista y éstas, al establecimiento de un imperio Islámico”,⁵⁶.

Para los conquistadores árabes, el Islam era la inspiración que los llevaba a caer en el combate o a aceptar el martirio en nombre de la religión. Pero, además, el Islam imponía reglas estrictas que debían respetar. Por ejemplo, los pueblos sometidos que provenían de diferentes orígenes tanto étnicos como culturales, debían ser respetados y protegidos por los ejércitos musulmanes.

⁵⁶ Gardet, Louis.- *L'Islam, religion et Communauté*.- 2ème.Édition.- Desclée Brouwer.- Bruxelles.- 1982.- pág. 152.

Resulta pertinente comentar que era difícil suponer cómo un imperio tan extendido, como el islámico, mantendría su cohesión tan sólo por la fuerza de las armas. En tal sentido, los conquistadores primeramente establecerían relaciones de tipo *clientelar*⁵⁷ a través de la religión. Tiempo después, los conquistados mismos, conscientes de la conveniencia que la adopción de la fe y del idioma de los conquistadores representaba para ellos, conduciría a que ellos mismos extendieran la fuerza del Islam⁵⁸. Fue así como la religión y el idioma árabe como medio original de esta expresión, sirvieron de base para una expansión más allá de límites y fronteras del Islam. El objetivo de una *ummah* “global” que trascendiera fronteras, estaba en marcha. Con el fin de solidificar este propósito, los árabes no buscarían imponer criterios “árabes” en lo concerniente a temas estrictamente locales de los conquistados. En efecto, se permitiría la utilización del derecho consuetudinario local siempre que éste no transgrediera a la *shari’ah*. Esta característica redundó en una cultura enriquecida, pues de la diversidad es justamente de donde la cultura islámica se nutrió.

1.4.2 Análisis de las instituciones islámicas globales

1.4.2.1 El Califato

Entre las más tempranas instituciones islámicas que surgieron con el ascenso del Islam figura el Califato.

Cuando Muhammad tuvo la Revelación, *Allah* le concedió, junto con el carácter de Profeta, la cualidad de Gobernante. Así, el Profeta también tendría la responsabilidad de cumplir con las funciones administrativas de una *ummah* que para entonces nacía. Este papel lo llevaría también al encarnar el de Juez dentro la *ummah*. En su carácter de líder, Muhammad también detentaba el título y la responsabilidad que implicaba ser *amir al-mu’minin*, o comandante de los fieles, al igual que *imam* o guía espiritual de la *ummah*.

A la muerte del Profeta, según la *sunnah*, fue electo el califa, es decir, el sucesor de Muhammad. Los primeros cuatro califas gozaron, no sin dificultades, del apoyo de la *ummah* completa cuando de ésta fueron electos. El califato en su tiempo, fue un poderoso instrumento que sirvió al Islam dándole coherencia y solidaridad a la religión cuyo espectro estaba en expansión. El califa cumplía con funciones terrenales como gobierno o aplicación de la justicia. En el primer caso, entre sus responsabilidades figuraba mantener en guardia a un ejército completo con el fin de salvaguardar al Islam; pero también debía encargarse de que la *zakah*⁵⁹ se recaudara. En cuanto a su liderazgo de tipo espiritual, como *imam*, esta responsabilidad lo obligaba a dirigir y mantener el culto de los viernes entre todos los fieles de la *ummah*.

⁵⁷ Sistema en el que el poder que el patrón detenta le permite interesar a los clientes en apoyarlo, pues reciben favores a cambio de su adhesión, pero a la vez conforma parte de las expectativas que estos se forman del funcionamiento del poder. Fuente: Enciclopedia en línea Encarta. <http://es.encarta.msn.com/>

⁵⁸ Cfr. Lunde, Paul.- *Islam: Faith, Culture, History*.- 1st. Edition.- DK Publishing.- New York.- 2002.- pág.50.

⁵⁹ Impuesto a favor de los pobres y para el mantenimiento del estado islámico.

Luego del califato que los *rashidun* o *bien guiados* encabezaron, sobrevino la ruptura en el Islam y surgieron así dos grupos: sunníes y chiítas. Así, del lado de la sunna llegaron los Omeya al califato y con ellos, la forma en que se practicó el liderazgo intrínseco al califa se modificó. Los Omeya, en efecto, demostraron estar más interesados en la forma de vida que implicaba ser califas, y decidieron crear una burocracia en la cual delegaron muchas de las funciones del califa. De esta forma, un *imam*, se ocupó del liderazgo de la plegaria del viernes y en consecuencia de dictar el *hutbah*⁶⁰; un *qadi*⁶¹, de la procuración de la justicia coránica⁶²; un *amil*, de la recaudación del impuesto coránico⁶³; y finalmente, un *amir* se ocupó de la comandancia de los ejércitos o la administración de provincias remotas.

Cuando los Abásidas sucedieron a los Omeya en el Califato, éstos introdujeron la figura del *visir*. Este servidor, quien en un principio se ocupó de asesorar al califa, con el tiempo se convertiría en lo que actualmente sería un “primer ministro”. Si bien es cierto que durante los califatos omeya y abásida la delegación de responsabilidades produjo una burocracia, tampoco debiera pasarse por alto que el papel original del califa era difícil de mantener.

Es decir, los *rashidun* no tuvieron a su cargo una *ummah* tan extendida como lo fue para los califas posteriores cuyos dominios alcanzaron lugares tan distantes como el *maghrib*⁶⁴. Sin embargo, las particularidades que luego caracterizaran a los califatos no serán motivo de reflexión en este apartado. Se busca, en cambio, hacer mención del papel unificador que el califato -en su versión *ortodoxa*- representó en el sentido comunitario para el Islam y la *ummah*, en unión con el Corán y las tradiciones asociadas al Profeta (*sunnah*).

1.4.2.2 El *djihad*

Antes de abordar esta institución en el Islam, es importante hacer unas consideraciones respecto al término.

En el mundo occidental e incluso entre algunos musulmanes, con frecuencia, se incurre en el error de traducir *djihad* como “guerra santa”. En su forma original, este concepto no tiene relación con algún tipo de guerra. *DJihad* viene de la palabra árabe *’gihad*, esfuerzo. En un contexto coránico significa: “esfuerzo contra lo que es reprobado [en el camino de Dios]” Esta acción está dirigida específicamente a la conducta de los musulmanes como tales⁶⁵.

⁶⁰ Comentario dirigido a los fieles en ceremonias de los Viernes o en festividades religiosas. A diferencia de la oración, la *hutbah* no necesita ser expresada en árabe sino que puede ser en el idioma local.

⁶¹ Del verbo árabe *qada*, que significa “llevar a cabo, realizar”

⁶² De la *shari’ah*

⁶³ De la *zakah*

⁶⁴ En árabe, *occidente*. Los actuales Marruecos, Argelia y Túnez.

⁶⁵ Cfr. Bramon, Dolors.- *Una introducción al Islam: religión, historia y cultura*.- Op. Cit.- Pág.102

De acuerdo al criterio tomado de los “reportes” obtenidos de los compañeros de Muhammad, los *ahadith*; el *djihad* podría ubicarse dentro de dos connotaciones: una mayor y una menor. La mayor, refiere al esfuerzo constante del individuo (*carácter personal del Islam*) para vivir de acuerdo a los requisitos de la fe. La menor, es un esfuerzo a nivel comunitario, (*carácter comunitario de Islam*) por tanto, una obligación.

Como en otras instituciones islámicas, en el *djihad*, el sentido militar que podría desprenderse de la lucha en contra de los no creyentes, busca mantener vigente el espíritu de solidaridad de la comunidad, en este caso, cuando se enfrentan al enemigo del exterior.

1.4.2.3 La Ley Coránica y otras fuentes

Como parte de las instituciones islámicas que retoman el carácter comunitario de la religión, se encuentra la Ley (*shari'ah*) y las distintas fuentes del derecho islámico.

1.4.2.3.1 La *shari'ah* y el *fiqh*

La *shari'ah*, de acuerdo a la definición que en su glosario presenta Dolors Bramon es: “Nombre dado a la ley canónica del Islam. Fundamentada en la Revelación contenida en el Corán, en la *sunnah* y en los *ahadith* y complementada por normas jurídicas establecidas por analogía (*qiyas*) o según la opinión personal de algún experto (*ra'y*), con previo consenso (*'igma*) de la *ummah*. Esta Ley regula el conjunto de actividades públicas y privadas de todo fiel musulmán.”⁶⁶

La *shari'ah*, representa una institución derivada del Corán. Junto con la *sunnah*, la cual está fundada sobre los *ahadith*, la *shari'ah* tiene la virtud de unificar los dos caracteres propios del Islam, el comunitario y el personal. A continuación, se presenta un panorama de esta institución islámica así como de sus fuentes.

1.4.2.3.1.1 Panorama de la *shari'ah*

La *shari'ah* engloba la legislación derivada del Corán y de los *ahadith*. Lo anterior presenta como característica distintiva la falta de distinción entre la ley espiritual y la temporal.

A diferencia del Derecho Romano, la *shari'ah* hace hincapié en casos individuales. A través del razonamiento analógico, un punto de vista doctrinario puede aplicarse, por extensión, a un caso individual, sin seguir ninguna indicación específica diseñada para tal efecto. De esta forma, el jurista puede casi siempre encontrar un precedente para juzgar un caso específico. Esta característica es la que permite a la *shari'ah* mantenerse vigente en las sociedades islámicas.

Para el Islam, la *shari'ah* es su Constitución. La función de desarrollar principios legales útiles y eficaces con base en la *shari'ah*, hizo nacer el *fiqh*.⁶⁷ Este concepto pudiera entenderse como la jurisprudencia de la *shari'ah*; como ésta, el *fiqh* tampoco hace una distinción entre lo espiritual y lo laico.

⁶⁶Cfr. Bramon, Dolors.- *Una introducción al Islam: religión, historia y cultura*.- Op. Cit.- Pág. 180.

⁶⁷ El derecho canónico islámico, interpretado y definido por los alfaquíes.

Una particularidad que el Corán tiene, como palabra escrita de *Allah*, es de abrogar disposiciones que el Texto mismo previamente podría haber marcado. El Corán dice a este respecto: “Cuando sustituimos una aleya por otra –*Allah* sabe perfectamente lo que revela- dicen: No eres más que un falsario.

Pero la mayoría no saben. Di: El Espíritu del Santo [Gabriel] lo ha hecho descender procedente de tu Señor para confirmar a los que creen y como guía y buena nueva para los que se someten a Dios”⁶⁸.

Sin importar el elevado número de *ahadith* que documentaban una importante casuística, los juristas se enfrentaron al dilema de la “autoabrogación” que el *fiqh*, al igual que el Corán, presenta.

1.4.2.3.1.2 El *fiqh* o la jurisprudencia

El *fiqh* administraría un esquema de obligaciones legales, sin embargo, este esquema mantendría pocos lazos con los sistemas legales de países musulmanes en tiempos posteriores al Califato y aún en épocas actuales. Como excepción de lo anterior, se puede mencionar el caso del sultanato de Omán, bajo los Ibadíes⁶⁹ y, de forma más específica, el caso de Arabia Saudita, bajo los *wahhabíes*⁷⁰. En estos dos casos, el *fiqh* constituye la totalidad del marco legal.

Para la resolución de conflictos, los *fuqaha* (juristas), debían⁷¹ entonces hacer el esfuerzo, *i’gtihad* a fin de crear normatividad legal que ampliara o precisara alguna interpretación de tipo legal. De esta forma surgen las siguientes fuentes⁷²:

- Ante un problema legal, se recurre al Corán como primer recurso;
- Si no resultara satisfactorio este recurso, se opta por lo que el Profeta hubiera hecho (*sunnah*);
- Si tampoco funcionara este recurso, entonces se recurriría al derecho consuetudinario de Medina⁷³;
- Si en este último tampoco se localizara un precedente, entonces es cuando el *fiqh* interviene. El jurista emite un juicio sobre el caso específico que lo ocupa.
- Si el *fiqh*, no es suficiente, se recurre a la *fatwa*⁷⁴, que emite un *mufti*⁷⁵.

⁶⁸ Corán 16: 103/101-104-102.

⁶⁹ Grupo surgido de la numerosa fracción que derivó de la rama *Kharijî* (de la cual surgió el chiísmo). Los Ibadíes se distinguen por ser extremadamente rigoristas.

⁷⁰ **Nota:** Dentro de los propósitos de la investigación de este trabajo de tesis, se encuentra buscar el origen de conductas radicales criminales a nivel internacional en fundadas en la bandera del Islam. En este proceso, se pretende investigar el papel del *wahhabismo* de Arabia Saudita, como inspirador intelectual y material de organizaciones criminales islamistas globales.

Si se demostrara la participación saudita y por ende, *wahhabí*, se podría llegar a esbozar cuáles han sido unas de las posibles razones por las cuales, una alianza entre Occidente y Arabia Saudita ha tenido como objetivo bloquear intentos de integración islámica en el contexto mundial actual de globalización, bajo el posible argumento de riesgo de un mundo a merced de “terroristas” musulmanes.

⁷¹ En algunos países musulmanes esta práctica aún se conserva, en su mayoría, se han adoptado marcos legales similares a países occidentales.

⁷² Cfr. Schacht, Joseph.- An Introduction of Islamic Law.- 1st. Edition.- Oxford University Press.- London.- 1964.- Pág.112

⁷³ En el caso de la escuela jurídica *Malikî*

- Si la *fatwa* no satisface, se aplica un sistema de analogía (*qiyas*).
- Si aún este recurso no fuera capaz de dirimir la controversia, queda buscar una solución a través del consenso (*igma*) en la *ummah*. Cabe mencionar que tanto para la *fatwa* como para la aplicación del sistema de analogía (*qiyas*), es necesario el consenso de la comunidad.

1.4.2.4 La *sunnah* y el *hadith*

Se llamó *sahaba* o compañeros -hombres y mujeres- que acompañaron al Profeta cuando él empezó a predicar la Palabra de *Allah*. Debido a que estos individuos estuvieron en contacto cotidiano con Muhammad, no sólo se convirtieron así en cronistas de la vida del Profeta, sino que también en una de las fuentes más importantes del Islam.

Los *ahadith* o “reportes”, son las fuentes de la *sunnah*, la cual es, a su vez, es *el conjunto de tradiciones asociadas a la conducta de Muhammad en el ejercicio de su designio profético*. En otras palabras, la *sunnah* compila los *ahadith*, los cuales son la recopilación escrita de la memoria de cómo el Profeta se condujo como guía (*imam*), juez (*qadi*), y gobernante (*amir*), es decir, como *Gobernante* de la primera *ummah*. En síntesis, la *sunnah* compila de manera escrita, una tradición oral que da cuenta de las decisiones y acciones que el Profeta tomó y llevó a cabo *cuando de forma expresa no le había sido indicado por Allah*.

La importancia entonces de la *sunnah* radica en el hecho de que Muhammad, como ser humano no investido de ninguna divinidad, sirve de ejemplo para los otros hombres a través de sus acciones, las cuales se piensa fueron inspiradas por la palabra de *Allah*.

El carácter comunitario del Islam, es posible encontrarlo mediante un precedente importante en la *sunnah*. En efecto, ésta hace el recuento de cómo las acciones del Profeta repercutieron en la *ummah*. Del mismo modo, la profunda importancia que en un sentido moral tiene esta recopilación representa, por su parte, una aspiración personal para los musulmanes, por tanto, la *sunnah* conlleva el también carácter personal del Islam en su espíritu.

Después de haberle *Allah* Revelado su Palabra, las acciones y dichos de Muhammad, en temas que iban desde lo religioso hasta la solución de conflictos legales, se convertirían en una referencia para juristas, teólogos y filósofos. De esta forma, la *sunnah*, en origen una Institución dentro del Islam, se vuelve también una fuente de derecho islámico.

Con la expansión del Islam, la aplicación del derecho islámico se transformó. Desde el califato Omeya, se dejó de lado el carácter “sacro” de la procuración de la justicia e inevitablemente, ésta se tornó especulativa. En consecuencia, el *hadith* y por ende la *sunnah*, pasaron a manos de personas más apegadas al espíritu teológico. De esta forma, la interpretación de la *shari’ah* se convertiría en algo “idealizado” y alejado de la realidad de las sociedades islámicas. El *hadith*, por su parte, se haría más dependiente del *fiqh*, o la interpretación de los hombres (jurisprudencia).

⁷⁴ Respuesta de un muftí a una consulta jurídica. Sirve para aclarar puntos oscuros de la ley o para orientar sobre casos nuevos.

⁷⁵ Jurisconsulto encargado de dar respuestas jurídicas a petición de un juez o un particular (*fatwa*).

1.4.2.5 Las escuelas jurídicas

Las escuelas jurídicas nacen en razón del esfuerzo de interpretación (*djihad*) para la aplicación de la *shari'ah*. Así, las escuelas constituyen también una fuente de derecho islámico.

De la *sunnah* o *tradicón*, nació después de la escisión en el Islam, el *sunnismo*. Este surgió en contraposición al *shiísmo* y a otras derivaciones encontradas dentro de la religión. En el mundo musulmán, particularmente entre los sunníes, la adherencia a una de las escuelas es obligatoria y, en consecuencia, seguir su normatividad. La adherencia a una escuela es algo que se lleva a título personal. Es así como, si por alguna razón resultara conveniente cambiar de escuela, el musulmán sunnita puede hacerlo sin dificultad. El hecho de que existan países con mayoría suscrita a alguna de las escuelas en particular, puede relacionarse con cuestiones históricas o bien, políticas. Por ejemplo, durante el último califato, representado por el imperio otomano, éstos, pertenecían a la escuela *hanafí*, en consecuencia, la proyección que de mano de los sultanes tuvo la escuela hizo que su preferencia fuera tangible en extensas zonas de la *ummah*.

La *sunnah*, a la que más del 80% de los miembros de la *ummah* se declaran adheridos, se encuentra agrupada en cuatro escuelas jurídicas: *malikí*, *hanafí*, *shafí* y la *hanbalí*.

1.4.2.5.1 Escuela *malikí*

Fundada en Medina por Malik ibn Anas, *qadi* (procurador) de Medina. Él compiló, por primera en el Islam, los *ahadith* relacionados con aspectos legales. Este trabajo es reconocido como el primer tratado de derecho islámico.

1.4.2.5.2 Escuela *hanafí*

Fue fundada por juristas entre los que destacó Abu Hanifah, quien realizó su labor intelectual en territorio que actualmente ocupa Irak. La interpretación que hace de la *shari'ah* esta escuela es catalogada como la menos estricta entre todas las escuelas. El rito según lo marca esta escuela fue el privilegiado por los califatos abásida y otomano.

1.4.2.5.3 Escuela *shafí*

Fue fundada en lo que actualmente es Egipto por al-Safí'í. Este jurista es reconocido por muchos musulmanes como uno de los más sobresalientes del Islam. Al-Safí'í se encargó de sistematizar las fuentes del derecho y otorgó gran importancia al consenso de la *ummah* (*igma*) como fuente del Derecho. De su tiempo data la tolerancia de festejar el nacimiento del Profeta (*Mawlid*)⁷⁶ o el culto a algunos muertos de quienes se considera portadores de bendiciones (*baraka*).

⁷⁶ La doctrina *wahhabí*, la cual impera el gobierno de Arabia Saudita, es una de las más tenaces opositoras a este tipo de prácticas por considerar que se incurre en una práctica pagana al rendir culto a hombres y no sólo a *Allah*. Esta doctrina se adhiere a la escuela *hanbalí*.

1.4.2.5.4 Escuela *hanbalí*

Fue fundada por uno de los alumnos de al-Safí'i, Ahmad ibn Hanbal. Esta escuela, de acuerdo a su fundador, es partidaria de una única práctica jurídica, por tanto, los recursos de opinión personal (*fatwa*) o el sistema de analogía (*qiyas*), debían limitarse a lo estrictamente indispensable. El espíritu de esta intolerancia se sustentaba en impedir innovaciones que se apartaran del estricto sentido del Corán y de la *sunnah*. Esta Escuela preconizó la interpretación literal y rígida *in-extremis* del Texto Sagrado. La aplicación de los principios de esta Escuela, luego del poder político hegemónico que los otomanos (*hanafíes*) desarrollaron, quedaron limitados a Arabia central (hoy, Arabia Saudita), Omán y países del golfo Pérsico⁷⁷. Una de las figuras más importantes que esta Escuela produjo fue ibn Taymiyyah y quien sentó las bases para la doctrina *wahhabí*. Los principios de esta doctrina, de los cuales más adelante se ocupará esta investigación, son de tendencia islamista⁷⁸.

En los últimos tiempos, derivado del apoyo que reciben ideólogos *wahhabíes* por parte de algunos países, particularmente de Arabia Saudita, el islamismo ha revivido y generado la proliferación de células radicales criminales⁷⁹.

1.4.2.6 Del *adat* y otros aspectos comunitarios del Islam dentro de sus Instituciones

La *ummah*, con el paso de los siglos, no sólo se mantuvo sino que también se extendió. Esto pudo ser posible debido al énfasis que al aspecto comunitario supuso el Islam, a través de sus instituciones y, según el caso, también de las fuentes de éstas.

Dentro del proceso de alargamiento de la *ummah*, los conquistadores musulmanes llegaron a latitudes remotas y el Islam se enraizó en las sociedades que en un primer momento sometieron. Sin embargo, al igual que los conquistadores árabes llevaron al Islam a otras regiones, los musulmanes vieron también cómo su cultura también era *conquistada* por elementos de otras culturas.

Siempre que no alterara el espíritu del Islam, las prácticas locales de los nuevos dominados no eran reprimidas. Esto permitió hacer de la *cultura* musulmana una *civilización*. De esta forma, surge el *adat*. Este era un sistema legal paralelo cuya aplicación se permitía por el califa en los nuevos dominios islamizados. El *adat* “equivalía al derecho consuetudinario local, por tanto, mucho más antiguo que la llegada del Islam a nuevas tierras”⁸⁰.

Este derecho consuetudinario atendía aspectos tales como: aprovechamiento de la tierra, aspectos administrativos, en otros. La *shari'ah*, no obstante, no sería desplazada en cuanto la atención de asuntos los familiares, rituales y religiosos en general.

⁷⁷ Emiratos Árabes Unidos, Qatar, Bahrein, Kuwait.

⁷⁸ Cfr. Bramon, Dolors.- *Una Introducción al Islam: religión, historia y cultura*.- Op. Cit.- Pág. 82.

⁷⁹ Ver pie de página # 37.

⁸⁰ Schacht, Joseph.- *An Introduction of Islamic Law*.- Op. Cit.- Pág.-147

El resultado de prácticas como el *adat*, no sólo tuvieron una repercusión en un aspecto cultural mediante el enriquecimiento de la cultura musulmana. Gracias al *adat*, en efecto, sin importar el *carácter multiétnico* de la *ummah*, los lazos comunitarios al interior de ésta permanecieran sólidos.

1.4.2.6.1 La familia

El carácter comunitario del Islam reposa completamente en la familia. Originado en tiempos preislámicos, el matrimonio en las sociedades musulmanas, carece de sentido religioso. El Corán equipara al matrimonio con un contrato y ordena que el hombre garantice dicho contrato mediante la entrega del *mahr*, o la dote⁸¹.

1.4.2.6.2 Instituciones sociales observadas

En el Islam existen numerosas prácticas sociales que tienen como fin reforzar las nociones de pertenencia y de identidad común entre los musulmanes.

Situaciones tales como:

- El nacimiento de los hijos o la circuncisión, son eventos que implican ceremonias⁸² donde la comunidad estará presente.
- La memorización del Corán (*hafiz*), además de que permite al joven estudiar diversas ramas del conocimiento islámico, le da tanto a él como a su familia una distinción a nivel comunitario.

1.4.2.6.3 El “Bien Público”

La *murū'ah*, es un concepto cuyo origen se remonta a tiempos tribales preislámicos. En aquellos tiempos se trataba para los árabes de la defensa del honor. Con la llegada del Islam, el concepto de *murū'ah* se transforma en la defensa del *dīn* o la fe.

En esta defensa, se hace un fuerte énfasis en la moralidad la cual se relaciona con la piedad, la beneficencia y el amor al prójimo.

Esta institución, si bien no tangible, es propia del carácter comunitario del Islam la cual se refleja en la búsqueda del bienestar general de la *ummah* (*maslahah*).

1.4.2.6.4 El calendario

Otro factor de cohesión comunitaria para la *ummah*, es el calendario. Este está constituido por doce meses lunares cuya duración oscila entre 29 y 30 días; a un año lo conforman 354 días. La era islámica para todos los musulmanes empieza a contar a partir de la hégira, en el año 622.

⁸¹ Cfr. Bramon, Dolores.- *Una Introducción al Islam: religión, historia y cultura*.-Op. Cit. – Pág. 114.

⁸² En este tipo de fiestas familiares, tiene lugar ceremonias tales como la conversión al Islam del pequeño mediante la recitación de la *shahada*(la profesión de fe) al oído del pequeño; el sacrificio de un animal cuya carne es distribuida a los pobres; entre otras.

1.4.2.6.5 La alimentación

El Islam señala que existen los alimentos prohibidos (*haram*) y los permitidos (*halal*). El Corán específicamente prohíbe el consumo de la carroña, sangre, cerdo; aunque también, en el derecho islámico se incluye como prohibido la ingesta de animales carnívoros (perros, felinos, etc.), aves de presa, acuáticos sin escamas⁸³ y reptiles. Los animales que se pueden consumir se convierten en prohibidos, si es que no son sacrificados según determinado ritual. En cuanto a las bebidas, todas aquellas producto de la fermentación, son *haram*, pues se considera que disipan el espíritu⁸⁴.

Sin importar la diferente extracción étnica o geográfica, todos los musulmanes comparten, en la estandarización de criterios alimenticios, una característica que reafirma su identidad.

1.4.3 El carácter personal dentro del Islam, *el hombre postrado ante Allah*

Mediante el culto y la ejecución de diversas prácticas, los musulmanes refrendan el carácter personal dentro del Islam el cual, a su vez, es fundamental para refrendar el carácter comunitario de la religión.

En párrafos precedentes se ha visto hasta qué punto el carácter comunitario condicionó la expansión del Islam. El Islam, sin embargo, desde siglos atrás, es practicado por los musulmanes con base en la Palabra de *Allah* y de las enseñanzas de su Profeta, recopiladas en la *sunnah* y los *ahadith*.

De acuerdo a un *hadith* desprendido de la *sunnah*, el Profeta dijo: “El Islam está construido sobre cinco [pilares]: la profesión de fe (*shahada*); la oración (*salah*); el impuesto legal (*zakah*); el peregrinaje (*hagg*) y el ayuno durante *ramadan* (*sawm*)”.

Los pilares del Islam, son, mediante su ejercicio, la reafirmación personal de la fe islámica.

1.5. Los Fundamentos del Islam

1.5.1 El Corán, *cuando la Palabra se escribió*

Para los musulmanes, a diferencia de las otras religiones monoteístas cuyos textos sagrados son inspirados por Dios, como Dios es, el Corán es increado. Lo anterior se debe a que el Texto *es* Su doctrina y, en consecuencia, en su lectura alberga la expresión perfecta del monoteísmo⁸⁵.

⁸³ Mariscos y otros crustáceos.

⁸⁴ Cfr. Bramon, Dolors.- Una Introducción al Islam: religión, historia y cultura.-Op. Cit. – Pág. 109

⁸⁵ *Ibidem*. – Pág. 22.

Como quien lo reveló, el Libro Sagrado es Eterno, Inmutable e Inimitable. Es de esta última razón de la cual se desprende otra característica única del Texto, el idioma el que está redactado: el árabe. “Hemos dado un Libro en árabe. Quizás así razonarán ustedes. Él [Allah] se encuentra en la Madre del Libro, cerca de Nosotros. Es sublime, es sabio⁸⁶”. De acuerdo al Texto Sagrado mismo, se desprende que el hecho de que el Corán está escrito en árabe pues es la forma cómo Muhammad y sus seguidores pueden comprenderlo. Para entender pues al Islam, es necesario comprender la forma por excelencia y única de su transmisión, el árabe.

Dolors Bramon comenta a este respecto: “los musulmanes lo consideran intraducible [el Corán] y, cuando han tenido la necesidad de hacer llegar Su mensaje a personas no arabófonas y lo han vertido en otras lenguas, explican que lo que han hecho ha sido *traducir las ideas del Corán no el Libro por excelencia o el Texto Sagrado que se recita.*” Bramon prosigue: “si en el cristianismo se postula que *el Verbo se hizo Carne*, entre los musulmanes se dice *el Verbo se hizo Libro.*”

1.5.1.1 El árabe, la lengua sagrada

De origen semítico, el árabe es, dentro de esta familia, la lengua de aparición más tardía. De esta forma, el árabe pertenece al mismo tronco de lenguas como el *acadio* (Mesopotamia, actual Irak); *ugarítico* (desarrollado en lo que actualmente es Siria); *cananeo* (Palestina); *fenicio* (Líbano); *sudárabe* (Yemen), así como lenguas vivas como el *hebreo* y el *amhárigo* (Etiopía).

Para los musulmanes, el árabe está provisto de un aura sacra pues este idioma le fue dado a Adán por parte de *Allah*. Además, en árabe es como la palabra de *Allah* le fue revelada al Profeta.

A raíz de la expansión del Islam, el mundo musulmán se configuró como un imperio. Dentro de él, el árabe fungiría como *lingua franca* entre los “súbditos”. Bajo la dinastía de los abásidas, quienes mediante la fundación de su Califato hicieron de la *ummah* la primera expresión histórica de *imperio federado*, el árabe como lengua fue depurado y afinado.

Es así como el árabe se convirtió también en el instrumento de expresión de la cultura que durante siglos dominó el mundo musulmán. En la segunda y última *ummah* “global”, el Imperio Otomano, se decía: “el persa es la lengua de la literatura, el turco de la administración y, el árabe, de lo sagrado.”⁸⁷

1.5.1.2 El Corán, el Texto Sagrado desde su interior

Los árabes se refieren al Texto como *al-Kitab* (El Libro) y tanto ellos como los musulmanes en general, consideran que Muhammad recibió, a través del ángel Gabriel, la Revelación de la palabra de *Allah*, la cual se plasmó en el Corán. La forma cómo le fue al Profeta transmitida la Revelación es conocida como *tanzil* (hacer descender): “Nos lo hemos hecho descender en la Noche del Destino” Corán 97:1-5.

En palabras de W. R. Smith: “el carácter antropomórfico de la revelación era indispensable para la formalización de las relaciones entre el hombre y su dios; de ahí que su filiación tribal esté santificada y que la deidad asuma el status de jefe y señor ancestral de la tribu”⁸⁸.

⁸⁶ Corán 43: 2/3-3/4.

⁸⁷ Thoraval, Yves.- *L'ABCdaire de l'Islam*.- 1er.Édition.- Flammarion.- Paris.- 2003.- pág. 28.

⁸⁸ Idem

La primera Revelación que Muhammad tuvo de *Allah*, fue a través del ángel Gabriel. Según cuenta la *sunnah*, la *Revelación* tuvo lugar en las laderas del Monte Hira, cercano a La Meca, el 27 de Ramadán⁸⁹ del año 610. Este importante primer encuentro de Muhammad, es retomado en el Corán en el cual se conoce como “La Noche del Destino” o “de la Potestad”, *Laylatu l-Qadr*⁹⁰ en árabe.

“Nos lo hemos hecho descender en la noche del Destino.

¿Qué te hará entender lo que es la noche del Destino?

La noche del Destino es mejor que mil meses.

Los ángeles y el Espíritu descienden en ella, con el permiso de su Señor, para fijarlo todo.

Es una noche de paz que se alarga hasta que llega la aurora”⁹¹

En aquella ocasión, según se cuenta, Gabriel se le apareció al Profeta y le dijo: *¡iqra*⁹²! Al tiempo que le presentaba con un pergamino en la mano. Muhammad, por su parte, le respondió que no podía pues no sabía leer. Gabriel reiteró su orden y el Profeta repitió luego de Gabriel los cinco primeras aleyas de lo que actualmente es el capítulo 96 del Corán:

*“¡Predica! en el nombre de tu Señor,
que creó al hombre de sangre cuajada.*

*¡Predica! Tu Señor es el Generoso que enseñó el uso del cálamo,
y que enseñó al hombre lo que no sabía”⁹³.*

En otras revelaciones, Gabriel enfatizó a Muhammad los principios básicos del Islam monoteísta: No hay más que un Dios⁹⁴. A Él, no se le asocia nada ni nadie. La humanidad entera debe *someterse* a Dios. Recordemos que *Islam* es el sustantivo del verbo *someter* [a la voluntad de Dios].

A diferencia de los otros libros sagrados (Viejo o Nuevo Testamento), el Corán posee un estilo conciso y alusivo. La palabra *qur'an* en árabe significa *recitación, lecturas*. Probablemente, la dificultad que en su sintaxis presenta el Corán se encuentre en su significado literal. En efecto, la redacción de una sola *surah* (capítulos en que el Libro está dividido), puede presentar diferentes formas que pueden ir de la primera a la tercera persona.

Igualmente, “ocurren cambios repentinos de tema y así como de verbos con el fin de presentar una nueva cuestión, o bien de retroceder y de ahondar en alguna pasada”⁹⁵.

⁸⁹ El mes del ayuno. Ver “El Calendario” página 27 de esta tesis.

⁹⁰ Corán 97:1-5

⁹¹ Idem

⁹² Dolores Bramon en su obra *Una Introducción al Islam* comenta que este verbo en su forma imperativa tiene dos significados: ¡lee! o bien: ¡predica!. Cfr.: Bramon, Dolores.- *Una Introducción al Islam: religión, historia y cultura*.- Op. Cit. Pág. 33.

⁹³ Corán 96:1-5

⁹⁴ Ver “El primer pilar: La *shahada*” página 31 de esta tesis.

⁹⁵ Gardet, Louis y Anawati, M.M.- *Introduction à la théologie musulmane*.- 5ème édition.- Desclée de Brouwer.- Bruxelles.- 1972.- página 236.

El estilo en el que el Corán está escrito, tan contundente en términos teológicos e inimitable en términos artísticos, recibe el nombre de *i'jaz*⁹⁶. Para los musulmanes, el *i'jaz* provoca que quien intente imitar el estilo del Corán, fracase en el intento, reafirmando así el carácter *increado* del Texto.

1.5.1.3 La organización de la Revelación en el Corán

El Corán difiere de otros libros sagrados en la organización del mensaje revelado. Primeramente, no existe un criterio cronológico o bien un patrón contextual. Esto se debe a que no se conoce con exactitud cuándo tuvieron lugar las primeras Revelaciones.

El Corán presenta 114 *surahs* (capítulos), todos éstos, están divididos en *aleyas*⁹⁷ a fin de que no se lea, sino que se recite. Esta división no es uniforme y ésta dependerá de las escuelas jurídicas a la que esté suscrita la organización del contenido de la lectura.

Los capítulos son identificados con nombres, por ejemplo, *surat al-Baqarah* o capítulo de la vaca⁹⁸. La extensión de los capítulos puede variar entre ellos; por ejemplo, el capítulo de “*al-Baqarah*” lo constituyen 287 aleyas, mientras que el capítulo de “*al-Nasr*” sólo 3 aleyas. Sin embargo, sin importar su extensión, excepto la *surah* 9, todas las demás dan comienzo con la *basmal-lah*: “En el Nombre de *Allah*, el Clemente, el Misericordioso”.

En la compilación del Corán, el criterio que puede observarse es que los capítulos largos están al principio, mientras que los cortos los que cierran el Libro. Como importante excepción a este criterio se menciona la *fatihah*, o la apertura. Esta *surah* o capítulo, es repetido durante las cinco distintas ocasiones en que la oración (*salat*) tiene lugar. Esta *surah* condensa el mensaje del Corán en ocho aleyas cortas.

Los capítulos o *surahs* también están relacionadas con el periodo donde el Profeta recibió la Revelación, por tanto, hay las *surahs* de Medina y las de La Meca. Las *surahs* más extensas son las Reveladas en Medina. Artísticamente, éstas son más depuradas y su importancia radica en que tocan aspectos prácticos tales como: el matrimonio, el divorcio, la herencia así como otros aspectos relativos a la vida en sociedad.

En cuanto a los capítulos de La Meca, menos extensos generalmente, su contenido es más teológico y están escritas en un estilo más poético, propio del estilo *i'jaz*.

1.5.2 El dogma o los cinco pilares del Islam

En toda religión, la ritualidad acompaña al dogma. En el caso del Islam, la Revelación de la palabra de *Allah*, es decir, *el dogma per sé* transmitido a Su Mensajero, supuso posteriormente el refrendo de la devoción mediante un ejercicio regular, es decir *el ritual*, y cuyo fin es refrendar la devoción a la divinidad.

⁹⁶ En árabe “*la inimitabilidad*” [del Corán].

⁹⁷ Dolors Bramon apunta respecto a este término: “Su uso en lugar de “versículo” parece más conveniente puesto que este término es propio de la cultura judeocristiana”.

Bramon, Dolors.- *Una Introducción al Islam: religión, historia y cultura*.-Op. Cit. Pág. 162.

⁹⁸ Esta *surah* narra la historia de la vaca inmaculada sacrificada por los Hijos de Israel en medio del desierto bajo las órdenes de Moisés (*Musa*).

De forma metafórica, del dogma islámico se desprende el hecho que el Islam está sostenido por pilares. Estos pilares o *arkanu l-dîn*, representan los puntales que le dan sentido y permanencia a la *ummah* en su carácter comunitario. Otra cualidad de estos pilares es que le otorgan al musulmán, como individuo, un medio único para contactar a *Allah* (carácter personal del Islam).

1.5.2.1 El primer pilar: la *shahada*, o la Profesión de Fe

Representado mediante la repetición tres veces de la máxima del Islam: “*La ilaha il-la Al-lahu wa Muhammad rasuli l-lahi*” “No hay más dios que Dios y Muhammad es su enviado”.

Para convertirse en musulmán, basta con repetir la profesión de fe frente a dos testigos también musulmanes y así, quien lo hace, se incorpora a la *ummah* y adquiere así derechos y obligaciones como musulmán.

Esta profesión de fe puede sintetizarse en las siguientes afirmaciones extraídas del Corán: “Di: Él es, Uno. Dios es Eterno. No ha engendrado ni ha sido engendrado. No tiene igual”.

La *shahada* también implica que quien la repite cree igualmente en:

- Ángeles (*malak*). Según el Islam, ellos tuvieron el cometido de anunciar la Revelación a los profetas. Gabriel fue el ángel que dictó el contenido del Corán al Profeta. Otro tipo de ángeles tienen como labor recibir almas en el momento de la muerte o bien, anotar los actos de los hombres con el fin de premiarlos o castigarlos.
- Genios (*ginn*). Sin una función específica, se sabe que los hay buenos y malos.
- Otros profetas anteriores a Muhammad. Los musulmanes creen en los profetas del Antiguo Testamento. Asimismo, creen en algunos otros surgidos entre diferentes tribus preislámicas y en Jesús⁹⁹. Todos estos profetas fueron encargados de difundir parte de la voluntad divina que, una vez recibida, fue deformada especialmente por judíos y cristianos. Algo que resulta importante es que los musulmanes consideran que con Muhammad, Profeta del Islam, la Revelación fue completada y con él entonces se cierra.
- Otros libros revelados a los profetas anteriores, es decir, hay que creer en el Antiguo y el Nuevo Testamento.
- El Último Día (o Juicio Final).
- El Poder (*qadr*) y la Providencia de Dios (*dahr*). El hombre fue creado libre y capaz de escoger sin coacción. *Allah*, considera que hace responsable al hombre de su libertad y que le envió mensajeros para que lo guíen por el camino recto.

⁹⁹ También sobre Jesús (*Isa*) agrega “a quien dimos signos evidentes y a quien fortalecimos con el Espíritu de la santidad” (Corán 2:254-253).

1.5.2.2 El segundo pilar: la *salah*

La *salah* se cumple durante cinco ocasiones distintas durante el día. Los momentos para la plegaria son fijos y están regulados por el movimiento del Sol y reciben nombres distintos:

- La oración de la mañana, *subh*. A cumplirse entre el alba y la salida del Sol.
- La oración del mediodía, *zuhr*. Entre el mediodía y la mitad del tiempo que hay entre mediodía y ocaso.
- La de la tarde, *asr*. Entre media tarde y la puesta del Sol.
- La de la puesta, *magrib*. Entre la puesta del Sol y la desaparición de la luz en el horizonte.
- La de la noche, *isha*. Entre la desaparición de la luz del día y el alba.

A pesar de que la ejecución de la oración tiene lugar de forma privada, en la oración del viernes a mediodía, es obligatorio que los hombres (no se impide a las mujeres) la celebren de forma colectiva en la mezquita. La oración del viernes al mediodía es dirigida por el *imam* quien se coloca en primera fila a fin de que los fieles sigan sus movimientos.

La oración colectiva del viernes, es seguida por un comentario (*hutbah*) y es presentado por el *hatib*¹⁰⁰. Este comentario es dado a la comunidad en la lengua local, sin embargo, el resto de la oración es expresada en árabe.

Además de las cinco oraciones realizadas en diferentes momentos del día, existen otras distintas, por ejemplo, para difunto (*‘alà l-mayyit*); momentos de peligro (*salatu l-hawf*); o bien cuando tienen lugar fiestas del Islam.

Para indicar a los fieles el momento de la oración, desde el minarete de la mezquita, el *mu‘addin* da aviso a la comunidad de fieles mediante la recitación del *ad‘an* (llamado a la plegaria). Las oraciones tienen que ser orientadas hacia La Meca. Para guiarse, los musulmanes utilizan la alquibla en la mezquita. En caso de realizar la oración en otra parte, mediante el uso de una brújula saben cuál es la dirección a La Meca. Para llevar a cabo la oración, en cualquiera de los momentos del día, el musulmán tiene que estar limpio, según el procedimiento de ablución necesario para el fiel¹⁰¹.

El cumplimiento de la plegaria para los musulmanes tiene varias repercusiones. En primer lugar, está la repercusión personal. Con la realización de las distintas oraciones exigidas durante el día, el musulmán cumple con un ritual que reafirma su disciplina como fiel. En segundo, la repercusión comunitaria. Cuando la oración se hace de forma colectiva, ésta desarrolla en el musulmán una conciencia de equidad con quien a su lado realiza el mismo ritual y, en consecuencia, fortalece su sentido de solidaridad con la comunidad¹⁰².

¹⁰⁰ Nombre que recibe quien se encarga de pronunciar el comentario o *hutbah*.

¹⁰¹ Ablución es la purificación religiosa que considera necesaria la limpieza corporal y exterior, condicionantes para la limpieza espiritual necesaria para contactar la divinidad. El grado de impureza pueda ser mayor: lavado total del cuerpo (*gusl*); o menor: manos, brazos, cara, cabeza, pies frotándose tres veces (*wudu*). Normalmente se utiliza agua, sin embargo, a falta de ella pueda ser con arena o polvo.

¹⁰² Cfr. Gardet, Louis y Anawati, M.M.- *Introduction à la théologie musulmane*.- Op.Cit.- Pág. 289.

La importancia de la oración para los musulmanes bien puede ser recogida en palabras del islamólogo italiano L.V. Vaglieri : “Congregando a todos los musulmanes en el mismo ritual de humildad y sumisión a *Allah*, los hace sentir a todos ellos como Sus criaturas y por tanto, hermanos entre ellos”¹⁰³.

1.5.2.3 El tercer pilar: la *zakah*

La interpretación del papel del dinero en el Islam se puede sintetizar mediante palabras de Dolors Bramon: “El Islam parte del principio de que el dinero es de Dios y que los hombres lo tienen sólo en usufructo”¹⁰⁴.

El término *zakah*, al igual que otros en Islam, con frecuencia es confundido en Occidente. La *zakah*, no es limosna (*sadaqah*), es un impuesto.

La *ummah* en su totalidad está obligada a contribuir en el pago de este gravamen el cual equivale al 2.5 o hasta el 10% del costo pagado. El producto de la recaudación se utiliza para cubrir los gastos de la administración pública y también son repartidos entre los necesitados de la comunidad¹⁰⁵.

1.5.2.4 El cuarto pilar: el *sawm*

El *sawm* es el ayuno temporal que ordena nada entre en el cuerpo de un musulmán adulto y sano de cuerpo y espíritu, durante Ramadán¹⁰⁶. De esta forma, comer, beber, fumar, o practicar relaciones sexuales quedan proscritos durante este tiempo.

En el Islam, a diferencia del judaísmo o cristianismo, el ayuno no busca el arrepentimiento o afligir el alma del fiel, es, en todo caso, una lucha de los creyentes para superarse a sí mismos¹⁰⁷. En efecto, cuando el periodo de ayuno diurno concluye, se consumen platillos especiales, en muchos casos, manjares propios de fiesta.

El ayuno se circunscribe al carácter personal del Islam. No obstante, cuando la suma de los fieles celebra la fiesta del fin¹⁰⁸ de Ramadán, se celebra el hermanamiento que entre ellos existe luego de haber superado juntos el ayuno y se hace así, un recordatorio colectivo de la universalidad del Islam.

¹⁰³ Vaglieri, L.V.- *An Interpretation of Islam*.- 1st. Edition.- The Islamic Center Press.- Washington, D.C. 1957.- pág. 46.

¹⁰⁴ Bramon, Dolors.- *Una Introducción al Islam: religión, historia y cultura*.- Op. Cit.-- Pág. 92.

¹⁰⁵ En la actualidad, la mayoría de los países musulmanes tienen legislaciones que son similares en el aspecto de recaudación a la que tiene lugar en países no musulmanes. Sin embargo, países como Sudán y Arabia Saudita, por ejemplo, aún aplican este impuesto exigido por Corán.

¹⁰⁶ Noveno mes del calendario lunar islámico.

¹⁰⁷ Bramon, Dolors.- *Una Introducción al Islam: religión, historia y cultura*.- Op. Cit.-- Pág. 95.

¹⁰⁸ La fiesta se llama *Idul l-fitr*.

1.5.2.5 El quinto pilar: el *hagg*

“Allah [impuso] a los hombres el deber del peregrinaje a la *Ka’bah* para todos los que puedan conseguir un sistema para hacerlo”¹⁰⁹.

El objetivo central del *hagg* es visitar la gran mezquita de la Meca, cuyo patio alberga la *Ka’bah*. Esta edificación es considerada como el primer templo para la adoración de *Allah*, como Dios único.

Existen varias actividades sagradas que realizar en el patio de la gran Mezquita marcadas por la tradición a los fieles como parte del rito de peregrinaje:

La *umrah*. Corresponde a los ritos seguidos en tiempos preislámicos. Consiste en dar siete vueltas (*tawaf*) a la *Ka’bah* en sentido contrario a las manecillas del reloj. Los fieles deben detenerse al finalizar para besar la Piedra Negra. Los peregrinos pretenden imitar a los ángeles que giran continuamente alrededor de Dios. Luego, se inicia el *sa’y*, o siete carreras. Estas unen a las dos colinas de a-Saf’a y al-Marwah. Este rito simboliza las oscilaciones hará la balanza del Juicio Final.

El *hagg* es el peregrinaje propiamente dicho. El día 7 (del mes del Ragab, o *Peregrinaje*) se hace una plegaria de forma colectiva en la *Ka’bah*. Al día siguiente, se hace una oración en el valle de Mina (cercano a La Meca). El día 9, tras la oración del alba, todos los peregrinos se desplazan a Araf’a. Aquí, tiene lugar otro rito de origen preislámico, los fieles escuchan una *hutbah*. Luego, rezan y recitan el Corán hasta la puesta del Sol. Después, inician una carrera hacia Muzdalifah donde pasan la noche.

En Mina, el día 10 se procede al sacrificio de un animal el cual representa la fiesta más grande para los musulmanes (*idu l-adha*).

A través del *hagg*, y sus variados y complejos ritos, el *carácter comunitario* coincide con el *carácter personal* de los musulmanes en el seno de la *ummah*. Uno de los valores más importantes que da el Islam a la peregrinación, es llevar al fiel al arrepentimiento y esto es algo que las oraciones y los ritos prescriben. Además, la uniformidad de la vestimenta¹¹⁰ y el carácter colectivo que tienen las diferentes ceremonias estimulan la igualdad y la solidaridad entre los creyentes, sin importar la diversidad de sus orígenes sociales, étnicos y culturales.

1.6 Los gérmenes del Islam Político

Al revisar el rumbo que el Islam ha seguido, hemos visto una primera etapa que se remonta a orígenes clánico-tribales árabes (sociedades preislámicas). De ésta, se llega al “descenso” de la Palabra de *Allah* a Su Mensajero, quien a su vez, la difunde entre los miembros de la que será la primera *ummah*. Posteriormente, advertimos cómo, de la mano del Profeta, los primeros logros en la expansión material del mandato divino se reflejaron en una *ummah* que se alejaba de su epicentro, Medina.

¹⁰⁹ Corán 3: 91-97.

¹¹⁰ El territorio de La Meca es sagrado *haram*, por tanto, está prohibido para los no musulmanes. El peregrino tiene que vestirse con telas blancas sin costuras (*ijhram*), sandalias y en el caso de los hombres, debe rasurarse.

Finalmente, con la muerte del Profeta, observamos cómo la anhelada unidad que en su carácter comunitario persigue el Islam, primeramente tropieza, para después escindirse de forma definitiva, para así conformarse grupos rivales en el interior de la anhelada fraternidad universal¹¹¹.

La rivalidad entre los miembros de la *ummah* surgió de la falta de consenso sobre quién tenía la legitimidad para ser el Califa, es decir, el sucesor del Mensajero de *Allah*.

Podemos resumir en dos aspectos los que condicionan la ruptura en el seno del Islam:

- La falta de acuerdo sobre quién tenía el legítimo derecho por ser Califa.
- La ambición que despertaba el poder de controlar un imperio cuya extensión crecía con rapidez.

¿Cómo intervienen estos dos aspectos en los orígenes de un Islam político?

De forma evidente, tenemos dos rivales en el Islam: los sunníes y los *shiíes*. Podríamos también mencionar a otros grupos cuyo perfil los hace más cercanos a sectas, sin embargo, las tendencias filosófico-teológicas de los miembros de la *ummah*, pueden englobarse, al menos en una primera etapa, en estos dos grupos.

Cada grupo propone un líder, cada líder busca favorecer al grupo que lo apoya, pero ambos líderes buscan en la imposición de su liderazgo a fin de imponer su control sobre el imperio islámico.

En el Islam, como su desarrollo cronológico señala, la política es inherente al dogma. En efecto, cuando Muhammad asume por orden de *Allah* la tarea de predicar, buscó también unificar a todo un territorio cuyos pobladores estaban organizados bajo patrones tribales y clanes. La unificación de pueblos, era la única forma cómo podría fortalecerse a la naciente religión. Para conseguir la unificación, tenía que romperse el esquema bajo el cual los diversos pueblos lograban, aunque limitadamente, unirse: el culto politeísta. Así, la sustitución del panteón pagano por el Dios Único, apoyada en aspectos comunes de origen preislámico, por ejemplo, la *Ka'bah*, logró la unión de pueblos árabes.

La primera unificación se logra materializar en Medina donde, luego de la hégira, la coexistencia bajo reglas derivadas de su Constitución, sirvió como prototipo para la futura *ummah*. La Constitución de Medina se convierte así en el primer “ensayo político” materializado en el Islam.

Uno de los objetivos más caros para la religión, consistió en hacer del proselitismo extraterritorial no sólo una forma de extender el mandato terrenal de *Allah*, sino hacer de dicho mandato un imperio cuyo agente de cohesión sea el Islam. En la medida que el Islam sea sólido teológica y dogmáticamente, será en la misma medida que los *súbditos del imperio* [islámico, o *ummah*] no buscarán su emancipación¹¹².

¹¹¹ Cfr. Gardet, Louis.- *L'Islam, religion et communauté*.- Op.Cit.- p.209.

¹¹² Cfr. Ayubi, Nazih .- *Political Islam* .-1st. Ed. .- Routledge.- London.- 1991.- London. Pág.97

El éxito que en su expansión tuvo el Islam, radica en que políticamente nunca buscó anular las demostraciones autóctonas que coexistían en la *ummah*. Muestra de ello lo son los pactos de conquista. A través de estos instrumentos jurídico-políticos, los habitantes de los territorios que caían bajo dominio musulmán no tenían la obligación de convertirse al Islam, siempre que pertenecieran al rango de “Gente del Libro”. A cambio de un impuesto con el que eran gravados, estas personas gozaban de la protección del imperio.

El Islam en su expansión, más que ejercer política, supo adecuarse a la política del lugar donde llegaba. El *adat* constituye una prueba de esta cualidad del Islam. Cuando en el ejercicio de sus usos y costumbres no trastocaran el espíritu de la *shari'ah*, este derecho consuetudinario no sólo era respetado por los conquistadores musulmanes, sino que incluso, llegaba a ser importado a sus lugares de origen. Los *pactos de conquista* junto con el *adat*, son entonces, pruebas de política de integración desarrollada en pueblos conquistados, los cuales, pasaban a formar parte de la *ummah*.

1.6.1 La influencia de otros pueblos

Como se ha visto, en su expansión el Islam también permitió la importación de aspectos culturales ajenos, a condición de que no contravinieran su espíritu.

La expansión del Islam tuvo como punto de partida la península arábiga. De aquí, varias expediciones musulmanas tomaron dirección a diferentes regiones. Hacia el sur, los musulmanes atravesaron el mar Muerto e iniciaron la islamización de Abisinia al igual que de otros puntos en África. Hacia el este, incursionaron en tierras dominadas por los sasánidas. Hacia el norte, atacaron dominios del Imperio Bizantino.

Por aquellas épocas, el Islam pasaba por procesos tales como *la estandarización* de la Palabra de *Allah*, mediante su compilación en un solo documento, el Corán. La rapidez con la que el Islam se abría paso por nuevos territorios, aunada a la tolerancia que la religión mostraba hacia otros pueblos, particularmente judíos y cristianos, le permitió en ciertas etapas de su expansión entrar en contacto con culturas tales como la helénica desarrollada en Alejandría o bien, con el maniqueísmo sasánida¹¹³.

De los intercambios con otras culturas como las mencionadas, surgieron demostraciones en forma de comentarios. Un ejemplo de lo anterior, lo constituyen los *tawil*.

1.6.2 Tawil, las interpretaciones místicas

Este tipo de comentarios hechos sobre diversas obras del Islam, incluso sobre el Corán, son elaborados desde un punto de vista *místico-alegórico*. El *tawil* es practicado por movimientos constituidos en fraternidades (*tariqa*) tales como los sufí (dentro de la *sunnah*), o también por algunos grupos de extracción *shiíta*. Otro tipo de obra similar al *tawil*, lo constituye el *tafsir*.

¹¹³ Cfr. Thoraval, Yves.- *L'ABCdaire de l'Islam*.- Op. Cit.- Pág. 49

1.6.3 Tafsir, las elucidaciones

Las elucidaciones o *tafsir*, se originan de los *ahadith* y de las ciencias jurídicas. Este tipo de trabajo intelectual se encuentra entre las disciplinas religiosas más importantes dentro del Islam.

No se trata de una exégesis, pues el Corán es “*increado e infalible, al haber sido descendido directamente al Profeta*”.¹¹⁴ Las *tafsir*, son más bien comentarios explicativos sobre aspectos relativos a la teología o al derecho en el Texto Sagrado. La importancia de esta disciplina -aún hoy vigente- radica en el hecho de que gracias a ella podemos conocer la evolución de la teología, del derecho musulmán y de la filología árabe¹¹⁵.

1.6.4 Sobre la Política en el Islam

La política es intrínseca a la naturaleza del Islam. Sin embargo, las diversas manifestaciones políticas que se han originado al interior de ella, en algunos casos han sido producto de la influencia de culturas ajenas al mundo árabe.

En un primer acercamiento, la política islámica sacrificó la hegemonía cultural por la expansión territorial. En una segunda aproximación, es posible ver cómo la política, al igual que otras demostraciones culturales, gracias al carácter integrador del Islam, se enriqueció a través del contacto con culturas previamente asentadas en los territorios dominados.

De dichos contactos, surgieron ejemplos como el *tawil* y *tafsir*, que aún en la actualidad, conceden diversidad a un mundo que se concibe como monolítico.

La diversidad, cuya demostración de formas diferentes ocurre, ya sea del lado sunnita o del *shiíta*, condicionó y condiciona ejemplos de lenguaje político dentro del Islam. Este lenguaje político, está influido por el carácter renovador -aún dentro de la tradición- o bien, por un carácter más radical cuyas demostraciones pudieran incluso ser violentas. Ejemplos de lo anterior lo constituyen el sufismo sunnita frente al *ismailismo shiíta*.

Dentro de las ramas del Islam, no existe uniformidad entre sus tendencias políticas. Como prueba de esto es la tenaz oposición que históricamente ha recibido el sufismo en la península arábiga. De esta oposición, surgió la intolerancia hacia las interpretaciones como el *tawil* y el *tafsir* por parte de escuelas jurídicas sunníes, como la *hanbalí*.

Un representante de la escuela *hanbalí*, Ibn Taymiyyah, sentó las bases de la doctrina *wahhabí*¹¹⁶. La doctrina *wahhabí* es el puntal ideológico de Arabia Saudita. Esta nación que ha demostrado tener vínculos con islamistas, representa, en origen, uno de los obstáculos que para su integración las naciones islámicas enfrentan en el contexto internacional actual.

¹¹⁴ Cfr. Thoraval, Yves.- *L'ABCdaire de l'Islam*.- Op. Cit.- Pág. 49

¹¹⁵ Ídem

¹¹⁶ Bramon, Dolors.- *Una Introducción al Islam: religión, historia y cultura*.- Op. Cit.- Pág. 82

Conclusiones de capítulo 1

En el corazón del suroeste de Asia, de forma metafórica, el mundo árabe conoce a esta *Tierra Santa* como '*la isla*'. En efecto, mientras que en su exterior, sus costas son refrescadas por los mares que la rodean; en su interior, por el contrario, extensas zonas son sofocadas por flamígera arena cuyo dominio se extiende más allá del horizonte. Han sido justamente las características de este, en apariencia, inhóspito medio ambiente las que condicionaron entre sus dunas el nacimiento de una de las civilizaciones más importantes de la historia, la *musulmana*.

Los hombres que vieron los médanos árabes nacer, lograron subsistir gracias a un complejo sentimiento de solidaridad y hermandad que entre ellos desarrollaron. Familias extendidas dieron origen a clanes y éstos, a tribus. La perpetua búsqueda del agua y de mejores condiciones cíclicas de vida, hizo de estas tribus árabes eternas errantes en cuyos descansos nocturnos, destinaron el tiempo para dar vida a objetos y animar seres divinos a fin de depositar en ellos la suma de sus inseguridades terrenales. La *jahiliya* como posteriormente se conoció a este periodo, aunque vilipendiado por quienes siglos más tarde serán *musulmanes*, fue lo suficientemente sólida para sentar las bases de la futura civilización islámica.

Entre los hombres del desierto en épocas de *jahiliya* o barbarie surgiría, sin embargo, uno cuyo liderazgo político fue complementado por el religioso. A estas cualidades de líder, Muhammad, además, sumó los dos caracteres que definieron al Islam del pasado y del presente: el carácter comunitario y el personal. En su carácter personal o religioso, el Profeta creó una religión con base en la Palabra de Dios, y a partir de su carácter comunitario o político, Muhammad se convirtió en el Califa de la primera comunidad de musulmanes. A esta comunidad a la cual llamó *ummah*, el Profeta la ideó como una gran '*tribu*' universal en la cual sus miembros, los *musulmanes*, gozarían de la solidaridad y corresponsabilidad respecto de sus pares. Esta primera *ummah* se convirtió así, además de una realidad, en un sistema político-religioso cuya *idealidad* se convertiría, igualmente, en aspiración para todos aquellos que *se sometieron a Allah*.

La súbita muerte del Profeta, sin embargo, dejaría brevemente acéfala a la comunidad, que por mandato divino, Muhammad fundara. El desamparo que el deceso del Profeta generó, no obstante, no se reflejaría nunca en el ámbito religioso, sino en el político que el vacío Califal generó al interior de la *ummah*. Aunque ungidos por la cercanía a Muhammad, los primeros califas gozaron en algunos momentos menos que otros, de la obediencia, más no de la absoluta sumisión, por parte de la flamante y cada vez más extendida *comunidad de musulmanes*.

En su carácter absoluto, mediante la *ummah*, el Islam creó el primer Estado islámico en la historia. Dentro de este carácter, como rector político, el Islam también dio origen a diferentes posturas cuya diversidad se abrevó de su distancia física de Medina y del afán protagónico que los líderes políticos locales persiguieron. Es así como en la medida en que se extendió el Islam, la *ummah* vio multiplicar la diversidad de corrientes, cuya *ortodoxia* o *heterodoxia*, estuvo vinculada más con el carácter político de sus partidarios musulmanes que con un eventual comportamiento herético.

Capítulo 1

Glosario¹¹⁷

Abásida: Perteneciente a la dinastía árabe de califas sunníes que derrocaron a los omeyas y gobernaron el califato con sede primero en al-kufah (756) y después en Bagdad (desde su fundación en 762, hasta 1258).

Abasíes: ver Abásida.

Abu Bakr: El primer califa del Islam. Gobernó entre el 632 y 634.

ad'an: El llamado que a la oración hace el *mu'addin* desde el minarete de la mezquita para invitar a los fieles a rezar en la mezquita.

Adat: Derecho consuetudinario que representaba un sistema legal paralelo en la *ummah* y cuya aplicación permitía el califa en los nuevos dominios islamizados, siempre y cuando no contraviniera el espíritu de la *shari'ah*.

ahadith: Reportes de los que a su vez está constituida la *sunnah* (tradicción). Esta es la forma plural de *hadith*.

Ahlu l-Kitab: *Gente del Libro*. Son así llamados cristianos y judíos, quienes a cambio de un impuesto especial, podían practicar su respectiva fe aún encontrándose en el interior de la *ummah*.

Allah: Nombre con el que se designa a Dios en lengua árabe (utilizado por cristianos y judíos arabófonos).

Aleyas Nombre de cada una de las divisiones de las suras o capítulos del Corán. Su uso en lugar de “versículo” parece más conveniente puesto que este último término es propio de la cultura judeocristiana.

Ali: El cuarto califa del Islam. Gobernó entre 656 y el 661. Derrocado por Mu'awiya, se convirtió en el *Imam* de la división *shii* dentro del Islam.

al-Kitab: *El Libro*. Nombre con el que los musulmanes conocen al Corán.

Amil: Dentro de la administración del califato, este funcionario se ocupaba de la recaudación del impuesto coránico *zakah*.

Amir al-mu'minin: *Comandante de los fieles*. Título que se concedía a los califas.

Amir: *Comandante de los ejércitos*.

Ansar: *Ayudantes*. Nombre dado a quienes ayudaron y acogieron al Profeta junto con los primeros musulmanes en Medina.

Árabe: Lengua en la que *Allah* transmitió a Muhammad su Palabra la cual quedó plasmada en el Corán.

Arkanu l-dín: *Los pilares de la Fe*. Nombre con el que los musulmanes se refieren a las cinco obligaciones fundamentales de la fe islámica.

Asr: Nombre que recibe la tercera oración que durante el día deben ejecutar los musulmanes. Tiene lugar entre la media tarde y la puesta del sol.

Ayatolá: *Signo [milagroso] de Dios*. Título honorífico que se da entre los shiíes duodecimos a los teólogos que pertenecen a la más alta jerarquía religiosa y a quienes se les reconoce la capacidad de establecer nueva jurisprudencia.

¹¹⁷ Fuentes consultadas:

Cfr. Bramon, Dolors.- Una introducción al Islam: religión, historia y cultura.- 1era.Ed.- Edit. Crítica.- Barcelona.- 2002.- Pág. 161-185.

Cfr. Maíllo Salgado, F.- Vocabulario de historia árabe e islámica.- 3era. Ed.- Akal.- Madrid.- 1996.-Pág. Varias.

Basmal-lah: Fórmula con la que inician casi todas las surahs del Corán: “*En el Nombre de Allah, el Clemente, el Misericordioso*”.

Dahr: La providencia de Dios.

Dîn: La fe

Fatiha: *Surah* con la cual se da apertura en cada una de las cinco oraciones que tienen lugar durante el día para los musulmanes.

Fatwa: Respuesta de un muftí a una consulta jurídica. Sirve para aclarar puntos oscuros de la ley o para orientar sobre casos nuevos.

Las consultas pueden ser hechas por los particulares, los jueces o los gobernantes y, para responderlas, el muftí tiene que inspirarse, sobre todo, en precedentes, pero también puede guiarse por su juicio personal. En teoría y entre los shiíes, estos decretos (cuya aplicación no siempre es obligatoria) emitidos por una autoridad religiosa dejan de tener validez a su muerte.

Fiqh: El derecho canónico islámico, interpretado y definido por los alfaquíes.

Fuqaha: Juristas

Gizyah: Impuesto con el que estaban gravados todos aquellos que no practicaran el Islam en el interior de la *ummah* (cristianos y judíos).

Ginn: *Genios*, algunos son buenos y otros malos. Los musulmanes tienen como obligación creer en ellos como parte del mensaje que *Allah* expresó a Gabriel.

Hagg: El quinto pilar, el Peregrinaje.

Halal: Lo permitido, alude a lo que la *Shari'ah* no prohíbe expresamente en cuanto a alimentación; sin embargo, este término también hace extensivo a otros órdenes del diario vivir musulmán, por ejemplo, existe los *finanzas halal* (de acuerdo a la ley islámica).

Hanafí: Perteneciente al *hanafismo* o escuela jurídica fundada por Ab'ú Hanifah (siglo VIII) y una de las cuatro propias de los *sunníes*. Las doctrinas de esta escuela elaboradas mediante la analogía metódica y la aprobación basada en la rectitud de la solución, fueron seguidas por los abasíes.

Hanbalí: Perteneciente o relativo al *hanbalismo* o escuela jurídica fundada por Ahmad ibn Hanbal (siglo IX) y una de las cuatro propias de los *sunníes*. Admite recurrir al juicio personal únicamente en casos de absoluta necesidad.

Harag: Contribución en especie a la que, junto con el *gizyah*, quienes no profesaran el Islam estaban obligados a pagar en caso de residir en el interior de la *ummah*.

Hashemitas Tribu beduina originaria de la península arábiga. Al ser de la línea ascendente del Profeta, la tribu es históricamente quien tiene bajo su custodia las dos Ciudades Santas de la península arábiga, La Meca y Medina. Los *hashemitas* representan a la casa real que gobierna el Reino de Jordania.

Hatib: Nombre que recibe quien se encarga de pronunciar el comentario o *hutbah*.

Higrah: Hégira. Entre el 15 y el 16 de julio de 622, tiene lugar la salida de Muhammad de La Meca hacia Yathrib. Esta emigración recibe el nombre de *higrah*, o hégira. El año de la llegada del Profeta junto con los primeros musulmanes a dicha población marca el año cero del calendario islámico.

Himyarita: Civilización del sur de la península arábiga. Su esplendor lo alcanzó antes de la llegada del Islam.

Hutbah Comentario dirigido a los fieles en ceremonias de los Viernes o en festividades religiosas. A diferencia de la oración, la *hutbah* no necesita ser expresada en árabe sino que puede ser en el idioma local.

Ibadíes Grupo surgido de la numerosa fracción que derivó de la rama *Kharijī* (de la cual surgió el chiísmo). Los Ibadíes se distinguen por ser extremadamente rigoristas.

ʿIḡma: Refiere al consenso entre los miembros de la *ummah* para dirimir alguna situación que la Ley por sí sola no sea lo suficientemente explícita. Representa una de las fuentes de Derecho islámico

Iʿjaz: En árabe *la inimitabilidad* [del Corán]. Estilo característico del Libro Sagrado que impide ser reproducida por nadie.

Imam: *El que se sitúa delante*. Encargado de presidir y dirigir la oración colectiva de los viernes en la mezquita. El título fue adoptado por los califas a principios del siglo IX y por los dirigentes shiíes. Se aplica también al maestro reputado en cualquier ciencia. A diferencia de los sunníes, los shiíes duodecimanos o imamíes consideran al imam como intercesor entre el hombre y Dios.

Isha: Oración de la noche. Debe ser realizada entre la desaparición de la luz del día y el alba.

Islamólogo: Persona que estudia el Islam.

Ismailismo: Sus seguidores son también llamados *Septimanos*. Miembros de una rama del *shiísmo* que admite a Ismail como séptimo y último *imam*. Esta rama se separó de los *duodecimanos* o *imamíes* debido a una disputa en la sucesión. El *ismailismo* dio lugar a al establecimiento del califato fatimí y a otros movimientos como el druso o el *nizarí*.

Isr'á: Este se refiere al viaje realizado por Muhammad en el cual habría ido de La Meca a Jerusalén, lugar desde el cual habría traspasado los siete cielos para llegar al Paraíso y regresado en la misma noche a La Meca.

Jerusalén: Junto con Medina, La Meca y Kairuán, Jerusalén como capital de Palestina es una de las ciudades sagradas del Islam.

Jihad: Literalmente significa esfuerzo. Esfuerzo contra lo es reprobado [en el camino de Dios] para mejorar la conducta de los musulmanes. A menudo se utiliza para designar la acción de guerra encaminada a la expansión del Islam y/o también a la agresión bélica entre países islámicos. De forma errónea se llega a traducir como “guerra santa”.

Ka'bah: Edificación cúbica situada en el patio de la gran mezquita de La Meca. Según la tradición, fue el primer templo dedicado a Dios por Adán y reconstruido después por Abraham e Ismael, de acuerdo al Corán.

Khawarijī: Perteneciente o relativo a la rama del Islam que surgió del *shiísmo* a raíz del conflicto provocado por la sucesión del califa ʿUtman (657). En extremo rigorista, rechazó la autoridad califal establecida y eligió democráticamente a sus dirigentes. Actualmente, de los numerosos grupos en los que se fraccionó, se mantiene el Ibadí.

La Meca: Junto con Medina, La Meca recibe a todos los musulmanes que realizan el *hagg* o Peregrinaje. En el patio de su gran mezquita se ubica la *Ka'bah*.

Laylatu l-Qadr “La Noche del Destino” en árabe. Representa el primer y más importante de los encuentros de Muhammad con Gabriel quien, a su vez, le transmitió el Mensaje de Allah.

Maghrib: En árabe, *occidente*. La parte más remota que en su extensión cubrió la *ummah*. Actualmente aún se utiliza este nombre para designar a Marruecos, Argelia y Túnez.

Mahr: La *dote* del matrimonio.

Malak: *Ángel*. Según el Islam, ellos tuvieron el cometido de anunciar la Revelación a los profetas. Gabriel fue el ángel que dictó el contenido del Corán al Profeta. Otro tipo de ángeles tienen como labor recibir almas en el momento de la muerte o bien, anotar los actos de los hombres con el fin de premiarlos o castigarlos.

Malikí: Pertenece o relativo al *malikismo* o escuela jurídica fundada por Malik ibn Anas, una de las cuatro que son propias al *sunnismo*. Recoge el derecho consuetudinario de Medina y admite recurrir a la tradición y a los *ahadith*.

Mesopotamia: “Entre Ríos”, en referencia al Tigris y Éufrates en el actual Irak.

Mineo: Civilización del sur de la península arábiga que se desarrolló antes de la llegada del Islam.

Mu’addin: Persona que se encarga de hacer el llamado a la oración cinco veces al día desde el minarete de la mezquita.

Mu’awiya: Gobernador de Siria, fue designado Califa del Islam luego de que Ali perdiera el arbitraje al que él mismo convocaría a fin de resolver la disputa en la sucesión de Muhammad. Mu’awiya dio inicio la dinastía Omeya quienes mantendrían el Califato del Islam hasta ser derrocados por los abasíes.

Muharijirun: *Los que hicieron la hégira*. Nombre dado a quienes acompañaron a Muhammad a Medina desde La Meca.

Muharram: El primer mes del calendario musulmán.

Muru’ah: Concepto cuyo origen se remonta a tiempos tribales preislámicos. En principio, se trataba de la defensa del honor. Con la llegada del Islam, el concepto de muru’ah se transforma en la defensa del *dîn* o la fe. En esta defensa, se hace un fuerte énfasis en la moralidad la cual se relaciona con la piedad, la beneficencia y el amor al prójimo.

Muftí: Jurisconsulto encargado de proporcionar respuestas jurídicas a petición de un juez o de un particular (*fatwa*).

Nad’ir: En las primeras épocas del Islam, Muhammad no se proclamó Profeta. Él se hacía llamar simplemente *nad’ir* o *advertidor*.

Omeyas: Pertenece o relativo a la dinastía árabe sunnita instalada en Damasco en 661 y que después de ser derrocada en Oriente por los abasíes (756) gobernó al-Andalús hasta 1031.

Qadi: Del verbo árabe *qada*, que significa “llevar a cabo, realizar”. Nombre que recibía el procurador de justicia islámica que designaba el califa.

Qadr: El Poder que Dios le concede a Muhammad para predicar Su Palabra.

Qaysi: Palabra árabe para designar “del Norte”.

Qiyas: fuente de Derecho islámico representado por un sistema de analogías.

Quraysh: Tribu a la que pertenecía Muhammad. Como clan dominante del control económico del centro de la península arábiga, trataría de defender su status mediante la lucha al Islam.

Ramadan: Noveno mes del calendario islámico. Durante la horas de luz nada puede entrar en el cuerpo de los musulmanes que estén sanos de cuerpo y espíritu. Constituye el cuarto pilar del Islam.

Es considerado un mes sagrado porque se cree que en él fue dada la Revelación a los hombres y, entre los *shiíes*, se conmemora también la muerte de Ali. Finaliza con la fiesta llamada *idu l-fitri* o ruptura del ayuno.

Rashidun: *Los Bien Guiados*. Nombre que reciben, debido a su cercanía con el Profeta, los primeros cuatro califas del Islam.

Ra'y: fuente de Derecho islámico representado por la opinión de algún experto en Derecho.

Risalah: Nombre con el que se conoce el periodo en que Muhammad realizó de forma pública la predicación.

Sabeo (Saba): Civilización del sur de la península arábiga cuyo desarrollo tuvo lugar antes de la llegada del Islam a la región.

Sahaba: Nombre concedido a los compañeros de Muhammad durante su vida como predicador de la Palabra. Ellos son quienes se encargaron de compilar los *ahadith*, los cuales representan, junto con la *sunnah* (tradicción) y el Corán, los principios básicos del Islam sunnita.

Salah: Nombre que recibe la oración que en cinco ocasiones durante el día los musulmanes deben realizar.

Salat: Ver *salah*.

Sa'y: Dentro del rito del Peregrinaje (*hagg*) figura el *sa'y*, o las siete carreras.

Sawm: Nombre que recibe el ayuno que durante *Ramadan* ejecutan los musulmanes.

Seyyid: Del árabe *sayyid* o caudillo. Nombre que se le daba al jefe de la tribu (*sheik*).

Shafií: Pertenciente o relativo a la escuela jurídica fundada por al-Safi, una de las cuatro que son propias de los *sunníes*. Intenta mantener el equilibrio entre la razón y la *sunnah*, a la que fijó definitivamente como fuente de Derecho. Actualmente tiene seguidores en Bahrein, Yemen, Asia oriental y central, Indonesia y Egipto.

Shahada: *La Profesión de Fe*. Es Representada mediante la repetición tres veces de la máxima del Islam: “*La ilaha il-la Al-lahu wa Muhammad rasuli l-lahi*” “No hay más dios que Dios y Muhammad es su enviado”.

Shari'ah: Nombre dado a la ley canónica del Islam. Fundamentada en la Revelación contenida en el Corán, en la *sunnah* y en los *ahadith* y complementada por normas jurídicas establecidas por analogía (*qiyas*) o según la opinión personal (*ra'y*) de algún experto, con previo consenso (*igma*) de la comunidad, regula el conjunto de actividades públicas y privadas de todo fiel musulmán. La *shari'ah*, en teoría al menos, está vigente en todos los países musulmanes, con excepción de Turquía donde Atatürk la derogó y la sustituyó por un código civil en 1926.

Shi'at 'Ali: *Partido de Ali* o también *shiísmo*. Rama surgida con motivo de la sucesión del tercer califa, al ser desposeído Ali del cargo de manos de Mu'awiya. Aunque al principio se presentó como un partido “*pro árabe*” que defendía el carácter hereditario del califato frente a los omeyas, pronto tomó un cariz de movimiento religioso y extremista y reclutó seguidores entre los pueblos sometidos y las clases bajas, sobre todo en Irán.

Actualmente, el *shiísmo* constituye un 11% del conjunto de los musulmanes y en Irán gobierna desde 1979 cuando por medio de su Revolución Islámica, derrocó al el gobierno de los *sha*.

Subh: Nombre que recibe la oración de la mañana. A cumplirse entre el alba y la salida del Sol.

Sunnah: Costumbre, conducta habitual de Muhammad y de sus primeros compañeros en las diversas circunstancias de la vida que, excepto algunos casos, tiene valor de norma para los creyentes. Extraída de los *ahadith* auténticos, es considerada como una interpretación verdadera y un complemento normativo del Corán.

Sunní: Perteneciente o relativo a la sunnah, es decir, que observa las normas de la sunnah en contaposición a los shiíes, a los kharijjes y a otras ramas del Islam. Los sunníes constituyen la mayoría de los musulmanes (89%) y se agrupan en cuatro escuelas jurídicas: *hanfí*, *hanbalí*, *shafí* y *malikí*.

Surahs: Forma contemporánea del nombre que recibe cada uno de los 114 capítulos en los que fue dividido el texto del Corán.

Tafsir Elucidaciones. Se originan de los *ahadith* y de las ciencias jurídicas. Este tipo de trabajo intelectual, se encuentra entre las disciplinas religiosas más importantes dentro del Islam.

Taharah: Purificación ritual que deben realizar los musulmanes.

Tawil: Este tipo de comentario hechos sobre diversas obras del Islam, incluso sobre el Corán, son elaborados desde un punto de vista místico-alegórico.

‘Umar: Segundo califa del Islam. Sucedió a Abu Bakr y gobernó del 634 al 644.

Umrah: Nombre que recibe la Peregrinación “menor”, es decir, aquella que no se realiza durante el mes del Peregrinaje.

‘Uthman: Tercer califa del Islam. Sucedió a ‘Umar y gobernó del 644 al 656.

Visir: Servidor de la corte del califa, en un principio se desempeñó como asesor del califa. Con el tiempo, se convertiría en lo que actualmente sería un “primer ministro” para el califa.

Wahhabí: Relativo o perteneciente a la doctrina surgida en el siglo XVIII como adaptación de la escuela *hanbalí*.

Preconiza la observancia estricta del Islam coránico y condena diversas prácticas como innovaciones contrarias a la *sunnah*. Estrechamente ligada a la dinastía saudita, fue el origen del reino *wahhabí* de Arabia.

Yamani: Palabra árabe para designar “del sur”. Origen etimológico de “Yemen”, país ubicado al sur de la península arábiga.

Yathrib: Nombre antiguo de la actual Medina.

Zakah: Impuesto a favor de los pobres y para el mantenimiento del Estado islámico.

Zuhr: Oración del mediodía. Los musulmanes deben realizarla entre el mediodía y la mitad del tiempo que hay entre mediodía y ocaso.

Capítulo 2 La Ruptura en el Islam, los primeros ensayos geopolíticos en la *ummah*

“La Reforma del Islam se encuentra firmemente enraizada en nuestra herencia. La edad dorada del Islam moldeó una civilización multiétnica que ha hecho avances históricos en el desarrollo de la ciencia y la filosofía de la humanidad”
Rey Abdullah II¹

2.1 Ortodoxia y Heterodoxia en el Islam

Seguir la doctrina que el Profeta predicó en Medina así como reconocer el mandato de los cuatro primeros califas del Islam, permite a más del noventa por ciento de los musulmanes nombrarse la ortodoxia religiosa o sunníes.

Sin embargo, así como los sunníes se suscriben a una de las cuatro distintas escuelas jurídicas sunníes, cerca del diez por ciento de los miembros de la *ummah*, como producto de diferencias dogmáticas e incluso teológicas, forman parte de la heterodoxia del Islam.

2.1.1 Antecedentes

La heterodoxia en el Islam encuentra su origen en dos factores históricos:

1º En la lucha por el poder (califato) que enfrentó a diferentes bandos. Al respaldar su divergencia política en la santidad de la religión, los bandos, en origen políticos, se convirtieron en sectas.

2º En los intentos por dotar de fundamentos racionales a los principios básicos de la fe. Esto generaría una proliferación de escuelas filosóficas con una aproximación diferente respecto los aspectos teológicos.

Estos factores, sin embargo, coincidirían en algo: ambas le retirarían al Islam el carácter monolítico en el aspecto teológico, político y social del que la religión había gozado en sus primeros tiempos.

2.1.1.1 La primera gran ruptura

Luego de la controvertida designación de Ali como cuarto califa del Islam, surge la primera lucha intestina del Islam. La lucha se origina luego de que el gobernador de la provincia de Damasco, Mu'awiya, se negara en reconocer la autoridad califal de Ali, el yerno del Profeta. Esta divergencia desataría lo que se podría considerar la primera guerra civil en la *ummah*. Ali, no obstante, apoyado por un grupo numeroso de simpatizantes ganaría la batalla, sin embargo, no podría sobreponerse a sus consecuencias. Ali perdería el arbitraje al que él mismo había convocado para reconciliar a las partes en conflicto, de esta manera, de la mano de Mu'awiya, los Omeya se convertirían en los líderes del califato. A veinticinco años de la muerte de Muhammad, con la destitución de Ali, la anhelada fraternidad universal de fieles, *ummah*, se quebrantaría para siempre.

2.1.2 La heterodoxia en el Islam

¹ Rey Abdullah II de Jordania.- El Camino a la Reforma.- Foreign Policy.- Washington, DC.- no.145.- secc. “Argument”.- Noviembre-Diciembre de 2004.- Pág. 73

En el Islam, la política, como otras actividades del quehacer humano, son inseparables de la religión. En países islámicos entonces, la ideología no es sino la acepción que de la política hace el Islam. De ahí la importancia que desde tiempos pasados tiene la ortodoxia y la heterodoxia.

Pero, *¿dónde empieza la heterodoxia y dónde culmina la ortodoxia en el Islam y cómo condicionan éstas a las diferentes posturas políticas en el interior de la ummah?*

Para reconocer a los futuros actores que contendrán en el Islam político, es necesario hacer una revisión del origen y de las características de los diversos partidos que, al apartarse de la *sunnah*, se les identifica como miembros de la heterodoxia islámica.

2.1.2.1 Los kharijies

Literalmente *los que salieron*, representan la primera de las vertientes en que se dividió el Islam.

Conformado por beduinos, este grupo hacía eco de su espíritu de libertad democrática propia de los habitantes del desierto. Entre sus miembros había parientes y amigos de Muhammad y muchos de los jefes tribales que se habían convertido al Islam desde los primeros momentos de la predicación del Profeta.

En un principio, este grupo apoyó a Ali, sin embargo, luego de que éste accediera al arbitraje para dirimir el conflicto que tenía lugar en el Islam, el grupo rompería con él. Tiempo después haría de su posición una más radical, pues rechazaría a los califas que tanto *shiiés* como *sunnies* propusieron y pugnaron por que el califa del Islam sea elegido entre la totalidad de miembros de la *ummah*

Los *kharijies* merecen especial atención pues representan históricamente al primer movimiento islamista dentro del Islam². En efecto, los *kharijies* sostienen que el Corán, al ser la palabra de Allah, debe ser tomado de forma literal y no puede entonces ser objeto de ninguna interpretación.

Esta facción dentro del Islam creó sus propios comentarios del Corán así como de los *ahadith*. Su cuerpo jurídico se desprende estrictamente de los anteriores así como del ejemplo que dio mediante su conducta el Profeta (*sunnah*).

La heterodoxia que en este grupo puede encontrarse se funda, entre otros aspectos, en la divergencia que tienen hacia el *carácter comunitario* del Islam. El *jihad*, por ejemplo, se vuelve para ellos una responsabilidad que descansa más en el individuo que en la comunidad. Así, cuando los *kharijies* se enfrentan en una lucha, lo hacen por Allah y no por el botín que derivado del enfrentamiento pudieran conseguir.

² Cfr. Salem, Elie A.- Political Theory and Institutions of the Khawarij.- 1era. Edición.- The Johns Hopkins Press.- Baltimore.- 1956.- Pág. 177

Los *kharijies* se distinguen por su afanosa búsqueda de un igualitarismo social que condena el lujo y cualquier frivolidad³. Algo que también vuelve a los *kharijies* contrarios al carácter comunitario del Islam es que consideran que esta religión fue hecha sólo para los árabes. De esta forma, no aceptan a todos aquellos que no siendo árabes se convierten al Islam. Para ellos, la comunidad o la *ummah*, “no es sino aquella que étnicamente está conformada por árabes quienes comparten su fe en Allah y en Su Mundo”⁴.

Una aportación que se reconoce de los *kharijies* a los valores del Islam, es su insistencia de que *cada musulmán debe hacer muestra de valores positivos sin que sea obligado a ello por el imam o por alguna autoridad*. De esta forma, esta demostración positiva debe volverse una directriz a seguir por parte de los demás musulmanes.

Hoy en día, elementos que se identifican con este grupo continúan encontrándose en partes de la península arábiga, norte y oriente de África. Grupos nómadas *kharijies* como los *Ibadí* cuya concentración mayoritaria se encuentra en partes de Omán, perpetúan su tradicional vida en el desierto y aislados, se mantienen distantes de la vida institucional del Estado que los aloja.

2.1.2.2 Los shíies

Los partidarios de Ali, junto con los sunnies, representan una de las más grandes ramas en las que el Islam se dividió.

El cuestionamiento de la legitimidad en la elección del liderazgo de los primeros tres califas del Islam, llevaría a que muchos árabes se agruparan en torno de Ali para designarlo como el líder de la *ummah*.

Algo que distingue a muchos de los individuos identificados como simpatizantes de Ali, es que eran árabes que habían entrado en contacto, durante la expansión del Islam sobre el imperio sasánida, con filosofía persa. De esta filosofía se desprenden los conceptos de monarquía por derecho divino, algo que evocarían las casas reales persas para dar legitimidad a sus reinados.

La mayor influencia de esta secta se remonta a 1501, año cuando se hizo del *shiísmo* la religión oficial de la antigua Persia, hoy Irán. En la actualidad, además de Irán, el *shiísmo* también es practicado por más de la mitad de los musulmanes en Irak, así como por la tercera parte de los fieles al Islam en el Líbano y aunque su presencia es minoritaria en otras partes, su influencia no puede ser pasada por alto.

Al no representar a la mayoría de los musulmanes, en sus primeras épocas el *shiísmo* sería tolerado en distintas partes de la *ummah*. El califato Omeya, por ejemplo, en su afán de extender la influencia geográfica de su poder, soportaría la presencia *shiíta* junto con la de otras minorías, particularmente la cristiana, en sus dominios.

³ Cfr. Salem, Elie A.- Political Theory and Institutions of the Khawarij.- Op.Cit.- Pág. 177

⁴ Ídem

No obstante, la tolerancia con la que habían sido tratados desaparecería cuando los *shiíes* decidieron apoyar a los omeyas quienes luchaban por conservar el poder codiciado por los abasíes. En efecto, al haber sido derrocados los omeyas y al haber sido en consecuencia trasladado el poder de Damasco a Bagdad, los *shiíes* enfrentaron una severa represión por parte de los abasíes. Los nuevos califas los abasíes destruirían, además, importantes sitios santos *shiíes* como la tumba de Ali en Najaf y la de su hijo, Hussein en Kerbala, ambas poblaciones en el actual Irak, como venganza al apoyo brindado a los omeyas.

2.1.3 El *shiísmo* desde adentro

A diferencia de los sunníes, las *shiíes* no profesan lealtad al califa y sí al *imam*, el guía o líder. Este guía era designado siguiendo la línea sucesoria establecida desde Ali hacia su hijo Hussein.

Para los *shiíes*, el *imam* concentra en su persona dos cualidades que del Profeta heredó: la autoridad espiritual y laica. Lo anterior puede ejemplificarse a través de la posibilidad que el *imam* tiene de interpretar la Ley de Allah y aplicarla⁵.

Los sunníes consideran al califa como el heredero del aspecto político del Profeta en la *ummah*, con ninguna otra virtud que la de ser un ejemplo con su comportamiento para el resto de la comunidad. Los *shiíes*, por su parte, vieron en el *imam* -hasta su desaparición- a un maestro infalible y a la única e insustituible fuente de conocimiento y guía religiosa⁶.

Cuando el Doceavo Imam desapareció, un cuerpo de ulemas⁷, liderados por un ayatolá⁸, se constituyó de forma colectiva para cumplir con las labores del Imam hasta que éste apareciera. El ayatolá se volvió, desde entonces, la máxima autoridad religiosa en el Islam *shiíta*.

La infalibilidad del Imam encuentra su origen en las concepciones de sucesión divina: la enseñanza primero viene de Allah; luego de su Mensajero, Muhammad; posteriormente de Ali y después de sus herederos legítimos. En razón del parentesco que obtuvo primeramente del vínculo sanguíneo y luego del matrimonio con la hija del Profeta, Ali inició, a través de sus hijos Hassan y Hussein la legítima sucesión del Imanato *shiíta*.

La línea de Hussein produjo a nueve de los Doce Imanes, como previamente se menciona el doceavo, Muhammad, desapareció sin dejar rastro; desde entonces, para los *shiíes*, él se convirtió en el *muntazar*, o el esperado. A través del esperado, se podría identificar un elemento mesiánico común con el cristianismo y el judaísmo, sin embargo, para el *shiísmo* el origen se remonta al pasado zoroastriano persa⁹.

⁵ Cfr. Jafri, J.H.M. - The Origins and Early Development of Shi'í Islam.- 3era. Edición.- Longman.- London.- 1979.- Pág.82

⁶ Ibídem Pág. 83

⁷ Del árabe *ulam'a*, doctor de la Ley islámica y experto en cuestiones jurídicas y teológicas.

⁸ Del árabe *ayatu-l-lah* significa *signo [milagroso] de Dios*. Título honorífico que se da entre los *shiíes* duodecimanos a los teólogos que pertenecen a la más alta jerarquía religiosa y quienes se les reconoce capacidad de establecer nueva jurisprudencia.

⁹ Cfr. Jafri, J.H.M. - The Origins and Early Development of Shi'í Islam.- Op. Cit. Pág. 98

Antes del derrocamiento del *sha* Reza Pahlevi, la autoridad en Irán recaía en el gobierno del *sha* o emperador. Estos legitimaron su poder proclamándose descendientes del séptimo Imam, Musa al-Kazim, considerándose así como el “lugarteniente” del Imam oculto hasta que éste regresara.

2.1.3.1 Los Ismailíes

De acuerdo a la tradición, el *shiísmo* daría lugar a no menos de setenta y tres sectas, entre las cuales se cuenta a los *ismailíes*.

También llamados *los septimanos* porque en la línea de sucesión del sexto Imam, Ja'far al-Sadiq, reconocen en su hijo, Isma'il, al séptimo y último Imam, *el oculto*.

Los *ismailíes* reflejan en sus creencias una marcada influencia del pensamiento griego, en particular, la que se refiere al sistema pitagórico que enfatiza en el significado del número siete. La mayoría de estos grupos, en origen persas, desarrollaron una serie de doctrinas esotéricas influidas de manera abierta por el dualismo *mazdeísta*, la filosofía india y el neoplatonismo helénico¹⁰.

Su aproximación esotérica busca ir más allá de la abierta manifestación. Es así como los *ismailíes* hablan de una dualidad maniquea manifestada a través de su diferenciación entre lo que es aparente, *zahir*, y lo que se mantiene escondido, *bàtin*, dentro del conjunto de la Revelación.

De esta forma, mientras que los sunníes buscar apegarse a los pronunciamientos del Corán, algunos más que otros literalmente; los *ismailíes* y otras sectas, insisten que *hay que ir más allá de las manifestaciones expresadas en las palabras y buscar el sentido interno de las aleyas*¹¹.

En opinión de algunos historiadores¹², la diferenciación que en un plano religioso pudiera encontrar la doctrina *ismailí* con el *sunnismo*, se fundaría en un aspecto político. En efecto, según estos historiadores, pudiera haber sido una forma de socavar la hegemonía de los árabes por parte de los persas.

Entre los personajes que destacan dentro de esta secta está Abdullah ibn-Maymun al-Qaddah. Este líder no sólo buscaría perfeccionar el sistema geopolítico *ismailí*, sino que utilizaría su doctrina para explotar la enemistad árabe-persa con el fin de destruir al califato y ganar hegemonía política para él y sus descendientes.

El grupo más importante de simpatizantes con el *ismaílismo* se encontró en Egipto. En esta provincia de la *ummah*, lograrían incluso derrocar al califa abasí e instituir un nuevo califato el cual se nombró *fatimí*. Este nuevo califato fatimí, además de Egipto, se extendería cubriendo al actual Túnez para llegar hasta Palestina. Este califato lograría ser reconocido por el califato abasí del cual se mantuvo independiente hasta 1711.

¹⁰ Cfr. D.Bramon.- Una introducción al Islam: religión, historia y cultura.- Op. Cit. Pág. 140

¹¹ Ídem

¹² Cfr. Hitti, P.K.- The Origins of the Druze People and Religion.- 1era. Ed.- Columbia University Press.- New York.- 1928.- págs.443-444

Cuando los *ismailíes*, de la mano de los fatimíes, perdieron el poder político el movimiento se fracturó en la rama de los carmacianos, asesinos, drusos, nusayris, matawilah, zaydis. A continuación se presenta un breve panorama de dichas ramas.

2.1.3.2 Los Carmacianos

Este grupo atrajo a un importante número de simpatizantes tanto árabes como persas. Como movimiento de tipo sectario, se alimentaría de la vieja rivalidad existente entre la gente de la ciudad y los nómadas.

Los *carmacianos* utilizaban un catecismo alegórico para el cual se basaron principalmente en el Corán, sin embargo, también le incorporaron otras creencias autóctonas. Su llamado lo hicieron extensivo a todos los hombres de todas las razas y castas.

En un principio, hicieron énfasis en la tolerancia y en la igualdad entre sus adheridos. Los *carmacianos* crearían el único gremio organizado y disciplinado de comerciantes en el Islam¹³. Sin embargo, la tolerancia que caracterizó a este movimiento en una primera época, cambiaría por la violencia y la militancia extrema de parte de sus miembros. A los *carmacianos* se les hace responsables de sangrientos crímenes en lugares de Siria e Irak. Sin embargo, su influencia no sólo se concentraría en esta parte de la *ummah* sino que también se extendería a toda la península arábiga.

En la actualidad, sobreviven pequeños grupos identificados con esta secta en ciertas partes de las montañas de Yemen.

2.1.3.3 Los Asesinos

Los que fuman haschish, fue un grupo fundado por el persa, Hassan ibn al-Sabbah, quien se había asentado en Siria luego de haber sido misionero fatimí en Egipto. Además de la fama legendaria que este grupo tiene en la historia, en cuanto a cometer homicidios de personajes bajo el efecto estimulantes, es interesante hacer notar que sus miembros se trataban de “*neoismaelíes*”¹⁴. En efecto, su organización y creencias doctrinarias fueron elaboradas sobre antecedentes *ismailíes*.

Sus principios podrían resumirse en una somera instrucción religiosa, en la cual se le daba poca significación al papel de los profetas, pero que compensaba con elaborado fomento del arrojo de sus jóvenes iniciados.

En la actualidad, los miembros sobrevivientes de esta orden son conocidos con el nombre de *khojas* o *mawlas* y su líder, como *Aga Khan*. En principio, la mayor parte de los antiguos *asesinos* se encuentran asentados en Bombay, India.

2.1.3.4 Los Drusos

Al-Darazi, también misionero fatimí, le dio nombre a esta otra secta proveniente del *shiísmo* desde su vertiente *ismailí*.

¹³ Cfr. Hitti, P.K.- The Origins of the Druze People and Religion.- Op.Cit.- Pág. 450

¹⁴ Bramon, dolors.- Una introducción al Islam: religión, historia y cultura.- Op. Cit. Pág.163

Tomando como escenario aldeas ubicadas en los valles del sur de Líbano, al-Darazi predicó para arameos, persas y árabes del desierto. Centró su mensaje en miembros del *shiísmo* y del *ismaílismo*. Su doctrina buscaba equiparar al califa al-Hakim como la última encarnación del Único Dios. Los *drusos*, al igual que otras sectas *shiíes* se caracterizan por tender un puente entre Dios y el hombre. De esta manera, al morir de forma inesperada al-Hakim, sus seguidores aseguraron que se había éste ido a un estado temporal de ocultamiento del cual resurgiría después de un tiempo.

Los iniciados en esta doctrina de tipo esotérica son conocidos como *’uqqal*, o sabios. Estos, deben respetar un riguroso código ético después de haber superado con éxito una serie de pruebas a la que deben ser sometidos a fin de demostrar, además de compromiso, una absoluta discreción debido al carácter secreto de la secta¹⁵.

Los *drusos* creen que Dios descendió a la tierra en forma de hombre y que éste dará la felicidad a todo aquel que le sea leal. Los textos sagrados *drusos* consideran que es al-Hakim la encarnación de Dios el cual se hizo hombre para compartir la vida con la humanidad.

Los principios que enarbola el *drusismo* se pueden resumir en: la sinceridad; la devoción a los correligionarios; el total rechazo al paganismo; la renuncia al recurso del mal; creer en la unidad de al-Hakim y, la entrega en cuerpo y alma a la voluntad de éste.

El *drusismo* se extendió entre los miembros de tribus árabes radicadas en el actual Líbano. Nacidas en el seno de estas tribus, poderosas familias y sus descendientes han permanecido activos en la vida sociopolítica de países como el actual Líbano y Siria¹⁶.

2.1.3.5 Los Nusayris

Entre sus miembros se cuenta a un poco menos de medio millón de personas. Sin embargo, su presencia se extiende por Siria, Kurdistán¹⁷, así como partes de Irak e Irán.

Esta secta toma su nombre de Muhammad ibn-Nusayr quien se proclamó a sí mismo como la reencarnación del décimo Imam, Ali al-Hadí, así como del hijo mayor de éste, Muhammad, quien desapareció (o entró en ocultamiento) en el año 878.

La doctrina de esta secta se basa en preceptos similares a los del *ismaílismo shiíta*. Para los *nusayris*, de la infalibilidad de Dios emana el mundo espiritual de los seres celestiales o estrellas, los cuales, a su vez, dan forma al “gran mundo luminoso”. Lo anterior tiene lugar en siete etapas que tienen como objetivo volver a llevar a su origen al “pequeño mundo luminoso” el cual está compuesto por seres caídos aprisionados en cuerpos después de haberlos hecho resucitar¹⁸.

Una parte de esta doctrina encuentra su origen en reminiscencias paganas y cristianas, sin embargo, sus elementos principales derivan de culturas árabes del sur de la península arábiga como son la *kinda*, *hamdan*, *ghassan* y *buhra*.

¹⁵ Cfr. Hitti, P.K.- The Origins of the Druze People and Religion.- Op. Cit. 128

¹⁶ Idem

¹⁷ El Kurdistán es una región montañosa dividida entre Turquía, Irán, Irak y Siria.

¹⁸ Hussain, J.M.- The Occultation of the Twelfth Imám.- 4ta. Ed.- The Muhammadi Trust.- London.- 1982.- Pág.187

Los *nusayris* se asentaron en Siria durante el resurgimiento que ésta tuvo luego de la expulsión de los cruzados por parte de los mamelucos de Egipto. Los miembros de esta secta son comúnmente conocidos como *alawitas* y es de entre sus miembros que el liderazgo sirio deriva en la actualidad¹⁹.

2.1.3.6 Los Matawilah

Los que profesan amor a Ali, se concentran en diversos centros urbanos del Líbano actual.

Estos libaneses encuentran su origen étnico en la antigua Persia, desde donde fueron traídos por Mu'awiya, antiguo gobernado de Damasco y sucesor de Ali en el califato, en un intento por debilitar la autoridad política del bando opositor al omeya.

En tiempos más recientes gozaron de libertad religiosa mas no de equidad económica frente a cristianos *maronitas* y musulmanes sunníes. Por esta razón, cuando la guerra civil estalló en el país en 1975, los *matawilah* se aliaron con los refugiados palestinos.

Hoy en día, los *matawilah* constituyen la mayoría *shiíta* que vive en el Líbano, la cual está representada tanto por la facción *Amal* como el *Hizbollah*. Estas entidades tienen como objetivo político, con apoyo financiero de Irán, crear una república islámica en el sur de Líbano²⁰.

2.1.3.7 Los Zaydis

De entre las sectas *shiíes*, el zaydismo es la más cercana al *sunnismo*. Toma su nombre del nieto de Hussein, Zayd.

Zayd buscó vengar la muerte de su abuelo acontecida luego de su martirio en Kerbala por parte de los omeya, sin embargo, sería asesinado en Kufa tiempo después. Los simpatizantes de Zayd continuaron con la lucha que éste emprendió, pero culminara sin éxito alguno.

No obstante, lograrían convertirse una comunidad unificada cuando se agruparon en un asentamiento ubicado en el sur del mar Caspio.

Con el tiempo, al-Qasim al-Rassi se encargaría de redactar los principios de esta secta. Los fundamentos denotan una fuerte influencia de la teología racionalista Mu'tazilite. De corte purista, se opone en consecuencia al sufismo²¹. Entre sus creencias destaca la de considerar a todos los descendientes de Ali como legítimos sin que éstos sean distinguidos dinásticamente, lo cual se debe a que rechazan el matrimonio temporal²².

¹⁹ Hafiz-al-Assad, quien falleció en 2000 y fue sucedido en el cargo por su hijo Bashar al-Assad desde entonces, son ejemplo del liderazgo alawita sirio que han gobernado al país en el último medio siglo.

²⁰ Cfr. Hussain, J.M.- The Occultation of the Twelfth Im'am.-Op.Cit.- Pág.194

²¹ Cfr. Hussain, J.M.- The Occultation of the Twelfth Im'am.- Op.Cit.-Pág. 196

²² Mut'ah, es el nombre del matrimonio fijado por un período determinado, tras el cual la mujer tiene que recibir la retribución que previamente haya sido establecida. Se trata de una posibilidad practicada actualmente sólo en el mundo del *shiísmo* y que jurídicamente se equipara con un contrato de alquiler. (Bramon, Dolors.- Una introducción al Islam: religión, historia y cultura.- Op. Cit. 117)

En la actualidad, una gran cantidad de *zaydis* residen en Yemen, país donde gobernaron desde el siglo X hasta 1962. No obstante, también se es posible encontrar *zaydis* fincados en países musulmanes sunníes. Por esta razón y debido a que sus características no chocan del todo con las de los sunníes, es muy común encontrar sunníes entre *zaydis* y viceversa.

2.1.4 El *sunnismo*

El conjunto de normas a imitar constituye la llamada *sunnah*, o el camino por donde transitan los que quieren obrar correctamente²³.

Los musulmanes la conocen como *Ahl al-Sunnah wa'l-Hadith*, o *el camino abierto por el Profeta a través de sus comentarios y acciones*, los cuales fueron recopilados por los creyentes.

La fuente de autoridad religiosa primaria para estos creyentes musulmanes es el Corán y la *sunnah* (camino), así como los *ahadith* (comentarios) del Profeta. La *sunnah* y el *hadith* juntos constituyen la *Tradición*.

El Corán, además de contener el dogma del Islam, incluye un conjunto de normas destinadas a regular la conducta que deben observar los fieles para ser buenos musulmanes. Sin embargo, debido a que la doctrina coránica no fue suficiente para responder a todas las cuestiones legales que se presentaban dentro de la comunidad multiétnica y cada vez más amplia como resultado de la expansión del Islam, el Mensaje Revelado tuvo que ser complementado con modelos del comportamiento del Profeta²⁴.

Como Mensajero de Dios, no podría, en sus acciones y comentarios de la vida cotidiana, haber dejado de estar en todo momento inspirado por la palabra de Dios. La *sunnah* está compuesta por un conjunto de narraciones que explican episodios, hechos y dichos del Profeta así como de sus primeros compañeros. Estos testimonios reciben el nombre de *hadith* o *ahadith*, en plural.

Literalmente, *hadith*, significa reporte. Cada *hadith* está compuesto por dos partes, en su primera parte, a manera de prólogo, aparece el *isnad* o cadena de autoridades. Ésta representa una lista nominal y detallada de los transmisores a fin de garantizar la autenticidad del reporte o *hadith*.

La segunda parte del *hadith* es el reporte propiamente dicho, o *matn*. Este reporte recopila el comentario del Profeta en una determinada ocasión, para lo cual se hace mención de las palabras exactas que pronunció o bien, se hace un recuento de lo que hizo o no hizo.

Para los sunníes, la importancia que tienen los *ahadith* radica en el hecho de que son un recurso muy utilizado por los juristas para resolver controversias de tipo legal. Sin embargo, para que sea una referencia confiable, los *ahadith* tienen que remontarse al propio Profeta o bien a sus compañeros.

²³ Cfr. Abd el-Jalil, J.M. *Aspects Intérieurs de l' Islam*.- 2ª. Ed. Paris.- 1952.- Pág.49

²⁴ *Ibidem*.- Pág..53

En un primer tiempo, fueron los mismos compañeros del Profeta quienes difundieron de forma oral los reportes. Con el tiempo, no obstante, esta forma de divulgación daría motivo a manipulaciones que alterarían el espíritu original de estos reportes.

Para evitar la manipulación se procedería entonces a realizar una estandarización de los reportes. Aunque existen muchas colecciones de reportes, las siguientes tres son las aceptadas por la mayoría de los sunníes:

- *al-Sahih* o La Auténtica. Colección realizada por al-Buhari quien clasificó las siete mil narraciones de acuerdo a diferentes materias de Derecho.
- La Auténtica. Homónima de la anterior, ésta sería realizada por Muslim ibn al-Haggag, quien en su obra recoge trescientas mil narraciones.
- *Kitabu l-nuwatta*, o el Libro del Camino Llano. Realizada por Malik ibn-Anas, fundador de la escuela jurídica *malikí*. Su recopilación busca más ser un cuerpo jurídico que una fuente de tipo religioso. Este autor recopilaría cada *hadith* originado por alguna situación de tipo legal.

En cualquiera de las tres anteriores colecciones, la relación de Derecho con religión que tiene lugar en el Islam, queda claramente ilustrada mediante la recopilación de los *ahadith*. En el Islam, la Ley fue Revelada a Muhammad como *la voluntad de Dios en beneficio de sus creyentes*.

Para el Islam, Dios es la única autoridad y legislador de la *ummah*. Muhammad es tan sólo su Mensajero, no suplanta a Dios. “En consecuencia, violar la Ley , o incluso ser descuidado con ella, no significa tan sólo infringir una norma de carácter social -es un acto de desobediencia religiosa, un pecado y conlleva un castigo de tipo religioso”²⁵

En razón de lo anterior, los musulmanes sunníes se agrupan en cuatro escuelas jurídicas-religiosas que son llamadas, *madhab* o *madhahib*, en plural.

2.1.4.1 Las Madhahib

Literalmente *ritos jurídico-religioso*, son las escuelas jurídicas cuya tarea es darle a la *sunnah* un sentido práctico.

Las escuelas jurídicas aceptadas tuvieron como objetivo mantener a los fieles musulmanes por el rumbo correcto en el cumplimiento de sus obligaciones religiosas y laicas como miembros de una entidad sociorreligiosa o *ummah*²⁶.

²⁵ Gibb, H.A.R.- Modern Trends in Islam.- 1era. Ed.- University of Chicago Press.- Chicago.- 1947.- Pág.99

²⁶ Cfr. Abd el-Jalil, J.M.- Aspects Intérieurs de l’Islam.- Op. Cit. 195

Durante los primeros tiempos del califato omeya, la ley estaba revestida más de un carácter laico. Por esta razón, las leyes variaban entre provincias de la *ummah*. En Siria, por ejemplo, tenían una marcada influencia bizantina; en Persia, por su parte, había reminiscencias del cuerpo jurídico aplicado por los sasánidas. Incluso en partes de la península arábiga, la ley consuetudinaria de la época *jahiliyah*²⁷, era quien proveía soluciones cuando la *shari'ah* no daba una solución concreta al caso.

Sin embargo, cuando los omeyas fueron suplantados por los abasíes, éstos promovieron el regreso a la aplicación más “piadosa” de la justicia, es decir, regresar al Texto Sagrado y a la tradición (*sunnah*).

Los *fuqaha* o juristas, fueron alentados a enunciar los principios que debían ser adoptados en el cumplimiento de las obligaciones religiosas que, debido a las características del Islam, eran de naturaleza casi jurídica.

Hacia el siglo III de la hégira, se empezó a observar una “categorización” de las obligaciones religiosas de los musulmanes. La categorización que tuvo lugar se hizo ubicando en uno de los cuatro *madhahib* o ritos jurídico-religiosos, también conocidos como *escuelas jurídicas*. Cada uno de estos ritos se identificaba con las normas predominantes de la región geográfica donde la escuela tuviera más apoyo.

Todos los ritos coinciden con los puntos fundamentales del Islam como una entidad sociorreligiosa. De esta manera, todos los ritos coinciden en que el Corán y los *ahadith* son fuentes jurídicas esenciales para el Islam y que, además, los musulmanes sunníes pueden cambiar en cualquier momento de “forma”, pues ninguno de las escuelas jurídicas compromete la ortodoxia del culto.

A continuación se enuncian las cuatro escuelas jurídicas musulmanas (sunníes):

2.1.4.1.1 Escuela Hanafí

Constituye el más antiguo de los ritos o escuelas jurídicas. Se caracteriza por reflejar los puntos de vista de los juristas de Irak.

Refleja, asimismo, gran tolerancia en el uso de las interpretaciones personales *ra'y*. En general, sus planteamientos son liberales comparados con otros ritos o escuelas aceptadas, particularmente las que son asociadas con las que darían lugar a corrientes islamistas.

A la mayoría de sus adscritos se les localiza en la actual Turquía, en Asia central, la cuenca del Mediterráneo, el bajo Egipto y partes de India.

2.1.4.1.2 Escuela Maliki

Escuela fundada por Malik ibn-Anas de Medina. Al provenir de la ciudad donde se fundó la *ummah*, esta escuela refleja de manera relevante puntos de vista de juristas y prácticas que se asocian con esta ciudad.

²⁷ “Tiempos de la ignorancia”. También traducido como la época de la barbarie. Nombre con el se conoce a Arabia antes de haber recibido la revelaciones de Allah.

Al igual que los juristas *hanafíes* de Irak, Malik ibn-Anas daría más relevancia a los testimonios expresados por los compañeros del Profeta que a los testimonios considerados como expresados por el Profeta mismo.

En efecto, en caso de controversia, en razón de un criterio de tiempo, entre las tradiciones asociadas al Profeta y las asociadas a los compañeros, se opta por los segundos²⁸. Al igual que los juristas de Medina, los discípulos de Malik afirmaban que más seguro resultaba seguir con las tradiciones que la mayoría conocía y que en consecuencia generaban menos conflicto que aceptar las tradiciones cuya recopilación resultaba dudosa.

Asimismo, esta escuela rechazó tradiciones asociadas al Profeta que fueran en contra del Corán. Los juristas *malikíes* equipararon las tradiciones asociadas a los sucesores de los compañeros con las de los compañeros mismos del Profeta.

En la actualidad, un gran número de seguidores de esta escuela reside en el norte de África, particularmente en Argelia.

2.1.4.1.3 Escuela Shafíí

Escuela fundada por un discípulo de Malik ibn-Anas, al-Shafíí.

A diferencia de *malikíes* y *hanafíes*, quienes estaban dispuestos a aceptar las tradiciones de los compañeros del profeta siempre que coincidieran con las observancias predominantes de la comunidad, Shafíí no aceptaría dichas tradiciones si no eran validadas por el Profeta.

Al-Shafíí, uno de los más reconocidos jurisconsultos del mundo islámico, fue quien identificó como componentes de la *shari'ah* a: el Corán; la *sunnah*; la *igma* (consenso de la comunidad); las *qiyas* (sistema de analogía); y redujo el papel del *ra'y* (opinión personal) a un recurso más secundario.

También establecería el principio de *ninguna tradición recibida de forma directa del Profeta mismo, podría ser sustituida*. Si se suscitaba un conflicto entre dos tradiciones que fueran autenticadas como del Profeta, entonces se optaba por la que fuera más cercana al Corán y a la *sunnah*²⁹.

Al-Shafíí elevaría también la autoridad del *hadith* a su actual posición de superioridad. Al haberle dado este rango al *hadith*, al-Shafíí fortaleció la tendencia de endurecer la adaptabilidad de la ley canónica.

Lo anterior provocó que Islam perdiera dinamismo así como *capacidad de ajuste al cambio* en los tiempos. En efecto, durante el periodo que se conoce como “Medioevo islámico”, las ideas de al-Shafíí tuvieron marcada influencia³⁰.

²⁸ Cfr. Goldziher, I.- Introduction to Islamic Theology and Law.- 3era. Ed.- Princeton University Press.- Princeton.- 1981.- Pág. 294

²⁹ Cfr. Goldziher, I.- Introduction to Islamic Theology and Law.- Op.Cit.- Pág. 296

³⁰ Ídem

Hacia el siglo III de la hégira, las ideas de al-Shafi'í estaban muy en boga. Es durante esa época cuando la *shari'ah* fue fijada definitivamente en su texto, por lo tanto se infiere que los estrictos principios que dicta esta escuela dejaron sentir su influencia en el texto de la Ley islámica.

Asimismo, la influencia que esta escuela provocó sentaría las bases para una lectura muy rigurosa: del lado gobernado por la *shari'ah* estaría la ortodoxia. Como consecuencia de lo anterior, todo lo que no estuviera apegado estrictamente a la Ley, sería heterodoxia; lo cual, al no ajustarse al criterio de la Ley podría encuadrarse en herejía³¹.

La mayoría de los musulmanes que se encuentran adscritos a esta escuela se localizan en el bajo Egipto, Siria, India y especialmente en Indonesia.

2.1.4.1.4 Escuela *Hanbalí*

Aunque inspirada en el trabajo de Ahmad ibn-Hanbal, esta cuarta escuela no sería fundada por él sino por sus seguidores, cuya fuerte presencia destacaba en Siria y en Irak.

Los puntos de vista rígidos y estrictos, hacen de esta escuela jurídica la más conservadora de las cuatro. Por sus características, durante el imperio otomano fue confinada a alejadas partes de la *ummah* como lo fueron regiones enteras dentro de la península arábiga.

La escuela *hanbalí* enfatiza en seguir de forma literal al Corán, al igual que de los *ahadith*, además, no favorecen a las tradiciones proféticas. Insisten en el cumplimiento estricto de las obligaciones religiosas así como de las responsabilidades de acuerdo a lo que exactamente señala la *shari'ah*.

Esta escuela sostiene que todos los asuntos relativos a aspectos religiosos o a la ley canónica, no pueden ser tratados por ningún tipo de autoridad laica. Es obligación de las autoridades ayudar a la aplicación de la *shari'ah* mediante la designación de *qadis* o jueces.

Hacia el siglo dieciocho, derivado de la importancia que cobró el *wahhabismo* en Arabia, el rito *hanbalí* volvió a escena. Tiempo después, a principios del siglo veinte, con el triunfo de la casa Sa'ud en Arabia, el *wahhabismo* que estaba inspirado en ideas *hanbalíes*, volvería a la ideología oficial del nuevo reino.

Muhammad 'Abd al-Wahhab se había inspirado de la reforma rigorista que encabezó el pensador musulmán ibn-Taymiyyah. Al principio, la doctrina *wahhabí* representaría un paso adelante para las comunidades beduinas árabes a través del fomento al sedentarismo y la fundación de cooperativas agrícolas. Sin embargo, con la llegada de la familia Sa'ud, esta política que impulsaba una reforma social se desvirtuó³².

³¹ Ídem

³² Cfr. Bramon, Dolors.- Una introducción al Islam.- Op. Cit.- Pág. 82

Conclusión preliminar

Lejos de comprometer el llamado unificador de la *shari'ah*, las escuelas jurídico-religiosas no empañan la ortodoxia de la ley canónica. A pesar de la propagación de la heterodoxia, el espíritu de la *shari'ah* continúa presente en todas las facetas de la vida social, política y religiosa de la comunidad. “Es el epítome del verdadero espíritu islámico, la expresión más decisiva del pensamiento islámico, el núcleo esencial del Islam”³³.

2.2 El pensamiento islámico en la ummah, la expansión de diversidades

Como antes se señaló, las doctrinas del Islam derivan del Corán, el cual a su vez es complementado por los *ahadith* y la *sunnah* del Profeta. Posteriormente, la *shari'ah* se encarga de formalizarlas convirtiéndolas así en una entidad coherente que será puesta en práctica por las escuelas jurídico-religiosas. Este planteamiento mostró su eficiencia siempre que la primera *ummah* no traspusiera los límites más allá de La Meca y Medina. Sin embargo, cuando de una pequeña comunidad se llega a un imperio global, la simplicidad y la coherencia de las doctrinas que, en principio, fueron previstas para la *ummah* original, no pueden permanecer incuestionables o libres de cambios.

2.2.1 La influencia de otros pueblos en la ummah

El distanciamiento geográfico que conllevó la expansión de la *ummah* provocó, a su vez, un alejamiento filosófico en el interior del Islam que se traduciría en sectas. El predominio de dichas sectas en un determinado territorio, generaría una eventual separación política en el interior de la *ummah*, volviéndose esta separación política, con el tiempo, un símbolo de identidad regional islámica.

El surgimiento del Islam fue posterior a otros cultos y religiones que se desarrollaban de manera formal y extendida no sólo en Oriente Medio, sino también en Europa y Asia central. De esta forma, cuando el Islam empezó a expandirse junto con la *ummah*, no sólo resultó inevitable el encuentro de la religión con otras formas de pensamiento religioso sino también de tipo filosófico.

Como parte de una estrategia política para asegurar la creciente ampliación de sus dominios, los califas omeyas fueron tolerantes con otras formas de expresión religiosa. En su corte de Damasco, era común que representantes de otras religiones ocuparan altos cargos en su administración³⁴.

Diversos elementos provenientes de culturas como la helénica o de la filosofía dualista persa, se integrarían al Islam durante el tiempo de los omeyas. Igualmente ocurriría con las especulaciones lógicas o metafísicas surgidas en la India, así como la dialéctica de los padres de la iglesia cristiana que lograrían influir en la teología islámica gracias al ambiente de tolerancia de la corte califal de Damasco³⁵.

³³ Gibb, H.A.R.- Modern Trends in Islam.- Op.Cit.Pág.106

³⁴ Juan de Damasco, uno de los padres de la Iglesia sirvió también como oficial de alto rango en la administración del imperio islámico.

³⁵ Cfr. Abd el-Jalil, J.M.- Aspects Intérieurs de l'Islam.- Op. Cit.- Pág. 63

De sectas cristianas jacobitas o monofisitas, el Islam tomaría aspectos relacionados con el misticismo o meditación. Los nestorianos, por su parte, serían los primeros maestros de la medicina para los musulmanes. Además, del cristianismo se tomarían elementos para la construcción dogmática en el Islam³⁶.

Es probable que la cercanía geográfica de Siria con Grecia y otros puntos del conocimiento helénico haya servido de “puente” con el imperio islámico. Así, autores griegos de la antigüedad como Aristóteles, Pitágoras o Platón, serían traducidos a lengua siríaca, cuya cercanía lingüística con el árabe facilitó su traducción.

En efecto, pensadores sirios se interesaron en la traducción de obras completas de Pitágoras o Platón así como en su colección de aforismos morales. Tradujeron la lógica aristotélica que planteaba elevar el conocimiento por encima de la fe, cuya importancia sería retomada por pensadores musulmanes tales como ibn-Rushd (Averroes)³⁷.

Los primeros pensadores musulmanes partieron de donde los griegos habían terminado. De esta forma, buscarían reconciliar conceptos de Platón como la creación del mundo, la realidad de las cosas espirituales y la inmortalidad del alma. Sin embargo, la reconciliación de los conceptos anteriores la harían sobre un criterio aristotélico subordinando a la razón y, en consecuencia, a lo ético y espiritual, un proceso racional.

En la medida en que el conocimiento aristotélico se hizo más conocido y por tanto, adaptado a la aproximación sirio-árabe del pensamiento filosófico, Aristóteles se volvió una referencia para ellos. Enfatizaban en el conocimiento como virtud, lo cual sirvió para solidificar el origen de la dialéctica entre los pensadores musulmanes y poner en un plano sobresaliente a la inteligencia *’aql* como el más importante “determinador” después de Dios.

Los pensadores sirio-árabes, partiendo de Aristóteles, tomaron como principio: *todo lo que existe, incluida el alma misma, existe por la inteligencia*. La mentalidad árabe que sostiene *conocer las cosas tales como son* encontró compatibilidad cultural con este principio³⁸. A partir de los principios de Aristóteles, los filósofos musulmanes optaron por *continuar* más que *innovar* las enseñanzas de Aristóteles; es decir, buscaron a través del eclecticismo, *asimilar* más que *generar*.

Entre los primeros intelectuales musulmanes en quienes la influencia de la lógica aristotélica fue más evidente figuran matemáticos y gramáticos del siglo ocho y nueve, quienes residían en especial en Basora. Sin embargo, esta ciudad también se caracterizaba por ser lugar de residencia de muchos juristas de la época.

Es probable que la influencia de la lógica aristotélica manifiesta entre la actividad intelectual de Basora, se haya también reflejado entre los juristas cuando desarrollaron las *qiyas*. De esta forma, la influencia aristotélica también repercutiría en un aspecto doctrinario.

³⁶ Ídem

³⁷ Ibídem.- Pág. 65

³⁸ Cfr. Abd el-Jalil, J.M.- Aspects Intérieurs de l’Islam.- Op. Cit.- Pág. 70

En el Islam, el Corán por sí solo, no es fuente de doctrina y lo mismo sucede con los *ahadith*, los cuales son únicamente una *guía* para los fieles. La influencia cristiana en la creación y evolución del sistema doctrinario islámico se percibió en dos ciudades diferentes: en Damasco, con influencia ortodoxa y monofisita; y en Basora, con influencia agnóstica y nestoriana.

Entre las primeras doctrinas que recibieron la influencia de la lógica aristotélica, se ubica la del “libre albedrío”. Los teólogos islámicos se resistieron a someter a la *lógica pura* asuntos doctrinarios. No obstante, como producto de la confrontación, surgiría una “ciencia del razonamiento”.

Esta ciencia sería aplicada en sus deducciones por parte de los juristas y de los teólogos. Como resultado de esta práctica, surgió una categorización de métodos³⁹:

- El método exotérico. Este estaba compuesto por un “pensamiento libre” el cual servía para examinar las creencias aceptadas a través de verdades racionales concernientes a problemas fundamentales del universo, vinculados con el concepto de Dios y del alma.
- El método dialéctico. Este estaba a favor de alcanzar “verdades” de forma compatible a las creencias establecidas en el Islam.

En vista de que esta categorización abordaba de maneras diferentes un mismo tema, quienes optaban por una aproximación tradicional, los “ortodoxos”, insistían en respetar la forma que marcaba la *sunnah* y la *shari’ah*. La mayoría de quienes apoyan este sistema son descendientes de los primeros árabes.

Por otra parte, están los “racionalistas”, quienes son en su mayoría convertidos al Islam. Estos descienden de bizantinos, persas, helénicos, zoroastrianos y de otras tradiciones.

2.2.2 Escuelas de pensamiento musulmán

Para entender el pensamiento sectario en el Islam, es necesario comprender el origen de las ideas que enarbolan y qué los aleja y de qué manera los aleja de la *sunnah* del Profeta.

Entre los intelectuales musulmanes que han estudiado a las sectas del Islam, destaca al-Sharastani. Este autor nacido en Persia, identificaría a setenta y tres sectas islámicas.

Sobre el número de sectas del Islam, hay un *hadith* que dice: “[Muhammad] después de haber observado que los judíos se dividieron en setenta y una ramas y los cristianos en setenta y dos, anunció que en el futuro en el Islam tendrían lugar setenta y tres. Del conjunto de los miembros de estas ramas islámicas, los de setenta y dos se condenarán y sólo los de una alcanzarán el Paraíso.”⁴⁰

³⁹ Cfr. Goldziher, I.- Introduction to Islamic Theology and Law.- Op. Cit. Pág.348

⁴⁰ Bramon, Dolores.- Una introducción al Islam: religión, historia y cultura.- Op. Cit. Pág. 126

Al-Sharastani clasificó a las sectas de acuerdo a la opinión que las caracteriza sobre los temas más controvertidos de la doctrina religiosa. De esta forma, este autor clasifica a las escuelas de acuerdo a: la predestinación y libre albedrío; los Atributos Divinos de Dios; Promesas y amenazas, fe y error y Revelación, razón y el Imanato o liderazgo

Del anterior criterio, al-Sharastani propone que las escuelas sean las siguientes: *Qadiri*, *Sifatí*, *Kharijí* y *Shií*. Sin embargo, en otra clasificación en la que las escuelas se distinguen por sus opiniones doctrinarias volviéndose así facciones en el Islam, se encuentran: *Mu'tazilí*, *Jabrí*, *Sifatí*, *Kharijí*, *Murji'ti* y *Shií*.

La importancia de esta clasificación se centra en saber cómo influyeron culturas diferentes para la conformación de opiniones diversas, encontradas e incluso facciones en el interior del Islam. A continuación se hace un breve repaso de la influencia del exterior en las sectas:

2.2.2.1 Murji'ti y Qadiri

Estas dos escuelas tuvieron influencia de teólogos greco-cristianos. La escuela murji'ti, se inspiró en el cristianismo para definir en su doctrina que el juicio de las acciones de los humanos sería pospuesto hasta el Día del Juicio Final.

2.2.2.2 Mu'tazilí

Esta escuela surgida en Irak, representa un ejemplo ilustrador de la influencia aristotélica en el Islam. Sus seguidores enarbolaron el racionalismo así como la doctrina del libre albedrío. Esta escuela rompería con la idea dogmatizada de que la "razón" no podía aplicar a las revelaciones de Dios.

Otro punto de conflicto surgió de esta escuela respecto al Corán. Para el Islam, el Corán, como Palabra de Dios, es increado. Mientras que para la escuela *mu'tazilí*, el Corán fue creado en el tiempo.

2.2.2.3 Ash'arismo

El *ash'arismo* nace como contraposición a la escuela *mu'tazilí*. Este movimiento representó un regreso a la ortodoxia sin dejar de lado la aproximación racional que la escuela *mu'tazilí* había incorporado al lenguaje filosófico-religioso. Su fundador, al-Ash'ari, gracias a los más de cuarenta años que formó parte de la escuela *mu'tazilí*, pudo utilizar los recursos de esta escuela: lógica, filosofía y ciencia del razonamiento para regresar a la ortodoxia⁴¹.

Al-Ash'ari tocó los temas más importantes de la religión como son Dios, el Corán, la cuestión del pecado, entre otros, y los articuló desde un punto de vista lógico-racional produciendo así, la primera teología sistematizada del Islam.

⁴¹ Cfr. Goldziher, I.- Introduction to Islamic Theology and Law.- Op. Cit. Pág. 351

La influencia determinante en el trabajo de al-Ash'ari la marcó la teoría atomista griega, al afirmar que “*todo lo que existe se debe a la voluntad de la Suprema Inteligencia, Dios. Uno no puede calificar a la naturaleza en razón de sus fuerzas, sino a través la acción divina creadora*”.⁴² Desde el siglo diez, cuando al-Ash'ari creó este sistema, sólo se ha visto cuestionado en dos épocas, una de ellas, en el siglo dieciocho a través del movimiento wahhabí.

2.3 El Sufismo

“*Señor, si lo que me mueve a rezarte es el miedo al infierno, lánzame a él; si es el deseo del Paraíso, destiérrame de él; pero si me acerco a Ti sólo por Ti, no me escondas tu eterna belleza*”.⁴³

2.3.1 Introducción

De acuerdo a Dolors Bramon: “Recibe el nombre de sufismo, el conjunto de prácticas místicas practicadas por los musulmanes”⁴⁴.

Antes de abordar el tema con base en la definición propuesta por Bramon, es necesario ajustar algunos términos:

Entiéndase como *místico* “lo relativo al misterio, a una creencia oculta, superior a la razón, que tiene lugar en el terreno de la religión”⁴⁵.

Entiéndase como *misticismo* “el conjunto de creencias y de prácticas que tienen como objetivo una unión íntima entre el hombre y la divinidad”⁴⁶.

En árabe, la palabra *sufí* significa *lana*. De acuerdo a este origen, hay algunas explicaciones que indican que sufí “era quien se entregaba a la práctica mística y que, como tal, se vestía tan sólo con una ropa de lana, generalmente blanca, como símbolo de humildad”⁴⁷.

El sufismo surgió y floreció entre las ciudades santas de La Meca y Medina, a finales del siglo VIII. No obstante, fue en las ciudades de Basora y en Kufa, durante los siglos IX y X que junto con la capital del Califato abasí, Bagdad, donde la práctica sufí tuvo más fuerza. A pesar de que el sufismo se extendió por varias partes en el interior de la *ummah*, fue durante el imperio otomano que Konya se convertiría en uno de sus centros espirituales más importantes.

En los primeros tiempos, el Islam en su práctica privilegió lo ascético sobre lo místico. Esto puede confirmarse en la austera forma de vida de los primeros cuatro califas del Islam, los *rashidun*, quienes en su carácter de guía (*imam*) hacían énfasis en ser ejemplo para el resto de los miembros de la *ummah*.

⁴² Idem

⁴³ Extracto del poema de Rabi'ah al-Adawiyyah, mujer sufí de origen esclavo quien fue manumitida por su vida virtuosa. Fuente: Bramon, Dolors.- Una introducción al Islam: religión, historia y cultura.- Op. Cit. Pág.146

⁴⁴ Bramon, Dolors.- Una introducción al Islam: religión, historia y cultura.- Op. Cit. Pág.145

⁴⁵ Robert, Paul.- Le Nouveau Petit Robert.- Ed.Dictionnaire Le Robert.- Paris.-1994.- Pág.1465

⁴⁶ Ídem

⁴⁷ Bramon, Dolors.- Una introducción al Islam: religión, historia y cultura.- Op. Cit. Pág. 145

Es así como muchos de los primeros musulmanes renunciaban a la riqueza y se retiraban del mundo con el fin de concentrarse en el culto a Dios⁴⁸. Sin embargo, hacia el siglo II, bajo la influencia de otras culturas tales como la griega, india y cristiana, el Islam empezó a revertir la tendencia original.

En su expansión, el Islam encontró fuerte presencia cristiana en lugares como la actual Turquía, el norte de Egipto y particularmente Siria. En aquellas épocas, el cristianismo enfatizaba en la idea de *purificación del alma*⁴⁹. Es probable que este énfasis de origen cristiano haya pasado al Islam a través de musulmanes que ya abrazaban el ascetismo. En los primeros tiempos de esta unión ascético-mística en el Islam, el misticismo fue practicado más que explicado. No obstante, con el paso del tiempo, esta práctica mística fue también objeto de un estudio convirtiéndola en una teosofía inspirada, probablemente, en culturas helénicas.

Posteriormente, la influencia de conceptos extraídos de culturas indostánicas e iránicas, permitió al sufismo organizarse como una corriente mística en el interior del Islam⁵⁰.

2.3.2 Características del sufismo

El sufismo, como movimiento místico, no comparte la concepción de los primeros tiempos en que toda divinidad es inaccesible. Considera que a través del amor en los actos se puede alcanzar la unión mística con Dios.

Los sufíes promueven una nueva práctica de la religión, y proponen un estilo de vida basado en la interiorización y en la profundización del mensaje coránico.

Los practicantes pueden ser hombres o mujeres, los cuales renuncian a los placeres mundanos y se definen a sí mismos como: “personas que no poseen nada y que no son poseídos por nada”⁵¹.

Como otras religiones, el Islam busca unir al hombre con Dios, al cual creó y en quien depositó una parte de Él. Partiendo de lo anterior, los sufíes consideran que todo lo que necesitan los hombres es armonizar con Dios la parte que Él depositó en ellos para unírsele sin tener que esperar a la otra vida.

Para llegar al Creador, el místico debe tomar lo que él o ella llama *tariqah* (sendero) que lo conducirá hasta Él. Para el sufí, la única forma para llegar hasta el Creador es a través del *yo superior*, estado que no se alcanza sin el sometimiento del *yo inferior*.

A diferencia de los musulmanes no sufíes, los sufíes buscan tener un conocimiento de Dios aún cuando su alma esté atrapada en el cuerpo; mientras que aquellos se conforman con tomar el sendero que señala el Corán, el cual sólo si es seguido con atención, lo llevará ante la presencia de Dios después de la muerte, la resurrección, el Juicio Final.

Los sufíes buscan estar ante la presencia divina en un alto estado de conciencia tanto espiritual como inmaterial⁵².

⁴⁸ Cfr. Abd el-Jalil, J.M.- Aspects Intérieurs de l’Islam.- Op. Cit.Pág. 101

⁴⁹ Ibídem.- Pág. 102

⁵⁰ Ídem

⁵¹ Bramon, Dolors.- Una introducción al Islam.-Op. Cit. Pág.145

Los sufíes también cultivaron el ascetismo mediante el ayuno y largos periodos de oración. Además, el celibato era algo en que enfatizaban mucho pues se consideraba que el matrimonio y la procreación eran el origen de distracción para alcanzar la última búsqueda, llegar a Dios.

Los tres elementos esenciales de la filosofía sufí son: luz, conocimiento y amor. Los sufíes no comparten la idea cristiana de un Dios encarnado. Los sufíes consideran al hombre como parte de la esencia de Dios, pero no creen en el mesianismo ni en ninguna otra forma de mediación entre el hombre y Dios. El sufí busca tener una visión momentánea de la inmortalidad mientras sigue atrapado por la vida en este mundo⁵³.

2.3.3 Organización interna del sufismo

En el siglo XII, cuando el sufismo fue integrado al Islam ortodoxo, en vista del crecimiento que había alcanzado el movimiento místico, el movimiento fue organizado con el fin de alcanzar disciplina jerárquica entre lo practicantes.

Se originaron alrededor de doce órdenes sufíes (*tariqah*) las cuales, a su vez, se agruparon bajo el liderazgo de un *sheik* a “quien consideran dotado con poder espiritual y temporal y quien tiene que ser obedecido por encima de todo y antes que nada porque goza del favor divino”⁵⁴. Cada una de las órdenes estaba compuesta por fraternidades, cuyos miembros son llamados *fakires* o *derviches* (pobres o mendigos).

2.3.4 El *dikr*

Algo que distingue al sufismo es el *dikr*, lo cual es traducido como *recuerdo*, *memoria*, *invocación* o *repetición constante* de determinados rezos. El *dikr* representa una alternativa para el musulmán sufí la cual le da libertad para *no* realizar a las horas previstas las oraciones de todo musulmán. En el tiempo adicional que el sufí dispone, “realiza movimientos rítmicos que, con la ayuda de música y canto, tienden a llevarlo al éxtasis y así experimentar la unicidad divina y conseguir alcanzar el verdadero significado de la Revelación”⁵⁵.

2.3.5 Los detractores del sufismo

Al convertirse en la primera corriente mística en el interior del Islam y por ciertas características que lo acompañan, el sufismo enfrentó el cuestionamiento filosófico y teológico de la ortodoxia del Islam durante varios siglos. Asimismo, sus practicantes, fueron objeto de persecuciones que alcanzaron niveles de violencia en diversas épocas.

⁵² Cfr. Ling, M.- What is the Sufism.- 2A.Ed.- University of California Press.- Berkeley.- 1977.-Pág.36

⁵³ Idem

⁵⁴ Bramon, Dolors.- Una introducción al Islam: religión, historia y cultura.- Op. Cit. Pág. 149

⁵⁵ Bramon, Dolors.- Una introducción al Islam: religión, historia y cultura.- Op. Cit. Pág. 149

Entre las primeras críticas que recibió el sufismo fue su desapego al Texto Sagrado como medio único para alcanzar a Dios. Los sufíes buscan el encuentro de Dios dentro de sí mismos, de esta manera, a los actos canónicos del Islam les concede sólo un valor relativo, haciendo prioritaria su *intención* íntima por encima de los rituales prescritos⁵⁶. Mientras que los custodios de la *shari'ah*, es decir los ortodoxos, aseguraban que solamente a través del *ilm*, o conocimiento del Corán y de la ejemplar conducta del Profeta, es que una persona puede esperar pasar el Día del Juicio y poder tener acceso a Dios.

Respecto a la unión con la divinidad, algunos sufíes afirmaron haber conseguido la unión con Dios y haber llegado a Él por la vía del *amor*⁵⁷. Por esta razón, con frecuencia los sufíes fueron considerados *zindiq*, o herejes.

Como parte de su vida místico-ascética, los sufíes practicaban el ayuno constante y renunciaban a las cosas terrenales al consagrarse a una vida muy austera en todo rubro. Estas características eran cuestionadas por los ortodoxos musulmanes quienes se oponían a esta conducta citando el Corán: “Busca entre las cosas que Dios te ha dado la Última Morada, pero no te olvides de la parte que te corresponde de este mundo”⁵⁸. Otra aleya dice, “¡Creyentes! No se prohíban las cosas buenas que Dios les ha permitido ... Coman todo lo que Dios ha declarado lícito y bueno y de lo que los ha proveído”⁵⁹.

La influencia de otras religiones que señala el sufismo en su práctica, también lo hizo objeto de cuestionamiento por parte de la ortodoxia. El sufismo, por ejemplo, fue reprochado de alejarse del Islam debido a ciertas características que lo acercan al cristianismo: ambos comparten la concepción de Dios como sinónimo de amor.

Además, al igual que el cristianismo, considera que el hombre fue hecho a semejanza de Dios a quien deben tener como inspiración a fin de alcanzar la deseada unión con Él⁶⁰.

En cuanto a su organización y jerarquía, los sufíes también recibirían críticas. El líder de su *tariqah* o orden, el *sheik*, era objeto de una veneración creciente por parte de los miembros de la orden, al grado de convertirlos en santos a muchos de ellos⁶¹. Para la ortodoxia esta situación era inaceptable pues nada puede distraer la devoción hacia Dios, lo cual es el principio fundamental del monoteísmo islámico.

Además, considerar como santos a los *sheiks* era una particularidad sufí que la ortodoxia relacionaba también con el cristianismo. Los sufíes, al igual que los cristianos, consideraron que el conocimiento de Dios podía alcanzarse también a través de la intercesión de los santos.

⁵⁶ Cfr. Burckhardt, T.- An Introduction to Sufi Doctrine.-1era. Ed.- Edit. Muhammad Ashraf.- Lahore.- 1959.- Pág. 52

⁵⁷ Cfr. Bramon, Dolors.- Una introducción al Islam: religión, historia y cultura.- Op. Cit. Pág. 53.

⁵⁸ Corán 28:77

⁵⁹ Corán 5: 87-88

⁶⁰ Cfr. Burckhardt, T.- An Introduction to Sufi Doctrine.- Op. Cit. Pág. 60

⁶¹ Cfr. Bramon, Dolors.- una introducción al Islam: religión, historia y cultura.- Op.Cit. Pág. 149

Un sello distintivo del sufismo lo constituyó la creación del *dikr*. Cuando el sufismo organizó en órdenes a sus miembros, también instituyó tendencias litúrgicas definidas. El *dikr* representó una “liberación” de la disciplina que para los musulmanes sufíes implica seguir en horas fijas las distintas oraciones obligatorias de cada día⁶². En este sentido, los ortodoxos temían que los fieles se alejaran del significado y de la importancia de la congregación de fieles en la mezquita.

2.3.6 Aportaciones del sufismo al Islam

Con frecuencia el sufismo se presenta como una serie de experiencias personales que son descritas de forma poética. Este estilo poético propio del sufismo, serviría como inspiración a la lírica árabe, persa y turca. La literatura de los sufíes es “extensa y reveladora de su generosidad mística en la búsqueda de Dios”⁶³.

La aportación del sufismo al Islam también se hizo evidente en la teología. A través de la obra de al-Ghazali⁶⁴, el sufismo no sólo consiguió la aceptación por parte del *sunnismo* y *shiísmo*, sino que además, revolucionaría la interpretación del dogma religioso. Esto lo haría al incorporar a la experiencia mística personal junto con el Corán y la *sunnah*, como medio para alcanzar a Dios.

Asimismo, al llevar el sufismo a los teólogos islámicos a trabajar más los aspectos históricos que los escolásticos de la religión, abriría el camino al reconocimiento del valor del ascetismo y del misticismo en el Islam⁶⁵. En cuanto a la filosofía islámica, por influencia del sufismo, se convertiría en algo menos abstracto y más comprensible para los musulmanes en general.

La política islámica también se beneficiaría del sufismo de diferentes formas. Debido a que durante muchos años el sufismo fue objeto de persecución, sus practicantes debieron irse hacia los confines de la *ummah*, particularmente al Magreb.

En el norte de África o Magreb, el Islam había encontrado reticencia para ser aceptado por parte de sus pobladores originales, los beréberes. El sufismo, no obstante, atraería al Islam a estos pueblos debido a su tolerancia de ciertas prácticas animistas. Para los beréberes, por ejemplo, el papel del sheik en el sufismo, era muy cercano al de sus *hombres santos*⁶⁶, de quienes se aseguraba poseían poderes mágicos. En cuanto al *shiísmo*, los sufíes también dejaron muestras de su influencia política. El triunfo de los safávidas, de influencia sufí, en el año 1501, hizo de Persia el primer territorio gobernado por los *shiíes*.

⁶² Idem

⁶³ Schimmel, Annemarie.- Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l’Islam.- 2ª.Ed.- Editions du Cerf.- 1996.- Pág.119

⁶⁴ El nombre latinizado de este filósofo, místico y teólogo musulmán fue *Algacel* (m. 1111).

⁶⁵ Cfr. Schimmel, Annemarie.- Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l’Islam.- Op .Cit.- 122

⁶⁶ También llamados *wal í*, que significa amigo de Dios, intercesor o protector. Se conoce así a determinados fieles del Islam cuyo estilo de vida se considera modelo para otros musulmanes. Particularmente en el Magreb, las tumbas de estos hombres son visitadas pues se consideran portadores de *baraka* (bendiciones).

2.3.7 Consideraciones finales sobre el sufismo

Las características del sufismo lo hacen un movimiento sin parangón dentro del Islam y, probablemente, dentro de otras religiones monoteístas del mundo.

2.3.7.1 Herético

Desde sus principios, el Islam se caracterizó por la rigidez de sus medios para lograr la interpretación del dogma, sin los cuales, Dios era inalcanzable para sus adoradores. No obstante, el sufismo revolucionó esta característica intrínseca en la religión.

En efecto, los sufíes promueven entre los fieles musulmanes la posibilidad de alcanzar una visión instantánea de Dios como aliciente mientras llega el momento de estar eternamente junto a Él, en la otra vida. Sin embargo, para conseguir esto, consideran menester liberarse de toda atadura material, a fin de construir un propio camino que los lleve a estar junto a Él.

2.3.7.2 Heterodoxo

En sus primeros tiempos, el sufismo fue considerado como una corriente no islámica. Lo anterior tenía lugar debido a la influencia que otras religiones e ideas tuvieron en este movimiento ascético-místico.

Los novedosos conceptos de *libertad* y *amor* que encierran los preceptos sufíes, junto con el éxtasis y la contemplación en su práctica, le inyectan frescura y vigor a la rígida lectura del Mensaje Divino que señala el Islam. De esta forma, los sufíes buscan regresar a los principios básicos del Islam y franquear las barreras que el hombre creó para llegar a Dios.

2.3.7.3 Traición a través de la innovación

La persecución de la cual fue objeto del sufismo encuentra su origen en el presunto carácter herético y poco ortodoxo que el movimiento encerraba en sus preceptos y práctica.

Sin embargo, el sufismo, más allá de la revolución religiosa, hizo de su corriente ascético-mística, un portavoz del descontento social que entre los miembros de la *ummah* existía⁶⁷.

El sufismo, nutrido de dogmas y principios del Islam, es percibido como un sistema paralelo a la religión. Sin embargo, su controvertida visión de la libertad personal representa una *amenaza* para el *carácter comunitario del Islam*, lo cual pone en riesgo la cohesión de la fraternidad universal de musulmanes.

El Islam presenta dos caracteres: el carácter personal y el carácter comunitario. Sin embargo, a través del sufismo, surge un tercer carácter, el social.

⁶⁷ Cfr. Abd el-Jalil, J.M. Aspects Intérieurs de l'Islam.- Op. Cit. Pág. 178

El Islam, derivado de su carácter absoluto, está presente en todos los aspectos de la vida de los musulmanes. En un principio, a partir de una religión, organizó una comunidad y de ésta, mediante la expansión, formaría un imperio islámico. El gobierno de este imperio estaría basado en los preceptos islámicos, los cuales le darían coherencia con su origen, pero también le daría cohesión con sus gobernados, en lo sucesivo, miembros de una fraternidad universal. El control de la cohesión de los miembros de la fraternidad universal, estaría basado en la ratificación reiterada del compromiso de todos sus miembros con la comunidad, es decir, la ratificación del carácter comunitario. Este compromiso no tendría lugar sin la previa ratificación del carácter personal del Islam, es decir, mediante la perpetuación del dogma islámico. De esta forma, el Islam se presenta como un sistema monolítico cuyo principal enemigo es la individualidad de sus miembros.

Al estar organizada la comunidad entorno a la religión, toda tentativa de cambio o reivindicación que pudiera tener lugar en el seno de la comunidad, se enfrentaría a la censura. La reprobación surgiría pues cualquier tentativa de cambio implicaría un cuestionamiento de la santidad de la normas que regulan la vida de los miembros de la *ummah*.

En un principio, el sufismo surge derivado de la necesidad de ampliar a un aspecto místico la práctica religiosa islámica. Sin embargo, derivado de la búsqueda extrasensorial, el sufismo privilegiaría el aspecto personal sobre el comunitario, alterando así los principios organizativos de la comunidad, basados éstos, en la religión.

Habiendo alterado principios organizativos de la comunidad, el sufismo mostró ser lo suficientemente fuerte como para convertirse en representante de quienes formulaban demandas sociales surgidas al interior de la *ummah*.

Debido al carácter absoluto del Islam, la revolución que derivada de una necesidad espiritual encabezaría el sufismo, ampliaría su espectro hasta trastocar el orden social en la *ummah*.

Es así como el sufismo resultó ser objeto de persecución, primero, por cuestionar las bases dogmáticas de la religión y, segundo, por ser motivo de la primera revolución social en el Islam⁶⁸.

En tiempos posteriores, a pesar de haber sido el sufismo reconocido por la ortodoxia en el siglo XII, esta corriente se volvería una inspiración para grupos y movimientos que buscaban el regreso a la ortodoxia, mediante lo que se llamará, la *ultraortodoxia* del Islam.

⁶⁸ Idem

2.3.8 El Medioevo musulmán

Derivado en gran medida de la falta de acontecimientos relevantes que motivaran la irrupción de nuevos pensamientos, el Islam enfrentó más de siete siglos de silencio en su creación teológica. En efecto, durante aquellos tiempos, los acontecimientos que más trascendencia tuvieron fueron de índole política: el surgimiento de la hegemonía turca otomana a través de la extensión de su dominio político por gran parte del occidente de Asia y del norte de África.

Como antes se ha señalado, quien en el Islam detentaba el poder político detentaba, también, la autoridad espiritual en la *ummah*. De esta manera, los turcos de amplia filiación sunnita, impusieron esta corriente y privilegiaron a su escuela, la *hanafi*. La organización política otomana también se extendió al ámbito religioso cuando el Sultán designó a un único líder religioso para la *ummah*. No obstante, el Shaykh al-Islam, al estar subordinado a la majestad del Sultán, presupuso también la subordinación y control a conveniencia de la religión, a favor de los otomanos⁶⁹. Esta situación condujo a un anquilosamiento de la otrora vigorosa creación teológica islámica.

Por otra parte, el pragmatismo político otomano se puso a prueba cuando tácitamente aceptaron el surgimiento del primer imperio de extracción *shii*: el safávida en la antigua Persia. Sin embargo, al confinarse a dicho imperio la práctica *shii*, la hegemonía sunnita impuesta y controlada por los otomanos en el resto de la *ummah*, no fue considerada en riesgo. Por tanto, tampoco esta época se caracterizaría por una creación teológica islámica sobresaliente.

Probablemente, en esta inactividad también haya influido un aspecto histórico que supuso que el Islam era más sólido que nunca: la derrota infligida a los Cruzados por parte de las fuerzas turcas. Esta situación también llevaría a territorio europeo la expansión turca, y reforzó así la idea de superioridad y por tanto, de inutilidad de un impulso renovador teológico. El mundo islámico era sólido y autosuficiente, de acuerdo a la visión turca.

No obstante, la configuración del mundo que los turcos habían presupuesto cambiaría para siempre luego de la invasión napoleónica de Egipto, provincia entonces de su imperio.

La irrupción de Occidente en el mundo islámico no fue prevista y, en consecuencia, sus efectos, aunque no sensibles de forma instantánea para el resto de la *ummah*, expondrían su debilidad y, en consecuencia, la debilidad del Islam frente a un fortalecido Occidente.

Ante este panorama, los intelectuales musulmanes volverían a la reflexión con el fin de proveer nuevas ideas al Islam. De esta forma, ellos buscarían alternativas para recuperar el tiempo perdido y así incorporarse a las exigencias del mundo moderno.

Se observa así que los principios de fe como eran llevados entonces, resultaban insuficientes para enfrentar al renovado y vigoroso enemigo. Sin embargo, la debilidad del mundo islámico fue evidente pues se vio sometido al invasor no sólo por sus armas sino también por la fuerza de su actividad intelectual nutrida por pensadores de la Francia posrevolucionaria.

⁶⁹ Cfr. Wolfson, H.A. The Philosophy of Kalam.- 1a.Ed.- Edit. Harvard University Press.- Cambridge.- 1976.- Pág. 39

“El problema que presentaba el Islam no era derivado de la necesidad de *reforma*, pues el Islam no estaba en guerra consigo mismo; sí, en cambio, era la necesidad imperiosa de *renacer* lo que debía de estimularlo”⁷⁰.

2.3.9 Los primeros intentos de Reforma del Islam

A diferencia del cristianismo, el Islam carece de cuerpo clerical. Los intelectuales o teólogos musulmanes no discutirían nunca acerca de la forma de ganar la salvación. De hecho, los sufíes, aunque durante mucho tiempo reprimidos, finalmente lograron hacer válida su propuesta para alcanzar a la divinidad a través de medios más flexibles.

Los esfuerzos desplegados por los sufíes para unir a su movimiento con la ortodoxia islámica fueron insuficientes y el sufismo terminó cayendo en prácticas panteístas. El esfuerzo entonces emprendido por algunos intelectuales estaría orientado a luchar contra las ideas sufíes a las cuales consideraban definitivamente alejadas del Islam.

En el siglo XVIII, en medio del proceso de cuestionamiento en el que se encontraba el Islam, surgieron tendencias que buscarían llevar de nuevo a la ortodoxia al Islam. Muchos de estos grupos surgieron especialmente de la escuela *hanbalí*. Esta escuela preconizó la interpretación literal y extremadamente estricta del Texto Sagrado en la práctica del rito musulmán.

La literalidad y el puritanismo pugnado por los *hanbalíes*, no sólo los distinguiría como grupo intelectual, sino también como un grupo político. Su importancia política se reflejaría en la presión que ejercieron sobre la autoridad ortodoxa sunnita turca, a la cual consideraban incapaz de detener la proliferación de conductas paganas en la poderosa práctica sufi⁷¹.

En contraposición al abierto paganismo en el que caería el sufismo, un grupo de intelectuales *hanbalíes*, inspirados en las ideas de ibn-Taymiyah, buscaría al retomar el trabajo de este autor frenar la debacle en la que, según ellos, el Islam estaba atrapado.

El método adoptado por ellos fue sólo uno: regresar al origen indiscutible del Islam, sin reparar en cuán arcaizante fuera el resultado⁷². De esta manera, cuando el Islam más requería de la unidad entre sus miembros para renovarse y enfrentar a su enemigo común, más disociado se encontró.

⁷⁰Cfr. Wolfson, H.A. The Philosophy of Kalam.- Op.Cit.- Pág.47

⁷¹ Ibídem.- Pág.48

⁷² Cfr. Bramon, Dolors.- Una introducción al Islam: religión, historia y cultura.- Op. Cit.-Pág. 82

2.4 El regreso al origen, las fuerzas reaccionarias en el Islam

2.4.1 El Wahhabismo

2.4.1.1 Antecedentes

Hacia 1744, Muhammad ibn-Abd al-Wahhab fundó un movimiento cuyos detractores lo nombran *wahhabismo*, sin embargo, los seguidores de esta corriente se nombran a sí mismos *muwahhidum* (unitarios). Quienes se identifican con este movimiento están adscritos al rito de la escuela *hanbalí*, en la cual siguen la interpretación propuesta por ibn-Taymiyah.

Durante su formación intelectual, al-Wahhab recorrería distintos centros de creación filosófica. En Medina estudiaría teología. En Basora sería maestro. En Isfahan entraría en contacto con la práctica y conocimiento *shii*. En este mismo lugar, estudiaría sufismo y lo practicaría durante un tiempo. Sin embargo, es en Qumm (actual Irán) donde se adhiere al rito *hanbalí*. De regreso a su pueblo natal, en la península arábiga, comienza a predicar la doctrina que distingue a su trabajo como intelectual: *Kitab al-Tawhid* (Libro de la Unidad). Sin embargo, debido a sus ideas consideradas poco ortodoxas, es desterrado junto con su familia.

En búsqueda de un nuevo lugar para vivir, al-Wahhab llega al pequeño poblado de Dir'iyah, donde es acogido por el jefe tribal, Muhammad ibn-Sa'ud, quien en poco tiempo se convirtió al *wahhabismo*. Este personaje cobrará en el futuro importancia al ser el origen de la familia Sa'ud, la dinastía fundadora del actual reino de Arabia Saudita.

Ibn-Sa'ud y al-Wahhab establecerían una alianza. El primero se ocuparía del ámbito político y soberano de los territorios que dominaba. El segundo, por su parte, asumiría la autoridad religiosa de los territorios cuya expansión se ampliaba mediante la celebración de alianzas que ibn-Sa'ud emprendió por aquellos años.

2.4.1.2 Perfil ideológico

Este movimiento excluye toda innovación que haya sido introducida al Islam después del siglo III. Se basa única y exclusivamente en el Corán, la *sunnah* del Profeta y en los seis libros de los *Ahadith*. Rechaza el culto a santos enterrados en mausoleos o en lugares especiales y, quien lo hiciera, sería castigado con la muerte. Se considera que quien realiza este tipo de culto está incurre en prácticas politeístas.

Se enfatiza en la presencia de los fieles en oración colectiva; el pago de la *zakah* sobre los beneficios derivados del comercio; una auténtica adherencia a los principios del Islam; y los seguidores de la doctrina no pueden –nunca- fumar, beber alcohol, utilizar tóxicos y su lenguaje debe ser recatado.

Los *wahhabíes*, caracterizados por su tradicionalismo, rechazan toda práctica que se relacione con los sufíes a quienes consideran herejes. Sin embargo, también rechazan otras prácticas que aún estando afiliadas al *sunñismo*, las suponen contaminadas con perversiones de diversos orígenes⁷³. Estos orígenes se refieren particularmente a costumbres preislámicas propias de la península arábiga. Poco después de su fundación, el *wahhabismo* abandonaría las fronteras de su originaria península arábiga. A principios del siglo XIX, incitados y financiados por la familia Sa'ud, simpatizantes *wahhabíes* destruyeron el recinto más sagrado de los *shiíes* en Kerbala, la tumba de Ali, en el actual Irak.

A pesar del poder creciente de la familia Sa'ud, no fue sino hasta principios del siglo XX que con apoyo de Occidente, Abd al-Aziz ibn-Sa'ud, logró unificar a tribus y organizar a una gran parte de la península arábiga bajo un reino, el de Arabia Saudita. De esta forma, el *wahhabismo*, al ser la doctrina del nuevo monarca, se convertiría también en la doctrina e ideología oficial del naciente reino.

En la década de 1930, luego del descubrimiento del petróleo en la península, el *wahhabismo* se convirtió también en una ideología de exportación. La intolerancia, los métodos autoritarios y el extremismo que contiene esta expresión del Islam, se difundiría por muchos rincones de la *ummah*. En regiones africanas como Níger o Sudán⁷⁴, el *wahhabismo* se ha convertido en un elemento xenófobo y ha enfrentado a musulmanes entre sí.

El *wahhabismo* encarna una característica intrínseca de su origen árabe-tribal. Es probable que en esta cualidad “el movimiento conlleve también una reivindicación nacionalista y una idea también de imperialismo que favoreciera el carácter étnico árabe”⁷⁵. Está comprobado que quienes fueron más expuestos al sufismo –la facción antagónica por excelencia- tuvieron un origen étnico diferente al árabe: persas, turcos o beréberes.

Para estos pueblos integrantes de la *ummah*, privilegiar la idea de *trascendencia*, también implicaba un carácter reivindicativo de “*Nación-Nacionalidad-Etnia*” dentro de la *ummah*. Sin embargo, el regreso a la pretendida ortodoxia también pudiera estar condicionada por las diferentes concepciones que de la divinidad tienen los pueblos de origen indoeuropeo (persas, turcos o beréberes) más proclives al sufismo, respecto a los semíticos (árabes)⁷⁶.

⁷³ Cfr. Gresh, Alain.- Un péril Islamiste? .- 2a. Ed.- Editions Complexe.- Bruxelles.- 1994.- Pág. 122

⁷⁴ Darfur en Sudán, es un ejemplo de un conflicto en el que los enfrentamientos tienen su origen en diferencias religiosas entre los musulmanes del norte y los cristianos y animistas del sur. Fuente: http://www.senado.gob.mx/internacionales/assets/docs/agenda_analisis/temas/otros7.pdf#search='origen%20darfur'

⁷⁵ Ayubi, Nazih.- Political Islam.- Op.Cit.- Pág. 69

⁷⁶ *Ibidem*.- Pág. 69

De acuerdo a los antecedentes que se han presentado, la motivación principal para hacer una reforma en el Islam, se originaría más por una lucha de la ortodoxia en contra del animismo y del panteísmo que por una presión de Occidente. Sin embargo y sin importar cuál fuera la motivación principal, una reforma en el Islam llegaría y de ella, muchos movimientos surgirían. Sin embargo, las disputas internas en el Islam soslayarían la creciente injerencia de Occidente en Oriente islámico.

Occidente sabría capitalizar mediante alianzas político-económicas con *wahhabíes* las diferencias entre musulmanes las cuales postergan, aún en la actualidad, las aspiraciones reunificadoras de la *ummah*.

2.4.2 El reformismo islámico

2.4.2.1 Antecedentes

Como religión, pero sobre todo como sistema político, en épocas distintas pero de forma recurrente, el Islam ha estado marcado por diferentes tendencias que han llegado al antagonismo.

Derivado de sus características, mediante el sufismo, los musulmanes que lo siguieron construyeron un camino personal que los conduciría a la divinidad, sin más requisitos que el abandono de las ataduras mundanas. Aunque este razonamiento en sentido teológico pudiera ser loable, no todos los musulmanes consideraron que esta alternativa sería del todo aceptable. En efecto, como antes se señaló en este capítulo, el sufismo cuestiona una de las bases más firmes sobre las cuales se yergue la religión: el carácter comunitario.

Este carácter se ve desplazado por el carácter personal debido a que el musulmán levanta *su propio* puente a Dios. El Corán, la *sunnah* y las disposiciones que la ortodoxia ordena, pasan a un segundo plano. El musulmán es entonces libre, sin embargo, esta libertad pone en riesgo a la religión, la cual es el vínculo por excelencia en las sociedades islámicas, quienes a su vez, son las que le dan sentido y cohesión a la *ummah*.

Por tanto, el riesgo de un ejercicio espiritual más libre, no sólo se ve reflejado en la religión, sino también en la unión político-espiritual de todos los musulmanes. Después de su surgimiento, florecimiento y lucha por subsistencia; después también de la formalización de sus preceptos, de su ordenamiento jerárquico, y sobre todo, después de haber alcanzado su aceptación por la ortodoxia, el sufismo se constituyó, junto con las corrientes que en él se inspirarían, en una de las dos facciones antagónicas en el interior del Islam. El contendiente del sufismo sería el tradicionalismo, o bien, el movimiento ortodoxo, cuyo principal exponente, mas no único, es la corriente *wahhabí*.

La lucha entre estas dos facciones en distintas épocas es la que ha marcado el rumbo del Islam como religión, pero también como sistema político.

Debido a sus características, quien alcanzara en el Islam la autoridad espiritual (de ahí la importancia de la tendencia que la facción dominante enarbolará) alcanzaría la autoridad política, no sólo en una región geográfica, sino en toda la extensión que cubriera la *ummah*.

Sin embargo, en esta lucha por la supremacía político-espiritual del Islam, al menos en lo que se refiere a la corriente sunnita, a partir del siglo XIX, interviene un tercer contendiente: Occidente.

A pesar de que la presencia occidental en territorios árabe-musulmanes data de tiempo atrás, la invasión napoleónica de Egipto consumada en el siglo XIX, marca el inicio de una cohabitación forzada entre Islam y Occidente.

De esta incursión militar europea, la *ummah* no sólo estaría a merced de un nuevo dominio labrado por la fuerza, sino que además, estaría también expuesta a una incursión de ideas y de pensamientos ajenos que los colonizadores traerían consigo.

Sin excepción, la *ummah* se vio en mayor o en menor medida sometida al nuevo poder colonial europeo. Este, a diferencia del que siglos atrás trataran de imponer los Cruzados, no buscaría la hegemonía religiosa, es decir, cristianizar y recuperar Tierra Santa. La nueva faceta del colonialismo llevó en su espíritu una expansión económica y después, una expansión política⁷⁷.

El Islam y los musulmanes se vieron en una situación inédita en su historia. Lo urgente no era defender a la religión, pues ella nunca se encontró amenazada por el dominio extranjero del siglo XIX. Contrariamente, resultaba menester defender la unión de los musulmanes para enfrentar a un enemigo común: Occidente.

Las tendencias en el interior del Islam, sin embargo, jamás podrían conciliarse y organizarse en razón de sus diferencias. Al entablarse una lucha de facciones opuestas, éstas, desplazaron al interior del Islam el escenario de enfrentamiento, mientras que Occidente y la influencia de sus ideas socavarían la unidad de la *ummah*.

A continuación se presenta un breve recorrido de las distintas épocas así como de las tendencias que en ellas dominaron dentro del Islam. A pesar de que pudiera ser más extensa esta descripción, se analizarán de forma breve cuatro tendencias:

- Modernismo
- Tradicionalismo
- Panislamismo
- Reformismo Indio

Finalmente, luego de su franca presencia que se esparció en el interior de la *ummah*, se presenta la influencia occidental en el pensamiento islámico, a través de la secularización de la aplicación del Derecho: el punto más álgido de la penetración occidental en la *ummah*. De esta situación derivaría el inicio del desmembramiento de la *ummah*, sobre la base de la destrucción de los principios básicos que le dan cohesión a la comunidad islámica.

⁷⁷ Cfr. Abd el-Jalil, J.M. Aspects Intérieurs de l' Islam.- Op. Cit. Pág. 224

2.4.3 El Modernismo islámico

Durante los siglos XIX y XX, tiempos en que Occidente se instalaría en los países musulmanes, el letargo que acusaba el pensamiento islámico se vio súbitamente confrontado con la agilidad de las nuevas ideas provenientes de Europa. De esta forma, la visión religiosa islámica se enfrentaría a la occidental la cual retomaba el papel de la religión en la medida que ésta legitimara los frutos de la ciencia y tecnología moderna⁷⁸. Esta situación se veía reflejada en su clara distinción entre lo secular y lo espiritual como condición *sine qua non* para alcanzar el *progreso*.

De frente a la nueva realidad del mundo, los intelectuales islámicos emprenderían movimientos tendientes a renovar e incorporar a sus sociedades la visión del mundo moderno. Como punto toral de estas sociedades, se juzgó que el Islam y su papel debían ser replanteados en su carácter de principios organizadores de sus sociedades.

Los movimientos intelectuales que surgirían ponen especial énfasis en la unificación de todos los musulmanes mediante una reforma religiosa. Pero además, probablemente derivado de la presión que ejercían los avances que en Occidente se registraban, dichos movimientos enfatizaban en el desarrollo de la ciencia y de la técnica con el objetivo de alcanzar el fin del colonialismo e, inmediatamente, la autosuficiencia de los países resultantes⁷⁹.

De esta manera tenemos los dos argumentos que el mundo musulmán utilizaría para enfrentar los embates de occidente: la reinterpretación del Islam y la unión de todos los musulmanes a través de la reunificación de la *ummah*.

2.4.3.1 Muhammad 'Abduh, la vanguardia del *Modernismo*

Además de ser rector de la universidad islámica Azhar, fundada en el Cairo, la más importante en cuanto a creación intelectual en la *ummah*, Muhammad 'Abduh constituye uno de los exponentes más serios del modernismo islámico.

Consideraba que el reformismo del Islam debía centrarse en la *purificación de prácticas e influencias* que lo corrompían, no en la revisión de la ortodoxia establecida⁸⁰. Para 'Abduh, un aspecto primordial en la consecución de este objetivo lo representaba la reforma de la educación superior islámica. Promovió una educación primaria y secundaria de tipo laica, al tiempo que pugnó por hacer de la educación superior un reducto absoluto de la religión.

'Abduh también resaltó la necesidad que tenía el Islam de liberarse de supersticiones y eliminar mediante una correcta enseñanza, los errores de comprensión del Texto Sagrado que adolecían muchos musulmanes⁸¹.

⁷⁸ Cfr. 'Azmah, 'Aziz.- Arabic Thought and Islamic Societies.- 3era.Ed. Edit.Croom Helm.-London.- 1986.- Pág. 16

⁷⁹ Ibídem Pág. 19

⁸⁰ Cfr. Wolfson, H.A. The Philosophy of Kalam.- Op. Cit. Pág. 59

⁸¹ Idem

Para lo anterior insistió en que la exégesis del Corán debía ser simplificada y modernizada. Con esta propuesta se deslindaría de la escuela *hanbalí* (de los *wahhabíes*), quienes insistían en una sola y estricta lectura del Corán.

El modernismo islámico, a pesar de buscar regresar a los orígenes, es decir al Corán y la *sunnah*, proponía una *lectura actualizada* del Texto Sagrado. Argumentaba que ciertas prácticas como por ejemplo, la esclavitud, la poligamia, el repudio, pudieron haber sido útiles en el siglo VII, pero no en la vida moderna⁸².

En el trabajo de 'Abduh, destaca el énfasis que puso en el *Ijtihad* (esfuerzo). El esfuerzo alude a la interpretación -algo contra lo que luchaban los *wahhabíes*- de los preceptos islámicos, como una forma de aplicarlos a las circunstancias de las generaciones actuales de musulmanes⁸³. Aunque la dejaría inconclusa, 'Abduh inició la redacción de un Corán comentado bajo su personal visión modernista. Estos comentarios sirvieron de base a otros movimientos que se inspiraron en la corriente reformadora que 'Abduh emprendió.

Como consecuencia de este movimiento se generarían dos tendencias: la primera, influida por conceptos occidentales que pugnaba por una secularización sin que por ésta se alteraran los dogmas de la fe; y una segunda que consideraba indispensable el apoyo de la tradición como había sido establecida por los primeros musulmanes o *Salafiyah* (al-Salaf al-Salih), o *salafismo*.

Los modernistas seculares pensaron que era posible restringir la aplicación de la *shari'ah* al ámbito religioso mientras sustituían mediante leyes de corte occidental, lo relativo al gobierno. Un ejemplo de esta tendencia vinculada con el Modernismo es la que tuvo lugar en la Turquía de Atatürk quien reemplazó las leyes islámicas por otras de influencia occidental.

Dentro de una idea modernista pero más apegado al espíritu de la religión, se encontraría el *salafismo* o modernismo religioso. Esta corriente enfatizaría en la defensa de los principios del Islam: la fe, el ejemplo de los Rashidun (los cuatro primeros califas del Islam) así como los testimonios de los compañeros del Profeta (*ahadith*). La diferencia fundamental entre el salafismo y el modernismo se ubicaría en el aspecto legal. El salafismo, contrariamente al modernismo que tendería a secularizar la ley, buscaría enfatizar el papel de la Ley canónica como principio legitimador del Estado.

Ambas tendencias dentro del Modernismo, no obstante, tomarían al Corán y a la *Sunnah* como fuentes válidas para incorporarse al mundo moderno. Sin embargo, el *salafismo* no aceptaba la incorporación de ideas laicas racionalistas en el proceso de reforma de las sociedad islámica, como pretendían los seculares.

El modernismo propuesto por Muhammad 'Abduh representa también el origen de movimientos nacionalistas acontecidos en el mundo árabe, cuyo principal ejemplo es el nacionalismo egipcio, tierra natal de este intelectual⁸⁴.

⁸² Cfr. Adams, C.C.- Islam and Modernism in Egypt.- 1a.Ed. Oxford University Press.- London.- 1933.- Pág. 7

⁸³ Ibídem Pág. 11

⁸⁴ Cfr. Bramon, Dolors.- Una introducción al Islam: religión, historia y cultura.- Op. Cit.-Pág.156

2.4.4 El Tradicionalismo reformado

En vista de que la reinterpretación del Corán se mostraba como indispensable para que el movimiento modernista se consumara, el sirio Rashid Rida, retomaría la redacción del Corán comentado que años atrás, por su muerte, dejó inconcluso el fundador del Modernismo, Muhammad Abduh.

Al identificarse con el modernismo religioso, Rida se volvió uno de los exponentes más representativos del *salafismo*. Su movimiento no dudó en condenar el radicalismo de las medidas tomadas en Turquía (supresión del derecho islámico), pero tampoco pudo mantenerse ajeno a la presión que los *wahhabíes* le inflingieron, caracterizando así a su movimiento como de tipo tradicionalista.

Para los tradicionalistas, los gobernantes musulmanes podían basar sus mandatos en la *shari'ah* pues los preceptos que de ella se derivan continúan vigentes, tan sólo resulta necesario erradicar todos los agregados considerados ajenos al Islam⁸⁵. El Islam, según este movimiento, debía volver a sus orígenes, es decir, como tiempo atrás el *wahhabismo* lo había promovido, devolver a la religión sus principios básicos: el Corán, la *sunnah* y el ejemplo de los cuatro primeros califas. También propuso la reducción del número de escuelas jurídicas islámicas de cuatro a una, aunque no especifica cuál sería la que se impondría.

Finalmente, este movimiento que también se caracterizaría por su amplia militancia pugnó, al igual que los modernistas, por que los musulmanes *construyeran escuelas no mezquitas*, como forma única de alcanzar la modernidad⁸⁶.

El movimiento tradicionalista rechazaría de forma abierta el rumbo que en sus políticas revolucionarias tomaron los casos de Egipto y Turquía, países donde los gobiernos modernistas seculares derrocarían a los viejos regímenes con mayor o menor influencia teocrática. De esta forma, no resulta extraña la cercanía del tradicionalismo con ideas *wahhabíes*, en razón de su coincidente puritanismo.

2.4.5 El Tradicionalismo y el Panislamismo

Antes de que los modernistas laicos turcos rompieran definitivamente con el Tradicionalismo, Rida aceptaría los ideales panislámicos que predicó al-Afghani. Mediante estos ideales, se favorecía la revitalización y la unificación del mundo islámico bajo el liderazgo central del sultán-califa.

No obstante, al-Afghani sería apartado de la agenda político-religiosa en la medida que sus convicciones, en opinión tanto de modernistas laicos como religiosos, se revistieron de fanatismo⁸⁷.

⁸⁵ Este argumento sigue siendo esgrimido por parte de los tradicionalistas contemporáneos, a quienes se les identifica en los medios como “integristas” o “fundamentalistas”.

⁸⁶ Cfr. Adams, C.C.- Islam and Modernism in Egypt.- Op. Cit.. Pág. 10

⁸⁷ Cfr. Adams, C.C.- Islam and Modernism in Egypt.- Op. Cit.. Pág. 14

Una particularidad que se repite en el caso de los intelectuales musulmanes es que todos, o muchos de ellos, en distintas etapas de su actividad creadora, realizan estancias en distintas partes de la *ummah*. Este es el caso del pensador musulmán, Gamal al-Din al-Afghani. Aunque de origen persa, este intelectual hizo una importante carrera política en Afganistán, de allí su nombre. Sin embargo, abandona dicha carrera y se consagra a la reforma del Islam.

En 1869, abandona Afganistán y llega a la India, donde por primera vez entra en contacto con ideas y costumbres occidentales. Al año siguiente, viaja a Estambul donde permanece hasta que, por orden del Shaykh al-Islam, la autoridad religiosa subordinada al Sultán, es obligado a abandonar el Imperio, dos años más tarde.

Al-Afghani viaja entonces a Egipto. Allí, se rodea de personas que simpatizan con lo revolucionario de sus ideas. Sin embargo, en 1879, el Qadi (el procurador de justicia islámica) lo expulsa del país debido a que sus ideas alarmaban a los colonialistas ingleses y también porque sus ideas empezaban a provocar tensión entre Egipto y otros países musulmanes.

Después de Egipto, regresa brevemente a la India de donde finalmente parte y se exilia en Francia. En París se reúne con Muhammad 'Abduh, el fundador del Modernismo islámico quien también había sido obligado a abandonar Egipto por sus ideas nacionalistas. En 1889, al-Afghani regresa a su natal Persia donde es designado Primer Ministro. Sin embargo, es arrestado al año siguiente y llevado a Turquía. Logra escapar de su cautiverio y se exilia en Londres. Finalmente, en 1897, engañado por el sultán regresa a Estambul donde muere ese mismo año.

El rumbo que tomó en distintas ocasiones la vida de este pensador lo marcaría probablemente como uno de los eruditos más controvertidos en el Islam. Las enseñanzas de al-Afghani tuvieron un impacto importante en lo que se refiere a inculcar una conciencia nacionalista entre los musulmanes⁸⁸. No resulta fortuito que durante o luego de las estancias de al-Afghani por los países mencionados hayan allí tenido lugar disturbios políticos. En efecto, en 1881, Egipto registró un levantamiento en contra de las fuerzas coloniales británicas. En 1906, en Persia surgió un movimiento revolucionario. Finalmente, en 1908, cuando el grado de descomposición del imperio otomano era ya muy avanzado, tuvo lugar la revolución de los Jóvenes Turcos.

Como pensador, el legado de al-Afghani se encuentra particularmente en la fundación de los movimientos nacionalistas que terminarían rechazando la presencia occidental impuesta en tierras musulmanas. Sin embargo, es importante considerar que el primero de los movimientos que enarboló este intelectual fue el panislamismo.

Al igual que al-Afghani, los Tradicionalistas buscarían despertar la conciencia de los musulmanes en toda la *ummah*, respecto a la necesidad de la unidad política e ideológica en el mundo islámico para poder enfrentar la invasión extranjera. Para conseguir lo anterior, consideró indispensable reformar al Islam de forma que se convirtiera en un elemento vital y moderno en la construcción de las nuevas sociedades musulmanas⁸⁹.

⁸⁸ Gamal al-Din al-Afgani fue maestro de Muhammad Abduh (fundador del Modernismo). Ambos son considerados como forjadores del nacionalismo egipcio.

⁸⁹ Cfr. Adams, C.C.- Islam and Modernism in Egypt.- Op. Cit.. Pág. 27

2.4.6 El reformismo Indio

Dentro del grupo de intelectuales musulmanes que se destacaron por evocar el tema del panislamismo también sobresale el nombre de dos indios: Amir Ali y Muhammad Iqbal.

Ambos intelectuales coinciden en haber pasado una parte importante de su vida radicados en Europa, donde en distintas épocas estudiaron o fueron exiliados por sus ideas. Coinciden también en sus trabajos por el hecho de que buscaron armonizar la teología islámica con la ciencia y la filosofía occidentales. Asimismo, ambos buscarían modernizar al Islam mediante la *reinterpretación* de acuerdo a los avances modernos.

2.4.6.1 Amir Ali

Al igual que otros reformadores, Ali, luchó por el regreso al principio básico del Islam el cual se encuentra en el Texto Sagrado libre de alteraciones, así como en los reportes –comprobados– de la vida del Profeta. Consideraba que el Islam podía liberarse de la atadura del pasado mediante un fortalecimiento del juicio independiente de los intelectuales⁹⁰. Amir Ali, no obstante, radicalizaría sus puntos de vista al llegar incluso a considerar que el Corán era obra del Profeta.

2.4.6.2 Muhammad Iqbal

Perteneciente a la escuela indo-paquistaní este poeta y filósofo persa haría parte de su formación intelectual en Inglaterra y Alemania. Instó a los musulmanes a la adopción de principios revitalizadores de los que en su momento se sirvieron sociedades occidentales para fortalecerse y sacudirse el yugo que el dominio islámico en otros tiempos les imponía⁹¹.

La importancia del trabajo de Iqbal radica en el hecho de que serviría como inspiración a generaciones posteriores de musulmanes de muy distintas tendencias. En efecto, musulmanes identificados con la especulación de los principios dogmáticos, agitadores políticos o incluso jóvenes musulmanes con inclinaciones marxistas, podían encontrar algún tipo de apoyo intelectual en la obra de Iqbal.

La aproximación de Iqbal al Islam se funda en el hecho de que todos los principios y el Texto Sagrado mismo, deben ser replanteados y reinterpretados de una forma alegórica⁹². Se podría así considerar que Iqbal representa una corriente de vanguardia dentro del Islam de principios del Siglo XX. Sin embargo, la principal idea de Iqbal que lo identificaba con los modernistas egipcios o sirios era que las reformas religiosas podrían ser logradas sin necesidad de interrumpir la conexión de éstas con las instituciones sociales del Islam.

Otros movimientos contemporáneos retomarían los principios del Modernismo laico a ultranza. Un ejemplo de lo anterior es el movimiento revolucionario de los Jóvenes Kemalistas turcos quienes, a diferencia de Iqbal, sustituirían a todas las instituciones creadas por el Islam por otras inspiradas en modelos occidentales y ajenas al espíritu religioso.

⁹⁰ Cfr. Bramon, Dolors.- Una introducción al Islam: religión, historia y cultura.- Op. Cit.-Pág. 157

⁹¹ Ídem

⁹² Cfr. Gibb, H.A.R.- Modern Trends in Islam.- Op. Cit.- Pág. 142-143

La importancia de Iqbal y del Reformismo indio con el cual se identifica su obra, radica en que a pesar de la osadía de ciertos planteamientos filosóficos personales, Iqbal mantuvo invariablemente en su discurso que el único contrapeso eficaz en contra de la superioridad material de Occidente se encontraba en la solidaridad de todos los musulmanes, con el aval indispensable del Islam⁹³.

2.4.7 Radicalismos

Como se aprecia en este capítulo, habiéndose presentado los principales contendientes en la reforma del Islam, sufíes y *wahhabíes*, a ellos que posteriormente se sumó con su irrupción Occidente; el mundo islámico se ha visto confrontado por serie de movimientos que, de acuerdo al momento, la lucha ha sido más o menos fuerte entre ellos.

De esta forma tenemos que cuando ha surgido un movimiento que busca promover cambios en el Islam (reformistas), de él mismo surgen otros movimientos que lo cuestionan y a la postre lo nulifican (reaccionarios) y viceversa. Es decir, los movimientos y sus tendencias dentro del Islam han fluctuado de acuerdo a los tiempos.

A pesar del patrón reiterativo que se ha descrito, la “fermentación” del pensamiento derivada de los intentos de reforma del Islam, en ocasiones, ha tenido resultados que pueden ser catalogados como radicalistas. Estos movimientos adquieren la característica de *radicales*, pues a pesar de que nacen de una base normativa islámica, en su desarrollo “se distancian de tal forma de los preceptos básicos de la religión que ellos, por sí solos, dan lugar a grupos disidentes cuyo carácter islámico se vuelve difícil de identificar”⁹⁴.

No obstante, parten de principios que resultan inobjetable: El Corán y los *Ahadith*. Estos principios básicos y fundamentales de la religión, los cuales, además de volverse los principios ideológicos de grupos radicales, los legitima ante otros fieles musulmanes. Por otra parte, al servirse de la religión como su base ideológica, la manipulan volviéndose voluntaria o involuntariamente en un tipo de *modernizadores* del Islam⁹⁵.

El problema radica en el hecho de que estos movimientos de tipo popular están motivados más en la búsqueda de reformas políticas o sociales que de tipo religioso. De hecho, estas corrientes no están del todo desprovistas de sentimiento nacionalistas, como ejemplo de esta afirmación bien puede citarse el caso de al-Afghani. Sin embargo, este tipo de radicalismos no puede ser considerado como único o propio de corrientes que se inspiran en el modernismo religioso, es decir, el modernismo laico tampoco ha estado exento de algún tipo de radicalismo.

⁹³ Cfr. 1.1.4 “Las aportaciones de las sociedades preislámicas” pp.17-19

⁹⁴ Gresh, Alain.- Un péril Islamiste? .- Op. Cit.- Pág. 134

⁹⁵ Gresh, Alain.- Un péril Islamiste? .- Op. Cit.- Pág. 137

A diferencia de los religiosos radicalizados quienes apostarían por el *universalismo comunal*⁹⁶, encarnado en la *ummah*, la corriente modernista laica en su versión radicalizada optaría por el *nacionalismo étnico*, como lo fue el caso de Turquía bajo Mustafá Kemal. Los ideólogos de la actual Turquía, musulmanes nominales, intentarían infructuosamente en su momento, eliminar el concepto de universalismo de las nuevas bases del país⁹⁷.

Otros ejemplos de radicalismos podemos encontrarlos en la política que aplican algunos líderes laicos contemporáneos en países mayoritariamente musulmanes. En naciones como Egipto, Pakistán e Indonesia, la política local usualmente utiliza el principio del universalismo del Islam como una arma política en contra de lo que catalogan *intrusiones imperialistas*⁹⁸. Sin embargo, el universalismo de la religión se utilizaría por primera vez cuando estos países, ocupadas por fuerzas coloniales, promovieron la reafirmación de su identidad primero como musulmanes, luego como naciones independientes.

Por más remoto que se encuentre en la historia personal de muchos políticos musulmanes, el apelar al Islam ha mostrado ser un recurso de alto valor. Un gran número de líderes del mundo árabe musulmán, por ejemplo, no dudarían en diversos momentos de su historia, agrupar a las fuerzas del Islam para combatir a fuerzas extranjeras. Este tipo de políticas les permitiría por una parte, reconciliarse con un elemento inherente a las sociedades árabes, el Islam; por otra parte, sin embargo, recurrir al Islam les daba también una alternativa ideológica en tiempos de crisis frente a fuerzas extranjeras⁹⁹.

De esta manera, el Islam se presenta de dos formas: un elemento aglutinante de la sociedad y una ideología que además de ser culturalmente coherente, permite sumar a una causa “nacional” a diversos miembros de la sociedad frente al avance extranjero. En los albores de la Primera Guerra Mundial, por ejemplo, líderes nacionalistas de países musulmanes partirían de la premisa que podían oponerse a Occidente mediante el Islam, en lo que llamarían una renovada forma de *jihad* sin fronteras; es decir, con base en la religión, líderes seculares marcarían el esbozo del primer intento por materializar el panislamismo, cuya versión secularizada sería el panarabismo.

El panislamismo, sin embargo, no ha tenido los efectos que esperaban. Esto ha sido en parte debido a la supremacía del nacionalismo laico cuando se enfrentara con el religioso. El nacionalismo laico se opondría al religioso por una razón fundamental: el debilitamiento de la solidaridad religiosa, por lo tanto, ¿cómo e podrá esperar que la religión sea el brazo político del Islam?

⁹⁶ Cfr. Lewis, Bernard.- La Naissance de la Turquie Moderne.- 2ª.Ed. Edit. Fayard.- Paris.- 1988.- Pág. 52

⁹⁷ Ídem.

⁹⁸ Un caso interesante es el de Pakistán. Fuerte crítico de los EE.UU. debido a que éste cuestionaba el modo cómo llegó al poder (golpe de estado), P. Musharraf cambiaría el tono de su discurso hacia esta potencia luego de que permitiera la instalación de bases militares estadounidenses en su lucha en contra del régimen *talibán* en 2001.

⁹⁹ Cfr. Ayubi, Nazih.- Political Islam.- Op. Cit. Pág. 84

A finales de los setenta, el Ayatolá Khomeini logró hacer de Irán un Estado teocrático musulmán de extracción *shii*. A través del planteamiento de una república islámica, él esperaba revivir el dinamismo del Islam no solamente para que la religión por fin alcanzara la reforma religiosa, sino también –y probablemente más trascendente aún en el proyecto de Khomeini- demostrar cómo la solidaridad islámica podría ser reinstituída allende las fronteras iraníes. En otras palabras, el ideal de Khomeini y de su república islámica fue: alcanzar la reforma del Islam y coronarla con la implantación de un verdadero Estado islámico cuya base ideológica fuera la solidaridad islámica e impulsar la “exportación” de este modelo, y revertir así la tendencia histórica donde el nacionalismo religioso era doblegado por el nacionalismo étnico (laico).

2.4.7.1 Tendencias eclécticas, una faceta de los radicalismos

El Modernismo en el Islam resultó ser un término lo suficientemente laxo como para cobijar bajo su nombre a un gran número de sociedades, movimientos e ideologías. Todos ellos, nacidos a principios del siglo XX, fueron respuesta a una gama de necesidades derivadas del Islam en la vida contemporánea.

La mayoría de estos movimientos, como es el caso de los Hermanos Musulmanes (*al-Ikhwan al-Muslimun*) tuvieron una orientación más de tipo sociológico que religioso¹⁰⁰. Sin embargo, para efecto de esta tesis, se citarán a continuación ejemplos de movimientos radicales de tipo ecléctico que han tenido una aproximación más dirigida hacia la modernidad, con lo cual hacen eco de esta necesidad de las sociedades musulmanas de las cuales emanarían. Por su trascendencia e impacto en los países musulmanes de donde surgieron, se presentarán entonces dos ejemplos: la *Ahmadiyah* y el *Babismo-Bahaismo*.

2.4.7.1.1 La *Ahmadiyah*

Mirza Ghulam Ahmad Qadiyani, fundador de este movimiento, aseguraba que la divinidad le había dado como misión reinterpretar el Islam de acuerdo a las necesidades del mundo moderno. En un principio, quizás por cautela, no se distanció mucho de la ortodoxia y se le identificó como parte de los reformistas ortodoxos moderados. Sin embargo, en la medida en que el número de sus seguidores crecía, sus pretensiones también aumentaron. De esta forma llegó a proclamarse “*Mahdi*¹⁰¹ del Islam”, pero lo sui-generis de este líder fue también considerarse “la reencarnación de *Krishna*”, esto desde luego aplicaba a los hindúes, pero no conforme, también se consideraría el “Mesías” para los cristianos.

Doctrinariamente, el surgimiento de la *ahmadiyah* no se encuentra del todo dissociado de la postura ortodoxa básica. Lo que resulta distintivo del movimiento es la noción de que la profecía no concluye con Muhammad, de allí la justificación del papel del fundador de esta corriente quien también es sucedido por sus califas.

¹⁰⁰ Cfr. Gresh, Alain.- Un peril Islamiste? Op. Cit. Pág. 139

¹⁰¹ Mahdi es el Imam que entró en ocultamiento para el *shii*smo y muchas de sus sectas como los *ismailies*. Su regreso se sabe tendrá lugar en un tiempo no definido. Estas características lo asemejan con el mesianismo del cristianismo y el judaísmo.

Algo que también caracteriza a esta corriente es que consideran que el Corán está sujeto a “interpretaciones exhaustivas”, y “cada época permite descubrir nuevas virtudes en el Texto”¹⁰². La diferencia fundamental entre la *ahmadiyah* y el Modernismo radica principalmente en la interpretación liberal del Corán que promueve el primero.

Esta corriente ha emprendido importantes actividades misionarias en África subsahariana donde se han difundido e impulsado sus conceptos sincréticos.

2.4.7.1.2 El Babismo-Bahaismo

Originado del *shiísmo*, este movimiento radical tendría características que lo relacionarían con el eclecticismo. Al igual que otros movimientos que surgieron en el siglo XIX¹⁰³, el *babismo* estaría caracterizado por el sincretismo religioso.

El nombre de esta secta deriva de la palabra *báb* (puerta). Su fundador, Sayyid ‘Ali Muhammad, se nombró *la puerta* a través de la cual la verdad divina sería revelada a los creyentes. El punto medular de la enseñanza de Sayyid ‘Ali radica en que él tiene la misión divina de advertir a quienes lo oyen de la “llegada del muy Esperado”¹⁰⁴. El *babismo* predica una particular mezcla de doctrina religiosa liberal la cual refuerza con una importante carga de gnosticismo. Considerado como de corte herético, el fundador del movimiento sería ejecutado. Sin embargo, lejos de extirparse la corriente, ésta tan sólo se transformaría e incluso abandonaría su natal Persia.

En una nueva etapa y mediante el sucesor de Sayyid ‘Ali, Baha’ullah, el *babismo* vería retomados y reformulados sus preceptos, aunque de una forma más radicalizada.

2.4.7.1.3 El Bahaismo

La radicalidad que caracterizó al *bahaismo* alcanzó grado tal que se volvió una corriente religiosa ajena incluso al Islam. El *sunnismo* o el *shiísmo* coinciden en afirmar que se trata de un movimiento herético y que en consecuencia sus seguidores están sujetos a la ley de la Apostasía¹⁰⁵. No obstante, la corriente conservaría dos principios fundamentales que originalmente había extraído del Islam: el pacifismo y el humanitarismo.

De acuerdo a los principios de este movimiento, sus seguidores se encuentran a la espera de “en quien Dios se manifestará”, mientras esto ocurre, los devotos deben prepararse espiritualmente a fin de reunirse con Baha’ullah. Lo singular de este movimiento radical lo representan sus fuentes: Torah, Biblia y el Corán, convirtiendo al movimiento no sólo ecléctico sino también universalista¹⁰⁶. La unión de diversos elementos que propone el *bahaismo* se refleja en una posición política.

¹⁰² Ahmad, Mahmoud.- *Ahmadiyyat or the True Islam*.-Review of Religions.- Oxford .- Febrero 1952.- Pág.8

¹⁰³ Ver “Sectas del *shiísmo*” de esta tesis. Capítulo 2 págs. 5-9.

¹⁰⁴ Miller, W.M.- *Bahaism, Its Origin, History, Teachings*.- 1a. Ed. Liberal Arts Press.- New York.- 1931.- Pág. 28

¹⁰⁵ La apostasía en el Islam, de acuerdo al dictado de la *shari’ah* se castiga con pena de muerte.

¹⁰⁶ Cfr. Miller, W.M.- *Bahaism, Its Origin, History, Teachings*.- Op.cit.-Pág.31

En efecto, considera obligatorio para sus fieles la oración en un templo, el ayuno, la plegaria, y la unificación de la humanidad, a través de instituciones que sean comunes y aceptables para todos, para lo cual el *bahaismo* propone la unión de la religión con el Estado.

La aproximación modernista del *bahaismo* se deriva de la concepción de que la paz es algo deseable y puede alcanzarse mediante la federación de todas las pequeñas y grandes naciones junto con el establecimiento de un organismo universal de gobierno que estaría supervisado por un sistema de adjudicación¹⁰⁷. El *bahaismo* predica también la cooperación en todos los asuntos: del capital y el trabajo o del Oriente y Occidente.

Para el *bahaismo* no existe un conflicto entre lo divino y lo natural, en todo caso, existe armonía científica entre los dos y entendimiento perfecto a través de toda la creación. El *bahaismo* se percibe a sí mismo como algo que está en perfecta armonía con las tendencias del mundo moderno pues, “los modernistas de todas las religiones enseñan muchos de los principios que los seguidores del *bahaismo* han siempre apoyado”¹⁰⁸.

2.4.8 La ley después de la Ley

La radicalidad con la que se revistieron ciertos movimientos como fueron la *ahmadiyah* y el *bahaismo* pueden ser sintomáticos del impacto que sufriría el pensamiento y creencias tradicionales islámicos luego de confrontar las corrientes filosóficas de la modernidad. A consecuencia de lo anterior, se registra entre los países musulmanes una tendencia a adaptar las disposiciones de las *shari'ah* a la vida contemporánea.

En el siglo diecinueve, los sultanes otomanos que enfrentaban los primeros embates de la penetración occidental en su Imperio, intentaron complementar o incluso reemplazar a la *shari'ah* en temas de derecho civil o penal. Esta tendencia continuó en el siglo veinte, particularmente en países musulmanes que se encontraban bajo dominio colonial. En épocas más recientes, la tendencia ha sido justamente revertir la preponderancia de la ley humana sobre la Ley religiosa; es decir, sustituir la ley en forma de códigos y disposiciones diversas, por la ley que emana del Corán, la *shari'ah*.

En la actualidad, en países como Arabia Saudita y de forma más reciente, Libia, la legislación que se aplica es la de la *shari'ah*. En el caso del *shiismo*, el ayatolá Khomeini en su proyecto de república islámica abrogó toda ley que no tuviera origen en el Corán, volviendo así al Texto Sagrado como única fuente de legislación.

¹⁰⁷ De una forma adaptada a su particular percepción, el *bahaismo* retoma el principio islámico de la *ummah*.

¹⁰⁸ Remey, Charles M.- A Series of Twelve Articles Introductory to the Baha'í Teachings.- Florence.- 1925.-Pág. 29

No obstante, también existe un grupo de pensadores musulmanes que proponen una visión más liberal respecto a la aplicación de la Ley¹⁰⁹. Por la influencia que la opinión de estos intelectuales islámicos genera, en países donde se registra un renacimiento del Islam y de sus instituciones, dichas propuestas son percibidas como una traición al carácter musulmán. Mientras esto sucede, los líderes de países musulmanes justifican la presencia de leyes seculares en el cuerpo jurídico de estas naciones pues consideran que el *djihad*¹¹⁰ se justifica cuando las circunstancias modernas así lo exijan.

Otra fuente de derecho islámico que es evitada bajo el argumento de ser inaplicable en el contexto contemporáneo es el *ijma*¹¹¹ pues el consenso sólo podía ser alcanzado cuando la población era más reducida. Algo que también distingue a los líderes contemporáneos de naciones musulmanas es que han trazado una línea entre la naturaleza obligatoria y la permisividad de las disposiciones que emanan del derecho canónico¹¹².

Lo anterior lo justifican también basados en criterios teológicos. Es decir, consideran que al fomentar la permisividad de una disposición canónica, cometen un acto consciente del cual se les pedirá cuentas el Día del Juicio¹¹³. Otro de los más fuertes argumentos que ofrecen es que un ordenamiento de origen divino no puede tener carácter obligatorio de forma indefinida, sobre todo si las condiciones y circunstancias en las que fue promulgado dicho ordenamiento han cambiado.

Algo que ha fortalecido la tendencia al recurso de leyes de tipo secular es el hecho de que los primeros califas, durante la expansión del Islam, no impidieron la presencia del derecho consuetudinario (*adat*) siempre y cuando éste no se opusiera a la Ley Sagrada¹¹⁴.

Bajo la influencia de Occidente, el siglo diecinueve vio cómo en países musulmanes se hicieron los primeros intentos por reproducir modelos legales ajenos. Así tenemos que en 1800, en el Imperio Otomano se promulga un código penal y otro más de comercio de corte occidental. A finales de ese mismo siglo, en Egipto, ya bajo control de Occidente, se emite un código civil al estilo del código napoleónico.

¹⁰⁹ Tarik Ramadán, un destacado intelectual musulmán, emitió un llamamiento para una moratoria internacional en el mundo islámico sobre la aplicación de las leyes del *hudûd*; las penas vinculadas al código penal islámico. Las leyes del *hudûd* tratan los castigos interpretados por los juristas musulmanes como una derivación del Corán y de la *sunnah*. A través de estas leyes de corriente aplicación en algunas partes de la *ummah*, se castiga el robo, las apostasía e incluso la oposición política mediante castigos corporales como lapidación e incluso pena de muerte.
Fuente: <http://www.webislam.com/default.asp?idn=583&kw=tarik%20ramadán> (31 de marzo de 2005).

¹¹⁰ Figura dentro de las fuentes de derecho que reconoce el Islam, se refiere a la actividad interpretadora que de la Ley hacen los jurisconsultos.

¹¹¹ Figura dentro de las fuentes de derecho que reconoce el Islam, se refiere al consenso como una alternativa para la aplicación del derecho.

¹¹² Cfr. Anderson, J.N.D.- Recent Developments in *Shari'ah* Law.- (Revista: The Muslim World).- Octubre de 1950-1952.- Pág. 98

¹¹³ Ídem

¹¹⁴ Cfr. Boisard, Marcel A.- L'Islam Aujourd'hui. (Documento publicado por la UNESCO).- Paris.- 1985.- Pág. 136

También en Egipto, pero a principios del siglo veinte, se crean los primeros tribunales laicos que funcionarían paralelamente a los religiosos. En tiempos posteriores, los nuevos tribunales se harían cargo prácticamente de todos los asuntos que alguna vez correspondieron estrictamente a los tribunales religiosos, en particular, los asuntos civiles y de familia. Además, se introdujeron nuevos tribunales como el de apelación, algo que en términos islámicos hubiese sido inconcebible¹¹⁵.

La influencia de Occidente se hizo evidente a través de los cambios que en su legislación emprenderían muchos países musulmanes. Sin embargo, también la influencia se registraría a través de la autocrítica que sería generada especialmente por parte de aquellos musulmanes que recibirían educación en Occidente. Ellos también fueron promotores del cambio en muchas sociedades islámicas en razón de lo que consideraban la necesidad de adaptación a los requerimientos de la vida moderna.

¹¹⁵ Apelar la Ley islámica se podría equiparar, en términos prácticos, a una herejía pues es cuestionar a Dios en su carácter de Máximo Legislador.

Conclusiones de capítulo 2

El nacimiento del Islam supuso también para el Profeta la tarea de agrupar a la primera comunidad de creyentes musulmanes o *ummah*. En los primeros tiempos, en efecto, la prioridad de la nueva religión era extender sus dominios territoriales y hacer de su primigenia comunidad un *imperio*. La extensión territorial de este *imperio* supondría, en consecuencia, agregar *nuevos súbditos*, es decir, *nuevos musulmanes*. De esta forma, la antaño monolítica comunidad musulmana o *ummah*, se convertiría en un imperio islámico multicultural.

El proceso de extensión territorial conllevaría también para el Islam el contacto con viejas doctrinas y nuevas ideas. Estas creaciones intelectuales, según la época, ennoblecerían al imperio islámico o serían motivo de enfrentamiento entre sus integrantes. La polémica surgiría cuando se consideró que pensamientos emanados de culturas distintas, alejaban de su *ortodoxia* al Islam y lo exponían a la *heterodoxia*. Pero ¿qué tan válido era considerar la existencia de *ortodoxos* y *heterodoxos* en el Islam?

Entre las sectas o ramas del Islam nunca existió una actitud sistemática de rechazo ni de hostilidad manifiesta¹¹⁶ entre ellas. Antes de fraccionarse, en efecto, la única corriente que sobresalía en el Islam no tendría mayor objetivo que ser lo más cercana a la Palabra de Dios. Con el tiempo, esta corriente evolucionaría y buscaría convertirse en dogma. Para alcanzar este objetivo y debido a las características del Islam, dicha corriente debió revestirse de carácter político. Este carácter propio de la religión abriría, por extensión, un escenario donde distintos “partidos políticos” buscarían imponer su hegemonía al interior de la *ummah*. Las facciones resultantes se llamarán a sí mismas “ortodoxas” por contraposición a las “heterodoxas” rivales.

Durante siglos, al interior del Islam se libraría una batalla por imponer la *ortodoxia* sobre la *heterodoxia* hasta que, sin embargo, el futuro alcanzara a la fe islámica. La irrupción napoleónica, en efecto, abriría también el camino a Occidente al interior de la *ummah*. Además de armas y fuerzas de ocupación, Occidente traería consigo nuevas tecnologías e ideas. El Islam, hasta entonces absorto en elucubraciones teológicas, debía ahora también resolver un nuevo dilema, *modernidad* o *tradición* frente a Occidente. De forma súbita, la civilización islámica vería cómo atrás quedaron las antiguas glorias militares que alguna vez le hicieran suponer a los musulmanes la perenne superioridad del Islam sobre Occidente.

Ante este nuevo panorama, generaciones de musulmanes viajarían a Europa para adentrarse en su nueva creación intelectual y difundir, de regreso en la *ummah*, los nuevos conocimientos. La creación de los intelectuales musulmanes buscaría *modernizar* a su civilización, sin embargo, para lograr esto, debían también *modernizar* a su principio organizador: la religión. Lo anterior los conduciría a un nuevo y complejo dilema ¿cómo incorporar la *modernidad* al Islam sin abandonar los preceptos de *ortodoxia*?

¹¹⁶ Cfr. Bramon, Dolores.- Una introducción al Islam: religión, historia y cultura.- Op. Cit. Pág. 125

Los intelectuales musulmanes, al menos en una primera etapa, buscarían hacer compatible la *modernidad* con la *tradicición*. Observada desde un enfoque tradicionalista, la modernidad tendería a ser uniforme y por tanto calificable como “ortodoxa”. El modernismo, no obstante, señalaría variantes las cuales dependerían de su relación con el espíritu de la religión: si ésta era cercana se le consideraba una corriente política *modernista religiosa*; si se mostraba distante o incluso llegaba a desprenderse en algún momento del aspecto religioso, era considerada una corriente política *modernista laica*.

Sin importar cuál sea su adhesión al modernismo, los pensadores musulmanes consideraron indispensable extraer los conocimientos básicos que habían probado tener éxito en Occidente. Así -suponían estos intelectuales- el mundo islámico estaría posteriormente en condiciones de crear y luego imponer, un modelo autóctono que devolvería al Islam su soberanía sobre la *ummah*. De esta forma, la modernidad se mostraría como una oportunidad no sólo para expulsar a Occidente de sus tierras, sino también, como una fuerza renovadora para la civilización islámica entera.

Capítulo 3 Del Otomanismo al Islamismo, no todos los caminos llevan a la *ummah*

3.1 Introducción General El Imperio Otomano Tardío (del s. XVII al s. XX), el ocaso de la última *ummah*

3.1.1 Del Siglo XVII al XVIII

Durante el siglo XVII, los sultanes otomanos dejarían de ejercer el poder de forma absoluta. Delegarían, en efecto, una gran parte de su autoridad en el Gran Visir, del mismo modo, confiarían otras tareas, antes reservadas a su cargo, en distintas personas incluidas esposas o madres. Años más tarde, el Imperio mostraría un marcado declive motivado por varias razones. Entre ellas se destaca, la incapacidad de los mismos sultanes para gobernar un territorio tan vasto; las luchas sucesorias y, particularmente, el papel de los *jenízaros* en la política local otomana. Asimismo, el Imperio sufriría crecientemente de la presión que cuerpos diplomáticos occidentales acreditados ante él le inflingieran.

A partir del siglo XVII, el otrora poderoso ejército otomano, se convertiría en tan sólo un nutrido agrupamiento de infantería con escasa formación y cuyos salarios eran cada vez más difíciles de sufragar para un régimen económicamente agotado. No obstante, las autoridades otomanas conservarían al ejército y para su remuneración crearían nuevos impuestos. La ineficiencia de los militares otomanos era, sin embargo, ampliamente compensada por un agrupamiento militar de élite llamado "*jenízaros*". En el siglo XVII, los *jenízaros* se convertirían, sin embargo, en un elemento tan poderoso que llegaría incluso a decidir qué sultán podría ascender al trono, o bien, cuándo el sultán debía ser destronado.

Es en este contexto de la historia otomana, cuando, a finales del siglo XVII el Imperio se lanza nuevamente a la conquista de Viena. Sin embargo, después de dos meses de asedio, las tropas otomanas son aplastadas. El sultán en turno debe aceptar la humillante derrota así como sus secuelas: El Tratado de Karlowitz de 1699, con el cual el Imperio perdería Hungría, Dalmacia, Morea y Podolia.

En el siglo XVIII, Rusia iniciaría una campaña de expansión dentro del Imperio Otomano. Después de tres guerras que los enfrentaran, el Imperio Otomano perdería ante Rusia Crimea, Besarabia y el altamente rentable comercio del mar Negro.

Occidente, no obstante, no sería la sola amenaza para la integridad del Imperio Otomano. En efecto, también en el siglo XVIII, Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhab lanzaría un movimiento reformista islámico que promovía la eliminación de todas las prácticas no expresamente sancionadas por el Corán y la sunnah y buscaría, particularmente, eliminar las entonces muy favorecidas por el régimen otomano *órdenes sufíes*. En otras palabras, desde Arabia se gestaría un *golpe de Estado* contra el califato, es decir, la *versión espiritual* del Imperio Otomano.

En 1798, de la mano de Napoleón, Occidente invade Egipto, entonces territorio otomano. Desde esa época, el mundo occidental se haría presente de forma tangible en el interior de la ummah. Las armas de Occidente darían después lugar a sus ideas y los antes conservadores sultanes otomanos se interesarían en adelante, de forma vigorosa, en la *iluminación intelectual* de Occidente. De esta forma, Selim III, influido por ideas occidentales, promovería cambios tendientes a eliminar la rampante corrupción que al interior del Imperio campeaba, sin embargo, al ver amenazado su *status quo* los poderosos jenízaros lo asesinan. El nuevo sultán Mahmud II, retoma la labor emprendida por su antecesor no sin antes masacrar a todos los jenízaros. Durante su sultanato, además, Mahmud II transforma su corte en un gabinete ministerial –a la usanza europea–, y vuelve obligatoria la educación pública al tiempo que promueve el estudio de la medicina, ciencias y tecnología. Dentro de su campaña “*occidentalizadora*”, suprime el uso de la indumentaria otomana tradicional y la sustitución del turbante por el *fez*, se convierte en un símbolo de *reforma* imperial.

3.1.2 El Siglo XIX

A principios del siglo XIX, aún bajo soberanía otomana, Grecia y Serbia emprenden campañas independentistas. Mientras tanto, en los dominios otomanos del norte de África, lo que Francia iniciara como una expedición represiva de la piratería, la conduciría a ocupar definitivamente Argelia desde 1830. Esta ocupación señalaría también el inicio del periodo colonial de Occidente dentro de la ummah. En otras partes de África occidental, el poder otomano era más bien nominal. Sin embargo, hacia finales del mismo siglo, bajo la excusa de asegurar el pago de la enorme deuda contraída por el gobernador otomano, Francia establecería formalmente un protectorado en Túnez.

En 1839, el sultán ‘Abd al-Majid emprende, a través del *Tanzimat*, un ambicioso proceso de reforma institucional del Imperio Otomano. De esta forma, el sultán reorganizó al ejército y codificó, inspirado en el modelo francés, el sistema legal del Imperio. Sin embargo, el sultán debió antes enfrentar la oposición de los ulemas así como de la naciente y poderosa burocracia imperial que reclamaba nuevos espacios políticos.

En Egipto, el gobernador otomano, Muhammad Ali, desconocería la soberanía del Sultán en Estambul y emprendería, al mismo tiempo, un amplio programa de modernización económica y política, a fin de convertir a Egipto de una *provincia* a un *Estado* prácticamente autónomo y laico. Para este último efecto, Muhammad Ali separaría de cargos políticos a los ulemas y confiscaría todas sus tierras. Además, exterminará a la dinastía de los mamelucos quienes había gobernado Egipto antes de la llegada de los otomanos. Asimismo, Muhammad Ali crearía un ejército moderno, a fin de sofocar rebeliones en Sudán y luchar exitosamente contra el movimiento *wahhabí* en Arabia. Años más tarde, hacia 1869, el Canal de Suez junto con el Ferrocarril que unía al Cairo con la zona del Canal, así como el costo de extensas obras hidráulicas, llevarían a Egipto a la bancarrota. De esta manera, Londres y París establecerían una presencia definitiva a fin de *asegurar el pago a sus inversionistas*.

En el exterior, Francia e Inglaterra brindan apoyo al Imperio Otomano en su antiguo conflicto contra Rusia que por entonces tenía como escenario de guerra la península de Crimea. La Cuestión de Oriente, es decir el plan trazado por las Grandes Potencias para apropiarse de las provincias del debilitado Imperio Otomano, se convertía en tema recurrente en todos los ámbitos políticos en Europa y, tiempo después, se volvería éste uno de los detonadores de la Primera Guerra Mundial.

Hacia 1875, después de enfrentar a potencias europeas en diferentes guerras, de padecer corrupción institucional y sobre todo, derivado de un ineficaz sistema administrativo, el Imperio Otomano se declara en bancarrota. Ante la necesidad de créditos y el condicionamiento occidental para acceder a ellos, el sultán 'Abd al-Hamid II promulga una Constitución para satisfacer las exigencias de Occidente: garantiza la libertad de expresión y, sobre todo, declara la igualdad de todos los súbditos sin importar su fe. Sin embargo, esta nueva política imperial, aunada a la ya real ocupación occidental de la ummah, provocaría una reacción islamista en territorios árabes del Imperio.

3.1.3 El Siglo XX

En 1908, el grupo llamado Jóvenes Turcos toma el poder del Imperio con el apoyo del ejército. Reestablecen la Constitución de 1876 y convocan a un nuevo Parlamento. Mientras tanto, el sultán 'Abd al-Hamid II es depuesto y en su lugar es colocado su hermano, Mehmed V. En 1914, al declararse a favor de Alemania, los Jóvenes Turcos incorporan al Imperio Otomano en la Primera Guerra Mundial. Su derrota, no obstante, sellaría también el destino del Imperio.

Al ser derrotada Alemania después de la Primera Guerra Mundial, el botín más importante sería su aliado, el Imperio Otomano. Las antiguas provincias del Imperio Otomano, serían pues repartidas entre los miembros de la victoriosa Liga de las Naciones. Al año siguiente del fin de la Primera Guerra, un joven oficial otomano, Mustafá Kemal, logra salvar de la repartición europea la Anatolia, el corazón del moribundo Imperio Otomano. Tiempo después, a este joven militar que se le conocerá como Atatürk, emprenderá un amplio proyecto de *modernización* y secularización sobre los restos del Imperio Otomano.

En 1924, Kemal declara abolido el sultanato y, en 1926, el califato. Con la abolición de estas dos instituciones, el mundo islámico perdería, por última vez en su historia, dos de sus mayores símbolos de unidad. La revolución nacionalista que Kemal encabezó resultaría también en la primera revolución jamás ocurrida en el mundo islámico. La derrota que el líder turco inflingiría a Occidente en pleno campo de batalla, daría el hálito indispensable a sucesivos movimientos que, dentro de la ummah, verían en el nacionalismo el único recurso para librarse del yugo extranjero occidental.

3.1.4 El reparto de la *ummah*

Aunque de manera no oficial, la presencia colonial en territorio musulmán se remonta a las primeras décadas del siglo XIX. Sin embargo, el establecimiento formal de regímenes coloniales encuentra su origen en los acuerdos Sykes-Picot de 1916. Mediante estos acuerdos secretos, Francia y la Gran Bretaña se repartirían las provincias del Imperio Otomano cuya suerte estaba ya echada con la debacle alemana de la Primera Guerra Mundial. Así, Francia recibiría Siria y el Líbano mientras que Gran Bretaña se apropiaría de Palestina, Transjordania e Irak. Pocos años después, en 1920, el Tratado de Sèvres firmado esta vez por Turquía y los vencedores de la Primera Guerra Mundial, sancionaría los repartos secretos antes mencionados.

Mientras tanto, en la península arábiga, donde antes los británicos habían establecido un protectorado en Adén (Yemen), 'Abd al-'Aziz ibn Sa'ud después de haberse apropiado numerosos territorios a través de alianzas tribales, proclamaría el nacimiento del reino de Arabia Saudita en 1925.

3.1.5 La Independencia de países islámicos: El Fin Tutelado de la *ummah*

El periodo colonial efectivo en territorio islámico resultaría ser no tan prolongado. De hecho, varios territorios que antaño formarían parte de la *ummah*, surgirían como naciones independientes incluso antes del final de la Segunda Guerra Mundial: Yemen en 1918, Egipto en 1922 e Irak en 1932. Resulta interesante observar que todos estos territorios, ahora países, estaban bajo dominio británico y el retiro colonial pudo obedecer a que, ante la presión que el movimiento independentista en India generara para la Corona, los británicos prefirieran proteger otros territorios “más rentables” que aún estaban bajo su soberanía.

El resto de los países musulmanes, sin embargo, conseguirían su independencia después de la Segunda Guerra Mundial: Libia de Italia; Líbano, Marruecos, Túnez, Mauritania y Argelia de Francia. De forma más reciente, entre los años sesenta y setenta, los actuales países del Golfo Pérsico: Bahrein, Omán, Qatar y la unión de los Emiratos Árabes, se independizarían de la Gran Bretaña.

Como a lo largo de este trabajo se confirmará, la salida de Occidente de territorio islámico tan sólo constituye el acto simbólico que representa el retiro de sus militares y burócratas de las colonias. La '*independencia*' sólo sería concedida después de que las metrópolis aseguraran la futura *dependencia económica* o tributaria por parte de sus ex colonias. Las independencias mismas, serían de diversas formas promovidas y auspiciadas por el mismo Occidente. Lo anterior se confirma mediante la exportación de las llamadas *ideologías nacionalistas*. Estas, en muchos casos, serían versiones que, recicladas, Occidente se aseguraría que fueran adoptadas para que eventualmente culminaran con la independencia. La independencia, de acuerdo a las ideologías, generaría naciones en donde antes sólo hubo territorios. Sería el fragor de las luchas que encendieran los nacionalismos, las que hicieran *árabes* a los *musulmanes* y les impidiera entonces, comprender que la '*independencia*' de naciones que sólo habían existido en los escritorios de gobernantes europeos, únicamente consolidaría el irreversible desmantelamiento del antiguo imperio islámico, la *ummah*.

3.2 La burocracia, piedra de toque del cambio otomano

Históricamente, el periodo que abarca finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, marca la llegada de Occidente a la ummah. La presencia europea en la región, sin embargo, no podría entenderse sin la revisión del papel que de forma definitiva interpretó la burocracia otomana. A continuación se reseña, a través de diferentes etapas, la forma como evolucionó y condicionó el comportamiento de los actores políticos burocráticos la presencia occidental al interior de la ummah.

El Imperio Otomano que floreciera entre el siglo XIV y el XVI, representaba por sí solo todo un logro institucional a gran escala. Como constructores de un Imperio, se enfrentarían a un gran número de obstáculos que, a diferencia de otros imperios en Oriente Medio, los otomanos sí lograrían superar. Una de las mayores tareas que enfrentarían sería la de establecer un gobierno efectivo en una extendida zona geográfica que incluyera, al mismo tiempo, a una extensa variedad de comunidades religiosas, grupos étnicos e incluso civilizaciones asentadas en espacios geográficos aislados.

Los otomanos, además, conseguirían que tanto nómadas como *ciudadinos* contribuyeran a una meta común que trascendiera los intereses individuales de estos individuos. Asimismo, conseguirían conciliar las necesidades materiales del Imperio con la autonomía de los magnates locales o a quienes A. Hourani llama *notables*¹ quienes, con frecuencia, eran *élites* residuales de antiguos territorios independientes que habían sido incorporados al Imperio². Los otomanos encontrarían, igualmente, la manera de integrar a millones de cristianos en un imperio musulmán.

Los otomanos superarían los obstáculos que otras dinastías en la misma región no pudieron lograr, gracias a su habilidad para construir un Estado sultánico. Para construir dicho Estado, crearían dos clases gobernantes, una compuesta por autoridades militares y administrativas y otra, integrada por autoridades religiosas. De manera general, el Imperio delegaba en la primera los asuntos políticos, mientras que de la segunda se serviría para legitimar su gobierno, en un imperio musulmán como el otomano.

El gobierno otomano era, entonces, tanto islámico como burocrático. Era islámico en el sentido de que el Islam era la religión del Estado y de que el papel primordial del sultán era ser el líder de la comunidad islámica o *califa*.

Asimismo, el gobierno era también burócrata en el sentido de que trabajaba para la preservación del Estado mediante la colaboración de las autoridades otomanas. En distintos períodos de su historia, el peso de una u otra clase gobernante en el Imperio otomano se haría más evidente. En el siglo XVII, por ejemplo, la clase de los burócratas religiosos o ulemas sería más influyente en la corte de Estambul, mientras que a partir del siglo XVIII, los burócratas seculares serían determinantes en las decisiones del gobierno.

A continuación y de acuerdo a la cronología de su participación mayoritaria en el gobierno se presenta un breve perfil de las burocracias otomanas:

3.2.1 La burocracia religiosa

Como ulemas, los burócratas religiosos eran individuos que, a diferencia de los seculares, realizaban toda su formación académica en medersas. En estas instituciones, la educación de los estudiantes enfatizaba en temas como retórica y gramática. En niveles superiores, ellos se especializaban en alguna ciencia religiosa.

A través de éstas, los futuros ulemas aprendían a aplicar la teoría religiosa en la práctica, por ejemplo, la resolución de problemas legales. Sin embargo, es probable que derivado de su formación académica, la aproximación que ellos tenían de la realidad del Imperio haya estado revestida de cierto idealismo, es decir, buscarían encuadrar los asuntos terrenales en los celestiales^{3a}.

Entre finales del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX, con la supresión de unos, la inserción de otros y la decadencia de algunos más, los actores políticos personificarían la estela de cambios que a su paso dejaran las reformas al Estado otomano. Sin los ulemas, por ejemplo, es probable que un gran número de las primeras medidas lanzadas por los sultanes no hubieran logrado materializarse³. Aunque algunas de éstas enfrentarían también su tajante oposición⁴, la mayoría de las reformas tendientes a modernizar al Imperio contarían con la aprobación y el apoyo de los teólogos. Como miembros de una clase, estos religiosos veían en las reformas un medio para garantizar la existencia del Imperio y así, preservar su propio *status quo*⁵.

A largo plazo, sin embargo, como producto de las reformas que de forma general ellos mismos apoyaran, su poder terminaría por ser diezmado, y junto con otras figuras del poder otomano como los *jenízaros*, los ulemas dejarían su lugar a nuevos actores políticos. Desde la tercera década del siglo XIX, en efecto, cuando de modernizadoras se convirtieran en sus defensoras, las reformas al Estado requerirían de un personaje con cuya cotidiana presencia en el poder se aseguraría su puesta en marcha. Además, este actor aseguraría la emisión de otras nuevas disposiciones para moldear al Imperio de acuerdo al cambiante contexto internacional, este nuevo personaje en la política otomana sería, la *burocracia secular*.

3.2.2 La burocracia secular

Los burócratas seculares se caracterizarían por ser individuos que, en palabras de Sharif Mardin “eran obstinados, con limitada educación formal y pragmáticos. Su ideología estaba basada en ‘*la raison d’état*’ [interés nacional]”⁶. Esta postura se debía, en gran medida, a la formación *no religiosa* que como funcionarios del Imperio habían recibido.

En efecto, ellos iniciaban generalmente a temprana edad su entrenamiento como aprendices en alguna dependencia del gobierno imperial. Aquí era donde recibían su verdadera educación y hacia finales del siglo XVIII y principios del XIX, un periodo determinante en cuanto a la reforma al Estado otomano refiere, esta costumbre se difundiría aún más. Es probable que este contexto le haya dado al burócrata secular una aproximación *realista* –y por ende ventajosa- sobre los problemas que el Imperio experimentaba, contrariamente al idealismo de los ulemas el cual llevaría al ocaso la participación religiosa en la política del Imperio.

La burocracia secular, también, era un grupo compacto y lo suficientemente sólido como para mantenerse en el poder. Los miembros de esta clase se mantenían unidos gracias a que compartían ciertos valores: creían en el Imperio; creían en una civilización europea moderna e interpretaban de forma similar el hecho de que Europa fuera una potencia en términos de justicia, racionalidad y eficiencia.

En gran medida, la burocracia secular era un grupo que había *heredado* este cargo⁷. En efecto, muchos de sus integrantes pertenecían a familias con una larga tradición en la administración pública.

El poder de la burocracia secular llegaría a su punto culminante, cuando sus representantes principales y creadores de la mayoría de reformas al Estado otomano dominaran el gobierno otomano del Tanzimat (1839-1876), el periodo determinante en cuanto a reformas al Estado Otomano refiere. Como parte de la *reorganización*, los sultanes otomanos se habían visto obligados a aprobar una serie de reformas con el fin último de salvar al Imperio. Las reformas, a su vez, implicarían la profunda modificación de la administración pública del Imperio. Los soberanos reconocerían que sólo quien había diseñado este nuevo sistema administrativo tendría la capacidad de ponerlo en marcha y así, poder garantizar la salvación del Imperio. De acuerdo a Sharif Mardin, “este sistema administrativo [inventado por la burocracia secular] en gran medida encarnaba sus ideas, o al menos las ideas de aquellos que habían recibido una formación de traductores o diplomáticos, sobre cómo debía ser gobernada una sociedad”⁸.

3.3 La modernización y la profecía del Orientalismo

A principios del siglo XIX, el Imperio Otomano comenzaría a acusar de decadencia por el debilitamiento que le provocarían los cada vez mayores conflictos tanto internos como externos. La amenaza que Occidente representaba ya no sólo se limitaba al apoyo de éste a provincias rebeldes que buscaban la autonomía de Estambul sino que, además, Occidente se presentaba como un *modelo* y por ende, una *aspiración* de progreso y civilización frente a un vetusto y obsoleto Imperio Otomano.

Aunque Oriente Medio en general y el Imperio Otomano en particular, habían conseguido importantes avances a lo largo del siglo XIX, hacia mediados de este siglo, comenzarían a percibirse rezagados frente a los progresos de Europa. Bajo esta misma tendencia, hacia finales del mismo siglo, los otomanos se consideraban ya totalmente atrasados frente a Europa. Así, el viejo continente se convertiría paulatinamente en una aspiración entre los otomanos. Entre las clases privilegiadas del Imperio, en efecto, era común que la gente imitara en su vestido y costumbres a los europeos.

Por su parte, “los sultanes otomanos pedían grandes préstamos de bancos europeos con el fin de hacer mejoras o bien, de crear una nueva infraestructura *à la française*”⁹. La antaño poderosa clase religiosa del Imperio, por su parte, debía con resignación ver cómo, ávidos de un cambio, los padres de muchos jóvenes otomanos enviaban a las recién fundadas escuelas misioneras tanto europeas como estadounidenses dentro del Imperio y ya no más a las escuelas coránicas.

Para algunos otros otomanos, además, el progreso conseguido por Europa se haría más evidente todavía. En efecto, muchos jóvenes, particularmente hijos de funcionarios otomanos, eran enviados a Europa en donde hacían prolongadas estancias mayormente de tipo académico. Durante este tiempo igualmente, empezarían a llegar profesores europeos al Imperio quienes, contratados por el gobierno, tendrían como meta propagar los nuevos conocimientos europeos entre los súbditos.

Esta situación podría resumirse en lo que algunos orientalistas europeos de la época expresaran: “*los académicos europeos se han convertido en los profesores de los persas y en maestros de los árabes*”¹⁰.

Los otomanos tanto seculares como religiosos, empezarían a experimentar un fenómeno común en otras partes del orbe: complejo de inferioridad. A este respecto, Ernest Dawn apunta: “Quizás lo peor que sufrieran los otomanos serían los complejos que los misioneros cristianos les crearan así como los comentarios peyorativos por parte de los europeos hacia civilizaciones orientales”¹¹. De esta manera, ante esta sensación de impotencia, tanto seculares como religiosos asumen un papel más activo en lo que más allá de la defensa de un imperio se vuelve la defensa de una civilización completa.

De *infieles* culturas *inferiores*, Europa y sus avances se volverían objeto de fascinación y aspiración en el Imperio Otomano. Para los otomanos, el motor del cambio, no era tan sólo recuperar el terreno perdido frente al progreso alcanzado por Europa, sino también la reivindicación del Imperio como depositario de toda una civilización. Europa era entonces, al mismo tiempo, el enemigo y el modelo. El enemigo no sólo de la unidad del Imperio Otomano sino de toda una civilización y, al mismo tiempo, el único modelo de quien tomar los probados elementos de su éxito para defender a la civilización islámica.

Ante este panorama, a partir de la tercera década del siglo XIX, se pondría en marcha una serie de reformas que tendrían como objetivo central *reorganizar* al Estado otomano desde sus cimientos mismos, es decir, a partir de la *renovación* de su administración pública. La meta de esta nueva administración otomana era, mediante la puesta en ejecución de un complejo programa de reformas, mantener cohesionado al Imperio.

De las reformas se desprenderían regulaciones que tendrían como objetivo atender los problemas financieros, educativos y la administración pública en general del Imperio Otomano. Sin embargo, además de ocuparse de apremiantes cuestiones concretas dentro del gobierno, a través de las reformas, sus impulsores buscarían también alcanzar un objetivo tan complejo como subjetivo desde un punto de vista cultural: la *modernización* del Estado Otomano.

Moderno, es un adjetivo que en su interpretación más elemental se refiere a lo que se opone a lo antiguo. Este mismo adjetivo adquiere la forma de *concepto* cuando con *moderno* denominamos todo aquello que históricamente tiene lugar en una época posterior a la Antigüedad¹². Estas son las definiciones que, por ser de uso corriente, difícilmente cuestionamos su validez en el lenguaje cotidiano.

Históricamente, sin embargo, convendría hacer algunas precisiones. Primeramente, propongo que entendamos a las *palabras* como instrumentos lingüísticos que, *agrupadas*, expresan *ideas* diversas.

El agrupamiento de dichas palabras, además, estaría supeditado a un *orden* que dependería de la interpretación del *entorno* tanto físico como histórico del *emisor*. En consecuencia, para este emisor, las palabras y más concretamente las *ideas* que éstas expresan, están envueltas en una *lógica* que se refiere a su muy *particular visión de la realidad*.

La definición entonces de *moderno* como concepto, de acuerdo a la anterior hipótesis, no refleja necesariamente la *lógica* de todas las civilizaciones o *emisores*. En efecto, con *moderno* se distingue a las épocas posteriores a la *Antigüedad*, pero, ¿es acaso la *Antigüedad* a la que la definición de *moderno* hace referencia una época “compartida” por todas las civilizaciones? Al ser descendientes de una civilización conquistada por una entonces potencia europea, asumimos como *nuestra* la *Antigüedad* de quienes, en representación de Occidente, nos la impusieron. En adelante, de acuerdo a *nuestra* nueva visión del mundo, *nuestros* antepasados filosóficos y políticos serían griegos y romanos. “Oriente”, sin embargo, y particularmente “Oriente islámico”, no se identificaría con los mismos patrones histórico-culturales de gran parte del orbe *civilizado*. Según el diccionario Petit Robert, por “*Modernización* entiéndase la acción de modernizar”¹³. Aunque esta definición por sí sola no representa una aportación sobresaliente, sí lo es, en cambio, que la misma obra consigne que en el año 1876 se utilizara por primera vez en su historia dicho término. En este mismo año, en efecto, se daría a conocer la primera Constitución escrita del Imperio Otomano, el primero de los instrumentos legales que pusiera a la *modernización* como prioridad para un Estado musulmán. De la trascendencia de la palabra *modernidad* y *modernización* en Oriente islámico surge, lo que Edward W. Said concibe como “el estilo (occidental) para dominar, reestructurar e imponer autoridad sobre Oriente o, [en otras palabras,] Orientalismo”¹⁴.

3.3.1 El fin del duunvirato y los caminos a la modernización

De acuerdo a sus principales actores políticos, los burócratas, el origen de la decadencia del Imperio otomano sería interpretado de modos distintos. Para los ulemas, el negligente cumplimiento de sus deberes religiosos había provocado que los musulmanes perdieran el poder que tuvieron cuando su fe era más fuerte.

Para los burócratas seculares, en cambio, el problema radicaba en que la maquinaria del Estado se había deteriorado, pues personas incompetentes ocupaban puestos de responsabilidad y, además, la corrupción se había vuelto común en la administración pública.

A fin de frenar el hundimiento del Imperio, los sultanes promoverían la creación de reformas para el Imperio. A finales del siglo XVIII, la responsabilidad de elaborar las reformas sería compartida por ambos representantes de la burocracia otomana. Hacia la primera mitad del siglo XIX, no obstante, debido a sus divergencias cada vez más profundas, los seculares apoyados por el sultán, desplazarían en la labor reformadora a los religiosos y las reformas pasarían aún sin apoyo religioso.

A partir de entonces, los cambios socavarían la posición y el prestigio de los ulemas quienes, gradualmente, serían apartados del proceso reformador. Esta tendencia seguiría hasta que, después de mediados del siglo XIX, la injerencia política de los ulemas estaría totalmente extinta.

Es probable que el característico idealismo derivado de su formación religiosa, les impidiera palpar el alto riesgo en que se encontraba la unidad del Imperio. Con el fin de la colaboración entre burócratas otomanos, el Imperio seguiría una tendencia hacia el laicismo. Sin embargo, en un imperio islámico, el papel de la religión no podía ser soslayado pues esta era necesaria para legitimar a su gobierno.

Así, mientras las reformas aliviaban la presión externa, particularmente la europea, al interior, el cada vez más secularizado Imperio comenzaría a experimentar la presión de las provincias, especialmente las árabes quienes cuestionaban por primera vez la autoridad turca.

3.3.2 Las Etapas Reformistas

De acuerdo al tipo de participación burocrática mayoritaria, en un principio religiosa, luego secular y finalmente una combinación de ambas, la trascendencia de las reformas sería más o menos evidente en la administración del Imperio. Sin embargo, el alcance de las reformas al Estado estaría también estrechamente ligado con el nivel de injerencia que Occidente tuviera en la vida política del Imperio. Tiempo después de haber asegurado una posición hegemónica como clase gobernante y a pesar de las reformas que emprendió, la burocracia secular se vería superada por el grado de avance tanto tecnológico como político de Occidente. Ante esta situación y en el marco de una nueva táctica reformista, los laicos reconocerían y, en consecuencia, aprovecharían ciertas ventajas políticas del Islam otomano.

Resultado de este '*reciclaje político*', de la mano de una clase intelectual religiosa, otrora 'extintos' actores políticos, como los religiosos otomanos, resurgirían en la vida política del Imperio. Estos intelectuales retomarían en su discurso una necesidad presente en los otomanos en general: en su incansable paso, Occidente había dejado agotados a quienes veían en él tan sólo un peligro al Imperio que cobijaba a los musulmanes. Estos ahora, coincidían en reconocer que la prioridad no era el Imperio, sino proteger a la civilización de la que dicho Imperio había surgido, es decir, había que proteger al Islam. Sin embargo, este nuevo replanteamiento de prioridades de la mano de los intelectuales religiosos, abriría también el camino a soluciones autóctonas alternativas: el nacionalismo árabe por reacción al nacionalismo turco.

3.3.2.1 La acepción religiosa o la Primera Etapa de la Reforma Burocrática

Como representantes de la religión misma, los ulemas citarían un principio arraigado entre pueblos del Oriente islámico: la tradicional confianza musulmana de que el Islam¹⁵ y las culturas orientales eran inherentemente superiores al cristianismo y a Europa, y que en consecuencia, no era necesario la reforma de los fundamentos de la religión. Admitían, no obstante, que los musulmanes y el Oriente islámico estaban en peligro y que habían perdido mucha de su ancestral gloria y grandeza, pero que esto podía ser revertido con tan sólo tomar la sabiduría práctica de los europeos.

Hacia mediados del siglo del siglo XIX, sin embargo, esta seguridad se estremecería. Tiempo después, la situación se volvería gradualmente más intolerable para los musulmanes particularmente entre aquellos que, al igual que miembros de la burocracia secular, hubieran estado en el extranjero.

3.3.2.2 Hacia el Laicismo o la Segunda Etapa de la Reforma Burocrática

El punto culminante del poder de la burocracia secular llegaría cuando sus representantes principales y creadores de la mayoría de reformas al Estado otomano dominaran el gobierno otomano conocido como del Tanzimat (1839-1876).

Como parte de esta *reorganización*, los sultanes otomanos se habían visto obligados a aprobar una serie de reformas con el fin último de salvar al Imperio. Las reformas, a su vez, implicarían la profunda modificación de diversos rubros dentro de la administración pública del Imperio.

Hasta antes de 1850, al menos teóricamente, la Ley en el Imperio Otomano era la coránica: la shari'ah junto con la sunah y el fiqh. Sin embargo, mediante reformas que la burocracia secular impulsara, se crearía un sistema legal paralelo basado en legislación laica aplicada por jueces de distrito. Gracias a este sistema, sus impulsores lograrían concebir un sistema de reglamentación estatutario el cual serviría como base legal para que las reformas del Tanzimat se conviertan en parte de la Ley del Estado.

El Tanzimat se caracterizaría entonces por ser un cúmulo de decretos, reglamentos y ordenamientos distintos. Este tipo de práctica legal se inauguraría cuando el sultán 'Abd al-Majid I diera a conocer en 1839 el *Hatt-i Hümayun* de Gülhane. A través de este decreto, cualquier iniciativa de reforma al Estado quedaría totalmente legitimada. De naturaleza secular, sin embargo, con este decreto también, el Imperio musulmán rompe *de facto* con la Ley coránica, por extensión, con el Islam. Las reformas estarían orientadas a tres aspectos principales: justicia, educación y administración pública.

- Justicia. Este rubro representa, por sí solo, un tema central en la transformación hacia el laicismo que experimentaría el Imperio Otomano. El aspecto clave de la reforma sería la transferencia de funciones de un juez de circuito –antaoño formado en escuelas coránicas- a un nuevo tipo de empleado, un funcionario administrativo. Paulatinamente también se pondría en marcha un sistema de tribunales laicos y finalmente, la reforma motivaría igualmente la codificación leyes penales y comerciales del Imperio.
- Educación. En 1846, como parte de la reforma en este rubro se crearía el Ministerio de Instrucción Pública. Sin embargo, el avance más significativo en el Tanzimat sería el *Rüşdiye*. Inspirado en los exámenes que en Europa se aplicaban a quienes egresaban del *lycée*; el *Rüşdiye* se trataría de un examen de estandarización de estudios a los egresados del liceo otomano. Aprobar este examen permitía a los graduados estudiar en la universidad y trabajar en la administración pública otomana. Mediante el *Rüşdiye*, las autoridades buscarían revertir el posicionamiento de graduados del liceo, con base en nepotismo, en la administración pública y en universidades¹⁶.

De acuerdo con la etapa reformista, el representante burócrata mayoritario enfatizará en algún aspecto particular en el que se apoyará de forma estratégica para alcanzar a Occidente en su desarrollo. En esta primera etapa, por ejemplo, los burócratas seculares harían especial énfasis en la ciencia. El origen de la admiración que Oriente islámico experimentaba por Europa estaría en gran medida fundado en los avances que ésta había registrado luego de la Revolución Industrial.

En este sentido, es por esta razón que en esta primera etapa de reforma al Estado, los burócratas seculares considerarían a la religión como un factor antagónico al apremiante desarrollo requerido por el Imperio. En efecto, Occidente, de acuerdo a las autoridades del Tanzimat, a diferencia del Oriente islámico, retomaba el papel de la religión en la medida que ésta legitimara los frutos de la ciencia y tecnología moderna¹⁷. Esta situación se veía reflejada en su clara distinción entre lo secular y lo espiritual como condición *sine qua non* para alcanzar el *progreso*. Quienes como los ulemas no apoyaran entonces la difusión de las ciencias (occidentales), se enfrentarían al rechazo por parte de los reformistas quienes en ellos veían “a charlatanes ignorantes más que a depositarios de sabiduría ancestral”¹⁸. La educación, en general, sería ampliamente alentada por las reformas pues “sólo a través de la comprensión de lo que hizo fuerte a Occidente es que los estudiantes otomanos podían salvar al Imperio”¹⁹.

Aunque reacio de su legado, se enfrentaría a la misma disyuntiva de su principio legitimador, el Islam: ¿es entonces mediante *modernidad* o *tradicción* que, como sucesor del Califato, el Imperio Otomano, de la mano de los burócratas seculares, puede recuperar el terreno perdido frente a Occidente y, al mismo tiempo, devolverle la dignidad a toda una civilización como la islámica?

3.3.2.3 El Reciclaje Político o Tercera Etapa de la Reforma Burocrática

Por seculares que fueran las reformas, sus impulsores terminarían por aceptar las ventajas que tendría, en su proyecto político, la inserción del elemento religioso. Acordes a sus principios ideológicos, los reformistas no atribuirían a la falta de observancia religiosa la decadencia del Imperio Otomano. Los burócratas, sin embargo, se inspirarían en esta y lanzarían una nueva teoría: *lo que mantiene unida a una sociedad es la solidez de su esencia, y lo que a ésta mantiene sólida es su cultura*. Así, “*el Islam era la cultura del Imperio Otomano y de los otomanos, de forma que al negarlo, se pone en riesgo a la cultura*”²⁰.

Como otros imperios en Oriente Medio, la administración otomana tenía dos importantes divisiones: una *territorial*, fraccionada a su vez en provincias; y una *religiosa*. Con base en ésta última, los súbditos eran diferenciados en razón de su filiación religiosa, no así sobre un patrón étnico o lingüístico.

A principios del siglo XIX, tendrían lugar cambios en la estructura interna de algunas de las comunidades religiosas. En efecto, los laicos incrementarían su poder y empezarían a ocupar posiciones antaño reservadas a la jerarquía eclesiástica de su comunidad. Paulatinamente, las comunidades religiosas dominadas por laicos empezarían a obtener el reconocimiento de sus ‘constituciones civiles’ por parte del Imperio Otomano.

Con base en las reformas del Tanzimat, estas comunidades ahora obtendrían el reconocimiento de una *personalidad corporativa*²¹. A través de ésta, los reformistas buscaban atajar las demandas autonómicas de las comunidades, uno de los principales objetivos de la reforma otomana en general: frenar la desintegración del Imperio.

Como consecuencia de esta búsqueda de cohesión dentro del Imperio, algunos reformistas otomanos reflexionarían sobre *su propio futuro* en términos de miembros de una comunidad musulmana más cohesionada. Es así como surge también una tercera interpretación respecto al declive que el Imperio sufriera: *los musulmanes debían de ver por sus propios intereses en su calidad de musulmanes*²². Esta política permitiría, cuando menos, que los musulmanes del Imperio permanezcan unidos lo que evitaría una mayor desintegración del Imperio.

Hacia 1871, dos tendencias se generarían dentro de la burocracia secular: la primera, apoyaría la continuación de la *modernización* institucional del Imperio Otomano como un medio para crear la lealtad de todos los otomanos hacia un Estado otomano; la segunda, utilizaría al Islam como nueva táctica política.

A diferencia de la etapa anterior cuando utilizara a la ciencia como medio para alcanzar en su desarrollo a Occidente, en esta nueva fase de reforma la burocracia secular aplicaría un concepto hasta entonces inédito en el mundo islámico: el patriotismo²³.

3.3.2.4 La Búsqueda de Lealtades o Cuarta Etapa de la Reforma Burocrática

En 1876 se dio a conocer la primera Constitución escrita del Imperio Otomano. Impregnada del espíritu reformista otomano secular de la época, esta Constitución representaba un instrumento legal único para el mundo islámico de entonces. En este mismo año, sin embargo, la llegada del sultán Abdülhamid representaría también el regreso al tradicional ejercicio despótico del poder por parte de los sultanes. El sultán, en efecto, anularía la Carta Magna e iniciaría el *interregno* de la burocracia secular.

Hacia 1878, cuando el Tratado de Berlín²⁴ se firmara, el Imperio Otomano había ya sufrido la pérdida de grandes partes de su territorio. En las provincias restantes, la mayoría musulmana se hacía aún mayor entre la población. Ante esta tendencia demográfica y el antagonismo creciente entre musulmanes y cristianos otomanos, el sultán decide buscar una fórmula *intermedia* para salvar a su imperio para lo cual retomaría parte del trabajo de sus predecesores, la alta burocracia.

A pesar de haberlos depuesto en el poder, Abdülhamid continuaría con el trabajo de *modernización* de la administración pública emprendido por la burocracia secular. Apoyaría, por ejemplo, la expansión del sistema de tribunales y de educación laicos. El sultán además, al igual que los seculares, creía en la ciencia y en sus aplicaciones prácticas; sin embargo, como parte de una medida *alternativa*, utilizaría al Islam como medio para infundir un objetivo común entre sus súbditos. Abdülhamid consideraría que en el futuro, un Estado moderno ya no podría sólo funcionar con la tácita lealtad de sus gobernados. Ahora, se necesitaría también de la participación en masa de la población rural, pero, aún más importante, el sultán consideró indispensable crear una *identidad*²⁵ entre esta población que le diera sentido a su propia lealtad a la lejana figura del Califa (o el sultán).

Con este objetivo, el sultán aprovecharía entonces dos características intrínsecas en la población rural del Imperio: su falta de individualidad y la ausencia de una concepción de *trascendencia* como unidad por parte del poblado o aldea. Así, a través de sheiks y sufíes, el sultán establecería contacto con la población²⁶.

En este mismo tenor, sobresaldría la ocupación del Híjaz, la cual le permitiría al soberano reconciliar a la población árabe con la *identidad* otomana. El sultán entonces utilizaría el poder vinculante del Islam y, basado en una novedosa sucesión de lealtad religiosa a una secular, todos los súbditos –árabes o turcos- estarían unidos por una *nacionalidad*, con la cual se esperaba cerraran filas en torno al sultán con el fin de preservar la unión del Imperio.

Ahora bien, la secularización del vínculo entre los otomanos requería de un importante elemento para subsistir: el patriotismo. Ajeno a la psique otomana, el concepto de *patriotismo* llegaría al Imperio a través del trabajo que tanto árabes como turcos intelectuales realizaran inspirados en teorías nacionalistas europeas. De éstas, los pensadores musulmanes tomarían nociones básicas como patria y nación. Aunque el amor por el lugar de origen como idea primigenia de patriotismo, no era desconocida entre musulmanes, sí lo era para ellos, en cambio, revestir esta idea de un sentido político²⁷. Los intelectuales asociarían, además, las ideas de nacionalidad con territorio. Sin embargo, las teorías locales tendrían en esencia una significativa diferencia entre ambas: mientras que los turcos hablaban de patriotismo otomano, los árabes hablaban de una *vinculación étnica* con el territorio, es decir, un patriotismo árabe o *arabismo*.

3.3.2.5 El *arabismo* o la consecuencia de la Quinta Etapa de la Reforma Burocrática

De acuerdo al Islam, el Estado nace de la necesidad de imponer la *shari'ah*, o la Ley que Dios en la tierra. En términos religiosos, el conjunto de todos los musulmanes (*ummah*) constituye una congregación que se sabe unida por el gobierno de un monarca, califa o sucesor del Profeta Muhammad, el *primer virrey de Dios* en el mundo islámico. Históricamente, sin embargo, el califato, o el resultado de esta relación *población-territorio-gobierno* musulmana, sería una cuestión más teórica que real. En efecto, el poder efectivo del califato se limitaría a ciertos periodos en la historia y en la mayor parte de la *ummah*, el gobierno sería ejercido por una serie de dinastías o sultanes.

A pesar de lo anterior, la *shari'ah* constituye, en teoría, el elemento unificador de la congregación de todos los musulmanes y, en consecuencia, quien haga respetar la Ley de Dios se convertía en el legítimo gobernante, independientemente de cómo hubiese alcanzado éste el poder. Con base en esta naturaleza islámico-jurídica, a partir de 1517 y durante cuatro siglos, el Imperio Otomano gobernaría *teóricamente* la mayor parte de las tierras árabes.

A finales del siglo XIX, sin embargo, algunos intelectuales árabes otomanos darían a conocer teorías que negaban el derecho de los turcos a gobernar a los árabes²⁸. Estas teorías coincidirían cronológicamente con la sustitución de lealtades propuesta por el sultán, a fin de unir a todos los musulmanes del Imperio mediante un vínculo secular: la nacionalidad otomana. Más que representar una *solución autóctona* a los problemas que aquejaban al Imperio, las teorías árabes harían prioritaria la defensa de la civilización que mantenía unido al Imperio²⁹.

Como eje de esta civilización, las teorías enfatizarían en el fundamental papel del Islam. Al recuperar toda una civilización su esencia religiosa, el Islam le permitiría reconquistar igualmente el terreno perdido y, sobre todo, devolverle la dignidad frente a Occidente. La religión, no obstante, no sería inmune a los tiempos y a los conceptos de *modernidad* y *modernización*³⁰.

El esbozo de esta propuesta de solución llevaría también a la palestra la perenne pendiente reforma del Islam. Sin embargo, modernistas y conservadores, por igual, coincidirían en que sólo a través de la civilización receptora primigenia del Islam, la *árabe*, el Islam podría acortar la brecha con Occidente.

Se pudiera asumir que estas teorías tan sólo hacían eco de un resurgimiento de una antigua concepción del *ser árabe* y que sus impulsores buscaban que todo un pueblo regresara a sus orígenes reagrupados sobre una idea de miembros de una sola nación. Aunque lo anterior pudiera explicarlas, resulta interesante que estas teorías de reivindicación surjan en los albores del nuevo siglo. A mediados del siglo XIX, los burócratas seculares otomanos veían en la ciencia una forma de alcanzar en su desarrollo a Occidente. A finales del siglo XIX, tanto árabes como turcos coincidirían que “sin la ciencia, su sabiduría, su talento, su buena administración y su preocupación por los asuntos domésticos de parte de los parisinos, su ciudad no sería absolutamente nada”³¹. El patriotismo entonces aparecería como un elemento útil para los musulmanes.

A fin de entender lo que los intelectuales otomanos deducían por patriotismo y nacionalidad, y el valor que consideraban tenían estos conceptos para el Imperio Otomano, es menester antes comprender su personal interpretación del valor de Occidente para el Islam.

A pesar de que algunos sí lo creyeran por representar una potencial ventaja a sus propios intereses, la gran mayoría de los otomanos consideraban que no era necesario imitar a Occidente. Teológica y culturalmente, casi todos los súbditos eran conservadores. Las primeras reformas sólo serían impuestas mediante el uso de la fuerza por parte de los sultanes³².

Algunos intelectuales árabes al igual que los turcos, consideraban que Occidente había de diversas formas superado a Oriente islámico; sin embargo, creían al mismo tiempo que el Islam y el Imperio Otomano eran aún la mejor opción. Según ellos, era tan sólo necesario tomar algunos aspectos de Occidente a fin de alcanzarlos en su desarrollo³³. Hacia finales del siglo XIX, no obstante, ante la creciente superioridad occidental, esta percepción de superioridad del Islam se extinguiría. Los nuevos intelectuales se deslindarían del Islam según los otomanos y se entregarían, en su lugar, en la defensa del verdadero Islam y en vilipendiar la falsa la religión. Así, la defensa del Islam y del Oriente islámico se convertiría en la preocupación primordial de los intelectuales otomanos.

Entre los pensadores musulmanes surgirían dos tendencias: una que simplemente negara la inferioridad de Oriente islámico frente a Occidente y otra que la aceptara. Entre quienes negaran la inferioridad, sostenían que sólo el Islam ofrecía la mejor opción de vida y para probarlo, estos intelectuales tanto árabes como turcos se entregarían a la creación de apologías por todo el Imperio.

Algunos intelectuales, sin embargo, cuestionarían las apologías y afirmarían que el Islam se encontraba en deplorable estado. Aunque coincidían con los conservadores en que el Islam y Oriente eran superiores a Occidente, consideraban igualmente que el verdadero Islam no era compatible con Occidente³⁴.

Proponían entonces que el Islam volviera a su estado más puro, a fin de que los musulmanes tomaran los elementos necesarios de la civilización moderna y poder así devolverle la grandeza de antaño a la civilización islámica. Estas percepciones intelectuales darían lugar a dos facciones: conservadores y modernistas.

Entre los intelectuales turcos, el punto de vista modernista sería representado especialmente por los Nuevos Otomanos, el antecedente ideológico de los Jóvenes Otomanos quienes a su vez son el origen de los Jóvenes Turcos. Al igual que los movimientos a los que dieran lugar, los Nuevos Otomanos se caracterizarían por su fuerte defensa de la unidad del Imperio y junto con el resto de la burocracia secular, defenderían la utilización de los conceptos de patria y patriotismo (Imperio Otomano y otomanismo) como medios para salvar al Estado otomano de su desintegración³⁵. Entre los árabes, pensadores como al-Afghani, considerarían fundamental el cuestionamiento de la religión pues, como “en Europa, el progreso había sido consecuencia de la aparición de una teología similar [al Cristianismo], el Protestantismo”³⁶. Aunque hubo excepciones, el conservadurismo estaría personificado mayoritariamente por intelectuales árabes, mientras que, en términos generales, el modernismo sería representado en su mayoría por turcos otomanos.

Aunque en su mayoría los modernistas se identificaran con el otomanismo, algunos sirios cristianos, no obstante, compartirían en general las ideas de los modernistas y evolucionarían incluso hacia una clase de secularismo que desembocaría en *nacionalismo árabe*.

3.4 El Nacionalismo Árabe

En razón de sus características particulares, el Nacionalismo Árabe pudiera ser ubicado entre las teorías nacionalistas de *modernización*. De acuerdo a J. Llobera “estas teorías sostienen que el nacionalismo emerge como resultado de un proceso de transición de una sociedad tradicional a una moderna.

Algunas de estas teorías, además, se enfocan particularmente en la propagación de la industrialización, así como en las condiciones socioeconómicas, políticas y culturales asociadas con ésta, como la causa principal del desarrollo del nacionalismo”. “Las raíces ideológicas de la modernización –agrega Llobera– pueden encontrarse en el Renacimiento, la Revolución Científica y en la Ilustración. En el ámbito económico, la modernización fue producto, primeramente, del desarrollo del comercio y, posteriormente, de la industrialización. En el ámbito político, la modernización implicaría la aparición del moderno Estado-nación”³⁷.

La teoría del nacionalismo árabe surgiría, como a lo largo de este capítulo se ha expuesto, del diagnóstico árabe *modernista* respecto a la decadencia musulmana, la cual consideraba superable sólo a través de un *renacimiento musulmán*. Los intelectuales árabe-nacionalistas eran, en origen, arabistas *modernistas* en oposición a otomanistas *modernistas*.

Ambas variedades compartían, sin embargo, una característica con los conservadores: ninguno de ellos aceptaría que Oriente islámico era inferior a Europa. A cambio, todos ellos sostendrían que el Islam y su cultura eran intrínsecamente superiores al cristianismo y a la civilización occidental.

Los *modernistas* arabistas u otomanistas admitirían, sin embargo, la *inferioridad que por aquellos tiempos vivía* Oriente islámico; pero enfatizaban en su temporalidad y considerarían a ésta consecuencia de la desviación del verdadero Islam al que inherentemente consideraban un sistema perfecto³⁸. Convencidos de que el patriotismo nacional era uno de los orígenes de la fortaleza y progreso europeos, los otomanistas consideraban que debían adoptar una doctrina que construyera un sentimiento patriótico a fin de defender al Imperio. Los arabistas, por su parte, adoptarían igualmente el sentido de patriotismo y buscarían, a través de un hasta entonces inédito concepto de *nación* (árabe), emprender la defensa de toda una civilización, la islámica³⁹.

3.4.1 El Estado-nación y el Mundo Islámico

3.4.1.1 Antecedentes históricos

Comparados con el Islam, los Estados-nación son creaciones novedosas. El concepto *Estado-nación*, en efecto, emergería en Occidente alrededor de los siglos XVII y XVIII, poco tiempo después del colapso del Sacro Imperio Romano. Históricamente, el declive político eclesiástico en Europa contribuiría al cambio en la fuente de legitimidad del poder: de la Iglesia la legitimidad pasaría al pueblo. Esto trazaría el camino hacia la formación de los Estados-nación y al ascenso de la legitimidad democrática.

Los Estados-nación se caracterizan por ser menores en tamaño a un imperio y mayores a una ciudad-Estado, y por disponer de una supremacía exclusiva dentro de sus fronteras definidas. De esta manera, “soberanía territorial” e independencia frente a otros Estados, constituyen unas de las características básicas del Estado-nación. Existe, no obstante, una diferencia entre los conceptos *Estado* y *nación*.

El Estado, de acuerdo a Anthony D. Smith es un concepto institucional, mientras que la Nación es un concepto fundamentalmente cultural. Para el mismo autor, la nación es: “una población humana que comparte un territorio histórico, memorias comunes y mitos, una cultura pública estandarizada, una economía y movilidad territorial común, así como derechos y obligaciones legales comunes.”⁴⁰ El Estado, por su parte, representa la voluntad del pueblo, proporciona seguridad y estabilidad en el interior de sus fronteras y protege a la nación frente a amenazas externas. Si el Estado refleja el exclusivo derecho a los medios de la fuerza y coerción, entonces la nación legitima la existencia misma del Estado y su posesión del poder. El crecimiento de los nacionalismos y la expansión de los derechos de los ciudadanos, resultarían ser factores clave en la consolidación de los nuevos Estados-nación.

3.4.1.2 El Estado-nación y la ummah

En un nivel conceptual, el nacionalismo, como una forma característica de identidad política es contrario al ideal islámico de *ummah* y resulta entonces ser fuente de controversia en países musulmanes. La noción de ummah convierte al Islam en la afiliación política y unificadora que supera cualquier frontera nacional.

Las prácticas políticas y los esfuerzos intelectuales emprendidos a fin de resolver esta profunda contradicción entre la ummah y los Estados-nación, han dividido al mundo islámico en tres categorías principales: países en donde *nacionalidad* supera al Islam y se convierte en la identidad política primaria; aquellos en donde se espera que la ummah suplante a la nacionalidad; y, países en donde coexisten nacionalidad y la idea de ummah⁴¹.

Los nacionalismos y los Estados territoriales son recientes para el mundo musulmán y, de acuerdo a John L. Esposito “son producto de la colonización y de la descolonización [de territorios musulmanes] acontecidas durante el siglo XIX y XX”⁴².

3.4.1.3 El Estado-nación y el nacionalismo, un marco teórico

Los términos Estado, nación y nacionalismo aparecen como una forma de “[darle] justificación ideológica y legitimación política a ciertas ideas de unidad -territorial, política y cultural- necesarias para la integración de los nuevos Estados europeos surgidos del Renacimiento, la expansión colonial y las guerras de religión”⁴³. Cronológicamente entonces, Estado y Nación son términos de la *modernidad*.

Para efecto del presente trabajo, se retomarán las consideraciones formuladas por el politólogo inglés Ernest Gellner, respecto al Estado-Nación-Nacionalismo, a fin de explicar, a la postre, el caso concreto del nacionalismo árabe.

Para Gellner, el Nacionalismo está supeditado a dos términos: Estado y Nación

El Estado, de acuerdo al autor “es el conjunto de agencias especializadas en ejercer y hacer respetar la ley. Estas agencias se refieren a las fuerzas policíacas y tribunales que se encuentran separados del resto de la vida social. Este conjunto de agencias a través de las cuales se ejerce el monopolio de violencia es el Estado”⁴⁴.

En cuanto a Nación, E. Gellner ofrece la siguiente consideración: “[las] naciones, al igual que los Estados, son una contingencia y no una necesidad universal. Ni las naciones ni los Estados existen todo el tiempo y en toda circunstancia. Las naciones y los Estados, además, no son parte de la misma contingencia. El nacionalismo sostiene que ambos fueron destinados el uno al otro. Sin embargo, antes de que Estado y nación puedan estar destinados el uno al otro, cada uno por su parte debe surgir y este surgimiento debe ser independiente y contingente”⁴⁵.

Pero, ¿a qué llama Gellner una idea *contingente* de nación? El autor lo explica a través de dos definiciones, una cultural y una volitiva:

- “Dos hombres son de la misma nación sólo y siempre y cuando, compartan la misma cultura, y entiéndase por cultura un sistema de ideas, símbolos y asociaciones, así como modos de comportamiento y de comunicación”⁴⁶.
- “Dos hombres son de la misma nación sólo y siempre y cuando, se reconozcan como pertenecientes a una misma nación. En otras palabras, las naciones hacen al hombre; las naciones son el artefacto de las convicciones, lealtad y solidaridad del hombre”⁴⁷.

El Nacionalismo es, por su parte, “una teoría de legitimidad política que requiere que las fronteras étnicas no excedan las fronteras políticas y, en particular, que las fronteras étnicas dentro de un determinado Estado –una contingencia de antemano excluida formalmente por el principio en su formulación general- no separen a aquellos que sustentan el poder de los demás”⁴⁸.

Según Ernest Gellner, el nacionalismo hizo a las naciones y no viceversa. El nacionalismo, en efecto, tomó culturas preexistentes y las convirtió en naciones. La cultura es el antecedente de la nación y puede organizarse de muchas maneras: como clan, tribu, familia, sociedad o reino. Con base en lo anterior, la cultura sería entonces el elemento medular del nacionalismo y por extensión del Estado-Nación, pero ¿a qué llama Gellner cultura?

Para Gellner, la sociedad actual, es decir, las sociedades modernas, tienden a privilegiar su crecimiento en términos económicos. Basadas entonces en satisfactores materiales, estas sociedades consideran que su legitimidad depende de su capacidad de mantener y satisfacer dichos satisfactores. Para lograr lo anterior, las sociedades deben mantener una estructura ocupacional cambiante que, en consecuencia, obligue a los miembros de la sociedad a estar preparados para eventuales redistribuciones de tareas. En este orden social, la herramienta de poder es la educación⁴⁹. En este tipo de sociedades, los hombres deben poseer un adiestramiento genérico que les permita incorporarse a nuevas ocupaciones. Para la mayoría de los hombres, la dignidad, seguridad y autoestima se basa en su educación. “El hombre moderno no es leal a un monarca, tierra o fe, sino a una cultura”⁵⁰. De esta forma, Gellner considera que el nacionalismo nace también como intento de establecer congruencia entre cultura y gobierno, es decir, una forma de proveer a una cultura de un perímetro político propio.

De acuerdo con lo anterior, para Gellner la educación, o más específicamente la cultura, resultaría ser un elemento que aglutine a los miembros de una colectividad llámese ésta: clan, tribu, familia, sociedad o reino, y la cual se asiente dentro de los límites de una determinada *nación*⁵¹.

El nacionalismo, para Gellner, refleja la necesidad de homogeneidad, la cual resulta como consecuencia de una nueva forma de organización social basada en culturas desarrolladas profundamente interiorizadas y dependientes de su educación, cada una protegida por su respectivo Estado. La *homogeneidad*, a su vez, como necesidad del nacionalismo, hace referencia a una *cultura* cuya naturaleza es *uniforme*; en este sentido, surge la necesidad de un elemento uniformador dentro de una cultura, la *identidad*.

3.4.2 Identidad

De acuerdo a M. Castells “identidad es la fuente de significado y experiencia”. “Por identidad –agrega el autor- entiéndase el proceso de construcción de significados sobre un atributo cultural o un conjunto de atributos culturales relacionados entre sí, por encima de otras fuentes de significado.”⁵² Según Castells, la construcción social de la identidad siempre tiene lugar en un contexto marcado por las relaciones de poder. Por esto distingue tres formas y orígenes de identidad:

- La identidad de proyecto: creada por actores sociales quienes basados en cualquiera de los materiales culturales a su disposición, buscan construir una nueva identidad que redefina su posición en la sociedad a fin de transformar la estructura social total.
- La identidad legitimadora: es introducida por las instituciones dominantes de la sociedad para racionalizar su dominio con los actores sociales.
- La identidad de resistencia: es generada por aquellos actores que están en condiciones o en posiciones devaluadas frente a las instituciones dominantes de la sociedad, es decir, es la creación de una identidad defensiva.

Manuel Castells afirma que cada una de las anteriores lleva a la formación de una sociedad diferente. La identidad de proyecto, por ejemplo, crea sujetos entendiéndolos según la concepción de Alain Touraine que afirma: “*los sujetos son los actores sociales colectivos por medio de los cuales los individuos alcanzan significado*”.⁵³ La identidad legitimadora, por su parte, lleva a la creación de una sociedad civil. Por último, la identidad de resistencia conlleva a la formación de comunidades con formas de resistencia colectiva basadas en diferentes formas de identidad⁵⁴.

3.4.2.1 La Identidad Árabe

De acuerdo las definiciones de Castells, la construcción de la *identidad árabe* se originaría, a su vez, en dos formas de identidad: la legitimadora y la de resistencia. En efecto, en periodos diferentes, pero de forma constante, estos dos tipos de identidad han dejado una marca profunda no sólo en la historia árabe, sino en la civilización islámica en su totalidad.

Asimismo, de la suma de legitimadora y de resistencia, surgen dos posturas que aunque opuestas, de acuerdo con el periodo histórico al que haga referencia, cada una de ellas reseña la dicotomía de la que el *ser árabe* está compuesto, la identidad religiosa y la identidad laica.

3.4.2.1.1 ¿Árabe y /o musulmán? La Identidad Legitimadora Árabe

Para entender al *árabe* como *identidad*, es necesario revisar el papel que, en general, para Oriente islámico tiene la religión. Entre las sociedades musulmanas, incluidas las árabes, la religión es absoluta; fuera de ella, no hay nada. Este categórico carácter de la religión en Oriente islámico, resulta prácticamente imposible de entender en otras partes del orbe. En Occidente, por ejemplo, después de la Revolución Francesa, la religión difícilmente regiría las relaciones en el interior de sus sociedades; la práctica religiosa entonces pasaría a ser una puramente personal.

En Oriente islámico, por el contrario, como ubicuo principio organizador social, el Islam desempeñaría también un papel como constructor de la identidad de sus sociedades.

Al respecto Castells opina “la identidad también pudiera encontrar su origen en instituciones dominantes; se convierte, en efecto, en identidad sólo y siempre y cuando, los actores sociales se interiorizan y construyen su significado alrededor de esta interiorización.”⁵⁵

Lo anterior se confirma si al Islam lo entendemos desde dos puntos de vista: el comunitario y el personal. El aspecto comunitario del Islam implica una solidaridad entre los miembros de la comunidad. Por su parte, el aspecto personal de la religión refiere, primeramente, a la sumisión a *Allah* y a través de ella, su adhesión a la comunidad. Posteriormente, mediante la ratificación de su adhesión a la comunidad, el individuo obedece las instituciones que el Islam creó y además, reafirma su identidad, la de *musulmán*.

Según la identidad legitimadora propuesta por Castells, al ser una institución dominante, el Islam, en el caso árabe, representaría el elemento sobre el cual este pueblo construye su identidad. Surge de esta manera el dilema: ¿es siempre musulmán el árabe y viceversa? La respuesta *a priori* es negativa, sin embargo ¿cómo entender al árabe sin considerar –al mismo tiempo- una de sus características intrínsecas... *el Islam*?

Históricamente, en el Medio Oriente, la religión ha sido un factor que condicionara a las personas, no sólo en su interacción con otros individuos, sino frente al Estado mismo. En el Imperio Otomano, por ejemplo, la religión etiquetaba a los individuos: antes de ser turco o árabe, griego o serbio, el individuo era musulmán, cristiano ortodoxo o protestante.

En Oriente islámico en general, y en el mundo árabe en particular, la religión antecede a cualquier idea de *nacionalidad*. Aunque existen excepciones, como libaneses y sirios cristianos, *árabe* tiende a ser sinónimo de *musulmán*. Lo anterior pudiera derivarse de que el Islam fue transmitido a los hombres en lengua *árabe*, a un Profeta *árabe* y que además fuesen *árabes* los que propagaran el Islam por tres continentes.

Árabe e Islam pueden ser intercambiables si consideramos que la religión basaría su práctica en aspectos árabes autóctonos, los mismos que moldearían a todo el Islam. Con base en lo anterior, no resulta difícil entender que exista un *característico orgullo* entre los *árabes como pueblo*⁵⁶, el cual está, en gran medida, basado en su estrecha vinculación histórica con el Islam.

El *orgullo árabe*, en efecto, no sólo se interpreta como una característica cultural peculiar, sino que también está fuertemente vinculado con la existencia misma del Islam. El *orgullo árabe como pueblo* es entonces, al mismo tiempo, un *orgullo religioso*.

Lo anterior se basa en que, de acuerdo a los árabes (y musulmanes en general), el Islam es un *sistema perfecto* pues exige que sus fieles ejerzan sus facultades racionales y que conozcan igualmente las bases de su creencia. Al considerarse al Islam perfecto, Oriente islámico, por extensión, también lo es. La anterior percepción se traduce en una profundamente arraigada consideración cultural de la cual se desprende una *tradicional seguridad musulmana* de que el Islam y Oriente son superiores al cristianismo y a Occidente, en consecuencia, no tiene necesidad de ser reformado en sus principios fundamentales.

De acuerdo a los musulmanes, si el Islam es un sistema perfecto y por extensión Oriente islámico también lo es, al igual que la religión, la civilización oriental no necesita ser reformada. De la suma de las anteriores consideraciones culturales se desprende un rasgo socio-antropológico árabe (y por extensión *musulmán*): la *superioridad musulmana*.

Cuando el progreso de Europa, no obstante, acentuara el atraso en que Oriente islámico se encontraba, la *superioridad musulmana* se estremecería y las reacciones surgidas entre los fieles serían diversas. La mayoría de los musulmanes rechazaba la sola idea de que pudiera considerársele –aún vagamente- inferior a su civilización, pues ésta no era sino, por extensión, el Islam mismo. Una minoría, no obstante, estaba consciente de que Oriente islámico tenía que recuperar terreno frente a Occidente pues los avances tecnológicos de éste, amenazaban ya no sólo las fronteras del Imperio musulmán, sino a la misma civilización.

Como receptáculo de gran parte de los musulmanes, mediante la defensa de su Imperio, los otomanos buscarían también, como sus herederos, defender a la civilización islámica. En un primer momento, sin embargo, confiados quizás en la *superioridad musulmana*, en pleno siglo XIX, los otomanos considerarían suficiente defender a su Estado con medios del siglo XIV. Para acortar la distancia con Occidente, los otomanos lanzarían una serie de reformas a fin de modernizar a su Estado. A pesar de las innovaciones que apoyaran los sultanes, el Imperio Otomano vería con impotencia cómo, mediante el apoyo de Occidente, numerosas regiones y provincias otomanas declaraban unilateralmente su autonomía de Estambul.

De esta manera, la hegemonía occidental se acentuaría en el interior de la ummah. La abierta presencia de Occidente en tierras islámicas haría que, entre otros fenómenos, la percepción de un retraso tecnológico mutara a un sentimiento de inferioridad por parte de los musulmanes. Para éstos, en consecuencia, enfrentar a Occidente, se convertía ya no sólo en una forma de reivindicar a una civilización sino al Islam mismo.

La presencia de Occidente llevaría también al interior del Imperio Otomano nuevas ideologías. De corte nacionalista, estas ideologías en efecto, aún inéditas en el mundo islámico, serían adoptadas por los otomanos como un recurso desesperado para defender al Imperio, aunque en una nueva configuración de éste sólo se incluyeran musulmanes. El recurso otomano, no obstante, abriría un nuevo frente en el interior mismo de su Imperio: turcos contra árabes.

Aunque en un principio ambos contendientes buscarían defender a la civilización islámica, para los turcos, no obstante, la salvación de la civilización de la cual eran custodios se transformaría en la preservación de su Imperio como medio de defensa de una hasta entonces inédita concepción nacionalista propia, el *ser turco*.

Ante este panorama, los árabes enfrentarían una amenaza más puntual en ese momento que Occidente mismo: el nacionalismo turco. El *ser árabe*, hasta entonces caracterizado por encontrar su origen en la identidad legitimadora, es decir, en una identidad supeditada a una institución dominante como el Islam, vería como su identidad pasaría de legitimadora a una de resistencia.

3.4.2.1.2 Las Otras Batallas en el Desierto o La Identidad de Resistencia Árabe

La identidad de resistencia, de acuerdo con M. Castells, “construye formas de resistencia colectiva en contra de una opresión sofocante con base, normalmente, en identidades que, en apariencia, están claramente definidas por la historia, geografía o biología las cuales, a su vez, permiten enfatizar en las fronteras de la resistencia”⁵⁷.

Un ejemplo de esto lo constituye el *nacionalismo étnico* el cual, de acuerdo con Scheff “brota de un sentido de alienación y, por otra parte, de un resentimiento en contra de la exclusión injusta, ya sea política, económica o social”. Los nacionalismos, las comunidades territoriales y el fundamentalismo religioso, en palabras de M. Castells: “[representan] la exclusión de los excluidores por los excluidos”⁵⁸.

3.4.3 El Nacionalismo étnico Árabe

A partir del fin de la Gran Guerra (1918), la doctrina de que los árabes son una nación y que esta *nacionalidad* es la base de su política, ha sido aceptada por la gran mayoría de los líderes e intelectuales laicos árabes. Como otros nacionalismos étnicos, el árabe representa una identidad de resistencia. En el siglo veinte, la adopción de esta doctrina por parte de un pueblo mayoritariamente musulmán resultaría ser de revolucionaria importancia debido a que, durante siglos, los musulmanes concebirían al Estado en términos de religión y dinastía⁵⁹.

¿Cómo transita entonces un pueblo cuya identidad primaria era *legitimadora* a una identidad de *resistencia*? ¿Qué tipos de exclusiones sufrirían los árabes y cómo intervendrían éstas en dicha transición?

Aunque la identidad de resistencia sea por antonomasia definida como un *nacionalismo étnico*, en el caso del pueblo árabe este fenómeno, no obstante, ha sido y es, producto de una evolución. En ésta, el nacionalismo árabe, ha estado supeditado tanto a una serie de eventos como de personajes históricos.

Con base en éstos, se propone, para efectos de esta tesis, abordar el tema del nacionalismo árabe en periodos diferentes. En cada uno de éstos, en efecto, el pueblo árabe se ha encontrado en una posición devaluada frente a las instituciones dominantes que en determinado momento histórico han regido (o rigen) a sus sociedades, y en consecuencia, han debido (o deben) recurrir, de acuerdo con Castells, a la creación de una *identidad defensiva*.

3.4.3.1 La Política de los Notables y el surgimiento de La Primera Identidad de Resistencia Árabe

El juego político en un Imperio islámico como el Otomano, podría considerarse usualmente integrado, por una parte, por el representante de Estambul y por otra, los *notables*⁶⁰. La influencia de estos personajes descansa a su vez en dos factores: su acceso a la autoridad y un poder personal que no depende de aquella.

Este poder personal dependerá de sus habilidades o conocimientos, o bien, de su origen clánico o *asabiya*. El papel de los notables era el de un *intermediario* entre el poder gubernamental y el pueblo⁶¹.

En un imperio tan vasto como el Otomano, no resultaba extraño que los gobernadores enviados por Estambul no hablaran el mismo idioma y tampoco permanecieran el tiempo suficiente que les permita arraigarse en la provincia asignada. Los cuerpos armados a su mando, tampoco eran lo suficientemente numerosos como para permitir a los gobernantes imponer su autoridad mediante la fuerza.

En consecuencia, la autoridad debía recurrir a la figura de los *notables*, una especie de *políticos sin cartera* que fungían como mediadores en su relación con los gobernados.

Los notables eran personajes tan ubicuos como multifacéticos, pero, ¿a quién podía considerársele *notable*? :

- Ulemas. En un gobierno basado en el Islam, los ulemas o teólogos, estarían vinculados siempre con el gobierno pues con su presencia, legitimaban el ejercicio del poder por parte del gobernante ya sea éste local o central. En Estambul, en efecto los ulemas serían una clase que, junto con la nobleza, gobernara al Imperio. En las ciudades provinciales, por su parte, el poder de los ulemas derivaba de una respetada carrera religiosa o bien, por ser descendientes de un *hombre santo* cuya tumba estuviera en el centro de la ciudad donde él radicara. Estos notables gozarían de gran influencia durante todo el siglo XIX, aunque no en todas las provincias. En efecto, conforme las reformas *modernizadoras* ganaban terreno, en los territorios árabes más que en los turcos, el prestigio e influencia de estos notables se vería fortalecido.
- Jefes de cuarteles. En un Imperio tan vasto como el Otomano, el acceso inmediato a las armas y contar con un pequeño ejército, permitía a estos individuos ser considerados como esenciales para el gobierno central.
- Nobles laicos. Estos eran individuos o familias cuyo poder se originaba en alguna tradición política o militar; en un vínculo clánico o *asabiya*; en el control de la producción agrícola; o bien, mediante la posesión de latifundios.

Los nobles latifundistas, por ejemplo, fundarían su poder en el control del abasto de granos para la ciudad lo cual les permitiría, directa o indirectamente, afectar el orden público y presionar al gobierno otomano local.

Todos estos notables, con base en su poder independiente, podían construir coaliciones con otros notables de su misma o diferente extracción, con *jenízaros* o líderes de gremios, entre otros más. En razón de las anteriores cualidades y de su probado poder de convocatoria, estos personajes formarían parte del *divan* o gabinete del gobernador otomano.

3.4.3.1.1 Cambios en la balanza del poder

El juego político islámico se vería modificado debido al deterioro que en su poder sufrieran los notables y que tuviera lugar particularmente entre el siglo XVIII y XIX. Este deterioro obedece a dos razones fundamentales: el papel de los *jenízaros* y las reformas del Tanzimat.

3.4.3.1.2 Los Jenízaros

A fin de incrementar su poder frente a Estambul, las alianzas entre notables serían prácticas recurrentes⁶². Aunque entre ellos su poderío proviniera de fuentes distintas: religión, armas y riqueza, un solo grupo de notables no podría, por sí solo, imponerse a los demás. Las alianzas, sin embargo, no se caracterizarían por ser sólidas pues, con frecuencia, los aliados reclamaban más poder para el grupo que representaban.

La desunión entre notables provocaría con frecuencia vacíos de poder. Así, ante la falta de una fuerza política unificada que sirviera de intermediario entre el gobierno central y los habitantes de la provincia, los *jenízaros* ocuparían el lugar de los notables.

En origen, los *jenízaros* eran cristianos prisioneros de guerra convertidos al Islam. Organizados como un cuerpo de *élite* del ejército otomano, estaban bajo el mando directo del sultán. Los miembros de esta agrupación militar pertenecían a la orden mística sufí *Bektashi*. A fin de restringirles el poder que convencionalmente se les otorgaba a otros militares, tenían prohibido casarse y poseer tierras. Gracias a su destreza militar y cercanía al sultán, los *jenízaros* lograrían, con el tiempo, concesiones políticas que revertirían sus principales prohibiciones y gradualmente gozarían de un dominio político creciente.

En Estambul, en efecto, su poder los llevaría al extremo de oponerlos a la clase gobernante o al mismo sultán; estos últimos, por ejemplo, llegarían a ser depuestos e incluso asesinados por contravenir los intereses de la *élite*. Además de ser palpable e incluso determinante su autoridad política en Estambul, la presencia de los *jenízaros* en las provincias también se haría evidente.

En virtud de su carácter militar, el gobierno central mantenía destacamentos enteros de *jenízaros* en las provincias otomanas. Con los cuarteles militares bajo su control, esta *élite* se convertiría en uno más de los notables y por ende, un actor en el juego político de la provincia. El turno en la política provincial llegaría para los *jenízaros* cuando, a principios del siglo XIX, en zonas árabes como Siria, muchas de las alianzas entre notables se rompieran. Conocedores de la coyuntura política local, los *jenízaros*, organizados y unidos bajo disciplina militar y un mismo vínculo espiritual, reemplazarían a los tradicionales notables y se constituirían como una sola fuerza opuesta a Estambul en la provincia⁶³.

El juego político islámico se vería puesto a prueba. Los tradicionales actores: el gobierno central y sus intermediarios locales, los *notables*, se verían enfrentados a un enemigo común, en la defensa de un interés también común: su papel político. En su ascenso, los *jenízaros* dejarían ver las deficiencias propias de un Estado anquilosado como el otomano⁶⁴.

Ante esta situación, las autoridades del Imperio, en su afán de recuperar su propio *status quo*, se verían obligadas a fortalecer al Estado otomano para lo cual, era indispensable reformarlo, es decir, *modernizarlo*. La *modernización*, no obstante, conllevaría, paradójicamente, la modificación del tradicional juego político islámico, pues para lograrla, sería preciso contar con el apoyo de alguien por cuyo peso mismo se convertirá, tiempo después, en un nuevo actor de la política en el Imperio, Occidente.

3.4.3.1.3 El Tanzimat y los notables

En 1826, mediante la abolición de la poderosa *élite* de los *jenízaros* y una profunda renovación del ejército otomano, el sultán Mahmud II inauguraría el periodo conocido como del Tanzimat. Además de las relacionadas con el aspecto militar, el Tanzimat o *reorganización* del Estado otomano, comprendería también otras reformas políticas e institucionales en la administración imperial. El principal objetivo que a través de las reformas el gobierno imperial perseguía, era recuperar el carácter hegemónico frente al resto de los actores políticos dentro del Imperio.

Las reformas, en efecto, convertirían al gobierno de Estambul en una administración uniforme y centralizada la cual estaría “*vinculada con cada ciudadano y trabaja[ría] de acuerdo a principios de justicia e igualdad para todos*”⁶⁵.

Como antes se ha señalado, el juego político otomano tenía lugar en dos frentes distintos: Estambul y provincia; en cada uno de estos frentes, por su parte, coexistían determinados actores políticos. En la capital, no obstante, las reformas darían lugar al surgimiento de un nuevo actor: la alta burocracia. Éstos serían los ejecutores del nuevo plan administrativo del gobierno imperial⁶⁶. En provincia, por su parte, el juego político volvía a ser representado por los actores *pre jenízaros*: el gobierno imperial (representado ahora por la alta burocracia) y los notables. Sin embargo, ante la perspectiva de que las reformas lesionen sus intereses, los notables se opondrían a ellas y rechazarían encarnar su tradicional papel de intermediarios políticos.

Las reformas, en efecto, esgrimían conceptos de *modernidad*, es decir, promovían *innovaciones*. En el Islam, cualquier innovación es considerada contraria a la religión. Los notables religiosos (ulemas) percibían que a través de las reformas, el Imperio tomaba un rumbo abiertamente laico. Mediante las reformas, entonces, los ulemas consideraban que perderían eventualmente toda influencia política.

Otros notables (nobles laicos), por su parte, se opondrían también a las reformas por afectar sus intereses económicos. Para estos notables, el comercio –el origen de su riqueza– estaba en decadencia por dos situaciones que la *modernización* atraída por las reformas había provocado: primera, gracias al apoyo imperial a la introducción de la máquina de vapor, las rutas terrestres de peregrinaje a las Ciudades Santas habían sido desplazadas por las marítimas y, segunda, un nuevo sistema impositivo agrícola⁶⁷.

Aunque teóricamente las reformas políticas promulgadas en el Imperio no estaban sujetas a salvedades, la realidad era distinta. Antes de las reformas, tanto provincias turcas como árabes, con variaciones más culturales que políticas, negociaban y acordaban con Estambul basados en la *política de los notables*⁶⁸. Sin embargo, a través de las reformas, además de su tradicional carácter, el Estado otomano absorbería también el papel de los notables. Es decir, en aras del fortalecimiento del Estado como medio para asegurar la unidad del Imperio, los notables en las provincias deberían renunciar a sus tradicionales poderes y privilegios colaterales.

Ante la imposibilidad de cambiar una realidad ancestral *por decreto*, las provincias árabes empezarían a distanciarse de Estambul. Entre los árabes, en efecto, la política de los notables no sólo no se modificaría, sino que se fortalecería. Esta diferencia encuentra su origen en dos aspectos complementados entre sí: las ciudades árabes en el Imperio eran todas provinciales, en consecuencia, el número de autoridades turcas destacadas en estas localidades era limitado; ambas situaciones impedían la rigurosa imposición y puesta en marcha de las reformas imperiales. Sin embargo, es probable que el fortalecimiento del papel de los notables en las provincias árabes haya estado influido de forma más determinante por una cuestión religiosa⁶⁹. En las provincias árabes, en efecto, los ulemas gozaban de una larga tradición de liderazgo. Además, a fin de fortalecer su mando, estos religiosos celebrarían alianzas con otros notables en las provincias árabes del Imperio.

Derivado de una alianza política entre notables e impulsada especialmente por los religiosos (árabes), tendría lugar un *renacimiento religioso*. En este contexto, la reaparición del Islam en provincias árabes llevaría aparejada reacciones de oposición política local que, basadas en un discurso en ocasiones *xenóforo*, cuestionaban la verdadera adherencia turca a los preceptos islámicos. En efecto, las reformas –y por ende sus promotores, los turcos– ponían en duda la *supremacía musulmana*, con lo cual el mandato turco, en opinión de los árabes, perdía legitimidad⁷⁰.

3.4.3.1.4 Consideraciones finales de la Primera Identidad de Resistencia Árabe

De la *política de los notables*, surge el primer *desencuentro* entre árabes y turcos el cual da lugar, por su parte, a un *renacimiento religioso* en provincias árabes. En un contexto que antecede a distintos cambios que en su interior el Imperio Otomano experimentara, mediante el resurgimiento del Islam, los árabes ratifican su *identidad legitimadora*, es decir, su identidad como *musulmanes*. Con la ratificación del Islam, además, los árabes cuestionan por primera vez la *legitimidad* del mandato turco que, bajo un proyecto *modernizador*, conduce al Imperio islámico hacia el laicismo.

El rechazo a las innovaciones turcas por parte de los árabes, no sólo refiere a la preservación del carácter islámico del gobierno que los cobija, sino que también, a través de su oposición reformista ratifican una *identidad de resistencia*.

3.4.3.1.4.1 Confirmación de la teoría de Identidad de Resistencia (1ª Fase)

En efecto, de acuerdo con la definición propuesta por M. Castells, *la identidad de resistencia* [árabe en esta primera etapa] “*es generada por aquellos actores que están en condiciones o en posiciones devaluadas [la identidad legitimadora árabe] frente a las instituciones dominantes de la sociedad [proyecto reformista turco o Tanzimat], es decir, es la creación de una identidad defensiva [el ser árabe musulmán]*”,^{70a}.

La relevancia de esta primera *identidad de resistencia* árabe es que, junto con ella, y posterior a una segunda *identidad de resistencia* basada igualmente en una previa identidad legitimadora, surgen los gérmenes de una ideología que, décadas más tarde, será a su vez el origen de otra identidad defensiva.

Esta nueva identidad árabe será conocida como *arabismo*, y germinará como consecuencia de la devaluación y de su exclusión en el alienante proceso nacionalista turco el cual surgirá, a su vez, como consecuencia de su propia devaluación y exclusión en otro alienante proceso político, económico y cultural: la presión occidental en el Imperio Otomano.

3.4.3.2 Occidente, el tercero ¿en discordia? y la Segunda Identidad de Resistencia Árabe

Introducción

En 1800, una Europa renovada y vigorosa, se declaraba lista para enfrentar los avatares de una nueva era. Aunque acontecidas en el siglo XVIII, de la suma de Revoluciones, la Francesa y la Industrial, inventoras de principios políticos y de tecnologías respectivamente, surgirían *naciones* en búsqueda de nuevos mercados.

En efecto, la incorporación de procesos industriales y de nuevas tecnologías a los métodos tradicionales de producción, transformaría a una autárquica Europa en una capitalista. Con los avances tecnológicos surgiría también una diversificación de productos. La economía europea, fundamentalmente agrícola, daría entonces un giro hacia la producción masiva de artículos diversos. De esta manera, no sólo surgirían nuevas industrias, sino que éstas, con mayor frecuencia, requerirían de una cada vez más variada cantidad de materias primas.

Europa por sí sola, era incapaz de abastecerse de los insumos necesarios para satisfacer la creciente demanda de nuevos productos. Así, muchas naciones europeas se lanzarían a los mares en búsqueda de territorios capaces de proveerlas. Aunque para el siglo XIX, el colonialismo no representaba una explotación novedosa, sí lo era, en cambio, que naciones como Gran Bretaña y Francia imitaran el modelo colonial holandés. A diferencia del hasta entonces tradicional sistema colonial europeo, la Compañía de las Indias Orientales holandesa, centrada en su carácter empresarial, tan sólo importaría a sus colonias aquellas instituciones de Europa que así convinieran a sus propósitos comerciales. La meta de Europa sería entonces, la explotación comercial a gran escala de los territorios de ultramar.

Inspirada en el modelo holandés, en 1757, Gran Bretaña de la mano de su propia Compañía, inicia la colonización de la India. Gracias a su clima y vasto territorio, la India representaba una fuente casi infinita de recursos para la Gran Bretaña. De esta forma, la colonización pasaría de ser un asunto empresarial, a uno de *interés nacional* en la expansión del imperio británico. Francia, por su parte, aún con el impulso de su Revolución, posaría su vista en Oriente Medio, particularmente, Egipto.

Es probable, sin embargo, que la incursión napoleónica a Egipto, haya estado más revestida de *símbolo* que de afán colonizador. En efecto, mediante la invasión, Napoleón señalaría al mundo que un emperador había nacido y que no sólo Europa caería a sus pies. No obstante, la elección de Egipto no era, ni por mucho, fortuita. Esta provincia otomana era, en efecto, una fuente probada de riqueza agrícola para el Imperio. Su población, aunque mayoritariamente musulmana, estaba también integrada por cristianos y judíos, los cuales, como más adelante se verá, resultarían estratégicos para el futuro sometimiento colonial europeo de tierras islámicas.

Además, mediante Suez, Egipto representaba también para Europa y particularmente para Gran Bretaña, el probable *atajo* que uniera a la metrópoli con su más preciada posesión colonial, India.

Antes del siglo XIX, la presencia occidental en la ummah, aunque relevante para nuestra comprensión histórica, no podría considerársele determinante para la región. En cambio, los últimos dos siglos de la ummah no podrían entenderse sin la presencia de Europa y, más recientemente, de los EE.UU. De la misma manera, la interacción islámico-occidental no podría entenderse, a su vez, sin evocar el papel que en el juego de la política islámica interpretara (e interpreta) Occidente.

3.4.3.2.1 Occidente, el nuevo actor

Salvo escasas excepciones, el juego de la política dentro del Imperio Otomano mantuvo, durante siglos, a sus mismos actores: el gobierno y los *notables*. Sin embargo, aunque su rastro pudiera llevarnos más atrás en el tiempo, es sólo a mediados del siglo XIX que Europa aparece como un nuevo actor en un contexto político islámico.

Desde finales del siglo XVIII, pero particularmente durante el siglo XIX, las amenazas que se cernían sobre el Imperio Otomano mostraron provenir no sólo del exterior, sino también de su interior. En efecto, el fraccionamiento político otomano en sus dos mayores escenarios, Estambul y provincia, permitiría el surgimiento de grupos de poder antagónicos quienes, a fin de imponerse unos sobre otros, buscarían en Europa a sus aliados.

En la capital imperial coexistían dos actores políticos principales: el gobierno y la *alta burocracia*. El gobierno central consideraría que la única forma de proteger al Imperio otomano de la amenaza de alguna potencia europea, sería mediante la ayuda de otra potencia europea. Para atraer el apoyo de Europa, el gobierno debía "*otomanizar*" las condiciones que las naciones europeas le exigían.

Así, en la primera mitad del siglo XIX, Estambul lanza el *Tanzimat*, un complejo reordenamiento de la administración otomana el cual le aseguraría, mediante la incorporación de una serie de reformas, contar con el apoyo de Europa para salvar al Imperio.

La alta burocracia, por su parte, al buscar la puesta en práctica de las reformas, tenía como objetivo principal preservar su *status quo*. Para los miembros de este grupo, antiguos *notables* latifundistas, el decomiso de sus tierras les supondría la pérdida de su principal fuente de riqueza y poder⁷¹. Ahora, caracterizados como miembros de la *alta burocracia*, para asegurar su posición en el gobierno, debían imponer sus ideas. A fin de conseguir lo anterior, estos altos funcionarios otomanos recurrirían a buscar el apoyo externo que embajadas europeas les brindarían, a cambio, desde luego, de concesiones a sus gobiernos⁷². Ahora bien, en la provincia otomana, coexistían dos escenarios distintos: las provincias turcas y las árabes. En las primeras, aunque la *política de los notables* hubiese resurgido con la abolición de los *jenízaros*, las alianzas entre notables no tendrían la suficiente fortaleza para permitirles, por sí solas, desafiar a la autoridad de Estambul.

En las provincias árabes, mientras tanto, el gobierno central buscaba recuperar el control hegemónico del poder, el cual había sido diezmado por el distanciamiento que las reformas mismas provocaran entre aquellos súbditos más observantes del Islam, como los árabes. Estambul estaba consciente de que la única forma para reimponer su mandato hegemónico entre los árabes, era mediante el apoyo material europeo. Como los eventos lo señalan, todos los actores políticos del Imperio Otomano, en algún momento del siglo XIX, buscarían en Europa el soporte necesario para imponer su causa sobre la de los demás.

Por su parte, desde principios de 1800, la búsqueda de materias primas y otras fuentes de riqueza llevarían a Europa a estar presente en el Imperio Otomano. La participación política europea en el Imperio, sin embargo, surgiría con fuerza sólo a mediados del siglo XIX. En un primer momento, en efecto, su participación se había limitado a brindar apoyos diversos a los tradicionales actores políticos islámicos que le aseguraran, a su vez, la consecución de beneficios económicos a través de sus inversiones⁷³. Después de haber asegurado sus intereses, Europa emprendería proyectos más ambiciosos cuya salvaguarda dependía estrechamente de su posicionamiento estratégico en el interior mismo del gobierno otomano.

3.4.3.2.2 La mutación europea

Desde el siglo XVIII, el volumen de su participación económica en el Imperio, llevaría a Europa a buscar aliados en alguno de los tradicionales actores de la política otomana. En el siglo XIX, sin embargo, los intereses europeos se incrementarían substancialmente. En consecuencia, Europa no estaría ya más dispuesta a esperar la iniciativa del gobierno, es decir, en lo sucesivo, no permitiría que ningún gobierno otomano, fuera central o local, le proveyera el marco idóneo para sus actividades económicas. En razón de su fortaleza militar y de su estratégica conexión con diferentes grupos dentro del Imperio y a quienes les brindaba apoyos diversos, Europa estaría entonces en posición de ejercer presión directa a Estambul⁷⁴.

De un inversionista, el Imperio Otomano convertiría así a Europa en el aval político indispensable para asegurar su subsistencia. El apoyo europeo al Imperio, no obstante, estaría supeditado a su aceptación, mediante la acción u omisión de una serie de condiciones, entre las cuales destacan las siguientes⁷⁵:

- **Comercio:** En un Imperio multiétnico, Europa requería que el gobierno otomano sea quien negocie directamente con las diferentes poblaciones que lo habitaban. Además, demandaban de Estambul la protección de todos aquellos involucrados en el comercio con los europeos, fueran éstos extranjeros u otomanos. El gobierno central otomano, además, estaría obligado a permitir que toda relación comercial se desarrolle sin ningún tipo de limitación e intermediación. Asimismo, el *anfitrión* debía tolerar que sus *invitados* amplíen el mercado local de importaciones y que ordenen a los productores otomanos qué producir.
- **Minorías:** Por diversas razones, diferentes grupos minoritarios que habitaban el Imperio otomano buscarían la protección de países europeos. De esta forma, acaudalados y prominentes individuos quedaban bajo el cobijo de Europa mediante su vinculación a consulados y embajadas. Así, Francia, Rusia y la Gran Bretaña establecerían conexiones con grupos minoritarios en el interior del Imperio. Un ejemplo de lo anterior, lo constituyeron judíos y cristianos en Palestina y drusos en Líbano declarados *protegidos* de Gran Bretaña y Francia, respectivamente.
- **Geopolítica:** Además de la protección al comercio y a minorías, las potencias europeas necesitaban también asegurarse de que el Imperio Otomano permitiría la salvaguarda de sus intereses geopolíticos. Es decir, Estambul debía permitir la libre comunicación entre las metrópolis europeas y sus colonias en ultramar. Un ejemplo de lo anterior es Suez, el paso geográfico más corto entre India y Gran Bretaña. Para afirmar su posición aún más, las autoridades otomanas debían permitir que cónsules británicos establecieran relaciones *estratégicas* con líderes de tribus beduinas vecinas a las rutas de comunicación.

3.4.3.2.3 La Otomanización de las Condiciones o la Inserción Europea en la Política Otomana

Como previamente se ha señalado, fueron diversas las circunstancias que facilitaron a Europa su evolución hasta convertirse en un actor fundamental dentro de la política otomana. Aunque la presencia de Europa pueda estar relacionada con diversos rubros domésticos otomanos, ha sido su papel en la declaración de igualdad entre musulmanes y miembros de otras minorías religiosas dentro del Imperio el que marca un hito en la historia del Imperio Otomano por las consecuencias que esta declaración tendría en el destino de la ummah.

A través de la promoción de igualdad entre musulmanes y cristianos, Europa estaría en posición de exportar los principios ideológicos más fundamentales surgidos con la Revolución Francesa. Vinculados con ideas de *modernización*, estos principios funcionarían como carnada para los otomanos quienes verían en su adopción la posibilidad de recuperar el terreno que como civilización el Islam había perdido frente a Occidente.

A través de la declaración de igualdad, sin embargo, Europa aseguraría también su posición en el interior del Imperio Otomano la cual, a diferencia de lo que los otomanos creían, aseguraría el distanciamiento entre musulmanes.

El *otomanismo* o una ciudadanía igualitaria de corte occidental, crearía por primera vez entre los musulmanes una conciencia nacional que, mediante la presión que periódica y sostenidamente Occidente inflingiera al Imperio Otomano, daría como resultado una radicalización de nacionalismos. Estos nacionalismos, a su vez, construirían naciones en donde antes sólo había territorios islámicos. Y desde el final de la Gran Guerra, son justamente las fronteras de estas artificiales creaciones nacionales musulmanas las que, por una parte, aseguran a Europa su acceso a fuentes de riqueza dentro y fuera de la *ummah*, pero, por otra parte y sobre todo, garantizan la imposibilidad de reunificar a la *ummah*.

3.4.3.2.4 Del *millet* al *otomanismo*, en búsqueda de una nueva oportunidad para el Imperio Otomano

Introducción

En el alba del siglo XIX, el Imperio Otomano despertaría súbitamente enfrentado a la realidad de verse amenazado por la ambición imperialista de las vecinas grandes potencias europeas. Sin embargo, la amenaza que sobre él se cernía distaba de concentrarse solamente en sus límites occidentales.

En efecto, con el paso de sus décadas, el siglo XIX habría de acentuar el grave deterioro de las condiciones de vida de los súbditos otomanos quienes, de incipientes reivindicaciones sociales, terminarían por demandar su total autonomía. Es así como se trasladaría también a un frente doméstico el riesgo de una secesión del Imperio Otomano.

Aunado a lo anterior, desde 1800, el poder efectivo de los sultanes como *cabeza* del Imperio, quedaría limitado y terminaría por ser el de tan sólo figuras simbólicas⁷⁷. Sin embargo, es hasta 1876, año en que se promulga la primera Constitución escrita del Imperio Otomano, cuando se formaliza la degradación del sultanato, es decir, cuando pasa de una monarquía absoluta a ser una con poderes limitados y consignados en la Carta Magna.

Con la terminación de los mandatos despóticos, el gobierno otomano daría un importante paso en el camino a la reforma de su Estado, cuyo objetivo primordial era asegurar la supervivencia del Imperio en la comunidad internacional.

En este contexto, Estambul lanzaría entre otras, una medida que aunque tendiente a garantizar la vida del Estado otomano, derivado de sus características particulares, se volvería una *cura letal* para el Imperio: la *declaración de igualdad entre los súbditos*.

3.4.3.2.5 El Tanzimat y la declaración de igualdad

Con el *Hatt-i Sherif* de Gülhane, un edicto imperial de reformas dado a conocer por el Sultán Abdülmecid en 1839, daría comienzo formalmente el periodo del *Tanzimat* o de la *reorganización* del Imperio Otomano.

Este periodo de *reorganización* que durara hasta 1876, señalaría una de las épocas más prolíferas en cuanto a producción de reformas tendientes a *modernizar* al Imperio mediante la incorporación de políticas de corte occidental en su administración.

Tradicionalmente, la religión marcaba la forma de relacionarse entre pobladores y sus gobernantes en el Imperio Otomano. El gobierno, en efecto, organizaba a su población en *millets* o comunidades religiosas. De esta manera, el régimen garantizaba tácitamente el reconocimiento oficial de las religiones, pero también, enfatizaba en las distinciones religiosas dentro del Imperio. Aunque cada *millet* funcionaba de una forma relativamente independiente, es decir, tenían instituciones particulares que promovían la vida de acuerdo a la fe de sus representados, en un Imperio basado en el Islam, el *millet* dominante sería indiscutiblemente el *musulmán*⁷⁸.

Pero ¿qué lleva al Imperio Otomano a tomar como punta de lanza de sus reformas la *declaración de igualdad* entre súbditos? Existen varias razones que pudieran haber influido en esta decisión por parte de Estambul, entre éstas, destacan las siguientes:

- A finales del siglo XVIII, en Europa tendría lugar uno de los movimientos sociales que mayor repercusión han tenido en la historia occidental: la Revolución Francesa. De ella, se desprenderían conceptos hasta entonces inéditos como la Declaración Universal de los Derechos de Hombre y del Ciudadano. En la medida en que las minorías cristianas en el Imperio absorbían ideas de *libertad* y *nacionalidad* provenientes de Occidente, estos grupos empezarían a exigir *igualdad* frente a los musulmanes. Sin embargo, las minorías también empezarían a demandar la autonomía de sus comunidades⁷⁹.
- La invasión napoleónica a Egipto como la primera irrupción occidental en la ummah, marcaría el inicio de una política intervencionista por parte de Occidente en el Imperio Otomano. De esta manera, las minorías cristianas encontrarían gran apoyo entre las Grandes Potencias europeas quienes, bajo el argumento de *asistencia humanitaria* a estas minorías, ocultarían ambiciones imperialistas⁸⁰.

3.4.3.2.6 El motor de la igualdad

En una época en que el Imperio Otomano se encontraba presionado por distintos frentes, es interesante notar que se diera prioridad a la atención de un problema que, a pesar de su relevancia, no resultaba ser la más grave de sus dificultades. Sin embargo, la *igualdad* sí estaría estrechamente ligada al tema de la reforma y de cuyo éxito, dependía la existencia misma del Imperio Otomano.

El gobierno del Tanzimat utilizaría entonces la declaración de igualdad como un arma diplomática en tiempos de crisis internacional y no únicamente como parte de un programa de reformas para el Imperio⁸¹.

Ante un panorama colmado de crisis internas y de presión extranjera, las autoridades del Tanzimat considerarían que la única forma para salvar al Imperio era mediante la ayuda de Occidente. Para conseguir esta ayuda, el gobierno otomano debía convencerlos de que el Imperio emprendería una reforma y es así como nace la declaración de igualdad entre musulmanes y miembros de otras minorías.

Como producto de esta reforma, surge un nuevo concepto de *ciudadanía igualitaria* otorgado a los súbditos, los cuales, sin distinción de credo, formarían parte de una fraternidad; así, antes de ser musulmanes, cristianos o judíos, los habitantes del Imperio serían *otomanos* y la doctrina que con esta reforma naciera sería conocida como el otomanismo.

3.4.3.2.7 La oposición interna (e islámica) a la igualdad

Emprender una reforma tendiente *igualar* a todos los habitantes del Imperio, provocaría también tensión y cuestionamiento entre los musulmanes, la mayoría religiosa. Para los conservadores y musulmanes del Imperio en general, pensar en una *reforma* –cualquiera que ésta fuera– significaría poner en duda la *infallibilidad del Islam*. En efecto, *los hombres pueden equivocarse, pero no la religión pues ésta es la exacta expresión de la voluntad de Dios*. En el Islam, en consecuencia, la idea de una reforma se ubicaría en el rubro del *bid'at* o innovación, por ende prohibida⁸². Ajenos a las verdaderas razones que llevaran a las autoridades otomanas a poner en marcha las distintas reformas al Imperio, los musulmanes, particularmente los árabes, considerarían que las políticas del Tanzimat representaban una forma de corregir los excesos de la corte imperial.

Con base en lo anterior, se hacía evidente para los musulmanes árabes que el estilo de vida otomano, no había sido el mejor y en consecuencia, para aliviar los problemas, los musulmanes turcos debían imitar los modelos occidentales.

Como Imperio basado en el Islam, el cuestionamiento político se convertiría en una crítica respecto al rigor y a la ortodoxia como eran aplicados los principios religiosos por las autoridades otomanas. Es así como surgen dos corrientes críticas:

- La que cuestiona la *ortodoxia* del Imperio, representada por sectores conservadores musulmanes turcos (especialmente aquellos miembros de la antigua clase gobernante de los ulemas) y,
- La que cuestiona al *Islam practicado por los musulmanes turcos*, representada particularmente por pobladores de las provincias árabes del Imperio.

A continuación, se esbozan las ideas que caracterizarían a ambas corrientes en su crítica al Islam otomano en general, y a la *declaración de igualdad entre musulmanes y cristianos*, en particular.

3.4.3.2.7.1 Prohibido llamar *gâvur* al *gâvur*, la crítica turca

Para todos los musulmanes, el Islam es la *verdadera religión*. La anterior afirmación es respaldada por el hecho de que, para los musulmanes, el cristianismo es depositario tan sólo de *una parte* de la Revelación, y es a Muhammad a quien le fuera revelada la Palabra completa de Dios. En consecuencia, para los musulmanes, los cristianos no pueden ser iguales a ellos.

Con base en su grado de conocimiento de la Revelación y como habitantes de un Imperio musulmán, los súbditos cristianos serían considerados individuos inferiores, es decir,

ciudadanos de segunda categoría. La inferioridad cristiana, de acuerdo a los musulmanes, se confirmaba mediante el hecho de que los *gâvur* o infieles hayan sido, en el pasado, conquistados por los musulmanes y más particularmente, por los turcos. La ignorancia cristiana es, en efecto, la razón por la cual el Islam prohíbe expresamente cualquier tipo de vinculación entre musulmanes y cristianos⁸³.

La declaración otomana de igualdad entonces, cometía dos violaciones al Islam: primera, por sí sola era una *innovación* (reforma) y, segunda, esta innovación motivaba la *vinculación* intencional de musulmanes con cristianos.

A pesar de lo anterior, como musulmanes, los turcos heredarían la actitud de tolerancia prodigada a la “gente del libro” ya sean éstos cristianos o judíos. En distintas épocas, el gobierno otomano ofrecería incluso refugio a no musulmanes, particularmente a judíos, luego de que éstos fueran expulsados de la España del siglo XVI.

3.4.3.2.7.1.1 Las Reformas, la Oposición a ellas y el papel del sufismo

Antes del Tanzimat y del surgimiento de la *alta burocracia*, el apoyo de los ulemas resultaría fundamental para que los sultanes pudieran poner en marcha las primeras reformas *modernizadoras* al Imperio. Sin embargo, el apoyo requerido por los sultanes no podría considerarse como unánimemente concedido por los ulemas, sobre todo aquellos que no pertenecieran a los más altos niveles entre su clase⁸⁴.

Un ejemplo de oposición religiosa a las reformas otomanas, sería el rechazo de los ulemas a la exhibición del retrato del sultán. En el Islam, en efecto, la reproducción de imágenes implica “competir con Dios, el Creador por excelencia y quien no requiere de ayudantes ni de intermediarios en esta labor”⁸⁵. Es decir, todo aquello que pudiera fomentar la idolatría queda prohibido, particularmente, la representación de seres vivos. A pesar de contravenir la expresa prohibición islámica, mediante la reforma, los sultanes harían obligatorio la exhibición de un retrato suyo en todas las dependencias públicas. Originada en la Europa del siglo XIX, esta costumbre sería adoptada por los sultanes como una forma de dar impulso a su recién lanzada idea de *patriotismo* que acompañaba su declaración de igualdad entre otomanos.

Más allá de un probable culto a una imagen o bien a la personalidad del soberano, conductas fuertemente execradas y ampliamente vedadas por el Islam, es probable que la reforma buscara agrupar a los súbditos en torno al símbolo otomano por excelencia, es decir, el sultán mismo. Ante el esperable rechazo de los ulemas y la imperiosa necesidad de recibir la sanción por parte de algún representante religioso, los sultanes recurrirían entonces a *figuras religiosas alternativas* para legitimar sus reformas, aún aquellas más polémicas. Dichas personalidades religiosas emergerían entre las órdenes sufíes.

Por su naturaleza o por desafiar tan radicalmente las costumbres más básicas islámicas, durante el siglo XIX, algunas de las reformas *modernizadoras* debieron contar con el respaldo de ulemas vinculados con el sufismo o bien, con la expresa aprobación de un *sheik* sufí⁸⁶. A diferencia de los ulemas, hábiles políticos acostumbrados a las altas esferas del poder, los sufíes se distinguirían por ser más cercanos a la población de bajo nivel cultural o económico.

Sin embargo, entre el siglo XVIII y XIX, épocas donde las reformas tuvieron gran auge, los ulemas de la corte otomana se caracterizarían por mantener fuertes vínculos sufíes. En efecto, la mayor parte de los *sheiks* del Islam -la autoridad religiosa más alta en todo el Imperio- pertenecería a las órdenes sufíes Nakshbendi o Mevlevi. Esta última, en efecto, gozaría del favor del sultán Selim III y, en consecuencia, de toda la clase gobernante otomana. Su sucesor, el sultán Mahmud II, convertiría a la Mevlevi en la orden sufí más poderosa del Imperio por haber sido

incondicional del soberano en cuanto a la aprobación de las reformas que antecederan al Tanzimat.

3.4.3.2.7.2 Imperio *kafir*, la crítica árabe

La actitud popular de tolerancia que caracterizaba a los turcos, encuentra probablemente su origen en el importante grado de sincretismo religioso de su versión de Islam. En efecto, la mezcla racial en el Imperio Otomano estaría acompañada también de una variada mezcla religiosa.

El Islam popular turco distaría de ser ‘*ortodoxo*’ en muchos sentidos y mostraba señales no únicamente de misticismo *shii*, sino también de creencias cristianas tales como milagros, santos y santuarios.

Por su sincretismo, los musulmanes turcos serían objeto de fuertes críticas y cuestionamientos por parte de sus correligionarios árabes⁸⁷. Así, de la misma forma como los turcos llamaran a los cristianos *gâvur*, los habitantes árabes del Imperio calificarían a los turcos como *kafir* es decir, *infiel*.

A pesar de la tolerancia y del sincretismo que los caracterizaría, al igual que entre árabes, un intenso *sentimiento musulmán* estaría presente entre algunos grupos étnicos turcos, estas demostraciones, además, coincidirían con tiempos de crisis políticas. Durante la década de 1870, por ejemplo, cuando el Imperio estaba sumido en caos interno y sufría igualmente de la presión internacional, los radicalismos musulmanes turcos serían equivalentes a las reacciones nacionalistas encabezadas tanto por cristianos y árabes⁸⁸.

3.4.3.2.9 El otomanismo, la cura letal

La presencia occidental en el Imperio Otomano no resultaría ser espontánea o un evento aislado. Sería producto, en todo caso, de la expansión comercial europea acontecida luego de la Revolución Industrial.

En un primer momento, el Imperio Otomano, por sí solo, no representaba comercialmente para Europa “una presa apetecible”; sin embargo, las tierras islámicas estaban en el camino hacia dominios de probada riqueza como India. Sin desestimar las razones que llevaran a Occidente a convertirse en parte de la historia y, por ende, del destino del Imperio Otomano, no podemos soslayar el papel que en este sentido tuvieron los mismos actores políticos otomanos.

Estambul, por ejemplo, cuando Europa amenazaba la integridad territorial de su Imperio, consideraría que la única forma de defenderse de una potencia europea era mediante la ayuda de otra potencia europea. Para recibir este apoyo, el gobierno otomano debería cumplir una serie de condiciones exigidas por Europa. En gran medida, las reformas del *Tanzimat*, “*otomanizarían*” muchas de las exigencias europeas, es decir, *legalizarían* las condiciones exigidas por Europa para que éstos le brinden su apoyo y puedan así los otomanos preservar su Imperio. Con el fin también de fortalecer al Estado otomano, muchas de las reformas condicionadas por Europa darían lugar a una serie de medidas

tendientes a centralizar el poder. En este nuevo contexto político interno, Estambul plantea una relación directa e idéntica entre el gobierno central y cada uno de sus ciudadanos; de esta manera y en consecuencia, el Estado absorbe el papel de los notables. Éstos, así, no sólo pierden poder político sino que también económico. Con la modificación de su *status quo*, de aliados, los notables pasan a ser rivales del gobierno otomano.

La nueva rivalidad presupone la perturbación del juego político otomano, es decir, las reformas del *Tanzimat* terminarían por fragmentar el panorama político interno del Imperio. El éxito de Europa estribaría justamente en lograr este fraccionamiento mediante sus exigencias y enfrentar entre sí a los actores de la política otomana. Para mantener esta división, Europa brindaría su apoyo a cada uno de los distintos y antagónicos personajes políticos quienes, al igual que Estambul, buscarían también la ayuda europea a fin de imponerse unos sobre otros.

Con el apoyo a los distintos actores y con el deterioro consecuente de la política de los notables, Europa socavaría así desde su interior los cimientos políticos mismos del Imperio Otomano.

Las reformas del *Tanzimat*, contrariamente al objetivo de sus impulsores, conseguirían tan sólo –y esto por corto tiempo– disminuir la presión del exterior (por parte de Occidente); sin embargo, esta presión se desplazaría hacia el interior (por parte de las reivindicaciones autonómicas de provincias) del Imperio. Las reformas, entonces, no lograrían poner un alto al acelerado proceso de desintegración que por entonces sufría el Imperio. Lo anterior se acentuaría pues, con su adopción, las reformas otomanas desencadenarían también un proceso de secularización institucional. En un Imperio islámico, no obstante, uno dónde la única fuente de legitimidad de las autoridades es su *estricto apego al Islam*, cualquier tipo de secularización no quedaría, en consecuencia, exenta de riesgo político.

Al trastocar su identidad legitimadora, las reformas del *Tanzimat* originarían el distanciamiento y serían el precedente de una futura ruptura entre las provincias árabes y Estambul.

Dentro de las reformas secularizadoras y de cuya aplicación dependería también la necesaria ayuda europea al Imperio, figuraría la protección a *minorías religiosas*. En un Imperio multiétnico como el Otomano, resultaba frecuente la presencia de comunidades enteras habitadas por no musulmanes. Aunque revestidos de ayuda humanitaria, los argumentos esgrimidos por varios Estados europeos que promovían la defensa de *gavûrs* o no musulmanes, ocultaban en realidad una ambición imperialista occidental hacia el territorio otomano.

Esta “condición europea” culminaría con una de las reformas más trascendentes del periodo del *Tanzimat*: la *declaración de igualdad* entre musulmanes y miembros de minorías religiosas, incluidas, cristianas y judías.

De acuerdo a las autoridades del *Tanzimat*, el otomanismo se perfilaría como la única alternativa viable para la preservación del Imperio mediante una nueva conformación. Al borrar las fronteras del *millet*, de acuerdo a esta reforma, los súbditos del Imperio, antaño separados por su filiación religiosa, se convierten –todos sin excepción– en *ciudadanos otomanos* unidos, todos, como miembros de una misma *fraternidad nacional*, la cual es

representada por el Imperio y vinculados, todos también, por un concepto hasta entonces inédito: el *patriotismo*.

Por ser heredero del califato, el Imperio Otomano es en esencia un Estado islámico, sin embargo, con el otomanismo se promueve la sustitución de conceptos islámicos por otros puramente laicos: en lugar de *ummah*, se habla de un Estado Otomano; en lugar de *musulmanes*, se habla de otomanos y en lugar de *Islam* como vínculo entre fieles, se habla de *patriotismo* como vínculo ciudadano.

A pesar del esfuerzo que implicara esta reforma, la igualdad entre cristianos y musulmanes nunca tendría lugar. De lo anterior, sin embargo, no podría culparse a las autoridades otomanas sino, más bien, a los cristianos mismos los cuales insistían en reclamar *autonomía* y no *igualdad*. Otro aspecto importante contra el que se enfrentara este proyecto igualitario, y que también acrecentaría el descontento árabe resulta ser la objeción musulmana respecto a un eventual otorgamiento de igualdad a minorías, particularmente, la cristiana.

Es probable que quienes impulsaran el otomanismo no hubiesen, en su momento, alcanzado a reconocer las repercusiones de la reforma en toda su amplitud⁸⁹. Los movimientos nacionalistas, por ejemplo, no serían identificados como producto del otomanismo y serían interpretados tan sólo como consecuencia del descontento provocado por las condiciones locales de vida o derivados de la actividad de agitadores extranjeros.

3.4.3.2.10 Consideraciones finales de la Segunda Identidad de Resistencia Árabe

Esta Segunda Fase de construcción de identidad árabe, al igual que la Primera, está marcada por una casi imperceptible separación entre identidad *legitimadora* e identidad de *resistencia*.

En efecto, derivado de la defensa de una identidad *legitimadora*, producto a su vez de una alienación cultural, llevaría a los árabes, primeramente, a defender su *identidad* como *musulmanes*. Es decir, antes de ser *árabes* eran *musulmanes*. La identidad de *resistencia*, sin embargo, surge como consecuencia de la entrada de Occidente en escena.

La identidad primigenia, entonces, pasa de ser una *legitimadora* a una de *resistencia* cuando uno de los *dos musulmanes* en el Imperio abandona *su propia identidad legitimadora*, es decir, su *ser musulmán*, a fin de emprender una lucha contra la alienación de la que es víctima e identifica de ésta como responsable al nuevo actor, Occidente. Así, el *musulmán* turco se desprende de *su* identidad *legitimadora* (religiosa) y se involucra por completo en la construcción de *su* identidad de *resistencia* (nacionalidad y nación turcas).

El otro musulmán, por su parte, emprende una lucha contra la alienación de la que él personalmente es víctima; e identifica en su correligionario, el turco, al responsable de esta situación. A diferencia del turco, el árabe no se desprende de *su* primigenia identidad: la *legitimadora*; es decir, preserva su identidad como *ser musulmán*. Con base en esta identidad *legitimadora* incluso, es que el *musulmán árabe* emprende la construcción de *su* identidad de *resistencia*.

Asimismo, es durante la construcción de esta identidad de *resistencia* cuando el *musulmán* cuestiona al imperio que lo cobija. El cuestionamiento tiene lugar cuando éste considera que dicho imperio no lo representa de acuerdo a la identidad que, gracias a un previo proceso *legitimador*, reafirmara su propio carácter como *musulmán*.

En este contexto, resulta comprensible que la Segunda Fase de construcción de identidad de *resistencia* árabe haya coincidido, al igual que la Primera, con un *renacimiento religioso*. Sin embargo, más que uno nuevo, resulta probable que este resurgimiento islámico se tratara más bien una *continuación* del que tuviera lugar en la Primera Fase. En efecto, al igual que el anterior, este renacimiento religioso ocurre cuando el musulmán identifica elementos heterodoxos que, de acuerdo con él, ponen en duda la legitimidad del imperio que los agrupa. Al cuestionar esta legitimidad, entonces, el aspecto religioso toma un giro étnico cuando los musulmanes vinculan la heterodoxia es vinculada con los *turcos* con la heterodoxia quienes así, además de socavar la identidad legitimadora del imperio musulmán, identifican como responsables de la decadencia de la civilización islámica frente a Occidente.

La anterior situación deriva, igualmente, en una nueva situación: la defensa de la identidad *legitimadora* del Islam mismo. Pero, ¿cómo emprender esta defensa si las instituciones dominantes que le darían *identidad* a la religión es la religión *per sé*, en su carácter de institución dominante por excelencia que a su vez construye la identidad *legitimadora* de los musulmanes? La respuesta es: la reinterpretación ortodoxa del Islam; es decir, la defensa de *su* identidad *legitimadora* se realizará a través de una identidad de resistencia. Esta identidad de resistencia tomará como vehículo la ortodoxia árabe (*wahhabí*) que, al igual que los nacionalismos étnicos, se transformará en la identidad de *resistencia* del Islam que surgirá de la alienación turca de la religión.

Cuando los musulmanes árabes cuestionaron al Imperio Otomano lo hicieron también, por extensión, al Islam turco. En consecuencia, los árabes pusieron en duda la legitimidad del mandato *turco* sobre el imperio musulmán, por extensión, la *ummah*. Esta Segunda Fase estuvo, pues, revestida y determinada por los aspectos étnicos.

El musulmán *árabe* buscó, en efecto, defender su identidad *legitimadora* a través de un elemento que lo diferencie de quien, a pesar de ser igualmente musulmán, percibía como un agente alienante al traicionar los principios que en su momento lo identificaron y lo unieron con él, como miembros, ambos, de una misma fraternidad universal encarnada por el Imperio Otomano, por extensión, la *ummah*.

Por esto la identidad de *resistencia* árabe en esta Segunda Fase se revestiría de un hasta entonces inédito elemento étnico para la religión. En el Islam, en efecto, como miembros de la fraternidad universal (*ummah*) que la religión creó para los hombres, éstos no tienen, en principio, *nacionalidades* ni existe un elemento étnico diferenciador entre ellos, son todos, en consecuencia, musulmanes.

A pesar de que la diferenciación étnica choca con los principios más básicos de la religión, esta tendría lugar como parte del proceso de defensa de la identidad *legitimadora*

por parte del pueblo árabe. A fin de defender, en efecto, su identidad *legitimadora*, los musulmanes árabes deberían entonces promover un principio antagónico al Islam.

La defensa de su identidad *legitimadora*, en efecto, sólo podía ser llevada a cabo a través de una identidad de *resistencia*. La única manera como esta defensa, a su vez, podía ser cumplida era mediante la inserción de una característica *étnica*. Así, para defender el *ser musulmán*, debieron anteponer el *ser árabe*.

3.4.3.2.11 Confirmación de la teoría de Identidad de Resistencia Árabe (respecto al Islam) (2ª Fase)

De acuerdo con la definición propuesta por M. Castells, “*la identidad de resistencia [del Islam per sé] es generada por aquellos actores que están en condiciones o en posiciones devaluadas [la identidad legitimadora árabe] frente a las instituciones dominantes de la sociedad [heterodoxia islámica turca], es decir, es la creación de una identidad defensiva [el ser ortodoxo musulmán árabe]*”^{89a}.

3.4.3.3 El Arabismo y la Tercera Identidad de Resistencia Árabe

*¡Árabes, despierten y levántense...!*⁹⁰

En el siglo XIX, el *arabismo* surgiría como una crítica de las provincias árabes al gobierno de Estambul y no como una reacción contra la todavía incipiente presencia colonial occidental⁹¹. Durante casi cuatro siglos, los pueblos árabes no se opondrían al gobierno de Estambul pues, al igual que la mayoría de ellos, los otomanos eran musulmanes. El Estado otomano, en efecto, tenía como base el Islam y gracias a esta característica, todos los súbditos eran *musulmanes* antes de ser *árabes* o *turcos*.

Los musulmanes *árabes*, no obstante, tenían motivos para sentirse de cualquier forma también orgullosos de su cultura e idioma pues Dios había descendido el Corán en *árabe* a un Profeta *árabe* y además, habían sido musulmanes *árabes* quienes, gracias a sus conquistas, llevaron al Islam desde la península arábiga hasta Asia Central y de allá hasta los Pirineos mismos. Estos *árabes*, entonces, hablarían con orgullo del vínculo directo que, gracias a sus ancestros, poseían con el Islam. Esta misma fidelidad a la religión, sería la que relacionara a sus ancestros *árabes* con *otros* musulmanes quienes, también orgullosos de sus propios ancestros, le darían nueva vitalidad a la expansión del Islam.

Un ejemplo de estos otros musulmanes serían los *turcos* quienes, en el siglo XV hicieron gala precisamente de esta nueva vitalidad al llevar al Islam hasta las puertas mismas de Viena. Todos los musulmanes otomanos se percibían al mismo tiempo como participantes y beneficiarios de esta *aventura islámica* y no harían entonces ninguna distinción entre *turco* y *árabe*. En el siglo XIX, sin embargo, derivada de la decadencia en la que cayera el poder otomano *turco*, los cimientos de esta simbiosis comenzarían a debilitarse.

En el siglo XIX, en efecto, el Imperio Otomano sufriría la presión por parte de dos personajes distintos en dos frentes también opuestos: uno, el encabezado por las Potencias Europeas quienes presionaban las fronteras otomanas occidentales como parte de su

proyecto de expansión imperialista; y otro, el conducido por las minorías cristianas quienes reclamaban la autonomía de sus comunidades⁹².

Para aliviar esta situación, los otomanos emprenderían una serie de reformas al interior del Estado que, sin embargo, resultarían a la postre insuficientes para impedir el desgarramiento del Imperio. La confianza de los súbditos se resquebrajaba al mismo ritmo que el Imperio lo hacía. De este modo, entre las provincias árabes surgirían señales de descontento, las cuales convocarían a un '*despertar árabe*'.

3.4.3.3.1 El despertar árabe

Es difícil saber cuáles fueron las razones exactas que detonaron el descontento entre las provincias árabes del Imperio Otomano. Sin embargo, resulta probable que el malestar se haya originado en los siguientes dos aspectos: *primero*, a la utilización del idioma árabe para propagar el conocimiento *moderno* por parte de una minoría árabe-cristiana ampliamente expuesta a Occidente.

Aunque este renacimiento literario árabe no se tradujera inmediatamente en lo que podría considerarse un *nacionalismo árabe*, este movimiento cultural encabezado por árabes cristianos sí influiría, años más tarde, en la creación de una cultura árabe *laica*, es decir una cultura donde musulmanes o cristianos, participaran por igual. Este pretendido 'legado compartido árabe', serviría a la minoría cristiana para erosionar el prejuicio de la mayoría musulmana y permitir así a los árabes cristianos gozar de una equidad cultural frente a los musulmanes. Un *segundo* aspecto que influiría es la búsqueda de la autonomía administrativa de las comunidades árabes la cual sería ampliamente lanzada por los *notables* en el interior de las provincias árabes⁹³.

Ya en el siglo XIX, el *arabismo* se propagaría entre las ciudades árabes más importantes del Imperio Otomano, sin embargo, sería en Damasco donde la corriente tuviera su centro. Los musulmanes árabes coincidirían con los cristianos en el orgullo por su idioma; no obstante, la diferencia entre ambos árabes sería, evidentemente, *su* visión respecto al papel del Islam en la cultura árabe. Para los musulmanes, por ejemplo, la grandeza de los árabes se basaba en su privilegiada comprensión del Islam. A nombre del Islam, los árabes habían creado un imperio y una civilización; por lo anterior, los árabes serían entonces los únicos capaces de devolverle al Islam su más pura grandeza. Esta apreciación, opuesta al carácter secular, estaría fuertemente vinculada con las obras apoloéticas y reformistas del Islam.

3.4.3.3.2 Teorías arabistas

Como parte del plan de *modernización* educativa, las autoridades otomanas permitirían el establecimiento de escuelas occidentales, particularmente, de misioneros franceses y estadounidenses⁹⁴. En Líbano, por ejemplo, estas escuelas pondrían en contacto a los otomanos árabes, especialmente cristianos, con ideas occidentales. La primera reacción que tuviera lugar de este contacto este contacto sería el resurgimiento de la literatura árabe clásica y la difusión del conocimiento moderno por parte de algunos árabes cristianos. Unos años más tarde, serían personajes como Ibrahim al-Y'aziji quienes convocarían a un *renacimiento nacional árabe*. Al-Y'aziji, al igual que los modernistas otomanos (*turcos*), afirmaba que Oriente islámico *estaba en lamentables condiciones*, sin embargo, la preocupación de este intelectual se limitaba, por primera vez, a los árabes

como pueblo. Afirmaría, en efecto: “los árabes fueron uno de los pueblos más sobresalientes del pasado porque fueron capaces de alcanzar un gran desarrollo en un periodo muy corto. Europa sólo pudo alcanzar su rápido éxito gracias a que tomaron directamente de los árabes muchos de sus avances”⁹⁵.

Para este autor, la decadencia árabe tuvo lugar por primera vez cuando fueron pueblos *no árabes (turcos)* quienes los gobernarán y redujeran a las ciencias y a la religión a intolerancia y fanatismo. Los árabes entonces, debían expulsar a los extranjeros del gobierno islámico y depurar su práctica religiosa. Así, “la vieja vigorosidad del pueblo árabe regresaría y los árabes [solos] podrían devolverle la gloria a la civilización[islámica]”⁹⁶. La anterior versión, sin embargo, no sería apreciada por todos los árabes, pues sólo reflejaba una inquietud *nacionalista* árabe-cristiana.

De hecho, la obra de al-Y‘aziji y de otros árabes cristianos provocaría una reacción negativa entre la mayoría musulmana pues, a través de este *nacionalismo árabe*, los cristianos árabes pretenderían hacer suyos y no de los musulmanes árabes el conocimiento y la gloria de toda la civilización.

El esbozo de lo que sería una auténtica teoría nacionalista árabe musulmana sería la que propusiera el egipcio Muhammad ‘Abduh. Este autor, sin embargo, es considerado como uno de los más importantes representantes del *modernismo árabe otomano*, cuya principal meta, paradójicamente, era *defender la unión del Imperio*. En su obra, ‘Abduh enfatizaría que la superioridad del Islam permitiría a los imperios musulmanes expandirse y constituir la base de una gran civilización. Para ‘Abduh, “el Islam es la religión perfecta pues está basada en la razón, esto permitió a los musulmanes alcanzar el grado de progreso del pasado”.⁹⁷

‘Abduh retomaría la obra de al-Afghani y consideraría que la decadencia del Islam ocurrió cuando los musulmanes dejaron de valerse de la razón en su práctica religiosa y *mezclaron la ciencia con la religión*. Para ‘Abduh, el *lamentable estado* en que se encontraban los musulmanes de la época era producto de la desviación que había sufrido el Islam. A fin de revertir el mal que aquejaba a la religión, el autor proponía *el completo rechazo* a Occidente y volver a su más pura versión al Islam. “Sólo a través del renacimiento religioso –decía ‘Abduh- los musulmanes pueden recuperar la grandeza de su pasado”⁹⁸.

Aunque ‘Abduh era un gran defensor de la unidad del Imperio Otomano, su convicción en la necesidad de regresar al Islam a sus principios básicos, lo conduciría a formular una idea que implícitamente rechazaría al *otomanismo*. En efecto, ‘Abduh consideraba que ‘la cura para la enfermedad de los musulmanes’⁹⁹ descansaba en la restauración del verdadero y original Islam, es otras palabras, *el Islam de los árabes*.

“el Corán debe ser leído en su más estricto sentido y esto sólo puede ser posible si se siguen las reglas de la lengua árabe, el idioma en que el Corán fue descendido. El Corán es cercano a sus estudiosos cuando éstos conocen el idioma árabe, las costumbres árabes a las que el Libro hace referencia así como la historia del pueblo árabe, estos son los mejores medios para entenderlo”¹⁰⁰

A pesar de no ser este su objetivo original, al igual que los árabes cristianos, el marco en que ‘Abduh presentara su propuesta para enfrentar a Occidente, consideraría

indispensable retomar el carácter étnico (*árabe*) de los primeros tiempos del Islam. ʿAbduh insistía en que el Islam era un sistema perfecto y suficiente por sí solo para enfrentar la vida contemporánea. Sin embargo, en la evolución de su discurso político, el autor consideraría que para que el Islam pudiera a su vez enfrentar a Occidente era necesario emprender una reforma religiosa.

Los detractores de ʿAbduh, no obstante, tanto árabes (cristianos) como aquellos europeos cuya presencia era ya evidente en el Imperio Otomano sostenían: “Islam reformado, ya no es Islam”¹⁰¹, cuando afirmaban que el Islam era intrínsecamente inadecuado para resolver los problemas del mundo *moderno*.

Hasta ahora, de los dos autores presentados, al-Yaziji hace énfasis en la gloria pasada de una civilización en razón de sus protagonistas, los árabes. Las teorías de ʿAbduh, por su parte, enfatizan que el aspecto ubicuo de la gloria de la civilización árabe es el Islam.

Al-Yaziji sería el iniciador de una corriente nacionalista árabe de tipo *laica*, mientras que la obra de ʿAbduh se identificaría sería más bien *religiosa*. Sin embargo, surgiría una tercera posición de la mano de Rashid Rida. Aún dentro del ámbito religioso, este último autor revestiría al nacionalismo de un carácter más étnico que el de sus predecesores.

Al apoyar con su doctrina el regreso al *Islam primitivo*, al igual que ʿAbduh, Rashid Rida enfatizaría, inevitablemente, en un *renacimiento árabe*¹⁰². A diferencia de los otros pensadores, el trabajo de Rida daría lugar a una reforma que buscaba revertir el avance secular modernista del Tanzimat. Esta reforma, en efecto, sería apoyada con la ocupación otomana del Híjaz. Como parte de su *táctica de regreso al Islam*, el sultán Abdülhamid pondría en marcha, con el apoyo de Rida, una reforma que buscaba “revivir al árabe por ser la lengua del Corán”¹⁰³.

La ocupación del Híjaz y el fomento del árabe, no obstante, serían sólo parte de la estrategia del sultán quien, en su renovado carácter de *Califa*, basaría su nueva estrategia para ganar el apoyo al *otomanismo* por parte de la población dentro de las provincias árabes del Imperio. Sin embargo, emancipada del carácter político otomano (*turco*) inicial, la doctrina de Rida evolucionaría y agregaría que “sólo a través de un renacimiento árabe el Islam podía éste regresar a su naturaleza más pura y poder así enfrentar a Occidente”¹⁰⁴. El trabajo de Rida completaría las ideas de ʿAbduh y agregaría tácitamente que los *mejores musulmanes eran los árabes*.

A partir de las ideas arabistas anteriores, otro intelectual árabe, ʿAbd al-Rahman Kawakibi, enfatizaría en los problemas que aquejaban al Islam para exaltar así la *superioridad de los árabes* y su fundamental papel en el renacimiento del Islam y sostendría “[los árabes] son el único medio para alcanzar la unificación religiosa... *no* [más bien] la unificación de todo Oriente islámico”¹⁰⁵. Para este intelectual, el regreso al verdadero Islam implicaba “la revivificación del Islam árabe pues sólo a través del [idioma] árabe puede ser entendido el Corán y la sunnah”. A diferencia de sus predecesores, Kawakibi diría, además, “los árabes de Arabia son los mejores árabes pues ellos son los más cercanos a los musulmanes originales”. Kawakibi se distinguiría también por elevar propuestas de tipo político. Aunque respetaría al Imperio Otomano como “el más grande de los Estados, cuyos asuntos refieren a todos los musulmanes”¹⁰⁶, consideraría, no obstante, que cada una de las naciones que componía al Imperio debía alcanzar la autonomía administrativa.

3.4.3.3.3 Del arabismo al Nacionalismo Árabe

El *renacimiento árabe* cristiano y musulmán, promovido por el *arabismo*, fracasaría en su intento por producir una crítica social contundente o un verdadero lenguaje político moderno. Sin embargo, su existencia conseguiría sacudir la confianza de algunos árabes respecto a la legitimidad del gobierno otomano (*turco*). Sin embargo, hacia la víspera de la Primera Guerra Mundial, el *arabismo* empezaría a materializarse cuando los pueblos árabes dentro del Imperio enfrentarían dos grandes amenazas a su *status quo*: la *turquización* y el *sionismo*¹⁰⁷

- **La *turquización*.** Los nacionalismos europeos que surgieran en el siglo XIX e ingresaran al Imperio a través de las provincias otomanas europeas, influirían determinadamente entre los otomanos *turcos* del resto del Imperio. Inspirados, en efecto, en estos nacionalismos, los musulmanes *turcos* empezarían a construirse una nueva identidad la cual estaría completamente desvinculada del carácter original islámico. Como parte de este nuevo proceso de construcción de identidad, las autoridades buscarían configurar al Imperio como un Estado-nación del tipo europeo. Para este efecto, las autoridades otomanas buscarían crear una conciencia ‘otomana’, para lo cual se consideraría menester la uniformidad de prácticas culturales como el idioma. A pesar de ser un Estado multicultural y por ende también multilingüe, las autoridades otomanas buscarían hacer del turco la lengua vehicular en el Imperio, en detrimento de otras lenguas, incluida el árabe. Aunque nunca alcanzaría a ser puesta en marcha, esta política junto con otras tendientes a suprimir la cultura local, especialmente la árabe, provocaría preocupación entre las provincias árabes en la víspera de la Primera Guerra Mundial.
- **El *sionismo*.** Desde su expulsión de España, las autoridades otomanas tolerarían migraciones judías, pues suponían que éstas serían benéficas para el Imperio. Sin embargo, cuando las olas migratorias se asentaron en el Imperio con el objetivo de fundar un Estado más que buscar refugio, muchos otomanos, especialmente árabes, verían con preocupación su futuro ante la amenaza de pérdida de sus territorios.

3.4.3.3.4 Consideraciones finales de la Tercera Identidad de Resistencia Árabe

El *arabismo* surgiría entonces como reacción al sentido que tomaban los cambios que a través de las reformas del post-Tanzimat emprendieran las autoridades otomanas; sin embargo, mientras el Imperio existió, el *arabismo* no se transformaría todavía en un *nacionalismo* (árabe). Sus simpatizantes, en efecto, abogarían más por una *descentralización administrativa* que por una *independencia árabe* pues, de acuerdo con algunos autores: “[los árabes] carecían de una visión de orden ‘*post-otomano*’”¹⁰⁸. Imaginaban, en cambio, una solución en la forma de un gobierno que fuera capaz de rendir cuentas. Históricamente, los *arabistas* no se distinguirían por albergar un ‘*sueño de poder árabe*’. Sus quejas, “eran locales y específicas; estaban relacionadas con la calidad de los servicios gubernamentales otomanos o se limitaban al ámbito de la administración local. Además, quienes levantaban estas quejas eran, en su mayoría, gente conocida dentro de sus comunidades (*notables*) con capacidad, tal vez, de conducir una oposición constitucional pero sin ambición de grandeza”.

En vísperas de la Primera Guerra Mundial, es probable que los arabistas fueran aún una minoría superada muy probablemente por los árabes en general –musulmanes o cristianos– que no dudaban sobre la legitimidad del gobierno otomano y que incluso estaban listos para luchar por él. Sin embargo, es probable que un acontecimiento como la Gran Guerra haya permitido que quienes apoyaban al *arabismo* se agruparan y le dieran así un propósito político al movimiento.

El arabismo constituye una fase más de la construcción de identidad árabe. Aunque cronológicamente limitado, este fenómeno resulta ser, a su vez, el origen de dos movimientos nacionalistas árabes: el laico y el religioso.

El arabismo *per sé*, sin embargo, resulta poco probable que hubiera podido tener lugar como un fenómeno con vida independiente otros movimientos que surgieran con el otomanismo. Éste, en efecto, constituyó una plataforma *protonacional* para varios nacionalismos que en lo sucesivo surgieran en el interior del Imperio Otomano.

Como previamente se señalara, el otomanismo o el proyecto de *ciudadanía igualitaria otomana* nunca podría ser aplicado efectivamente en el Imperio. Ante la imposibilidad de poner entonces un coto al acelerado desmembramiento del Imperio a través del otomanismo, las luchas intestinas por alcanzar el poder en Estambul radicalizarían, en efecto, la posición de quienes ascendieran al gobierno central. Gradualmente, entonces, el gobierno central otomano se poblaría por individuos que, ávidos por preservar la unidad territorial del Estado, se valdrían de cualquier política o recurso para este efecto.

El otomanismo daría entonces paso a políticas más agresivas que, influidas por las ideas nacionalistas de la época, buscarían transformar al vetusto Imperio Otomano en un moderno Estado-nación de corte europeo¹¹⁰. Para alcanzar esta meta, las autoridades otomanas se nutrirían con nuevas ideas como la *supremacía turca* que enfatizaría, la hegemonía cultural de este grupo étnico en el interior del Estado.

De esta manera, el gobierno otomano emprende una estricta transformación cultural la cual tenía, entre otros objetivos, hacer de la turca la cultura la predominante en un Imperio multicultural como el Otomano. Con esta decisión, las autoridades otomanas terminarían por quebrantar el ya endeble lazo que unía a quienes permanecían todavía –en teoría– conformaban al Imperio: los musulmanes, turcos y árabes.

Es así como el arabismo, de acuerdo con M. Castells, se convierte en una identidad de resistencia, pues el *arabismo* representa la forma de resistencia colectiva en contra de la *turquización* con base en la recuperación de la identidad árabe como origen de una civilización (árabe e islámica) y que, mediante el *arabismo*, busca enfatizar las fronteras de la resistencia.

Con base en lo anterior, el movimiento al cual da lugar el *arabismo* se adapta también a lo que Scheff describe como *nacionalismo étnico* debido a que “*brotó de un sentido de alienación* [el proyecto de *turquización* y de la amenaza de pérdida, en consecuencia, de su más básico aspecto de identidad: la cultura árabe] y, *por otra parte, de un resentimiento en contra de la exclusión injusta, ya sea política, económica o social* [este

refiere a la percepción árabe de convertirse, dentro de una civilización cuyos ancestros mismos fundaran, en ciudadanos de categoría inferior]”¹¹¹.

3.4.3.3.5 Confirmación de la teoría de Identidad de Resistencia Árabe (3ª Fase)

De acuerdo con la definición propuesta por M. Castells, *la identidad de resistencia* [árabe en una tercera fase] “*es generada por aquellos actores que están en condiciones o en posiciones devaluadas [la civilización árabe] frente a las instituciones dominantes de la sociedad [el proyecto de alienación cultural o turquización], es decir, es la creación de una identidad defensiva [el arabismo]*”^{111a}.

3.4.3.4 La turquización y la Cuarta Identidad de Resistencia Árabe

Poco tiempo después de ascender al trono, el sultán Abdülhamid II derogaría la Constitución de 1876, un instrumento que en gran medida materializaba el afán reformista otomano del siglo XIX. Con su supresión, el sultán emprendería también la persecución de los miembros del Tanzimat, el antiguo gobierno otomano fuertemente influido por ideas *modernistas* de corte occidental.

La resistencia al despótico mandato del sultán, no obstante, aparecería poco después de que éste iniciara su reinado. En efecto, la alta burocracia, ancestral e incondicional impulsora de las reformas al Imperio, surgiría entonces en forma de oposición al poder imperial. Agrupados en torno Comité de Unión y Progreso (CUP), los Jóvenes Turcos, sucesores de los Nuevos Otomanos, sumarían en su causa a numerosos antiguos burócratas imperiales entre los cuales incluirían oficiales militares –turcos o árabes por igual- a fin de defender al Imperio de ulteriores desmembramientos.

Al identificarse con doctrinas *modernistas*, los militares árabes, al igual que los turcos, defenderían la unidad del Imperio Otomano; sin embargo, los árabes se opondrían a lo que consideraban una abierta pretensión cultural hegemónica turca¹¹².

Durante los primeros años del gobierno de Abdülhamid, los Jóvenes Turcos, como miembros de la oposición política otomana, aceptarían la propuesta árabe de un Imperio Otomano con representación étnica (turca-árabe) equitativa, ante la urgente necesidad de contar con el apoyo político árabe. Sin embargo, entre algunos miembros del CUP, estas reivindicaciones étnicas eran percibidas también como intentos separatistas y llamarían por esto “perros de la nación turca”¹¹³ a los árabes.

La presión occidental sobre el Imperio Otomano, mientras tanto, al tiempo que se incrementaba se diversificaba. Asimismo, junto con el avance político europeo al interior del Imperio, Abdülhamid II vería cómo también su poder personal tendía a desvanecerse ante el progreso de los Jóvenes Turcos, la oposición política. A principios del siglo XX, a consecuencia del extenso territorio otomano perdido y de la continua intervención extranjera en su gobierno, el sultán se vería obligado a restablecer la Constitución y a llamar a elecciones. Como se preveía, el CUP, la principal fuerza opositora se levantaría como vencedor único. Aún después de restablecer la Carta Magna y de liderar un régimen constitucional, los Jóvenes Turcos terminarían por confrontarse a las mismas crisis que en su momento debilitaran al gobierno del sultán Abdülhamid II. Las crisis más recurrentes estarían siempre vinculadas con la incontenible pérdida de territorios otomanos.

3.4.3.4.1 Occidente y el fin de la soberanía otomana en Europa

Durante el siglo XIX y principios del XX, se consumaría el desmembramiento de las posesiones otomanas europeas. Es así como la pérdida de Grecia (1829), Serbia y Rumania (1861-1866), Chipre (1878) tendrían lugar. A principios del siglo XX, a pesar de que el gobierno otomano estaba en manos de los Jóvenes Turcos, el desmantelamiento del Imperio seguiría a un ritmo acelerado. En efecto, sólo entre el 5 y 6 de septiembre de 1908, el Imperio perdería a Bulgaria, Bosnia-Herzegovina y Creta. Alentadas y apoyadas por Occidente, estas separaciones tendrían lugar a pesar de contravenir expresamente el Tratado de Berlín de 1878.

En este último sentido, las Grandes Potencias europeas, además, informarían a Estambul que no interferirían en su favor. En consecuencia, los turcos se verían obligados a defenderse con sus propios medios. En los próximos tres años, el gobierno encabezado por los Jóvenes Turcos, enfrentaría rebeliones en Yemen, Macedonia y Albania. En 1911, Estambul estaría en guerra con Italia por la posesión de Libia, misma que debiera dejársela sin más lucha cuando otro frente de batalla se abriera en los Balcanes simultáneamente en 1912 (Guerra de los Balcanes 1912-1913).

Así, el Imperio no sólo perdería todas sus posesiones en Europa sino que además, ejércitos enemigos llegarían incluso a las afueras de Estambul. La capital, sin embargo, no caería y los turcos afianzarían su dominio sobre ella y lograrían, además, recuperar el control de la Tracia así como de otras partes del Imperio.

Las pérdidas que había sufrido el Imperio otomano, no obstante, afectarían irreversiblemente la percepción que sobre ellos mismos tenían los turcos. Entre las filas de los Jóvenes Turcos, por ejemplo, quienes en general eran conocidos promotores del *patriotismo otomano* y defensores de la *supremacía turca*, surgirían dos facciones.

La primera, representada por integrantes que, desmoralizados y desesperados, propondrían incluso aceptar el tutelaje europeo como único medio para salvar lo que del Imperio quedaba. La segunda, compuesta por los *unionistas* quienes considerarían que el Imperio podía todavía salvarse si tan sólo se emprendiera una *reforma radical*¹¹⁴.

Los *unionistas* estaban convencidos de que a fin de ganar tiempo frente a la ambición imperialista de las Grandes Potencias, en tiempos que antecedían al estallido de la Primera Guerra Mundial, el Imperio Otomano debía buscar alguna alianza con Estados europeos, de preferencia, con la Triple Entente.

Consideraban pues que la neutralidad era igual a aislamiento y ésta, de acuerdo a su experiencia en la Guerra de los Balcanes, derivaría en un conflicto mayor¹¹⁵. Poco tiempo después, liderado ahora por los *unionistas*, el gobierno otomano se aliaría con Alemania meses antes tan sólo de que la Primera Guerra Mundial estallara.

3.4.3.4.2 Los unionistas y la Revolución Social Otomana

Al tiempo que las crisis que enfrentara el gobierno de los Jóvenes Turcos se hacían cada vez más difíciles de sortear, dentro de este movimiento cobraría más fuerza la facción representada por los *unionistas*. En palabras de Gramsci, los *unionistas* encarnarían la *clase subordinada* (del movimiento de los Jóvenes Turcos).

En los últimos años del Imperio Otomano, los *unionistas* se convertirían en una clase política organizada y articulada la cual exigiría, entre otras cuestiones fundamentales: un lugar para los musulmanes otomanos en la estructura social y económica del Imperio, un Estado constitucional y un *nuevo orden* moral e intelectual; en conjunto, los unionistas planteaban una *revolución social* otomana¹¹⁶. Toda esta revolución surgiría como parte de la reforma que proponían para el Estado otomano y la cual sólo sería posible poner en práctica mediante su ascenso al poder. Es así como mediante el golpe de Estado de 1913, esta facción política se hace del poder otomano.

Como parte del programa de reforma y reorganización propuesto por los *unionistas*, el nuevo gobierno otomano desconocería los tratados firmados con Europa por medio de los cuales el Imperio había formalizado la deshonrosa pérdida de varias de sus provincias europeas. Los *unionistas*, además, pondrían en práctica diversos conceptos hasta entonces desconocidos para quienes hasta entonces habían ejercido el poder otomano. Por primera vez, en efecto, movilizarían masas y organizarían *boicots* en contra de empresas austriacas y griegas como rechazo a la política anexionista de sus países de origen¹¹⁷.

Las derrotas que había sufrido el Imperio Otomano tanto en el ámbito militar como diplomático, forzarían a su gobierno, ahora encabezado por los *unionistas* a evaluar sus fortalezas y debilidades. De esta forma, surgiría por primera vez en la historia del Imperio una tendencia a hacer un mejor uso de los recursos existentes y a suprimir defectos en la estructura social, en los instrumentos del poder y particularmente, entre las fuerzas armadas.

En palabras de F. Ahmad “las derrotas que había sufrido el Imperio detonarían una respuesta imperialista como una forma de buscar una compensación en otras áreas”¹¹⁸; es decir, el honor de los *otomanos* que había sido mancillado por las derrotas ante Europa, buscaría ahora ser salvado por los *turcos*.

3.4.3.4.3 El nacionalismo o la salvación del honor turco

La búsqueda de compensaciones después de que un Estado ha sufrido derrotas humillantes no era algo novedoso. Rusia lo haría después de la Guerra de Crimea o Francia durante su Tercera República. En el caso del Imperio Otomano, esta *búsqueda de compensaciones* tendría lugar en el marco de un agresivo ascenso del nacionalismo turco el cual tomaría la forma de un *panturquismo*¹¹⁹.

En un primer momento, este movimiento no tendría gran alcance en el seno del gobierno otomano. Sin embargo, como consecuencia de las derrotas en la Guerra de los Balcanes y posteriormente en la Gran Guerra, surgiría una corriente de corte populista conocida como “Del Pueblo” que enfatizaría, por primera ocasión, en un *nacionalismo turco* cuya base cultural sería la Anatolia y no las provincias otomanas balcánicas o centroasiáticas, perdidas recientemente u ocupadas por Rusia, respectivamente.

Como previamente se señalara, los *unionistas*, a través de sus reformas liberarían al Imperio de las restricciones que los distintos tratados firmados con las Grandes Potencias les impusieran y los cuales darían lugar a penosas cargas para el Imperio y los otomanos en general.

En este ambiente, la reacción popular se volvería de euforia. En medio de esta efervescencia, los *unionistas* emprenderían una campaña de *nacionalización* mejor conocida como *turquización*. Como parte de esta política, las dependencias de gobierno dejarían de ser llamadas “otomanas” y serían ahora “nacionales”; el *turco* sería en adelante el idioma que se usara en el ámbito administrativo. Posteriormente, a través de un decreto, los *unionistas* harían obligatorio el uso del turco como lengua vehicular entre los otomanos; este decreto marca entonces el inicio de la construcción de una *conciencia nacional* entre la población otomana (turca)¹²⁰.

3.4.3.4.4 El efecto de la *turquización* entre los árabes

La *turquización* tiene lugar en un contexto marcado por la proliferación de nacionalismos, de reivindicaciones autonómicas, de independencias y de presión occidental hacia el Imperio Otomano. Gradualmente, los *unionistas* privilegiarían el *nacionalismo turco* sobre el *otomanismo*.

Para los *unionistas* entonces, el objetivo consistía en simplemente mantener la integridad territorial del Imperio y hacer que su nueva configuración, la *turca* tuviera un carácter hegemónico por encima de las demás etnias a pesar de que este proceso implicara la negación de la identidad cultural de otros grupos étnicos, especialmente, árabes.

En un clima de persecución étnica y ante una creciente demanda de autonomía y respeto de su cultura por parte de los árabes, la Sociedad de la Fraternidad Árabe-Otomana, el cuerpo de integración étnica y política más importante del Imperio, quedaría formalmente disuelto en 1909. A partir de entonces, son pocos los árabes quienes, por ser simpatizantes del CUP, proponen aún la creación de una monarquía constitucional en donde las provincias árabes tuvieran autonomía cultural y política.

Surgen en cambio, agrupaciones *secretas* compuestas exclusivamente por árabes las cuales reivindican, por reacción al *nacionalismo turco*, una versión política *arabizada*. Estas sociedades secretas árabes constituirán, años más tarde, el origen histórico de partidos nacionalistas árabes¹²¹.

3.4.3.4.5 Confirmación de la teoría de Identidad de Resistencia Árabe (4ª Fase)

De acuerdo con la definición propuesta por M. Castells, *la identidad de resistencia* [árabe en esta cuarta fase] “*es generada por aquellos actores que están en condiciones o en posiciones devaluadas [la cultura árabe] frente a las instituciones dominantes de la sociedad [proyecto nacionalista turco o turquización], es decir, es la creación de una identidad defensiva [la creación de sociedades secretas árabes]*”^{121a}.

3.4.3.5 Occidente, el gran cartógrafo y la Quinta Identidad de Resistencia Árabe

Esta etapa marca formalmente el inicio de lo que se conocerá como el primer *nacionalismo étnico* jamás ocurrido en la *ummah*.

Como a lo largo de este capítulo se ha señalado, el *nacionalismo árabe* no resulta ser un movimiento aislado sino, más bien, el paso lógico que en su evolución alcanzara la defensa del ser *árabe* a través de una *identidad de resistencia*. Sin embargo, en esta nueva fase de resistencia, derivado de sus características, este movimiento nacionalista supondría también la negación de la *identidad legitimadora* árabe por excelencia, el Islam. Esta particularidad que, en gran medida define al nacionalismo árabe, se convierte entonces, en una contradicción para este pueblo pues, durante siglos, antes de ser *árabes*, estos individuos eran *musulmanes*. Para ellos, aunque la *ummah* suponía ser una entidad política que agrupara a todos los musulmanes, no dejaba de serles totalmente ajena la sola idea de un *Estado-nación* que junto con la *identidad*, constituyen las bases primordiales del discurso nacionalista árabe.

¿Cómo transforman entonces la identidad *musulmana* en una identidad *árabe*? ¿Cómo convierten los nacionalistas árabes del siglo XX a *territorios* en *Estados-nación*?

De acuerdo con Gellner cuya definición se ha tomado para efectos del presente trabajo, el *nacionalismo* antecede a las *naciones*, es decir, este fenómeno tomaría culturas preexistentes y las convertiría en naciones; la cultura de estas naciones será, a su vez, el antecedente de los nacionalismos. Lo anterior lleva de nuevo a la palestra el tema de la ambigüedad árabe nacionalista: Si el nacionalismo surge como una identidad de resistencia árabe, ¿cómo puede, al mismo tiempo, negar su identidad legitimadora, el Islam; sobre la cual, además, establece una plataforma política. Es decir, el Islam constituye la *cultura* de la que Gellner habla y sin la cual, no podría el nacionalismo existir y a falta de éste, las naciones, tampoco^{121b}.

Con base en los anteriores supuestos, la pregunta surge nuevamente ¿cómo pudo el nacionalismo convertirse en una *identidad de resistencia* de la misma *identidad legitimadora* que negaba y servirse, además, de la cultura de esta incuestionable identidad (*religiosa*) para extrapolar muchos de sus conceptos y construir así naciones?

Mediante la revisión del papel que, desde finales del siglo XIX y hasta la segunda década del XX, tuvieron dos personajes: Occidente y la familia del gran jerife de la Meca, podemos identificar la gran mayoría de los aspectos que influyeron en la creación nacional árabe.

3.4.3.5.1 Occidente y la Revuelta Árabe, un nuevo mapa para el suroeste de Asia

A medida que la turquización se transformaba en una revolución cultural étnica totalitaria, los *arabistas* que promovían la conformación de un nuevo imperio otomano con representación étnica equitativa, serían objeto de una severa represión. El estallido de la Primera Guerra Mundial y la incorporación del Imperio Otomano en ésta como aliado de Alemania, sería una oportunidad para que aquellos árabes que simpatizaban con las ideas surgidas del *arabismo* se agruparan a fin de constituir una alternativa política organizada. A través de la creación de sociedades secretas, en efecto, estos árabes no sólo materializarían una inquietud política sino que, además, estas agrupaciones servirían también para difundir teorías nacionalistas de la época.

Mientras tanto, los Aliados europeos, como parte de la ambición imperialista que despertaba en ellos el Imperio Otomano e inspirados en otros nacionalismos, insistían en proponer la independencia de lo llamarían la “*Nación Árabe*”, es decir, la “independencia” de las provincias árabes otomanas. Para facilitar esta ‘*construcción nacional*’, los europeos encontrarían en el jerife de La Meca el sheik Hussein a un eficaz socio. El sheik, quien a su vez tenía una ambiciosa y personal idea de “*Reino Árabe*” para él y para su familia, luego de haber fijar ciertos compromisos con Inglaterra respecto a la futura independencia y fronteras de su nuevo dominio, comandaría, en 1916, una revuelta en contra del gobierno otomano.

A través de lo que se conocería como la Revuelta Árabe, varios militares tanto árabes como turcos buscarían efectuar un golpe de Estado en contra del gobierno otomano el cual, mientras tanto, se enfrentaba junto con Alemania a los aliados europeos en el marco de la Primera Guerra Mundial.

La Revuelta que Hussein liderara en Arabia, sin embargo, mantendría muy poca relación el *arabismo* que había surgido particularmente en el Creciente Fértil.

En gran medida, esta Revuelta, encarnaba la ambición dinástica así como el personal interés del sheik por los bienes materiales que los británicos le darían a cambio de liderarla, mismos bienes que a la postre, le permitirían imponerse como soberano de las tribus beduinas en Arabia. Los hijos del sheik, sin embargo, los emires Faysal y Abdallah sí establecerían un estrecho contacto con las sociedades secretas en Damasco y sumarían entre las filas de la revuelta a muchos de estos árabes.

Entre estos árabes, habría también oficiales militares que habían asistido a las academias castrenses otomanas que, como parte del proceso de *modernización* promovido por las reformas otomanas, habían sido militares alemanes sus mentores, los cuales les inculcarían la idea de que el ejército era “la escuela de la nación”¹²². Sin embargo, la misma diversidad de extracciones que caracterizaba a los que se sumaron a la Revuelta terminaría por convertir a ésta en una mezcla volátil.

En efecto, entre estos “*prenacionalistas*” habría quienes anhelaban: reinos árabes, anarquías del desierto, liberalismos constitucionales, dictaduras militares, entre otros sistemas. No obstante, mientras la Revuelta contra los otomanos duró, los integrantes de la Revuelta mantendrían alejadas sus diferencias a fin de concentrarse en lograr la independencia.

En 1918, cuando los otomanos derrotados por Gran Bretaña abandonaban Palestina, en otra parte del Imperio, en Damasco, la Revuelta clamaba su victoria y formaría allí el primer “Gobierno Árabe”. En 1919, en plena preparación de los términos de la capitulación de la Triple Entente, el emir Faysal iría a Versalles a fin de pedir a los Aliados triunfadores que “*los pueblos árabes sean reconocidos como libres y soberanos*” y de que “*no se tomen medidas en contra de la eventual unión de todas estas regiones [árabes] bajo la idea de un solo gobierno soberano*”¹²³. En 1920, finalmente, un “Congreso General Sirio” declararían la independencia del “Reino Unido de Siria”, el cual, a su vez, incluiría la totalidad del Levante y proclamaría al emir Faysal como su rey. Entre tanto, desde Damasco el hermano del nuevo rey de Siria, Abdallah a través de un “Congreso Iraquí” proclamaría la independencia de ese territorio y se proclamaría su rey.

Es así como Irak, una nación árabe, se sumaba al concierto mundial. Sin embargo, aún desde el principio de su historia como nación, aquellos árabes que fundaran este Estado buscarían imponer sus propias reivindicaciones.

En medio de este clima de tensión, Gran Bretaña se sumaría a estos árabes a fin de defender sus propios intereses. En efecto, aún antes de que la Primera Guerra Mundial concluyera, Gran Bretaña había establecido compromisos secretos con Francia y públicos con el movimiento sionista. Con la primera firmaría el llamado acuerdo “Sykes-Picot” mediante el cual Gran Bretaña se comprometía a reconocer como de Francia la zona norte del Levante; con el movimiento sionista, mientras tanto, a través de la “Declaración Balfour” los británicos se obligarían a apoyar la creación de un Estado judío en Palestina. El Reino Unido, por su parte, también tendría intereses estratégicos y económicos por defender en los territorios que, a cambio de su apoyo en la Revuelta Árabe, el sheik Hussein había pedido a Gran Bretaña para él y sus hijos.

La controversia se haría pública en 1920 durante la conferencia de San Remo, en donde Inglaterra y Francia establecerían la división del territorio otomano ocupado y plantearían así, la administración *por mandato* de la Liga de las Naciones, del control de las antiguas provincias otomanas.

Con base en estos acuerdos, las fuerzas francesas, tras una breve guerra, destronarían al rey Faysal en Damasco, al tiempo que impondrían al frente de Siria una administración francesa, misma que duraría más de un cuarto de siglo en el poder. La Gran Bretaña, mientras tanto, empezaría a cumplir el compromiso que, bajo la Declaración Balfour, asumiera al permitir el ingreso de amplias migraciones sionistas en Palestina, en donde la violencia entre árabes y judíos poco tiempo después daría comienzo.

Por su parte y de forma creciente, los nacionalistas árabes considerarían que el mandato otomano había tan sólo sido remplazado por el imperialismo británico y francés que, en su percepción, era mucho más ajeno que el de su predecesor musulmán.

Ante esta situación, la Gran Bretaña buscaría entonces compensar a los líderes de la Revuelta Árabe: nombraría a Faysal rey de Irak y expandiría las fronteras de su reino; a partir de su mandato en Palestina, los ingleses construirían un emirato, el de Transjordania, territorio que no habían incluido en el acuerdo con los sionistas y nombraría a Abdallah su rey. El resto de los nacionalistas árabes, sin embargo, verían con malestar a Francia y Gran Bretaña pues éstos repartían los mismos territorios que deseaban gobernar y por los cuales habían luchado.

Asimismo, la frustración aumentaría cuando además, a Palestina y a Siria les fuera negada la independencia, aún cuando estos territorios habían sido claramente parte del acuerdo con el cual serían recompensados los nacionalistas árabes después de que estos ayudaran a derrocar al Imperio Otomano. A partir de entonces, el nacionalismo árabe que alguna vez estuviese inspirado en el *liberalismo occidental*, comenzaría a redefinirse a sí mismo como la *negación del imperialismo occidental*¹²⁴.

3.4.3.5.2 La emancipación del nacionalismo árabe

El rechazo árabe nacionalista en contra de la partición del Creciente Fértil era, por mucho, comprensible. Ninguno de los nuevos Estados árabes que creara Occidente representaba realmente a una tradicional comunidad política árabe. Siria, Líbano, Irak, Transjordania, Palestina –todos estos nombres derivan de la geografía o de la historia clásica, y sus fronteras, en gran medida, no son sino la expresión de las trifulcas entre imperialistas por conseguir posiciones estratégicas o petróleo. De todos estos Estados, Líbano quizás, pudiera tener un cierto origen histórico como nación.

En el Líbano, en efecto, los cristianos *maronitas* habitantes del Monte Líbano se distinguirían por mantener un fuerte sentido de identidad independiente el cual les permitiría alcanzar, aún en los últimos tiempos del Imperio Otomano, un cierto tipo de autonomía. La de los *maronitas*, sin embargo, era una comunidad muy reducida; por esto las fronteras del Líbano, esbozadas por los franceses en 1920, deberían entonces incluir extensas zonas pobladas por musulmanes.

Tiempo después, los *maronitas* intentarían construir la idea de una *nación libanesa*, la cual se reconocería históricamente por su comercio marítimo así como por una cultura que se remontaba a la época de los fenicios –todas estas referencias resultaban ser altamente convenientes pues habían tenido lugar antes de la aparición de cualquiera de las religiones contemporáneas en dicho territorio.

Los *maronitas*, sin embargo, fracasarían en su intento por persuadir a los musulmanes del Líbano respecto a que la idea del “Líbano Eterno” implicaba mucho más que cualquier tipo de solidaridad sectaria que eventualmente promovieran los *maronitas* mismos¹²⁵.

Entre los pueblos árabes, la idea misma de *nación* sería percibida también como idea arbitraria. Esta *creación* satisfaría, no obstante, a quienes la instituyeran así como también a aquellos individuos que apoyaron en su momento la Revuelta Árabe. Muchos de estos últimos, se agruparían en Irak después de haber sido expulsados de Siria, y establecerían allí un Estado árabe nacionalista. Sin embargo, entre otros pueblos árabes como las fragmentadas sociedades del Creciente Fértil, eran pocas las personas que se identificaban como *árabes*¹²⁶.

Como previamente se ha señalado, durante el Imperio Otomano, los individuos eran clasificados en razón de su religión, secta y genealogía. Los individuos eran pues *musulmanes* o *cristianos*, *sunníes* o *shiíes*, *maronitas* o *drusos*, miembros de uno u otro clan, familia, tribu, pueblo o barrio urbano. Estos árabes, además, se distinguirían por el celo con el que defendían el liderazgo de sus comunidades, es decir, serían renuentes a permitir que extranjeros sean éstos de ultramar o del otro lado del desierto, estén a la cabeza de sus comunidades.

3.4.3.5.3 De la teoría a la doctrina radical

Enfrentados a las multitudes que no habían escogido ser *árabes*, los árabes nacionalistas desarrollaron una doctrina que les negaría a éstos cualquier otra elección. En el periodo entre Guerras, gradualmente, los árabes nacionalistas trasladarían su idea de nación, inspirada originalmente en teorías francesas, de un *contrato voluntario firmado por los individuos a fin de asegurar su libertad* a uno más cercano a la teoría alemana del *Deutsches Volk*¹²⁷. En efecto, los nacionalistas hablarían entonces de una *nación natural que se encontraba por encima de toda voluntad humana, unida por el misterio del idioma y la tradición*. De acuerdo a los nacionalistas árabes, sólo mediante la unidad de la nación ésta podía recuperar su grandeza, aún cuando el precio de la unidad significara sacrificar la libertad¹²⁸.

Junto con los anteriores cambios, los nacionalistas árabes sostendrían que *su lucha* tenía no sólo que ser en contra del imperialismo europeo, sino también en contra de aquellos que llamarían *seudo árabes*.

En tales circunstancias, el *nacionalismo árabe* se asignaría a sí mismo la tarea de adoctrinarlos respecto a la *identidad árabe*, labor que desempeñarían preferentemente a través de la persuasión aunque, de ser necesario, también a través de la fuerza. De acuerdo con Sati' al-Husri, ideólogo árabe nacionalista y colaborador cercano del rey Faysal: “Podemos afirmar que el sistema al cual debemos dirigir nuestras esperanzas y aspiraciones es un sistema fascista”¹²⁹, escribiría el intelectual en 1930, al tiempo que hacía público el lema: “solidaridad, obediencia y sacrificio”. La idea de *nación* como un *ejército obediente*, sin embargo, atraería consecuentemente al ejército mismo y, especialmente, a sus oficiales entre las filas nacionalistas.

3.4.3.5.4 Del nacionalismo *militante* al *militarizado*

La idea de que sólo las fuerzas armadas podían erigirse por encima del “egoísmo” de la secta y del clan, al aplicar disciplina en la nación, haría que el número de militares nacionalistas creciera¹³⁰. Además de ser una de los primeros Estados árabe nacionalistas, Irak también sería una de las primeras naciones gobernadas por militares simpatizantes del movimiento. Poco después de alcanzar su independencia en 1930, el ejército conduciría la masacre de la minoría *asiria* a cuyos miembros acusaban de deslealtad con la *causa árabe*.

Minorías perseguidas, militares todopoderosos y guerras perdidas, en gran medida sintetizan lo que el nacionalismo árabe será durante el siglo XX. No obstante, este movimiento y la singular extrapolación que del panislamismo materializa este movimiento: el panarabismo, ganaría gran popularidad a partir de la tercera década del siglo XX.

El éxito del nacionalismo estaría fundado, entre otras razones, en la acelerada migración del desierto hacia los pueblos y de los pueblos a las ciudades, las cuales supondrían *la ruptura* de los lazos primordiales y característicos de la cultura árabe. Asimismo, mediante la expansión de la educación pública, los educadores árabe nacionalistas adoctrinarían a multitudes de jóvenes desde los niveles más básicos hasta la universidad.

Al mismo tiempo, la alfabetización y la proliferación de publicaciones en árabe, llevarían a cada lugar disponible el mensaje del nacionalismo árabe. En cualquier resquicio existente dentro los espacios públicos, el nacionalismo árabe como fuerza hegemónica política, impide la existencia de cualquier otra alternativa política¹³¹.

Además del Creciente Fértil, el nacionalismo árabe lograría propagarse a Egipto y al Norte de África. En estas regiones, el dominio colonial había tenido lugar antes de que en el suroeste de Asia. Francia, en efecto, había iniciado la colonización de Argelia en 1830 y en 1881 ocuparía Túnez; Gran Bretaña, por su parte, invadiría Egipto en 1882. En cada uno de estos lugares surgirían focos de resistencia al mandato extranjero. Sin embargo, esta *resistencia* estaría planteada como una idea de *patriotismo*, el cual sin embargo, en la mayoría de los casos estaría relacionado con el Islam. A pesar de que los primeros ideólogos limitarían el espectro del nacionalismo árabe a la península arábiga y al Creciente Fértil, a partir de los años treinta, a raíz de la expansión de este movimiento, algunos egipcios se concebirían también como *árabes*. Sin embargo, ninguna definición de una *nación árabe* basada en el idioma podría durar por mucho tiempo en África y sería, paradójicamente, la misma geografía imperialista (europea) la que crearía un lazo efectivo de solidaridad entre árabes habitantes de distintas latitudes.

3.4.3.5.5 El Imperialismo, el vinculante más eficaz

En los primeros años del siglo XX, cuando la división del mundo parecía no ser todavía permanente, el mensaje del nacionalismo árabe que llamaba a una independencia total y a la unidad de todos los árabes donde sea que se encuentren¹³², no parecería ser del todo artificial. Después de la Segunda Guerra Mundial, en efecto, una desgastada Francia y Gran Bretaña comenzarían a librarse de las porciones más conflictivas de sus imperios. Es así como Siria, Líbano y Transjordania obtienen su independencia. Egipto e Irak, cuya independencia había sido revocada por la Gran Bretaña durante la Guerra, negociaban los términos del retiro de soldados.

La completa independencia para la gran mayoría de los árabes parecía ser sólo cuestión de tiempo. Los Estados árabes alcanzarían su independencia poco a poco, sin embargo, los nacionalistas esperaban que una *comunidad de naciones árabe* emergiera en este contexto. Es así como en esta época proliferarían los planes para una *unificación árabe*.

Estos planes, no obstante, rápidamente fracasarían. Cada Estado, en efecto, desarrollaría su propia *élite* gobernante, burocracia, bandera e himno nacional. Las propuestas y contrapropuestas de los nacionalistas para lograr la “Unidad del Creciente Fértil”, la “Gran Siria” y la “Federación Árabe” no resultarían sino esquemas para ampliar sus propios Estados. Después de largas negociaciones entre árabes y de la mediación británica, los Estados árabes independientes constituirían la Liga Árabe en 1945, la cual se comprometería, sobre todas las cosas, a reconocer la soberanía de cada uno de los nacientes países.

Después de todo, la independencia que los Estados árabes alcanzaron no alteraría el mapa que Occidente creara. Los Estados miembros de la Liga Árabe se comprometerían a ayudarse, sin embargo, ninguno de ellos sacrificaría las prerrogativas de su soberanía, la cual sería defendida en los estatutos del organismo. En este sentido, sobresale particularmente, el artículo 8 de los estatutos el cual refiere a la *no-intervención*:

“Cada uno de los Estados miembros se obliga a respetar el sistema de gobierno de los otros Estados miembros así como los asuntos que en este sentido se deriven; el resto de los Estados miembros se compromete a considerar estos asuntos como cuestiones que únicamente competen al Estado en cuestión. Cada Estado miembro entonces, debe abstenerse de realizar cualquier acción que pudiera derivar en alguna modificación de dicho sistema de gobierno”¹³³.

El artículo de la Liga Árabe que refiere a la *no-intervención*, sin embargo, al tiempo que santifica el *status quo* de cada Estado miembro, señala también su más grande debilidad: la falta de legitimidad de los gobiernos respecto a sus gobernados¹³⁴. Los gobiernos árabes justificarán recurrentemente sus acciones, como realizadas en beneficio de la *mayoría árabe* aún cuando esta decisión evidentemente se restrinja a ámbito estrictamente local. A pesar de sumar desarticuladamente lemas respecto a la independencia y solidaridad árabes, la paradoja es que un creciente número de intelectuales y autoridades, han convertido al nacionalismo árabe en una rigurosa doctrina política.

Estos individuos verían que el nacionalismo tal cual era profesado por sus gobernantes y Estados habría perdido sus virtudes originales, en consecuencia, era necesario realizar una revolución. Sin embargo, cuando estas naciones fracasaran en su intento por aplastar a Israel, el frágil orden árabe se resquebrajaría.

3.4.3.5.6 Consideraciones finales de la Quinta Identidad de Resistencia Árabe

Esta quinta fase de la identidad de resistencia coincide con numerosos y distintos cambios que en su interior tuvieron lugar en la *ummah*. Si bien muchos de estos acontecimientos no son sino la consecuencia de eventos pasados, resulta interesante notar que la mayoría de éstos, ocurrirían en el breve lapso que comprendiera entre las dos Guerras Mundiales.

Al principio de esta fase, el nacionalismo surge como una identidad defensiva por parte de la cultura árabe cuando ésta se encuentra amenazada por el proyecto hegemónico turco. Durante esta fase, sin embargo, el nacionalismo sufre también una mutación. Derivada de ésta, el movimiento se constituye, a su vez, en un agente alienante de la identidad legitimadora árabe, es decir, amenaza la esencia cultural de este pueblo, su religión.

Al revisar la serie de acontecimientos que le dieron origen y repasar igualmente los eventos que condicionaron su transformación, el nacionalismo árabe se muestra como un movimiento contradictorio y ambiguo. La contradicción surge cuando, al igual que Europa, los nacionalistas buscan “liberar” a la Nación Árabe; ésta, sin embargo, no existe ni de forma legal ni en el imaginario colectivo. ¿Cómo puede entonces “liberar” a una nación que no existe? De acuerdo con Gellner, son los nacionalismos los que crean a las naciones^{134a}.

De esta manera los nacionalistas conjuran la paradoja de su cultura originaria, el Islam, según el cual los *Estados* no existen pues los hombres están agrupados en una fraternidad universal o *ummah*. Sin embargo, la contradicción surge nuevamente cuando los nacionalistas plantean que la base de su política es la *identidad árabe*. La validez de este *arabismo*, no obstante, resulta ampliamente discutible para quienes, en principio, son sus poseedores. Éstos, en efecto, con base en su cultura originaria (derivada del Islam), se conciben a sí mismos no en términos de *identidad étnica* sino religiosa, clánica o genealógica. La cultura originaria, sin embargo, no resulta del todo desdeñable para los nacionalistas; es así como surge entonces el carácter ambiguo del movimiento.

En sus conceptos, en efecto, los nacionalistas no hacen sino sustituir las significaciones islámicas: en lugar de *comunidad*, hablan de nación; en lugar de *musulmanes*, hablan de árabes; en lugar de *ummah*, hablan de una comunidad de naciones árabe. No debe entonces resultar extraño que los nacionalistas convoquen a un *panarabismo*, si en principio, éste, se vincula con el *panislamismo*.

La otra gran paradoja que caracteriza al nacionalismo lo representa su estirpe misma. Esta, por una parte, resulta ser una *descendiente directa* de los movimientos nacionalista europeos que proliferaron en la Europa del siglo XIX, es decir, no sería producto de una ideología local¹³⁵. Por otra parte, sería Europa misma quien, a través de acciones específicas, influiría directamente en el desarrollo de los eventos que condicionarán las dos facetas que a su vez el nacionalismo árabe presenta en esta etapa. La Revuelta Árabe, en efecto, la piedra de toque de esta construcción nacionalista, no hubiese sido posible sin la conjunción de dos personajes: un poderoso *notable* árabe y el gobierno británico, por extensión, Europa.

En la reunión de los componentes, Occidente aprovecharía (y explotaría) la diversidad de extracciones de aquellos árabes nacionalistas que se sumarían a la Revuelta Árabe. A través de esta diversidad, Europa podrá en años subsecuentes asegurar la desarticulación política de los árabes. Mientras esta situación imperó, Occidente podría, entre tanto, establecer una administración colonial de las antiguas provincias árabes que la Revuelta “liberara”.

Sería Europa, de hecho, quien se erigiera como el gran cartógrafo de la región y decidiría, de acuerdo a sus intereses estratégicos y económicos, la longitud, forma e incluso el nombre de los Estados por los que los árabes nacionalistas consagrarán su lucha. Paradójicamente, además, a pesar de contravenir acuerdos expresos previos, en una primera etapa, Occidente les negaría a estos nacionalistas árabes el derecho de gobernar los recién surgidos Estados árabes.

El papel de Europa, no obstante, no concluye con las anteriores situaciones. El viejo continente emprenderá otras acciones cuya trascendencia aún hoy en día es objeto de noticia. Con motivo de dos fundamentales acuerdos, uno secreto y uno público, Occidente buscará asegurar su indefinido posicionamiento en el estratégico y rico en recursos naturales, Creciente Fértil.

Sykes-Picot, un acuerdo confidencial y Balfour, una declaración pública, harían del colonialismo una realidad para todos los *musulmanes* y de una obligación moral para Occidente un dogal para muchos *árabes*. Con el primero, la pretendida construcción nacional árabe, permitiría que los conceptos de *nación* y *soberanía* alienen irreversiblemente el ser musulmán de los ahora árabes. Con el segundo, Occidente construiría su primer enclave desde la época de las Cruzadas, Israel.

La conjunción de *nacionalismo* e Israel no sería suficiente para asegurar el objetivo último de Occidente: perpetuar el aislamiento de los musulmanes. Es así como también sería invitado un tercer participante, la oligarquía del Híjaz, cuyos servicios a la postre serán recompensados a través de dos reinos y una república, es decir, los actuales Arabia Saudita, Jordania e Irak. Los nacionalistas exceptuados del botín oligarca, convertirían a su *adoptada* ideología en una *adaptada* doctrina que, basada en la frustración de sus impulsores, renegaría de sus raíces intelectuales y radicalizaría su independencia como movimiento. Éste, sin embargo, al igual que su percepción personal como *pueblo*, tan sólo ‘cambiaría de amo’, es decir, del otomano al occidental, del *liberalismo* francés al *fascismo* alemán.

A través de la identificación del nuevo enemigo, los nacionalistas, también, llevarán su Revuelta a un nuevo campo ideológico, *la lucha contra el imperialismo*. En este nuevo frente, no obstante, el enemigo sería más poderoso que el anterior, en consecuencia, precisaba de la unidad de la *nación*.

Los miembros de las sociedades musulmanas serían entonces objeto de una ‘*leva*’, pues “*todo aquel que hablara árabe era un árabe*”¹³⁶ y el nacionalismo ahora urgiría de estos *árabes* para derrotar a Occidente. Así como la doctrina que radicalizada convocara a los *árabes* a través de una ‘*leva*’, ésta, a su vez, llamaría también entre sus filas a militares como los únicos capaces de poner orden entre las nuevas sociedades o los *recién alistados árabes*. Aún cuando éstos no se asumieran como *árabes*, sólo la *disciplina* podría garantizar la unidad entre los ‘*nuevos*’ integrantes, pues la *causa* de este pueblo sería *soberana* y ésta ordenaba la unidad *aún cuando el precio de ésta significara sacrificar la libertad*.

El sacrificio de esta libertad por la *causa árabe* conllevaría, en esencia, no sólo ofrecer esta característica con la que los individuos nacen, sino también, la renuncia tácita de los aspectos que ligan al musulmán con el Islam, su identidad legitimadora. El carácter comunitario y el personal que caracterizan a la religión islámica, son sustituidos por las obligaciones que un Estado omnipresente fija en los ahora, *árabes*. El nacionalismo se vuelve entonces un *todo*, una fuerza hegemónica que impide cualquier opinión política alternativa a la arabizada so pena de culpar al individuo de deslealtad a su propia identidad.

El nacionalismo árabe ratifica su ambigüedad ideológica cuando, a pesar de basar su discurso en las fronteras del Estado-nación, ineluctablemente termina por abreviar su retórica en la anhelada unificación del conjunto de naciones árabes. El discurso nacionalista, en efecto, muta a uno *panarabista* cuando con él convoca a una extraña suerte de *ummah secular*. Pero la ambigüedad que a este nacionalismo caracteriza se reviste de contradicción cuando los Estados miembros se comprometen, en el marco de los estatutos de la Liga Árabe, a santificar, sobre cualquier *causa*, incluida la *árabe*, la soberanía de los demás cosignatarios.

La Liga Árabe representa, por su parte, el primer organismo de integración multinacional logrado por árabes quienes, junto con los *buenos oficios* de Occidente, lo pudieron materializar. La ambigüedad y la contradicción acecharán al nacionalismo árabe cuyo rechazo a la intervención occidental no le impedirá enaltecer al Estado-nación, a pesar de que Occidente les haya provisto del nacionalismo, el cual, de acuerdo con Gellner, precede a las naciones. La manufactura estas naciones, sin embargo, conllevaría paradójicamente el fracaso del panarabismo pues la existencia misma de las naciones perpetúa la desunión árabe, en aras de una supremacía soberana que fuera diseñada para las naciones... *no musulmanas*.

3.4.3.5.7 Confirmación de la teoría de Identidad de Resistencia Árabe (5ª Fase)

De acuerdo con la definición propuesta por M. Castells, *la identidad de resistencia* [nacionalismo árabe] “*es generada por aquellos actores que están en condiciones o en posiciones devaluadas [la cultura árabe (laica)] frente a las instituciones dominantes de la sociedad [la inserción occidental], es decir, es la creación de una identidad defensiva [nuevo nacionalismo árabe o panarabismo]*”^{136a}.

3.4.3.6 El panarabismo y la Sexta Identidad de Resistencia Árabe

Introducción

Si bien algunos países musulmanes conseguirían su independencia antes, sería poco después del final de la Segunda Guerra Mundial y hasta ya entrada la década del setenta que las naciones árabes podrían, todas, considerarse *independientes*. Para los países árabes, este periodo de casi tres décadas representaría también el más importante en lo que respecta búsqueda, confirmación y reafirmación de su identidad como pueblo.

En este sentido y de acuerdo con A. Segura: “ [las consecuencias del periodo actual[en el mundo árabe-musulmán] encuentran su origen en varios factores] *por un lado, la constitución del Estado de Israel en el año 1948; por otro, por el intervencionismo político y militar de los países occidentales y la URSS por razones estratégicas y económicas, y, finalmente, por la aparición de tendencias políticas opuestas en el seno de los países islámicos... que se contraponen al fenómeno más reciente del islamismo político*”¹³⁷.

Aunque durante los treinta años que siguieran al fin de la última Guerra mundial se caracterizarían por una elevada actividad política árabe, ésta, no obstante, no incluiría un gran número de movimientos o ideologías nuevos. De hecho, el aspecto ideológico estaría en mayormente acaparado por el nacionalismo o sus descendientes doctrinarios: el *panarabismo* y el *patriotismo árabe*. Sin embargo y al igual que el nacionalismo descrito en la fase precedente, todos estos movimientos ideológicos árabes estarán supeditados a las acciones u omisiones que, directa o indirectamente, Occidente emprendiera en la región.

3.4.3.6.1 Israel, el enclave occidental en la ummah

*'Trataremos de hacer desaparecer a la población [árabe] pobre a través de la frontera, obteniéndole trabajo en países de tránsito, mientras les negamos trabajo en nuestro propio país... Tanto el proceso de expropiación y el traslado de los pobres deben ser realizados con discreción y circunspección'...*¹³⁸

Theodore Hertz, fundador del sionismo

Abordar el caso específico de Israel, no es el propósito de la presente investigación. Sin embargo, el rumbo que llevaría la política de muchas de las naciones árabes en el siglo XX, sería imposible entender sin considerar igualmente la aparición de Israel en el concierto mundial y concretamente en el corazón de la *ummah*.

En 1895, Palestina era una de las provincias árabes del Imperio Otomano. Su población entonces, no superaría el medio millón de personas, de las cuales, 47 mil eran judíos, es decir, menos del 10% de la población total¹³⁹. La diáspora llevaría a residir a la mayoría de los judíos en Europa. Y es en este continente donde en 1897 tendría lugar el Primer Congreso Sionista cuya meta era construir el hogar nacional judío en Palestina.

En 1917, Sir Arthur James Balfour declararía: “El gobierno de su Majestad ve con buenos ojos la creación de un hogar para el pueblo judío y hará lo que pueda para facilitar el logro del objetivo siempre que no afecte los derechos civiles o religiosos de las comunidades no judías en Palestina”¹⁴⁰. En diciembre de este año, hacia el fin de la Primera Guerra Mundial, los británicos y sus Aliados habían prácticamente sometido a Estambul, y grandes extensiones de su Imperio, incluida Palestina, había sido ocupadas.

La Declaración Balfour posee las siguientes particularidades: fue hecha por una potencia europea respecto a un territorio no europeo y haría caso omiso de los deseos de la mayoría nativa residente en Palestina¹⁴¹. Unos años más tarde, al finalizar la Gran Guerra y derivado del acuerdo Sykes-Picot, Gran Bretaña conservaría Palestina y otras partes de la *ummah*. En 1920 inicia el arribo masivo de judíos con la tácita aprobación británica.

El ingreso se hace mayor en tan sólo unas décadas y, en vísperas del inicio de la Segunda Guerra Mundial, los judíos suman más de millón y medio de individuos en Palestina¹⁴². En 1947, Gran Bretaña renuncia a la soberanía de este territorio para dejársela a la recién formada Organización de las Naciones Unidas.

Esta decide partir Palestina y crear dos Estados, uno árabe y uno judío, mientras que a Jerusalén se le otorgaría un status internacional. En 1948, con el fin del mandato británico en Palestina, el movimiento sionista proclamaría la fundación de Israel.

De acuerdo al sionismo, la fundación de Israel se validaba en que sus simpatizantes llegaron a finales del siglo XIX para reivindicar en Palestina su patria ancestral. Desde entonces, los judíos compraron tierras y comenzaron a construir allí una comunidad judía. La *compra de tierras* sionista, no obstante, se daría bajo las siguientes condiciones.

Desde 1940, cuando los británicos limitaron la propiedad judía de tierras a zonas específicas dentro de Palestina, continuaría, no obstante, la compra ilegal dentro del 65 % del área total reservada a los árabes. Así, cuando en 1947 se anunció la partición de Palestina, se consideraría en el acuerdo aún aquella tierra ilegalmente poseída por judíos pues se declararía como un *hecho consumado* dentro de las fronteras del Estado judío. En 1948, cuando Israel se declaró Estado, poseía legalmente menos del 7% de la tierra de Palestina¹⁴³.

En el mismo año, cinco países árabes rechazan la partición de Palestina propuesta por las Naciones Unidas y atacan a Israel. 750 mil musulmanes alertados por diversas masacres ejecutadas por judíos, huirán de sus tierras y al declararse victorioso, Israel en su categoría de Estado, anuncia una serie de leyes con las cuales asimilaría grandes extensiones de tierras árabes “cuyos dueños se habían convertido en refugiados, y que fueron declarados 'propietarios ausentes' a fin de expropiar sus tierras e impedir su retorno bajo cualquier circunstancia”¹⁴⁴.

Las autoridades judías hablarían entonces de un ‘éxodo voluntario’ palestino el cual permitiría entonces a Israel erigirse como único en Palestina. Los palestinos, no obstante, huirían como resultado de la acción israelí –directa, producto de evacuaciones ejecutadas por el ejército judío; o indirectamente, por temor a ser masacrados. A pesar, no obstante, de que la primera Resolución de la Asamblea General de la Naciones Unidas(194) afirmaría el derecho de los palestinos a retornar a sus hogares y propiedad, Israel les negaría esta posibilidad “ [y] ha imposibilitado sistemática y jurídicamente, por la razón que sea, que los árabes palestinos retornen, sean compensados por sus propiedades, o vivan en Israel como ciudadanos en igualdad de derechos ante la ley con los israelíes judíos.”¹⁴⁵

Al finalizar la guerra, Egipto, Siria, Líbano y los palestinos tratarían de salvar mediante negociaciones, lo que habían perdido en la guerra: un Estado palestino como el Israel. Éste, en cambio, optaría por acuerdos de armisticio que no darían una paz segura; es decir, no involucrarían concesiones territoriales y la repatriación de refugiados. “*La negativa a reconocer el derecho de los palestinos a la autodeterminación y a un Estado, demostró ser, a través de los años, la fuente principal de turbulencias, violencias y del derramamiento de sangre que ocurrieron.*”¹⁴⁶ Después de la guerra, el problema sería el tema de los refugiados. En 1949, el casi millón de palestinos sufriría hambruna a pesar de estar a sólo unos cuantos kilómetros de sus campos¹⁴⁷. Pasarían todavía varios meses antes de que actuara las Naciones Unidas; ésta, establecería un organismo internacional para hacerse cargo de más de sesenta campos de refugiados hasta entonces atendidos por agencias voluntarias.

La de 1948-1949, tan sólo marca la primera de cuatro guerras que han sostenido árabes y judíos en la actualidad. El derecho que como Estado tuviera Israel para nacer no es lo que enfrentaría a árabes con judíos. La hostilidad hacia este pueblo tampoco podría sintetizarse en una oposición que de acuerdo al sionismo, “[estuviera] presumiblemente causada por su antisemitismo inherente (sic)”¹⁴⁸. La oposición árabe al sionismo, en efecto, no estaba basada en el antisemitismo, sino en el temor real de ser desposeídos de las tierras que durante más de mil años habitaron sus ancestros. Al tomar conciencia de las intenciones sionistas, los árabes se opondrían vigorosamente al aumento de la inmigración y de las compras de tierra judías, pues representaban un peligro real e inminente para la existencia misma del pueblo árabe en Palestina.

A causa de esta oposición, todo el proyecto sionista jamás se hubiera podido realizar sin el respaldo militar de los británicos, por extensión, Occidente. Para los palestinos, por extensión, los árabes, el sionismo se basaba en una visión colonialista del mundo en la que no importaban los derechos de los habitantes originarios.

Por esto para el pueblo árabe, Israel representa la inserción material de Occidente en el corazón mismo de la *ummah*. Las siguientes guerras árabe-judías, no obstante, tendrían algunas diferencias importantes, sobre todo, en el plano ideológico. La *cuestión palestina*, en efecto, no sólo referirá a los miles de desplazados y refugiados palestinos, sino, todavía más importante, *Palestina* será una parte indisoluble del nuevo discurso nacionalista árabe.

3.4.3.6.2 El nuevo nacionalismo árabe

En general, “las ideologías tienen el propósito de incitar a un pueblo a que actúe. Para hacerlo, la ideología debe expresar ideas a través del uso de valores y símbolos que inspiran intensas, inmediatas y casi instintivas respuestas en cada individuo que está expuesto a ellas”¹⁴⁹. De todas las ideologías que han llegado a Oriente islámico, ninguna tendría tanto impacto como el nacionalismo árabe. A diferencia del retratado en la fase anterior, este *nuevo* nacionalismo árabe buscaría revestirse de elementos ‘más’ *autóctonos* que le aseguraran un alcance mayor entre las *nuevas* sociedades árabes. Este nacionalismo, contrariamente a otros surgidos también en países musulmanes como Turquía e Irán, no limitaría su influencia a las fronteras que artificialmente les habría impuesto Occidente unas décadas atrás.

En la fase anterior, el nacionalismo surgido entre las dos Guerras Mundiales, a pesar del impulso que había cobrado, terminaría, no obstante, cooptado por los intereses colonialistas europeos. De esta forma, los nacionalistas se organizarían en torno a un movimiento *conservador* y oligárquico, el cual sería regido por grandes y poderosas familias de *notables* quienes, en la medida que pudieran conseguir ventajas para su mismo grupo, se ligarían a Occidente¹⁵⁰. Como reacción a este grupo, se desarrollaría otra corriente más *progresista*, una que promovería la lucha efectiva contra el imperialismo occidental. El tiempo para estos nuevos nacionalistas llegaría hacia el fin de la Segunda Guerra Mundial, cuando los imperios europeos, desgastados por el largo conflicto bélico, optarían por abandonar las conflictivas posesiones que al interior de la *ummah* aún tenían.

3.4.3.6.3 La unión hace la fuerza

Después de que la gran mayoría de los países árabes consiguieran la independencia, con su resurgimiento, la meta del *nuevo* nacionalismo sería, ahora bajo la forma de un *panarabismo*, “formular un tejido social cohesivo que permita a los árabes construir Estados modernos y desde allí avanzar -democráticamente- hacia un Estado unificado”¹⁵¹. El panarabismo nacería entonces de un deseo de unidad basado en una historia y una cultura compartidas. Los panarabistas, no obstante, al igual que sus predecesores en el periodo colonialista, encontrarían frentes de oposición que estarían representados, particularmente, por quienes denominarán *fuerzas reaccionarias*. Éstas encontrarán a la mayoría de sus adheridos entre la nobleza o los descendientes de antiguos altos burócratas en la administración otomana.

Para los panarabistas, en efecto, los *reaccionarios* representaban todo contra lo que luchaban: gobiernos de tipo tradicional (a los que consideraban despóticos); estancada religiosidad; apego a modelos sociales y culturales rebasados (basados en instituciones religiosas); alianzas con *élites* sociales reaccionarias (*notables*) y servilismo hacia el poder imperialista.

A pesar de que el momento más emblemático del panarabismo lo constituye la creación de la Liga de Estados Árabes en 1945, esta expresión de vieja unidad estaría todavía muy lejos de la idea tal como se concibiera en sus orígenes ideológicos. No obstante, la Liga Árabe sería una realidad que viviera, en sus primeros años, el mismo convulso destino de muchos de sus Estados miembros. En un primer momento, en efecto, este recién creado organismo debió enfrentar las consecuencias de la fallida guerra librada en contra de Israel por varios Estados miembros. Asimismo, unos años más tarde, en plena Guerra Fría, los países árabes serían el escenario de revoluciones y golpes de Estado de orientación anticolonial y popular-socialista.

El más representativo de estos golpes de Estado lo constituiría el que encabezaran los Oficiales Libres, movimiento creado y liderado por Nasser en el Egipto de 1952. Sería, no obstante, en el año 1958 cuando el panarabismo o este *nuevo* nacionalismo árabe, encontrara su punto culminante. En este año, en efecto, tendría lugar tres eventos históricos: primero, la creación de la República Árabe Unida, la cual acoplaría en un mismo país a Egipto y Siria; segundo, el violento derrocamiento de la monarquía iraquí; y tercero, la crisis y posterior relevo del gobierno prooccidental de Camille Chamoun en Líbano.

A partir de esta época también, los países árabes estarían encabezados por dos tipos de gobierno: *reaccionarios* y *progresistas*¹⁵². Mientras que entre los primeros se identificarán a monarquías integradas mayormente por ancianos descendientes de vetustas noblezas árabes, los segundos, serán repúblicas representadas por jóvenes militares quienes, en su mayoría, serán de origen humilde y originarios de pequeñas poblaciones, quienes además se caracterizarán por promover una ambiciosa revolución nacionalista árabe que no se limitará a las fronteras del país de origen.

Esta revolución pues, propondrá un nuevo dinamismo cultural, crecimiento económico, justicia social, ascenso de nuevas clases en el liderazgo tanto político como social, *modernidad* y racionalidad, profundo compromiso con la *causa árabe* y completa independencia del dominio extranjero. Sin embargo, a pesar del entusiasmo que entre las sociedades árabes despertara esta *revolución nacionalista sin fronteras*, hacia el año 1967, el panarabismo se encontraría en crisis.

3.4.3.6.4 1967, la Guerra de los Seis Días y el fin de una ideología

Hacia principios de 1967, los reveses que acumulaba el panarabismo lo hacían suponer ya como un movimiento decadente. El primer fracaso que la corriente había enfrentado sería la fallida fusión de la República Árabe Unida, ocurrida tan sólo tres años después de su creación. Además de este tropiezo, la relación entre las naciones árabes *progresistas* o *panarabistas*, atravesaba también un periodo crítico. A este tiempo incluso, de acuerdo con Malcom Kerr, se le conocería como *Guerra Fría Árabe*¹⁵³ debido a la creciente ofensiva propagandista lanzada entre estas naciones.

Por medio de declaraciones, en efecto, las naciones intercambiaban acusaciones de traición así como reproches sobre la responsabilidad de la malograda unificación árabe. Sin embargo, a pesar de los reveses y de la tensa relación entre naciones árabes, ante la falta de una alternativa ideológica, el panarabismo continuaría como la directriz filosófica entre los países árabes. Para todos éstos, “*el imperialismo y el sionismo serían difíciles de derrotar, la unidad difícil de alcanzar, sin embargo, la victoria [de la causa árabe] era inevitable*”¹⁵⁴. Con esta convicción, a mediados de 1967, tres países árabes lanzarían un nuevo ataque contra Israel.

3.4.3.6.5 La hecatombe árabe

Cuando en junio de 1967 los ejércitos egipcio, sirio y jordano lanzaran, conjuntamente, un ataque en contra de Israel, las sociedades árabes, unánimemente, apoyarían esta incursión bélica. Es probable que este generalizado apoyo se haya fundado, en gran parte, en la manipulación ideológica que entonces campeaba entre las naciones árabes. Éstas, en efecto, absortas en el discurso panarabista, confiarían en la *inevitable victoria* árabe sobre Occidente y su enclave Israel. El apoyo a la agresión contra el Estado judío se traduciría entonces también en el éxito del panarabismo en convertir a la *causa palestina* en la *causa árabe*. Sólo mediante la unidad, los árabes estarían en condiciones de reivindicar su *civilización* frente a Occidente. En gran medida, la convocatoria multinacional a una guerra como la de 1967, sería un éxito del panarabismo.

Los promotores del panarabismo, sin embargo, estarían también conscientes de que sólo la victoria árabe en esta guerra sería capaz de darle una nueva oportunidad para que la diezmada ideología resurja o en su defecto, finalmente perezca¹⁵⁵. No obstante, horas después tan sólo de haberse iniciado el conflicto, Jordania, Siria y Egipto serían derrotados. De forma póstuma, el panarabismo legaría esta humillante derrota no sólo a quienes por ella perdieran parte de su territorio, sino también, al mundo árabe en general quienes con lo que considerarían *insólita* derrota quedarían, además, en el desamparo ideológico.

Este desamparo y la complejidad de las consecuencias que en distintos aspectos la Guerra de los Seis Días diera lugar, marcarán el nuevo rumbo que la política de Oriente Medio tomará en las próximas décadas hasta llegar a la actualidad.

3.4.3.6.5.1 Lecturas de una *hecatombe*: La Derrota Militar

La consecuencia inmediata de su derrota ante Israel, sería el menoscabo territorial que sufrieran las naciones árabes involucradas en el conflicto: Jordania perdería Cisjordania y Jerusalén Oriental; Siria, la meseta del Golán; y Egipto, la península del Sinaí y la franja de Gaza. Sin embargo, la derrota militar también dejaría entrever los siguientes aspectos: a) La reafirmación del retraso tecnológico árabe respecto a Israel, por extensión, Occidente; b) Oriente islámico se convertiría en el escenario de la confrontación indirecta entre EE.UU. y la URSS como aliados de Israel y de los países árabes respectivamente; c) Con su victoria, Israel ponía en marcha un plan de expansión en la región.

La Guerra de 1967, al igual que sus consecuencias militares en la región, representan la suma de una serie de situaciones que serían generadas por dos actores principales: Nasser y su agenda política personal e Israel y su proyecto expansionista.

3.4.3.6.5.2 Los motivos de Nasser

Gamal Abdel Nasser sería el mayor de once hermanos nacidos en el seno de una familia pobre de Alejandría. Desde joven, formaría parte de agrupaciones nacionalistas que buscaban la independencia de Egipto. En 1948, alistado en el ejército, participaría en la guerra contra Israel. Después del conflicto, Nasser sería el fundador de la agrupación Oficiales Libres quienes, en 1952, derrocaran al prooccidental rey Faruk.

En el poder, no obstante, quedaría el general Naguib y Nasser, junto con los demás golpistas, asumirían distintas carteras en el nuevo gobierno militar. Desde el Ministerio del Interior, Nasser comenzaría a distinguirse como hábil manipulador de masas. En 1954, en efecto, durante un discurso multitudinario sería objeto de un atentado perpetrado por presuntos islamistas y del cual, no obstante, saldría ileso. A pesar del incidente, Nasser continuaría con su alocución y pronunciaría la célebre frase: “Dejen que maten a Nasser. ¿Quién es él sino uno entre tantos?... y aún si muriera, todos ustedes son Nasser”¹⁵⁶. Del ataque culparía a sus principales opositores: Naguib y el grupo islamista de Hermanos Musulmanes. Inhabilitado el general Naguib, Nasser ascendería al poder como presidente en 1954.

Aunque en un principio sus relaciones con Occidente eran buenas, Nasser gradualmente se inclinaría hacia el bloque soviético. En efecto, el líder egipcio nacionalizaría una gran parte de la industria local en el marco de la exacerbación nacionalista.

En medio de este creciente sentimiento popular, Nasser emprendería la colosal presa de Aswan. En 1956, en represalia por el retiro de su apoyo financiero para esta obra, Egipto nacionalizaría, en detrimento de sus copropietarias Francia y Gran Bretaña, el canal de Suez.

En respuesta, estas naciones organizarían un ataque conjunto contra Egipto, y junto con Israel, invadirían la península del Sinaí y Puerto Said. Derivado, sin embargo, de la presión que ejercieran EE.UU. y la entonces URSS, las fuerzas europeas e Israel abandonarían el Sinaí sin lograr para ellos una solución favorable. Nasser capitalizaría esta situación y la consideraría una *victoria árabe*. Gracias a su retórica y a su manejo de la crisis de Suez, Nasser ganaría fuerza como el líder árabe que desafiaba a Occidente y sería así la inspiración de una generación de nacionalistas. Al igual que este líder, los nuevos nacionalistas considerarían que a través del panarabismo, el mundo árabe podría derrotar a Occidente.

En este contexto, Nasser urgiría a líderes árabes a utilizar los recursos de sus naciones a favor de *todos* los árabes y no de Occidente y agregaría: “Podemos conseguir mucho a través de la *causa árabe*, la cual es la razón principal en nuestra batalla. Debemos desarrollar y construir nuestras naciones a fin de enfrentar el reto de nuestros enemigos”¹⁵⁷.

En 1958, se materializaría el primer intento de *unificación árabe*. Esta, sin embargo, no surgiría directamente de la propaganda *panarabista* de Nasser sino por iniciativa de militares y civiles sirios. La República Árabe Unida (RAU) que agrupara a Egipto y a Siria bajo un mismo Estado tendría, no obstante, una vida efímera. Aunque las razones son numerosas y distintas entre ellas, la escisión se deberá en gran medida a dos situaciones, por una parte, la frustración de la burguesía siria cuando los mercados egipcios no se abrieran a sus bienes y servicios.

Por otra parte, la escisión también estaría vinculada con la actuación saudita. Éstos, en efecto, verían en una eventual *unión panárabe total* la pérdida de su *status quo* o el de sus principales inversionistas petroleros. Acontecida la ruptura de la República Árabe Unida y a fin de recuperar su imagen en el mundo árabe, Nasser involucraría a Egipto en una sangrienta guerra civil en Yemen.

3.4.3.6.5.1.1 Yemen, el Vietnam egipcio

Cuando del episodio yemení refieren en su historia, los egipcios consideran a este país árabe como su versión nacional de *Vietnam*¹⁵⁸. Lo que empezara en 1962 como una presencia militar egipcia representada por tan sólo un escuadrón especial, hacia 1967, el gobierno de Nasser tendría destacados a más de 55,000 efectivos sin ninguna posibilidad aparente para ser pronto desalojados. El presidente Nasser había enviado a Yemen tropas suyas a fin de apoyar una revolución emprendida por militares yemeníes quienes buscaban derrocar a una antiquísima dinastía¹⁵⁹. El apoyo del líder egipcio, sin embargo, también tendría lugar como consecuencia de su disputa con la monarquía saudita a quien culpaba del fracaso de la República Árabe Unida y quien, por su parte, apoyaba al gobierno teocrático yemení.

En una época donde no sólo representaba la política de su país sino de todo el mundo árabe, mediante el envío de sus tropas a Yemen, Nasser buscaría también capitalizar los siguientes aspectos¹⁶⁰:

- Impactar substancialmente con su apoyo al movimiento independentista argelino
- Tensar la relación entre Francia y Gran Bretaña debido al apoyo que había dado a los independentistas argelinos y su decisiva injerencia en la caída de la monarquía (pro británica) iraquí en 1958.
- Enfatizar en el nuevo papel de Egipto como una nación comprometida con la lucha antiimperialista.
- Yemen era considerado también como un asunto de interés nacional para Nasser, pues mediante su control, Egipto aseguraría un dominio hegemónico desde el Mar Rojo hasta el Canal de Suez.

3.4.3.6.5.1.2 Yemen y la expansión israelí

Desde un punto de vista estratégico, la guerra de Yemen representaba una oportunidad para Israel. Con esta guerra, en efecto, los planes militares egipcios para reforzar la península del Sinaí habrían de desplazarse temporalmente, en beneficio de Israel, hacia otro escenario, es decir, Yemen.

De acuerdo con el ex primer ministro judío Menahem Beguin: *“En junio de 1967, tuvimos nuevamente una alternativa. Las concentraciones del ejército egipcio en las cercanías del Sinaí no prueban que Nasser estuviera realmente a punto de atacarnos. Tenemos que ser honrados con nosotros mismos. Decidimos atacarlo.”*¹⁶¹ Finalmente, el primer ministro Yitzhak Rabin, quien en 1995 fuera asesinado luego de promover la paz con palestinos, diría: *“No pienso que Nasser buscaba la guerra. Las dos divisiones que envió al Sinaí no hubieran sido suficientes para lanzar una guerra ofensiva. Lo sabía y nosotros lo sabíamos.”*¹⁶²

Desde la crisis de Suez, el Sinaí había sido declarado zona desmilitarizada por las Naciones Unidas. Sin embargo, en 1967, Nasser solicitaría y conseguiría poco tiempo después, el retiro de todo el personal militar de las Naciones Unidas. Mientras esto sucedía y de acuerdo con el historiador egipcio Mohammed Heikal, *“Israel se involucraba en el conflicto yemení al establecer relaciones con cientos de mercenarios europeos que luchaban entre las filas de los regalistas del Yemen a quienes, además, les proveería armas”*.¹⁶³ Tel-Aviv establecería incluso un puente aéreo entre Djibouti y el norte de Yemen. A través de su injerencia en la guerra de Yemen, los judíos tendrían la oportunidad de conocer las tácticas egipcias de combate así como sus facultades de adaptación.

Después de cinco años y sin ningún progreso político alcanzado, el ejército egipcio empezaría a acusar signos de desgaste en la guerra civil yemení. Hacia 1967, en efecto, las fuerzas armadas egipcias dependerían tan sólo de la defensa de un escaso territorio que unía a la capital de Yemen con otras dos ciudades del país. Ante este panorama, Nasser se encontraría cada vez más presionado y contaba con que un eventual retiro simultáneo saudita y egipcio, le permitiera abandonar dignamente Yemen. Como esta primera opción no tendría lugar, Nasser apostaría entonces en la *remilitarización* del Sinaí a fin de justificar el retiro de sus tropas de suelo yemení¹⁶⁴.

Tan pronto Nasser inició el envío de tropas a la península, Israel a quien previamente Egipto le había bloqueado su única salida al mar Rojo, consideraría tener motivos suficientes para declarar el inicio de hostilidades con este país.

Israel apoyaría también su declaración de guerra en la amenaza que desde tiempo atrás, Nasser, en representación del mundo árabe, formulara en el sentido de que todos estos países debían unirse a fin de destruir al Estado judío. Para el 23 de mayo de 1967, Nasser había conseguido convencer a Siria y Jordania para que se unan a Egipto en su guerra contra Israel. Mientras que para Nasser la remilitarización representaba la *salida digna* de sus tropas después del interminable conflicto yemení; para Israel, mientras tanto, esta salida daría lugar a la Guerra de los Seis Días de 1967.

A su término, la Guerra de los Seis Días le demostraría a Nasser que derivado de su estrategia, tan sólo cambiaría de escenario el lugar en donde la humillante derrota de su ejército tendría lugar.

Israel, por su parte, en aras de la *protección de su seguridad*, vencería no sólo a Egipto sino a todo el mundo árabe después de tan sólo 6 días de guerra¹⁶⁵. Egipto, finalmente, no sólo perdería de la mano de Nasser parte de su territorio sino la dignidad misma que por momentos el país, en representación de todos los árabes, enarbolaría.

3.4.3.6.5.2. Lecturas de una *hecatombe*: La Derrota Ideológica

La derrota militar que el panarabismo sufriera con motivo de la Guerra de los Seis Días, sería seguida por la derrota que, desde un punto de vista social, experimentara el movimiento como representante ideológico de todos los árabes.

En un principio, el panarabismo supondría que el Estado árabe nace como un acto supremo de la voluntad que, a su vez, deriva de una rebelión capaz de destrozarse la rígida pero endeble jaula en la que un accidente histórico encerrara a todos los árabes¹⁶⁶. Sin embargo, una vez que esta barrera artificial es destruida, las Naciones árabes irremediablemente fluyen y terminan por unirse entre ellas a fin de crear una nueva y sólida unión de todos los árabes. En un primer momento, la voluntad que la historia requeriría era la de todo el pueblo árabe, sin embargo, posteriormente, se requeriría también de la voluntad de un solo actor, uno que personificará las aspiraciones e ideales de toda la nación árabe.

Las circunstancias históricas en que Nasser asumiera su papel durante la crisis de Suez, no serían derivadas de un acto volitivo propio y ciertamente tampoco por circunstancias que él mismo hubiese creado. El problema que enfrentaba era el siguiente: cualquiera que fuera la percepción que de él las masas árabes tuvieran, se vería irremediablemente obligado a negociar con élites políticas opositoras en otros Estados árabes. Estas élites no serían las que él llamara *fuerzas reaccionarias*, sino facciones radicales oriundas, particularmente, de Siria e Irak quienes se distinguirían por tener una propia visión del futuro para los árabes¹⁶⁷. Estos individuos quienes acababan de tomar el poder, estarían determinados a conservarlo aún frente a enemigos locales, la CIA y el mismo Nasser. En su opinión, Nasser, a diferencia de ellos, carecía de la visión necesaria para incorporar a los árabes en un nuevo orden mundial.

De diversas maneras, el panarabismo de los años cincuenta y sesenta, representaría varias metas sociales simultáneamente: la lucha por el fin de los últimos vestigios de dominación colonial; la erradicación de la recurrente humillación frente a Israel; el logro de la prosperidad y de la justicia social y, finalmente, la renovación cultural e intelectual de los árabes. A través de su doctrina, el nacionalismo consideraba los árabes podrían recuperar el respeto mundial a su cultura. Sin embargo, cuando el nacionalismo árabe resultó incapaz de materializar su retórica y en lugar de eso, además, arrastrara a este pueblo al abismo de la Guerra de los Seis Días, resultaría de esperar que los árabes buscaran nuevas opciones ideológicas.

En vista de que el nacionalismo o el *panarabismo* ya no estarían en condiciones de inspirar una nueva esperanza o una renovada alternativa política, estas fallidas ideologías quedarían en desuso. Sin embargo, el desamparo ideológico sería poco después superado mediante el surgimiento de una nueva doctrina, el *patriotismo de Estado*.

3.4.3.6.6 Confirmación de la teoría de Identidad de Resistencia Árabe (6ª Fase)

De acuerdo con la definición propuesta por M. Castells, *la identidad de resistencia* [panarabismo] “*es generada por aquellos actores que están en condiciones o en posiciones devaluadas [la Nación árabe] frente a las instituciones dominantes de la sociedad [Occidente colonialista y a través de Israel], es decir, es la creación de una identidad defensiva [el Estado árabe]*”^{167a}.

3.4.3.7 El patriotismo de Estado y la Séptima Identidad de Resistencia Árabe

Introducción

La identidad árabe, fuertemente enraizada en el Islam, comparte con esta religión sus dos caracteres: el *personal* y el *comunitario*¹⁶⁸. En el Islam, mediante el ejercicio disciplinado de su religión, el hombre (*musulmán*) ratifica su *personal* sumisión a *Allah* y a través de este ejercicio, confirma –simultáneamente– su adhesión a la *ummah*.

En la identidad árabe, mediante el uso sistemático de este idioma y la perpetuación de sus costumbres, el hombre se identifica *personalmente* como *árabe* y se acerca a otros como él. Al igual que el Islam en la *ummah*, el carácter *comunitario* para la identidad árabe se equipara con la *solidaridad* hacia otros *árabes* que habitan la misma comunidad. Originada esta conducta probablemente en su filiación beduina, al igual que el Islam a sus creyentes en la *ummah*, la identidad árabe atribuye a sus poseedores, la *corresponsabilidad* por la seguridad y el bienestar de los otros *árabes* de la comunidad.

3.4.3.7.1 ¿Estado o Nación? y el dilema árabe del Estado unitario

A principios del siglo XX, en su discurso político, Mustafá Kemal o Atatürk, haría recurrente el uso del término *istiklâl* o independencia; sin embargo, cuando a un nivel personal se refería, el líder utilizaba la palabra *müstakil*, es decir, autónomo o libre¹⁶⁹.

Esta sutileza del lenguaje podría sumarse a la serie de cambios emprendidos por Atatürk en el marco de la sustitución del sistema tradicional otomano por el turco. Sin embargo, de acuerdo con Sharif Mardin, “las políticas reformistas emprendidas por Atatürk se concentrarían en la construcción de una nueva identidad colectiva y en cuyo proceso, a la religión se le negaría cualquier participación”¹⁷⁰. Sin embargo, existe también un aspecto fundamental que se desprende de las reformas laicistas de Atatürk: todas tenían como objetivo *ampliar la autonomía* del individuo en la sociedad turca. Es decir, a través de las reformas, pretendía liberar al hombre de lo que él llamaría “la idiotez comunitaria de la vida tradicional”¹⁷¹.

Es probable que el rechazo de Atatürk al aspecto comunitario se haya originado en lo que percibía como una forma de control social inserta en la cultura popular otomana. Sin embargo, es posible también detectar un ‘*patrón*’ en todas sus reformas laicistas. Sharif Mardin propone una hipótesis para explicar dicho ‘*patrón*’: “las reformas laicistas [de Atatürk] están vinculadas a un denominador común fundamental: la liberalización del individuo de las coacciones colectivas asociadas con la comunidad musulmana”¹⁷².

Atatürk consideró entonces que sólo a través de una serie de reformas el individuo escaparía de los sofocantes valores populares y su personal creatividad, de esta manera, sería alentada. A través de su creatividad [conocimiento] el individuo [turco] estaría en condiciones de ubicar a su sociedad en el mismo nivel que las occidentales. Mediante lo que Atatürk consideró su *liberalización*, el individuo, como base de una *nueva* sociedad, construiría también una *nueva* comunidad política, en consecuencia, *independiente*, es decir, un Estado unitario.

A diferencia de otros Estados-nación musulmanes como el turco e iraní, en la construcción de los propios, los musulmanes árabes deberían antes enfrentar el anatema de la *legitimidad*¹⁷³. Desde 1923, Atatürk sabría resolver este dilema a través de la sustitución del aspecto *comunitario* por el *personal* en la nueva comunidad política turca; es decir, le *escindiría* el aspecto religioso y surgiría entonces el Estado unitario turco o la República de Turquía. Atatürk sólo podría llevar a cabo la construcción de este Estado mediante la aplicación de sus reformas laicistas. A través de estas reformas, en efecto, el líder estaría en condiciones de *liberar* a Turquía, pues al hacer de ésta un Estado laico, la *liberaba* también de los constreñimientos que el Islam imponía sobre cualquier territorio habitado por musulmanes, sin la observancia de los cuales, el Estado carecía de *legitimidad*.

El tema de *legitimidad* así como el de *identidad*, nunca será un asunto menor entre los árabes. Sin embargo, adquiere el tema una complejidad superior cuando la *legitimidad* depende de la *identidad* como en el caso árabe. La hégira provee un ilustrador ejemplo de este aspecto cultural árabe.

3.4.3.7.2 La legitimidad y el Estado árabe

Cuando a fin de proteger su vida así como la de los primeros musulmanes huyera a Yathrib (futura Medina), por esta acción, el Profeta sería considerado *traidor* de su propio clan, los Quraysh. Estos, como cualquier otra tribu del desierto árabe, considerarían al abandono del clan y de su población originaria (La Meca), como un acto de *traición*. Diversas razones podrían explicar esta percepción en nuestros días, sin embargo, es menester ubicarlas en su exacto contexto histórico.

En tiempos preislámicos, la mayoría de los árabes eran nómadas y su medio hábitat, el desierto, presentaba grandes peligros para toda existencia humana y más aún, si ésta se encontraba aislada. Se consideraría, entonces, *traición* al abandono de la tribu o clan pues se asumía que *todos* sus integrantes eran corresponsables de la seguridad y del bienestar de los demás miembros del grupo. Igualmente, en las estas épocas, esta *traición* sería equiparable con el *suicidio*¹⁷⁴. El abandono de la tribu, en efecto, se traduciría en *suicidio* pues implicaba la renuncia por parte del individuo a la seguridad que el resto del grupo estaba en obligación de proveerle.

Antes de la llegada del Islam, cuando el nomadismo empezara a ser sustituido por la vida sedentaria, el *suicidio* y *traición tribal* entre los árabes abandonaría el ámbito reservado a la salvaguarda física de los miembros de la tribu y se desplazaría al del *honor tribal*. El abandono referiría entonces a una forma de *cortar* con el parentesco. Al igual que la unidad de la tribu nómada permitía la protección de cada integrante, mediante la preservación de su unión, los miembros de las tribus árabes sedentarias cambiarían la protección física por el honor tribal o *murú'ah*¹⁷⁵.

Con la llegada del Islam, el concepto de *murú'ah* se transformaría en la defensa del *dín* o fe. Esta fe, referiría tanto la propia como a la de otros miembros de la tribu. Esta tribu, sin embargo, gracias a la convocatoria del Islam, se extendería a tal tamaño que se convertiría en una suerte de fraternidad universal, es decir, *ummah* o la comunidad de todos los creyentes musulmanes. De forma real o nominal, la *ummah* será entonces el *Estado* que agrupará a todos los musulmanes durante siglos. En 1923, sin embargo, la fundación de Turquía daría lugar a la abolición del califato otomano, es decir, del custodio de la *ummah*. La creación del primer Estado unitario de extracción musulmana, implicaría también el rompimiento del vínculo panislámico que uniera a todos los territorios musulmanes. Así, se marcaría el formal fraccionamiento de la *ummah* como el primer *Estado* de la historia musulmana.

Con la caída del Imperio Otomano sobrevendría la formal colonización de gran parte de la *ummah*. De esta manera, en las antiguas provincias otomanas, Europa procedería a crear Estados unitarios cuyos límites obedecerían a sus intereses particulares. Para los musulmanes, sin embargo, las fronteras de estos Estados unitarios no reflejarán ninguna lógica política ni histórica.

El origen de estos Estados, además, enfatizaría en la suplantación divina, por consecuencia, *ilegal* del verdadero Estado musulmán por *creaciones nacionales* que, además, serían realizadas por *infieles*, es decir, los europeos. En consecuencia, los Estados unitarios árabes surgidos serían entonces *ilegítimos* para los musulmanes.

Después de la Segunda Guerra Mundial, cuando Europa abandonara sus posesiones en el interior de la *ummah*, los Estados unitarios árabes obtendrían, uno a uno, su independencia. El nacionalismo árabe reivindicaría como de su autoría la expulsión del extranjero imperialista; sin embargo, la ideología no tendría, por sí sola, la capacidad de revertir la percepción de *ilegitimidad* que todavía, por el origen imperialista de sus fronteras, pesaba sobre los Estados unitarios árabes.

A fin de conjurar esta *ilegitimidad*, los árabes nacionalistas recurrirían al único modelo de Estado para ellos conocido y, además, *legítimo* para todos los musulmanes: la *ummah* islámica. Ésta, no obstante, sería “secularizada”, es decir, con base en ella, los nacionalistas, organizados ahora bajo el panarabismo crearían el concepto de *Estado árabe* que, al igual que la *ummah*, sería el receptáculo de diversas comunidades políticas. La diferencia entre el Estado *islámico* y *árabe* sería que, mientras el primero sólo reconocería *regionalismos* como única diferencia entre las comunidades políticas que lo integraban, el segundo, haría evolucionar dicho concepto y aceptaría la existencia de Estados unitarios que buscarán, con el tiempo, *derribar las fronteras artificiales y reunificar al gran Estado árabe*. El compromiso de eventualmente pasar a formar parte de este *Estado árabe* o *ummah secular*, era suficiente para darle la *legitimidad* que adolecía estos Estados unitarios. Aunque el panarabismo resolvería teóricamente el dilema de su *legitimidad*, los Estados unitarios árabes deberían, no obstante, enfrentar el elevado costo material de esta ideología.

Cuando en 1967 se lanzaran a la guerra, los Estados unitarios árabes difícilmente imaginarían el costo que para ellos representarían las secuelas de la defensa de una etérea *causa árabe*. La defensa de ésta derivaría del compromiso que, como táctica legitimadora, tendrían hacia la *Estado árabe* enmarcado en la ideología panarabista. Esta legitimación, no obstante, arrastraría constantemente a los Estados unitarios a problemáticas y crisis que, en principio, pertenecían a sólo a otros Estados unitarios árabes.

La Guerra de 1967, en efecto, es una prueba de cómo la *solidaridad* árabe no exentaría a los Estados unitarios, de las consecuencias que crisis de otros¹⁷⁶. Estados unitarios árabes vivieran. Derivada de la breve conflagración de los Seis Días, los Estados árabes, durante décadas, pagarían el alto precio material, humano y territorial de su fallida incursión *comunitaria* en contra de Israel. Sepultados por sus propias cargas económicas, muchos de los Estados unitarios árabes se veían imposibilitados a asumir, además, las cargas de sus vecinos.

De esta forma, los Estados unitarios árabes, gradualmente, renunciarán a defender como *causa propia* o *árabe* la *palestina*, en consecuencia, el *panarabismo* después de la guerra de 1967 se extinguiría. Enfrentados al desamparo ideológico que de las secuelas de 1967 derivaran, los Estados unitarios árabes buscarían una nueva alternativa ideológica, la cual desembocará, en un inesperado giro filosófico en el mundo árabe-musulmán.

3.4.3.7.3 El patriotismo de Estado o el triunfo del Estado Unitario Árabe

Desde el *arabismo*, las ideologías en Oriente Medio, de forma deliberada o fortuita, estarían vinculadas en mayor o menor medida con el Islam. Sin embargo, la *orfandad ideológica* que sobrevendría con el fin de la Guerra de 1967, alteraría los patrones ideológicos árabes y la corriente a la que diera lugar privilegiaría el carácter *personal* sobre el tradicional *comunitario*.

Como a lo largo de este trabajo se ha señalado, el Islam heredaría de los árabes preislámicos el sentimiento de corresponsabilidad que por la seguridad mutua existía entre miembros de una tribu. El abandono de la tribu significaba tanto un acto de *traición* como un *suicidio* por parte de quien lo perpetrara. Tiempo después, cuando entre los árabes el nomadismo diera paso a la vida sedentaria, el *abandono tribal* sería asimilado también como una *traición*, pues ésta violentaba el vínculo del parentesco, es decir, atentaba contra el *honor tribal*.

Cuando el Islam llegó, retomaría este aspecto *comunitario* de los árabes preislámicos y lo transformaría, a su vez, en la *defensa de la fe*, la cual, a diferencia de su modelo original (preislámico), no se limitaría a la tribu. El abandono, pues, se asimilaría como una *traición* a toda la *ummah* o comunidad islámica. La preservación de la unidad entonces, era lo que reafirmaba el carácter *ortodoxo*, por consecuencia, *legítimo* de acuerdo al Islam. Conscientes de esta particularidad cultural, los árabes nacionalistas, organizados ahora bajo el panarabismo, recurrirían a una versión de *ummah* que aunque secularizada, mantendría su idea fundamental: *la unión*. Así como a la *ummah* la unidad de todos los *musulmanes* le daba legitimidad; la unión de todos los *árabes* sería la aspiración panarabista a fin de lograr la *legitimidad* de los Estados unitarios árabes.

Aunque temporalmente separados, el compromiso de formar eventualmente parte de un solo *Estado árabe* permitiría a los Estados unitarios resolver el dilema de su *legitimidad*.

La Guerra de 1967, no obstante, enseñaría a los Estados unitarios árabes que el costo por su *legitimidad* había sido muy elevado. Naciones como Jordania y Siria en su pretendida defensa de la *causa árabe*, serían conducidos por Egipto y específicamente por Nasser, a una catástrofe militar. El balance negativo de este desastre arrojaría numerosas bajas, cuantiosas pérdidas materiales y extenso territorio que, aunque *árabe* en principio, su pérdida afectaba concretamente a Jordania, Siria y desde luego, Egipto. Con la muerte de su principal impulsor, Nasser, los Estados unitarios árabes sepultarían también al oneroso *panarabismo*. Así, uno a uno, los Estados unitarios, se independizarán de la *causa árabe* y buscarán la *legitimidad* de *sus* naciones dentro de *sus* fronteras. Será, entonces, mediante la atención y solución de su particular problemática como naciones que los Estados unitarios encontrarán su *legitimidad*. Al emanciparse de la *causa árabe* y someterse a la *causa nacional*, los Estados unitarios abandonan el carácter *comunitario* y amparan el carácter *personal*.

De esta manera, los Estados se desprenderán también de su referente por excelencia: el *Estado árabe* y el referente, a su vez, de éste mismo, la *ummah*. Al sustituir el carácter *comunitario* por el *personal*, como antaño Atatürk lo hiciera en la actual Turquía, los Estados unitarios árabes transitarán, en consecuencia, hacia el *laicismo*. Sólo mediante la *laicización* podrán entonces los Estados unitarios árabes alcanzar su *legitimidad*.

La *legitimación laica*, por su parte, convertirá a los hombres que antaño se identificaran *musulmanes* y luego *árabes*, en *nacionales* de los Estados unitarios árabes y se reconocerán, en adelante, como *jordanos*, *sirios* o *egipcios*.

A fin de ejemplificar la transformación ideológica que coronara al patriotismo de Estado sobre el panarabismo se presentará el caso de dos representativos Estados árabes: Egipto y Siria.

3.4.3.7.3.1 El Estado egipcio

Cuando en 1973, Anwar al-Sadat lanzara un nuevo ataque en contra de Israel, a diferencia de las tres anteriores guerras árabe-israelíes, cuando las naciones árabes en bloque atacaron al Estado judío, Egipto emprendería esta nueva incursión bélica *a nombre suyo* únicamente y con el fin único de recuperar el Sinaí que, desde 1967, Israel ocupaba¹⁷⁷. Al igual que Egipto, en 1973 Siria emprendería también una campaña militar en contra de Israel. Sin embargo, aunque su ataque hubiese ocurrido simultáneamente al sirio, al finalizar la guerra, al-Sadat se apresuraría en romper el vínculo que coyunturalmente lo uniera con Siria.

A finales de la década, al-Sadat le ofrecería a Israel un tratado de paz a cambio del Sinaí. Junto con este tratado, el Egipto de al-Sadat le daría a Israel el reconocimiento de su existencia y se convertiría en el primero entre los Estados árabes en hacerlo. Gracias a su osado reconocimiento, EE.UU. salvará de la debacle económica en la que al-Sadat recibiera de Nasser a Egipto y aprovechará este hábito para emprender una compleja liberalización económica. A través de sus acciones diplomáticas y económicas, al-Sadat y Egipto serán absueltos de la pesada carga que el nacionalismo árabe y Nasser pusieran décadas antes sobre este país.

Al-Sadat, no obstante, no se disculparía con los otros Estados árabes por *liberarse* de la *causa árabe* y se limitaría a afirmar el derecho de Egipto, como Estado *independiente* y legítimo, a trazar *su* propio camino y dar prioridad a sus propios problemas¹⁷⁸. Al-Sadat, no obstante, pagaría el precio de sus políticas con su propia vida y Egipto sería aislado durante algún tiempo por el resto de los Estados árabes después de que firmara la paz con Israel.

A pesar del destino de Egipto y de su presidente, otras naciones árabes seguirán cautelosamente su mismo camino.

3.4.3.7.3.2 El Estado sirio

De acuerdo con algunos autores, Siria es un país que nunca quiso existir, al menos no dentro de sus fronteras actuales. Sus fronteras, como la de otras tantas naciones, surgieron de acuerdo a los intereses coloniales. Las dimensiones de la Siria histórica imposibilitarían su eventual concreción como nación. Desde la salida de los franceses en 1946, los líderes sirios buscarían emprender diversos intentos de gobierno que incluya algo más que los territorios heredados por los europeos.

A doce años de su independencia, en 1958, los líderes de entonces en Siria, temerosos del avance del comunismo en la región y ante una eventual intervención por parte de los EE.UU. decidiría ofrecer al Egipto de Nasser, aunque sea temporalmente, su soberanía a fin de constituir juntos la República Árabe Unida (RAU). Nasser, quien para entonces se encontraba en el punto más culminante de su liderazgo, aceptaría la construcción de este nuevo Estado como una forma de materializar la ideología panarabista.

En 1961, sin embargo, luego de un golpe de Estado ocurrido en Damasco, la RAU desaparecería y Nasser no se opondría a ello. En 1963, un nuevo golpe de Estado esta vez encabezado por militares y civiles sirios pondría un nuevo gobierno en el poder. Desde entonces, el partido Baa'th o resurrección gobierna Siria. En origen, el Baa'th pugnaría por la fervorosa defensa del panarabismo, aunque su ideología incluiría, además, un programa socioeconómico revestido de aspectos marxistas y el plan de crear un solo Estado árabe desde Marruecos hasta Irak. A pesar de haber llegado formalmente al poder en los años sesenta, el Baa'th estaría presente entre las fuerzas armadas sirias desde una década atrás. El ejército sirio, en efecto, estaría dominado por miembros de la rechazada minoría religiosa de los *nasayris*, o también conocidos como alawitas. Durante el mandato francés, la única forma de lograr movilidad social era a través del ejército; esta situación sería ampliamente aprovechada por los alawitas¹⁷⁹. Para ellos, las características del Baa'th lo hacían altamente atractivo: populista, secular y socialista. Al estar dominado por los militares, un gobierno del Baa'th, sería en consecuencia, alawita.

En 1966, no obstante, una facción aún más radical del mismo Baa'th tomaría el poder. A su llegada al poder, este régimen buscaría convertirse en el nuevo líder del movimiento panarabista, es decir, intentaría suplantar a Nasser en este sentido. Sin embargo, esta facción del Baa'th sería incapaz de sobreponerse a la hecatombe que seguiría a la fallida incursión bélica que Siria junto con Jordania y Egipto lanzara contra Israel. Las secuelas de la fallida guerra traerían al poder a Hafez al-Assad. Aunque más por razones tácticas que ideológicas, al-Assad traería a discusión el tema de la causa palestina como árabe, aún a pesar de que el panarabismo para entonces era ya una ideología extinta. De acuerdo con ciertos investigadores, “[al-Assad] anhela crear o restaurar la Gran Siria”¹⁸⁰.

De la mano de al-Assad, en efecto, Líbano se convertiría de desde finales de los años sesenta en un protectorado *de facto* sirio. Asimismo, de forma periódica emprendería incursiones a territorio jordano lo cual llevaría al rey Hussein a repeler militarmente estas invasiones. A fin de mantenerse en el poder, al-Assad, al igual que otros regímenes post-panarabistas, encabezaría la represión de los únicos grupos que mostrarían cualidades para desafiarlo en el poder como grupos islamistas. En 1982, al-Assad reprimiría con gran despliegue de violencia un levantamiento islamista en la ciudad de Hama.

En el caso de Siria, el patriotismo de Estado se convertiría en una doctrina nacional que buscaría, inspirado en principio en el panarabismo, establecer o restablecer la Gran Siria. Este casi mítico Estado árabe que incluyera una gran parte del Creciente Fértil y Egipto, sería, por momentos, la excusa que el gobierno sirio utilizaría para erigirse como fuerza hegemónica en la región.

Al extinguirse el panarabismo, el patriotismo sirio y en particular el Baa'ith, reafirmarían su compromiso por extender allende sus fronteras a Siria, sin embargo, la doctrina nacional se convertiría tácitamente también en un asunto personal o de familia para Hafez al-Assad, su presidente. En 2000, por ejemplo, a la muerte de Hafez, su hijo Bashar, lo ha sucedería en la jefatura del Baa'ith, en consecuencia, del gobierno.

3.4.3.7.4 Consideraciones Finales acerca del Patriotismo de Estado

Por primera vez en la historia, sería posible criticar los mitos del arabismo y ver las diferencias entre árabes como algo “no accidental” sino como realidades encarnadas e incluso acreedoras de respeto. El historiador libanés, Kamal Salibi, criticaría al nacionalismo árabe por “forjar un falso camino a los árabes al hacerles creer que la unidad política que alguna vez vivieron bajo el Islam era, de hecho, la unidad nacional árabe la cual posteriormente perdieron o que les fue deliberadamente robada”¹⁸¹.

Derivado de las secuelas de la Guerra de 1967, los regímenes árabes comprenderían que la derrota militar los había dejado vulnerables. Por esta razón, decidirían adelantarse a cualquier tipo de disidencia al utilizar una nueva ideología que, junto con nuevas tecnologías, permitirían hacer del Estado uno ubicuo. Esta estrategia resultaría ser exitosa y a diferencia del periodo de inestabilidad que siguiera a la derrota árabe de 1948, la todavía más humillante derrota de 1967 marcaría el inicio de una estabilidad e incluso, de inmovilidad sin precedente en la región¹⁸². En este sentido jugaría también un importante papel los fuertes ingresos que derivados del petróleo tuvieran los Estados árabes gracias a los cuales se permitirían también comprar cualquier tipo de disidencia.

Así, el Estado unitario árabe no sólo se legitimaba sino que se convertía en omnipotente. En palabras de un intelectual sirio: “El crecimiento canceroso del Estado estaría acompañado de una creciente disminución del poder de cualquiera y de cualquier otra cosa, particularmente de lo que algunos pensadores árabes y líderes les gusta llamar “El Pueblo”¹⁸³.

Antes de 1967, el nacionalismo árabe parecía drenarle a los Estados árabes su legitimidad. Después de 1967, la caída del movimiento pareciera producirle una oleada de legitimidad que fortalecería tanto a Estados como a sus respectivos regímenes. A pesar de sus limitaciones, por ejemplo, su incapacidad para derrotar a Israel podría, no obstante, prevenir el intervencionismo entre Estados unitarios e imponer de forma absoluta la soberanía en el interior de sus fronteras.

El patriotismo de Estado, sin embargo, enfrentará en tiempos posteriores a un enemigo que, basado en los distintos aspectos sociales que la doctrina del Estado árabe es incapaz de cubrir, con el tiempo cobrará mayor importancia: el Islam político.

3.4.3.7.5 Confirmación de la teoría de Identidad de Resistencia Árabe (7ª Fase)

De acuerdo con la definición propuesta por M. Castells, *la identidad de resistencia* [árabe en esta sexta fase] “*es generada por aquellos actores que están en condiciones o en posiciones devaluadas [la cultura musulmana] frente a las instituciones dominantes de la sociedad [proyecto nacionalista árabe], es decir, es la creación de una identidad defensiva [islamismo]*”^{183a}.

Islamismo o el Asalto de la Sociedad Civil al Poder. La Reivindicación Contemporánea de una Identidad Ancestral

3.5 El Surgimiento del Islamismo

“*El Islam lleva mucho tiempo, pero el movimiento islamista es reciente*”¹⁸⁴
Rachid Gannouchi

A pesar de que la religión data del año 622 de nuestra era, como alternativa política de gobierno, el Islam surgiría sólo después de la segunda década del siglo XX. En 1928, en efecto, Hassan al-Banna fundó en El Cairo *al-Ikhw'an al-Muslim'um* o la Sociedad de los Hermanos Musulmanes. El objetivo de su hermandad era buscar la aplicación de los principios del Islam a la sociedad industrial moderna. Para ellos, así como para otros musulmanes ‘*ortodoxos*’, la *shari'ah* proveía “los recursos suficientes para construir una sociedad *moderna* basada en su pasado islámico a fin de emular así, al primer Estado musulmán o Califato”¹⁸⁵. Como movimiento, actuaría en la legalidad hasta 1954, año en que Nasser los confinara a la clandestinidad. No obstante, los Hermanos Musulmanes no renunciarían a sus actividades y trabajarían, desde entonces, a través de instituciones que la sociedad civil les proveyera.

El impulso que alcanzara el islamismo, en general, estaría en gran medida supeditado al tratamiento que a los Hermanos Musulmanes, en particular, le dieran los gobiernos poscoloniales de Egipto, su país de origen. Gamal Abdel Nasser, el segundo presidente egipcio en la historia, exceptuaría al Islam de cualquier tipo de participación en el proyecto de construcción de lo que él llamaría la *nueva sociedad* egipcia. Algunos años más tarde, no obstante, cuando el movimiento *panarabista* –impulsado mayormente por él mismo– se encontraba en crisis, Nasser buscaría el apoyo de grupos religiosos, incluido el de los Hermanos Musulmanes. El apoyo islámico lo utilizaría como una forma de demostrar a la URSS que la religión podía proveerle una alternativa socialista al marxismo que a cambio de su apoyo material, los soviéticos le exigían adoptar. Es así como durante este tiempo, a pesar de haberlos proscrito, Nasser permitiría la actividad de grupos afiliados al islamismo.

Esta unión islámico-nacionalista que coyunturalmente promoviera Nasser, sería definitivamente interrumpida cuando el presidente confirmara, una vez más, el poder de convocatoria del movimiento. Temeroso del renovado impulso islámico, Nasser encarcelaría y posteriormente, en 1966, ejecutaría a Sayyid Qutb, el principal ideólogo de los Hermanos Musulmanes después de al-Banna. A diferencia de Nasser, su predecesor, al acercarse a la religión Anwar al-Sadat buscaría legitimar su mandato y llegaría incluso a nombrarse como el “Presidente Creyente”¹⁸⁶.

A partir de 1977, sin embargo, esta estratégica relación de al-Sadat con los religiosos islámicos cambiaría cuando en Egipto, al igual que en otras partes del mundo árabe, las sociedades islámicas lograran introducirse a las universidades.

En pleno resurgimiento del Islam, estos grupos islámicos, con frecuencia liderados por intelectuales y teólogos, se harían gradualmente menos tolerantes hacia lo que consideraban defectos de la sociedad y el liderazgo de ésta. Esta intolerancia se convertiría gradualmente en violentos enfrentamientos. Al-Sadat, consciente del poder que rápidamente reclamaban estos grupos, argumentaría su radicalismo como excusa para sacarlos de las universidades y encarcelar a líderes islámicos.

Paradójicamente, al obligarlos a salir de las universidades, al-Sadat promovería la expansión de los pensamientos políticos de tipo islámico. Lo anterior tendría lugar cuando los activistas, obligados a abandonar las grandes ciudades, se refugiaran en el interior del país. Ante el inesperado giro que diera su estrategia, al-Sadat entonces lanzaría una nueva campaña represiva en aras de la preservación de la *unidad nacional*. Esta renovada represión incluiría diversas medidas legales tendientes a restringir el trabajo de los activistas. Es así como al-Sadat restringiría el acceso de los activistas islámicos a los diversos canales que la sociedad civil les había proveído: nacionalizaría mezquitas, suprimiría asociaciones y proscibiría gremios pertenecientes a los activistas¹⁸⁷.

Las políticas que tanto en el ámbito nacional como internacional al-Sadat emprendiera, le harían sin embargo perder la confianza de no sólo las facciones vinculadas al Islam político sino de líderes seculares por igual. Cuando al-Sadat, por ejemplo, alentara el papel del empresariado capitalista, indirectamente ampliaría la brecha entre ricos y pobres en el país. Al-Sadat marcaría su destino personal por sus distintas y trascendentes decisiones: por una parte, expulsaría a los soviéticos y por la otra, firmaría la paz con Israel.

El rompimiento con la URSS sería saludado por los activistas islámicos, sin embargo, la paz con Israel sería interpretada como una *traición*, tanto para árabes como para musulmanes; por esta decisión, el mandatario pagaría el costo con su vida misma.

Mohammad Hosni Mubarak, el sucesor de al-Sadat, continuaría con la escalada de represión que emprendiera su predecesor hacia los movimientos islámicos, a los cuales, además, les impediría su participación en ejercicios electorales. Esta decisión sería tomada debido a que, a pesar de estar muchas de ellas proscritas, las organizaciones islámicas se hacían cada vez más poderosas como fuerzas políticas opositoras. A fin entonces de conjurar su eventual posicionamiento en el gobierno, al igual que en Argelia, el gobierno de Mubarak buscaría anticiparse a los grupos islámicos y prohibiría su participación electoral.

Mientras tanto, la creciente represión gubernamental desencadenaría una serie de ataques por parte de los activistas islámicos hacia la principal fuente de recursos del país, el turismo. Ante esta situación, Mubarak haría más severa aún la represión y el gobierno egipcio lanzaría una ola de arrestos, torturas y ejecuciones tanto de activistas islámicos como seculares.

Temeroso de que Egipto emulara el caso argelino, a través de sus decisiones, Mubarak, sin embargo, no consideraría que éstas podrían conducirlo a un escenario como el que unos años atrás precediera al de Irán.

3.5.1 1979, el año cero del Islamismo

En el año de 1979, tendría lugar dos acontecimientos que marcarán el desempeño de los activistas islámicos en el mundo entero¹⁸⁸. En primer lugar, con su regreso a Irán desde el exilio, el ayatolá Ruhollah Khomeini sellaba así la primera victoria del Islam político en toda la historia. En segundo lugar, el surgimiento de oposición política que, encarnada en radicalismo religioso, buscará desestabilizar, por primera vez, al colaborador más eficaz que en Oriente Medio, después de Israel, Occidente tiene: Arabia Saudita. En Irán, el triunfo de Khomeini probaba que el laicismo y el materialismo podían ser respondidos mediante la espiritualidad. La revolución islámica confirmaba, además, que al Estado se le podía oponer la *ummah* y que la *shari'ah* era más perfecta que la democracia de los occidentales. Aunque separados por una cuestión dogmática, Arabia Saudita compartía, al menos teóricamente, los mismos valores iraníes. Sin embargo, la casa de los Saud se separaría del camino que el Irán revolucionario había tomado: el carácter popular, participativo y masivo del proceso iraní. Al igual que otros movimientos acontecidos en esta misma época, la revolución iraní era claramente *antiimperialista* y *antioccidental*.

También en 1979, pero a diferencia de Irán, Arabia Saudita como escenario de lo que en origen pretendió ser el inicio de una revolución, reprimiría sangrientamente la toma de la Mezquita Sagrada de La Meca. La agresión al más santo de los lugares del Islam perpetrado por un grupo musulmán radical, tenía como meta demostrar el descontento político-religioso hacia la familia Saud, gobernantes del reino custodio del Islam *sunní*. Esta situación haría también patente el rechazo hacia el conservadurismo islámico que, en connivencia con Occidente, manipulaba a gran parte del mundo musulmán.

Mientras Arabia Saudita reprimía este conflicto que intentaba tener trascendencia en el mundo islámico, los iraníes buscarían exportar el triunfo de su gesta a fin de liberar, a través de una revolución islámica, al resto de la *ummah*, la cual, según ellos, se encontraba bajo dos dominios: el imperialista y el conservador prooccidental *wahhabí* saudita. La lección de Irán había sido muy puntual: cuando las instituciones de corte occidental son incapaces de servir a los propósitos de una sociedad musulmana, deben entonces ser eliminadas. De esta manera, Khomeini y su revolución establecerían patrones de rechazo a toda institución de origen occidental. Arabia Saudita, por su parte, a través de la severa represión con la que sus rebeldes fueron castigados, daría cuenta también de cuál sería el tratamiento de intolerancia con la que serían escarmentados, en décadas posteriores, todos aquellos musulmanes que desafiaran la norma legal *sunní*, al menos, la aprobada por Occidente.

Tanto Irán como Arabia Saudita emprenderían, en diversos escenarios, el patrocinio revolucionario y contrarrevolucionario respectivamente de los distintos movimientos islámicos en el interior de la *ummah*.

A pesar de que en un primer momento la revolución iraní demostraría, mediante su ejemplo, que *sí* era posible la materialización de un gobierno teocrático musulmán, es decir, *la islamización desde arriba*¹⁸⁹ según G. Kepel, de acuerdo, no obstante con Humphreys, “su propia versión del Islam revolucionario estaría tan fuertemente influida por símbolos y cultura persa que lo convertirían en algo prácticamente imposible de exportar”¹⁹⁰.

Arabia Saudita, sin embargo, gracias a la sociedad que la extracción de su petróleo le daba con Occidente, sería más exitoso en la exportación de su contrarrevolución islámica y de la cual, Argelia, constituye un ilustrador ejemplo. En 1991, el Islam político argelino, surgido del “fracaso económico del proyecto socialista y el descrédito moral de la clase política”¹⁹¹ proporcionaría al islamismo las bases sociales e ideológicas para incrementar su poder. El Frente Islámico de Salvación (FIS) cumpliría con muchas de las funciones que el gobierno institucional se veía incapaz de realizar y desde finales de los ochenta, existirían así en Argelia dos *gobiernos paralelos*. Después de la huelga general que él mismo convocara, el FIS obligaría al gobierno a celebrar elecciones en las cuales, sus candidatos arrasarían. Los activistas islámicos argelinos, ejecutores de lo que Gilles Kepel ha llamado *islamización desde abajo*¹⁹², se declararían en condiciones de gobernar. Sin embargo, un golpe de Estado personificado por militares –apoyados por Francia– ilegalizaría al FIS y sus miembros serían perseguidos. De política, la lucha se transformaría en armada cuando el Ejército Islámico de Salvación (AIS, por sus siglas en francés), el brazo armado del FIS, emprendiera una campaña de violencia en respuesta a la represión lanzada por los militares argelinos. Es así como Argelia, constituye el ejemplo más representativo del aborto de una revolución islámica respaldado por Occidente y Arabia Saudita.

Paradójicamente, también en 1991, la Guerra del Golfo, abriría un nuevo frente de batalla entre Occidente y Oriente islámico y del cual, la misma Arabia Saudita, sería el escenario principal. En efecto, la presencia regular de más de medio millón de soldados estadounidenses en territorio santo como el saudita, ha servido como argumento para la proliferación de focos radicales que, en su mayoría, son financiados por magnates de la península arábiga. Así, individuos como Bin Laden financian distintos movimientos de corte islámico, como una forma de mostrar su descontento en contra de las políticas prooccidentales que apoyan los gobiernos como el saudita¹⁹³. Esta batalla entre sauditas y otros musulmanes, encontraría en la tragedia del 11 de septiembre de 2001, una extraordinaria proyección al haber tenido lugar, por primera vez, en un escenario occidental.

Junto con Argelia, diversos países árabes seculares (y Arabia Saudita) obligarían, mediante su severa represión, a que el movimiento político islámico entre en receso por varios años. Sin embargo, el 11 de septiembre de 2001 pondría a los activistas islámicos nuevamente en una actitud defensiva lo que desataría una nueva ola de represión por los regímenes árabes seculares.

Esta tragedia, en efecto, llevaría al gobierno de los EE.UU. a promover y presionar la democratización de los países árabes. Paradójicamente, los activistas islámicos también se beneficiarían de esta renovación democrática patrocinada por Occidente. Es así como movimientos islámicos –radicales o no– se han mostrado interesados en capitalizar el descontento de la población con los gobiernos existentes.

En diversos países musulmanes, de esta mezcla de compromiso democrático y presión occidental, el Islam político se ha favorecido. Aunque el impacto de los activistas islámicos en los ejercicios electorales ha sido más evidente en los regímenes árabes seculares, el Islam político también ha demostrado un recuperado o incluso, sin precedente impulso en las preferencias del electorado local.

Arabia Saudita, por ejemplo, donde ningún tipo de partido político está permitido, los candidatos islámicos independientes ganaron más de la mitad de los asientos en disputa “el experimento democrático que haya tenido jamás lugar en el reino”¹⁹⁴. Irán, país gobernado desde 1979 por religiosos *shííes*, vería cómo el electorado optaría por el candidato conservador (Ahmadinejad) sobre un teólogo reformista (Rafsanjani). Egipto, por su parte, representa un caso interesante. Aquí, el país árabe-musulmán más poblado y de donde el islamismo además de ser originario ha sido objeto de severa represión, resultaría, también un inesperado protagonista. Los Hermanos Musulmanes, en efecto, quintuplicarían su representación después las elecciones celebradas en diciembre (2005) resultado que lo convertiría en la principal fuerza opositora del partido oficial¹⁹⁵.

Es, sin embargo, la victoria que el islamismo en Palestina reivindicó como suya, la que marca un hito en la historia contemporánea de la *ummah*. Hamas, acrónimo de *movimiento de resistencia islámica*, vinculado ideológicamente con los Hermanos Musulmanes egipcios, conquistaría más de la mitad de los asientos del parlamento palestino a principios de 2006. Su triunfo “junto con el de los Hermanos Musulmanes en Egipto demuestra a los regímenes árabes [seculares o el saudita] que el pueblo árabe empieza a inclinarse hacia el Islam”¹⁹⁶.

A través del ejemplo de Hamas en Palestina, esta tesis revisará las características del islamismo y, aunque el caso concreto resulta una excepción cronológica, a través de este mismo grupo, se examinará cómo la represión del activismo islámico deriva en *islamismo*. Finalmente, de manera genérica se revisará cómo, en un contexto globalizado, la represión de los *islamismos* da lugar al *radicalismo islámico*.

3.5.2 De Términos y Otras Precisiones

Antes de abordar el caso concreto del *islamismo*, es necesario revisar cuál será la terminología que se empleará para efecto de esta tesis. Cronológicamente el *islamismo* está antecedido por lo que puede considerársele un *protoislamismo*, a saber, el *activismo islámico*. Con base en su estrecha vinculación religiosa, el *activismo islámico* sería lo que M. Castells llamaría una *identidad legitimadora*.

Cuando el *activismo islámico* como *identidad legitimadora* del *ser musulmán* es objeto de *represión*, es decir, la actividad política vinculada al Islam es reprimida por el Estado que lo cobija, se convertirá así, de acuerdo también con Castells, en una *identidad de resistencia* del *ser musulmán* la cual, en adelante, se le conocerá como *islamismo*.

Cuando el *islamismo*, a su vez, es objeto de represión y ésta se encuentra enmarcada dentro del fenómeno conocido como *globalización* y cuando los medios de comunicación masivos refieran a este *islamismo* como “*terrorismo*”, para efectos de esta tesis, se le conocerá entonces como *radicalismo islámico*. Este *radicalismo islámico*, constituirá la última fase de construcción de la identidad musulmán-árabe.

Al igual que el *islamismo*, el *radicalismo islámico* representa nuevamente una construcción de *identidad de resistencia*, sin embargo, a diferencia de la anterior aplicada al *ser musulmán árabe*, ésta se destina al *ser musulmán universal*, es decir, todos los musulmanes que en el mundo entero se encuentran en una *posición devaluada frente a las instituciones dominantes de la sociedad* [global], es decir, la hegemonía universal de Occidente.

3.5.2.1 “Fundamentalismo” y “Terrorismo”

Cuando al fenómeno del *islamismo* los medios de comunicación masivos refieren, éste es comúnmente identificado como “fundamentalismo islámico”. Sin embargo, la palabra *fundamentalismo* describe a la “creencia basada en una interpretación literal de la Biblia surgida en los Estados Unidos durante la segunda década del siglo XX”¹⁹⁷. A diferencia del cristianismo, en donde el *fundamentalismo* refiere a la aplicación literal del texto bíblico; en el Islam, no podría limitarse, de acuerdo a esta definición, a la literalidad de los fundamentos que del Corán únicamente se desprenden, pues éstos no descansan sólo en el Libro, sino también en las Tradiciones del Profeta (*sunnah*) y los *ahadith* (“reportes” que componen a la *sunnah*)¹⁹⁸. De acuerdo con D. Bramon, “se trata [el término *fundamentalismo*] de la utilización de una nomenclatura originariamente ajena al Islam.”¹⁹⁹ Otro término contemporáneo utilizado para referir indistintamente a actividades perpetradas por facciones identificadas con el *radicalismo islámico* es *terrorismo*.

De acuerdo a su más básica definición, *terrorismo* es: “la política del terror que tuviera lugar en la Francia revolucionaria de 1793 a 1794”²⁰⁰; en una segunda interpretación es, “el empleo sistemático de la violencia para alcanzar una meta política (llámese toma, conservación o ejercicio del poder). Al igual que *musulmán* no es sinónimo de *árabe*, “*terrorista*” tampoco es sinónimo de *musulmán*. Con base en lo anterior, resulta conveniente hacer algunas precisiones.

A finales de la década del sesenta, luego de la derrota que países nacionalistas árabes, encabezados por Egipto, sufrieran frente a Israel, la Organización para la Liberación de Palestina (OLP) surgiría “como único y auténtico representante del pueblo palestino”²⁰¹. Ante la falta de apoyo a los palestinos por parte de la comunidad internacional la cual, sin embargo, otorgaría su tácito favor a Israel, la OLP lanzaría operaciones militares equiparables, de acuerdo a la definición anteriormente propuesta, como *terroristas*. Estas operaciones *terroristas* surgirían como reacción a la política israelí de *contraataques punitivos*, también conocida como *terrorismo de Estado*.

Los ataques palestinos, en efecto, estarían precedidos y sucedidos por diversos actos tales como devastación de infraestructura civil y religiosa así como arrestos y deportaciones sumarias en territorios habitados por palestinos. Unos años más tarde, lo que sería usualmente asociado con “*terrorismo árabe*”, pasaría a ser, por extensión, “*terrorismo islámico*”. A finales de la década del setenta, en efecto, junto con el triunfo de movimientos políticos islámicos en el ámbito nacional, surgiría una *diversificación* en cuanto a la autoría de los ataques lanzados por árabes.

Lo anterior coincidiría con el declive del movimiento nacionalista, es decir OLP, la cual vería *cooptados* a algunos de sus líderes por parte de Occidente y otras naciones árabes seculares, el nacionalismo árabe de la OLP dejaría de ser percibido, en su territorio, como el *representante auténtico del pueblo palestino*. Este pueblo, en palabras de Chomsky “desparramado en cantones, virtualmente separados unos de otros,”²⁰² emprendería en este contexto de desamparo geográfico e ideológico, la primera *intifada* en 1987. A raíz de esta *rebelión*, el movimiento islámico palestino, hasta entonces superado por los recursos económicos que gozaban sus coterráneos nacionalistas en el exilio, optarían por llevar a cabo acciones extremas.

Movimientos como *Hamas* o *Djihad Islámica* convertirían en *bombas humanas* a muchos de sus jóvenes partidarios quienes frustrados por la inamovilidad de su causa y hastiados de la consuetudinaria injusticia hacia su pueblo, se harían explotar en medio de multitudes en territorio israelí. A diferencia de los nacionalistas árabes, quienes efectuarían actos *terroristas* a fin de alcanzar una meta política, es decir, *la creación del Estado palestino*; en el caso del *radicalismo islámico*, resulta difícil encontrar excepciones donde a quien se le considera “*terrorista*” no fallezca en la perpetración de su acto.

Al buscar preservar su existencia, a pesar de la magnitud de sus actos criminales o *terroristas*, los nacionalistas palestinos hacen una *reivindicación material* de su causa, es decir, buscan atraer la opinión pública sobre su agenda política: una creación nacional para su pueblo. Para los *radicales islámicos*, no obstante, a través de su inmoliación, realizan a título póstumo, una defensa *nihilista* de una *identidad de resistencia* a todas luces perdida: su pueblo, su religión, su cultura. En la actualidad, además, la globalización ha extendido entre distintos gobiernos en el mundo el uso del término “terrorista”. Para muchos regímenes, en efecto, clasificar a individuos y organizaciones violentos como “terroristas” les permite, convenientemente, exceptuarles de todo reconocimiento a los principios más elementales (Derechos Humanos, Garantías Individuales, etc.). A raíz de los atentados que EE.UU. sufriera en 2001, de forma creciente y sin importar a qué parte del mundo pertenezcan, distintos gobiernos han visto en la clasificación de “terrorista” la ventajosa posibilidad de aplastar desde críticos hasta disidentes pues de acuerdo a la máxima estadounidense “con terroristas no se negocia”.

Es probable que la *confusión* terminológica de *fundamentalismo* y *terrorismo* sea parte de la lectura *orientalista* que Occidente aún en la actualidad, hace del mundo musulmán; o bien, la más reciente consecuencia de la difusión global de una política *orientalista*.

3.5.3 La identidad legitimadora y la Sociedad Civil

La identidad, para efecto de esta tesis, se definió de acuerdo con M. Castells como: “la fuente de significado y experiencia”. Con base en el mismo autor, la identidad sería entendida también como “el proceso de construcción de significados sobre un atributo cultural o un conjunto de atributos culturales relacionados entre sí, por encima de otras fuentes de significado”²⁰³. Castells consideraría también que la construcción de identidad tiene lugar en un contexto marcado por las relaciones de poder. Así, distinguiría tres formas y orígenes de identidad, dos de las cuales, de *resistencia* y *legitimadora*, pueden aplicarse en diversos momentos de su historia al caso concreto del pueblo árabe.

Como previamente se demostrara, la identidad de *resistencia*, es decir, aquella “generada por actores que están en condiciones devaluadas frente a las instituciones dominantes de la sociedad”²⁰⁴, es la que más comúnmente ha caracterizado la defensa que de su identidad han emprendido los árabes. Aunque considerada sólo en una fase a través del presente trabajo de tesis, la identidad *legitimadora*, o aquella “introducida por las instituciones dominantes de la sociedad para racionalizar su dominio con los actores sociales”, es la que sella la más reciente etapa que en la defensa de su identidad el pueblo árabe señala.

De acuerdo con M. Castells, la identidad *legitimadora* genera una *sociedad civil*; es decir, “un conjunto de organizaciones e instituciones, así como una serie actores sociales estructurados y organizados quienes reproducen, aunque a veces de forma conflictiva, la identidad que racionaliza la fuente de dominio estructural”. A pesar de lo que *a priori* pudiera concebirse como *sociedad civil* –una vinculada normalmente con los cambios democráticos- la idea de *sociedad civil* de Castells es, de hecho, la más cercana a la de Gramsci.

Gramsci, en efecto, sostiene que la *sociedad civil* está conformada por una serie de “aparatos” tales como la(s) iglesia(s), sindicatos, partidos políticos, cooperativas, asociaciones civiles, entre otros. Estos, por una parte, prolongan las dinámicas del Estado; pero, por la otra, se encuentran profundamente arraigados en el pueblo. Es precisamente este *doble carácter* de la *sociedad civil* el que lo convierte en un terreno privilegiado de cambio político que le permite apoderarse del gobierno sin necesidad de lanzar un ataque violento y directo²⁰⁵.

La conquista del Estado mediante las fuerzas del cambio presentes en la sociedad civil, es justamente posible gracias a la continuidad que existe entre las instituciones de la *sociedad civil* y los aparatos de poder del Estado. Ambos, en efecto, se organizan alrededor de una identidad similar, es decir, nacionalidad, democracia, politización del cambio social, el confinamiento del poder en el Estado así como sus ramificaciones.

3.5.3.1 La Sociedad Civil en tierras islámicas

Introducción

En el mundo islámico en general y en Oriente Medio en particular, el tema de *sociedad civil* ganaría importancia en razón de dos situaciones. La primera, como reflejo de cambios ocurridos en el ámbito internacional: el colapso de la URSS, el fin de la Guerra Fría, el lanzamiento de una corriente democratizadora mundial y el inicio del proceso de paz entre árabes e israelíes²⁰⁶. La segunda, los cambios internacionales se reflejarían en el ámbito doméstico mediante presiones que tendrían lugar en la relación tradicional de Estado y sociedad²⁰⁷. Lo anterior ocurriría como consecuencia de una acelerada urbanización; mayor número de alfabetizados; movimientos poblacionales tanto dentro como hacia afuera del país y el incremento en el uso de diferentes formas de comunicación electrónica, entre otros factores. Este nuevo contexto haría a las personas más conscientes respecto a la rendición de cuentas por parte de sus gobiernos. Es así como el tema de sociedad civil emergería como un medio para expresar las exigencias de mayor libertad para la sociedad y de menor opresión por parte del ubicuo Estado árabe surgido después del nacionalismo.

Ante la falta de espacios políticos, la sociedad civil le daría a los activistas islámicos los medios para conquistar gradualmente la confianza de la sociedad en su conjunto. A pesar de ser un medio utilizado, la ortodoxia del concepto sociedad civil sería cuestionada por parte de miembros de las sociedades musulmanas. Hay dos posturas²⁰⁸, la primera conformada por musulmanes que no aceptan dicho término pues lo consideran ajeno al Islam.

Ellos, en efecto, conciben a la sociedad civil como un fenómeno moderno en Occidente y agregan que muchos de los elementos teóricos del Islam encuentran sus raíces en tiempos anteriores a la modernidad, en consecuencia, sociedad civil es incompatible con Islam. Sin embargo, una segunda postura considera que sociedad civil sí es aplicable en el mundo islámico, pues aunque resulta complejo adecuar aspectos antiguos del Islam a la modernidad estos es posible mediante una interpretación creativa o *djihad*. Para quienes sostienen esta última postura, la complejidad radica en comprobar el alcance de la sociedad civil así como su nivel de autonomía respecto al Estado.

3.5.3.1.1 Sociedad Civil y su concepción occidental

De acuerdo con Walzer “las palabras *sociedad civil* refieren al espacio de asociación humana así como el conjunto de redes de relaciones –creadas a favor de la familia, la fe, el interés y la ideología- las cuales llenan este espacio”²⁰⁹. Además del espacio que separa al Estado de la sociedad civil, existen otros dos componentes: a) la existencia de una red de instituciones autónomas y, b) el predominio de la “civilidad” en el orden social y en las relaciones entre individuos.

La red de instituciones autónomas –familia, grupos, tribus, gremios, sindicatos, clubes, asociaciones, partidos- constituyen el *amortiguador* entre el individuo y el Estado y esta red permite, a su vez, el desarrollo de la sociedad participante. Estas instituciones facultan a los individuos para participar en la vida civil pues les permiten expresar sus actitudes, puntos de vista y orientaciones.

La sociedad civil, sin embargo, no es tan sólo una mezcla de diferentes grupos y asociaciones. Como Norton señala, “[la sociedad civil] refiere también a una cualidad –civilidad- sin la cual el medio consistiría en facciones antagónicas, camarillas y conspiradores. La civilidad implica tolerancia, es decir, la voluntad de los individuos para aceptar puntos de vista políticos y actitudes sociales dispares; la civilidad, sin embargo, no sólo implica la tolerancia hacia el otro, sino también “la vinculación hacia las instituciones que conforman a la sociedad civil”²¹⁰.

En resumen, la sociedad civil pues, implica la existencia de asociaciones autónomas del Estado así como la suma de individuos tolerantes de otros individuos y quienes aceptan las instituciones de orden cívico. Estas instituciones permiten el desarrollo de la democracia y de los derechos políticos en distintos ámbitos de la vida.

3.5.3.1.2 Sociedad Civil en el Islam, la factibilidad de su coexistencia

Tanto en Oriente islámico como en Occidente, la sociedad civil surge dentro de un Estado. El Estado genera el marco legal que permite la participación de las sociedades civiles en la vida pública. De forma tradicional, el Islam ha buscado, por temor al caos (*fitna*), que el orden predomine²¹¹. Al igual entonces que en Occidente, en Oriente islámico el Estado mantiene el orden legal, provee protección y salvaguarda los derechos de los individuos así como de los grupos. Se considera entonces que a fin de que una sociedad funcione propiamente, ésta requiere como condición *sine qua non* de la existencia de un Estado.

Como Kelsay señala: “la autoridad política es importante para el bienestar de la comunidad religiosa [islámica] y por tanto, debe ser respetada [por sus gobernados]”²¹². Ejemplos clásicos como: la necesidad que tiene el gobernante de consultar a la comunidad de los ancianos (*shura*); el respeto del consenso dentro de la comunidad (*’igma*); y la fidelidad al pacto entre el gobernante y gobernados (*bay’a*) da cuenta de la dependencia mutua entre el Estado y la sociedad en el Islam²¹³.

A pesar de que la sociedad civil no representa una panacea en lo que refiere al balance del poder entre el Estado, la sociedad y los individuos, cuando existe, permite que tanto el Estado como la sociedad coexistan sin caer en autoritarismo o en el caos de una revuelta popular. El Estado pues se presenta como un elemento indispensable en el surgimiento de la sociedad civil, la cual, a su vez, de acuerdo con Gramsci provee de “aparatos” a los individuos. De esta manera, en el caso de la sociedad islámica, “aparatos” tales como mezquitas, instituciones de asistencia pública, gremios y asociaciones se encargarían no sólo de reunir a la comunidad para refrendar su compromiso de fe, sino también de brindarles servicios de salud, fuentes de empleo y de representación.

A través de las funciones que dichos aparatos desempeñan entre los individuos, se confirma *el doble carácter* que, según Gramsci identifica a la sociedad civil. Esta dualidad convierte en un terreno privilegiado de cambio político a la sociedad civil, de forma tal que los activistas islámicos no sólo encabezan, a través de dichos aparatos, una oposición política sino que al resolver aspectos básicos del poder, representarían los activistas islámicos hacen de la sociedad civil un gobierno paralelo.

Con base en lo anterior, es posible confirmar –al igual que los modernistas islámicos- que el concepto de sociedad civil sí es compatible, a pesar de su origen occidental, con el mundo musulmán. De acuerdo incluso con ciertos autores, “la sociedad civil se convierte en la única alternativa viable para las sociedades multiétnicas musulmanas, sean éstas africanas, asiáticas o europeas.”²¹⁴

3.5.3.1.3 Sociedad Civil y El Estado Palestino...y sin embargo ¿existen?

Como previamente se señala, es condición *sine qua non* para que una sociedad civil exista que ésta surja en el interior de un Estado.

Ahora bien, para que a un Estado pueda considerársele como tal, de acuerdo con Kelsen, “[el Estado debe estar compuesto por lo que]la doctrina tradicional distingue tres “elementos” estatales: el territorio, la población y el poder”²¹⁵.

El autor agrega que es de suponer, como parte de la esencia del Estado, que éste ocupe un cierto territorio el cual representa la esfera espacial de la validez de un sistema jurídico positivo. Kelsen concibe al Estado como una unidad social efectiva la cual, según el mismo autor, implicaría igualmente una *unidad* geográfica, es decir un Estado, un territorio²¹⁶.

3.5.3.1.3.1 El Estado como unidad de acción

Como parte de su exposición sobre los elementos del Estado, Ekkehart Stein presenta una teoría para determinar la naturaleza de dicho ente: la *teoría del Estado como una unidad de acción*²¹⁷.

Stein sustenta su teoría a través de las ideas de Heller quien a su vez, considera que la relación material que produce la unidad del Estado consiste en que los individuos, de hecho, coordinan sus actividades hacia metas comunes. No se puede hablar de Estado hasta que, sobre la base de una sociedad integrada, se llega a una actuación conjunta, a la coordinación de las conductas de cada uno de los miembros mediante la formación de órganos. De acuerdo con Stein, Heller diferencia a los Estados de las demás agrupaciones: “[debido a que]el Estado domina en su territorio a todas las demás unidades de poder, pretendiendo para sí, normalmente con éxito, el monopolio de coacción física”²¹⁸.

Independientemente de las concepciones teóricas, el Estado es una realidad social y a ésta le corresponde una realidad jurídica con características específicas que son: población, territorio y gobierno. Sin embargo, y como previamente se señalara, si la sociedad civil para existir tiene que estar enmarcada por un Estado ¿puede ésta surgir a pesar de que el Estado no esté integrado –de facto- por uno de sus elementos estatales como el *territorio*?

3.5.3.1.3.2 ¿Territorio o enclaves palestinos?

Como producto del acuerdo político internacional y de la conjunción de los elementos que conforman a cualquier Estado, en 1993, el de los palestinos sería fundado. Los elementos *estatales* estarían pues supeditados a la realidad social representada por una población (los palestinos); la realidad jurídica que daría lugar a un gobierno (la Autoridad Palestina) y a la demarcación de un territorio (Gaza, Cisjordania y Jerusalén Oriental). Sin embargo, por sus características, el territorio palestino constituiría una realidad jurídica *questionable* que se traduciría, pocos años después de su fundación, en la *inviabilidad* del Estado palestino.

Para efectos prácticos, Palestina dejaría de ser un territorio habitado mayoritariamente por árabes (palestinos) a partir de 1920, año en que empezaran a registrarse, con la anuencia de los ocupadores británicos, los primeros asentamientos sionistas en la antigua provincia árabe otomana²¹⁹. Legalmente, sin embargo, mediante la fundación del Estado de Israel en 1948, Palestina dejaría de existir como el territorio de los árabes palestinos. Con la fundación de Israel, además, se desencadenaría la persecución y el exterminio de un gran número de árabes quienes, todavía hasta entonces, eran los habitantes mayoritarios.

Ante esta situación, este pueblo encontraría refugio en tres espacios geográficos en lo que antaño fuese su territorio: Gaza, Cisjordania y Jerusalén Oriental. Dichas regiones, no obstante, estarían geográficamente aisladas entre sí pues se encontrarían ahora insertas en la novel creación nacional israelí.

Hasta 1967, Gaza, Cisjordania y Jerusalén Oriental serían administradas, la primero por Egipto y las restantes por Jordania. Sin embargo, a raíz de la Guerra de los Seis Días, como naciones vencidas, estos territorios habitados por palestinos les serían arrebatados a sus antiguos administradores y el vencedor, Israel, conduciría un amplio programa de colonización al interior de dichos territorios. Desde 1967, en efecto, Israel ha establecido en Cisjordania (incluida Jerusalén Oriental) y la Franja de Gaza, 152 colonias reconocidas por el Ministerio del Interior israelí.

Junto con estos asentamientos, Israel ha construido decenas de instalaciones militares de distintos tamaños. Algunas de estas instalaciones constituyen prácticamente colonias y sin embargo, el Ministerio del Interior de este país no las reconoce como tal. Como parte de su política, Israel ha confiscado miles de hectáreas de tierras palestinas sobre las cuales ha establecido decenas de colonias donde cientos de miles de israelíes viven actualmente. Israel prohíbe la entrada de palestinos a estas tierras²²⁰. El elemento territorial que caracteriza pues al Estado palestino no es sino una *serie de enclaves* dentro de un territorio virtualmente israelí. Además, ante repentinas y recurrentes crisis derivadas usualmente de hechos violentos atribuibles a palestinos, Israel realiza –unilateralmente– modificaciones al mapa de Cisjordania con lo cual hace de un eventual Estado palestino viable, uno imposible de surgir como parte del derecho de los palestinos a la autodeterminación.

Con base en lo anterior y de acuerdo con Heller, no se puede hablar de un Estado palestino pues no existe la relación material que produce su unidad debido a que la sociedad palestina, al estar aislada en demarcaciones geográficas distantes entre sí y aún cuando los individuos forman parte de la misma demarcación, las poblaciones donde radican éstos se encuentran también aisladas entre sí; la sociedad palestina entonces se ve imposibilitada de *coordinar sus actividades hacia metas comunes*. Según Heller, no podría entonces hablarse de *Estado palestino* hasta que su sociedad se encuentre integrada geográficamente y pueda, en consecuencia, actuar de forma conjunta y coordinar así las conductas de cada uno de los miembros de la sociedad mediante la formación de órganos.

Con base también en las ideas de Heller, el Estado palestino sería imposible diferenciarlo de lo que el autor llama *otras agrupaciones* debido a que no domina en su “territorio” a las demás unidades de poder, pues al estar “su territorio” disperso y repartido en diferentes enclaves dentro del Estado judío, el monopolio de la coacción física está reservado a Israel²²¹. Por lo anteriormente expuesto, la existencia del Estado palestino está enmarcada en una realidad jurídica más no material.

Si el Estado palestino, como acaba de señalarse, no existe más que en términos legales; ante la falta material de un Estado como principio de organización social ¿cómo pudo surgir una sociedad civil en Palestina la cual, además, y en palabras de Castells, *se apoderaría del gobierno de dicho “Estado” sin lanzar un ataque violento y directo?*

3.5.3.1.3.3 El Estado y Sociedad Civil Palestinos, la propuesta alternativa

De acuerdo con M. Castells, la *identidad legitimadora* es aquella introducida por las instituciones dominantes de la sociedad para racionalizar su dominio con los actores sociales. A principios de 2006, mediante la elección del islamismo de Hamas sobre la política secular de Fatah, los palestinos construirían para ellos una nueva *identificación social* sobre la base de una *identidad legitimadora*, por antonomasia, el Islam.

Las elecciones de enero de 2006, sin embargo, no marcarían para los palestinos una victoria sorpresiva del Islam como alternativa política y de gobierno. Si acaso, con el triunfo de Hamas, se formalizaría, por primera vez, el ejercicio del poder islámico avalado en las urnas.

Como a lo largo de esta tesis se ha señalado, el Islam, a diferencia de Occidente, además de religión, constituiría el Estado y la Ley que organizara a una sociedad. La sociedad de todos los musulmanes es la *ummah* y para que ésta viva, se expanda y finalmente abarque a toda la humanidad debe cumplir una tarea divina: emprender o renovar, la lucha contra la *jahiliya*, es decir, el estado de ignorancia de Dios o barbarie. Desde su aparición, el Islam enfatizaría en la preservación del orden sobre el caos (*fitna*). Desde un punto de vista teológico, el caos es vinculado con los tiempos preislámicos, en los que el hombre era adorador de una multitud de dioses. En consecuencia, a fin de conjurar el caos vinculado con los tiempos de la barbarie y ante la falta de un Estado como principio organizador, el Islam, de acuerdo a los islamistas, se *reasumiría* como el elemento básico de orden social.

Hasta 1993, los islamistas palestinos considerarían que su sociedad estaría inmersa en el caos pues, antes de ser reconocido como Estado y de ser nombrado como su gobierno, Palestina y Fatah (OLP) representarían tan sólo la reivindicación de su sociedad como un canal de supervivencia para el pueblo palestino más no un gobierno eficaz. Después de 1993, en virtud de las características que presenta el Estado palestino (disperso territorial y en consecuencia, socialmente), la ideología laica de Fatah se vería imposibilitada de compensar esta deficiencia de integración social. De esta forma, el Estado palestino resultaría ser inviable pues su territorio *existe* sólo en el marco de una realidad jurídica y no una material.

Ante esta situación, los islamistas considerarían que su sociedad no había dejado de ser víctima del caos asociado con los tiempos que antecedieron a la constitución del Estado nacionalista palestino. Los islamistas pues, basados en el vínculo *por excelencia* entre las sociedades árabes en general y la palestina, en particular: la religión, no sólo impondría el orden social sino que, además, harían viable a su Estado. Con la elección de Hamas, el Islam, como la *institución dominante de la sociedad* a la Castells refiere en su teoría, sería percibido por los palestinos como el único medio capaz de racionalizar su dominio con los actores sociales. En otras palabras, mediante el Islam, los palestinos considerarían que su sociedad, a pesar de estar dispersa geográficamente, podía ser unificada pues la religión sería la única capaz de regir, de forma efectiva, las relaciones entre gobernados y gobernantes (actores sociales).

Ante las características que llevaran al Estado nacionalista palestino a su fracaso: a) falta de *unidad geográfica* y, b) dificultad de *promover la actuación conjunta de su sociedad*, los islamistas conjurarían el riesgo de otro tropiezo mediante la equiparación del Estado palestino con la *ummah*. El poder de esta comunidad político-religiosa o *ummah*, se encontraría disperso entre sus elementos constituyentes. En el caso palestino, estos elementos serían las instituciones o “aparatos” de la sociedad civil por medio de los cuales el Islam gobernaría –de facto- a la sociedad, antes y después del periodo nacionalista.

Una característica que marcaría la diferencia entre el proyecto secular (nacionalista) y el islamista palestino sería el éxito con el que estos últimos resolverían el dilema de la cohesión territorial que adolecía el Estado nacionalista. Para este propósito, los islamistas basarían su estrategia en un aspecto teológico del Islam: la unidad de Dios o *tawhid*²²².

3.5.3.1.3.3.1 Tawhid y el Islam como alternativa de gobierno

El principio religioso que permitiría a los islamistas resolver el dilema que en su concepción laica el Estado palestino presentaba, es el del *tawhid* o la unidad de Dios. Dios es Uno y Su unidad es una aspiración en el Islam. De esta forma, el hombre también es uno, pues sus poderes internos y externos son uno. La *unidad* entre el mundo interno –sentir y pensar- y el mundo externo –decir y hacer- hace de la personalidad humana *una* sola. Todos los hombres son hijos de Adán y Eva y no hay individuos superiores pues todos fueron creados de una sola Alma. En consecuencia, todos los hombres son iguales.

La sociedad representa la unidad de todos los hombres iguales. No hay distinción entre los hombres que la conforman por características físicas o culturales, todos los hombres de la sociedad tienen los mismos derechos y obligaciones. La religión se encarga de extender la materialización de la igualdad en una sociedad como la islámica, entre *todos* sus creyentes, es decir, la suma de creyentes conforma una sociedad universal o *ummah*. Sin embargo, a fin de compensar las diferencias naturales surgidas entre los hombres de sus cualidades y aptitudes las cuales derivan en diferentes ingresos los cuales, a la postre, generan clases sociales, el Islam impone gravámenes a la riqueza adicional. Canalizados en distintas formas de asistencia, estos gravámenes tienen como objetivo devolver a la sociedad islámica su carácter unificado. Al compartir todos la misma fe, es decir, basarse en el principio de la unidad de Dios, las sociedades islámicas se unifican, en virtud del compromiso compartido de fe y hermandad.

El fracaso y el éxito del nacionalismo y del islamismo, se encuentran sustentados en la aplicación fallida o triunfal de sus respectivas ideologías. Del ideario político nacionalista, en efecto, no alcanzaría a desprenderse algún principio capaz de proponer una alternativa a la dispersión territorial y social palestina; por lo anterior, al igual que su Estado, el proyecto político nacionalista se vuelve inviable. Los islamistas, mientras tanto, mediante su ideología religiosa, desprenden de ésta el principio de la unidad o *tawhid*. La *unidad* como concepto les permite, a pesar de su dispersión geográfica, unificar a la población palestina al considerar a todos los miembros de ésta, integrantes de una misma sociedad universal, es decir, *ummah*. Lo anterior confirmaría que:

“Los lazos de la ideología y de la fe son más fuertes que los lazos del ferviente patriotismo que vinculan a una región o a un territorio. En consecuencia, la falsa diferenciación entre musulmanes con base en un aspecto territorial no es sino una expresión de las campañas emprendidas en contra de Oriente [islámico], y una expresión del imperialismo sionista las cuales deben ser eliminadas la patria no es la tierra sino el grupo de creyentes o la *ummah* islámica en su conjunto”²²³.

La derrota del nacionalismo estaría precedida –y apuntalada- por la decepción que en el mundo árabe en general y en Palestina en particular, derivara de la ineficacia y corrupción de los regímenes nacionalistas.

Además, la atención prioritaria –y por momentos absoluta- que dieran a la construcción de una identidad nacional en detrimento de la identidad religiosa de su pueblo, haría indiferentes, paradójicamente, a los nacionalistas respecto las necesidades específicas de su población.

En razón de la inviabilidad que el Estado nacionalista desde un principio acusara, hace suponer que su gobierno actuaría más de forma virtual que real frente a su población. Lo anterior se confirma mediante el apuntalamiento financiero que del exterior el gobierno nacionalista recibiera incluso días antes de las elecciones de 2006²²⁴. Sin embargo, la ficción jurídica de Estado que los nacionalistas defendieran durante décadas estaría imposibilitada de confinar, igualmente, a un aspecto ficticio la realidad de un pueblo entero.

Ante el fracaso del Estado nacionalista, el Islam se convierte en el único garante en contra del caos o *fitna* de la sociedad palestina. Como previamente se ha señalado, mediante la *ummah*, los islamistas organizarían un gobierno, por medio del cual, apelarían a la construcción de una nueva identificación social para los palestinos. La nueva identidad palestina legitimadora, de acuerdo con Castells, generaría una sociedad civil. Los “aparatos” de la sociedad civil resolverían distintas necesidades sociales de los palestinos. Mediante la ejecución de tareas sociales, la sociedad civil palestina prolongaría las dinámicas del Estado. De esta forma, la sociedad civil gozaría de un *doble carácter* a la sociedad civil gracias al cual, y según las ideas de Castells, se convertiría en un terreno privilegiado de cambio político que le permitiría apoderarse a la postre del gobierno palestino²²⁵.

3.5.3.1.4 El llamado de Hamas, el doble carácter de la sociedad civil palestina

El Movimiento de Resistencia Islámica o Hamas representa el arquetipo de una sociedad civil derivada de la identidad legitimadora palestina. Para los Hermanos Musulmanes, es decir, el antecedente ideológico de Hamas, *da'wah* representaría el sistema de actividad fundamentalmente social que permitiría a la organización, con los años, posicionarse en el interior de la sociedad palestina. En árabe *da'wah* significa ‘llamado’. En un sentido práctico, sin embargo, la palabra podría traducirse como *misión* [islámica].

Como punto de reunión social por excelencia en el mundo islámico en general, las mezquitas representarían en su esquema organizativo de Hamas, el punto de distribución de las tareas de su *da'wah*. Las mezquitas, en efecto, además de centros religiosos, constituyen los puntos de acopio y distribución de la ayuda a los miembros más necesitados de la sociedad palestina.

Gracias a sus recursos y organización, en los años que siguieran a la primera Intifada o rebelión civil (1987), la *da'wah* construiría una extensa infraestructura social, religiosa, educativa y cultural en Gaza y Cisjordania²²⁶.

A través de la *da'wah*, la agrupación consagra una gran parte de su presupuesto anual de aproximadamente USD 70 millones a una extensa red de asistencia social, entre los cuales se incluyen programas educativos y de ayuda, escuelas, orfanatos, instalaciones religiosas, clínicas, cocinas populares y ligas deportivas. De acuerdo con ciertos estudios, aproximadamente 90% del trabajo de Hamas está orientado a labores de asistencia, actividades culturales y educativas²²⁷.

A través de la *da'wah*, Hamas se ha hecho conocido por entregar beneficios concretos a la población palestina. El trabajo de Hamas, además, complementa el que proveen distintos organismos de las Naciones Unidas²²⁸.

La ayuda anteriormente descrita más la creación de empleos en diversas zonas dentro de los territorios palestinos le ha permitido a la agrupación islámica, en opinión de unos, construir una sólida plataforma electoral. Sin embargo, resulta un hecho comprobable que en su calidad de sociedad civil, Hamas ha sabido ejecutar el trabajo para el cual había sido electo el gobierno nacionalista de Fatah, cuya corrupción e ineficiencia aunadas a la inviabilidad de un Estado desarticulado, le valdrían su suplantación definitiva en el gobierno.

3.5.4 La viabilidad como sino, el futuro de *Hamas* y el del Islam Político

A finales de enero de 2006, la agrupación islámica Hamas se alzaría como vencedora indiscutible de las elecciones parlamentarias en el Estado palestino. “La victoria de Hamas surgiría, al menos en parte, como castigo a la Autoridad Nacional Palestina [nacionalista] por su fracasado intento de conducir pacífica y efectivamente un gobierno. Este tipo de reacciones generadas también por hastío hacia la corrupción de los regímenes existentes, se ha producido también en otras partes del mundo árabe-musulmán. Es así como el electorado opta por partidos islamistas pues consideran a los miembros de éstos como devotos musulmanes consagrados a la búsqueda de justicia social”²²⁹.

Durante la década del noventa, algunos estudiosos coincidirían en señalar “el islamismo ha fracasado como fuerza política en la mayoría de los países musulmanes es precisamente debido a este fracaso que grupos radicales islámicos han emergido como una alternativa desesperada para imponer su utopía por medios violentos en el marco de una vanguardia global revolucionaria”²³⁰. Además de desmentir con su victoria esta afirmación, Hamas también marcaría un giro respecto al desempeño histórico del Islam político. A diferencia, en efecto, de otros movimientos políticos islámicos que usualmente pasarán del islamismo al radicalismo islámico, Hamas lo haría inversamente. A pesar de este novedoso comportamiento de la agrupación, ésta es vinculada casi exclusivamente con actos violentos que antaño miembros suyos perpetraran en contra de israelíes.

De acuerdo con algunos analistas, la reciente victoria de Hamas en las elecciones palestinas habría sido indirectamente facilitada por parte de Israel²³¹ con el apoyo de Occidente. Lo anterior tendría como meta final abortar el desarrollo de Hamas como una opción política viable.

Pero, ¿es realmente viable un proyecto político asociado con el Islam en un contexto globalizado? Como previamente se ha señalado en esta tesis, al apelar a la religión como identidad legitimadora ésta genera una sociedad civil que, en el caso concreto palestino, está representada por Hamas. Como otras sociedades civiles, a través de su *doble carácter*, Hamas alcanzaría no sólo a prolongar las dinámicas del Estado sino que lograría, además, desplazar en el poder a su titular, en este caso, al gobierno laico de Fatah.

El éxito de Hamas se sustentaría en su capacidad de poder vincular, a través de la religión, a todo el “Estado” palestino a pesar de su dispersión territorial. La formalización, sin embargo, del papel de Hamas al interior del gobierno palestino, le plantea dificultades inéditas.

A diferencia de tiempos pasados, cuando Hamas en su carácter de sociedad civil aliviara con sus propios recursos los problemas sociales de ciertos segmentos de la población palestina; ahora, al encabezar un gobierno, Hamas debe plantear la solución de problemas nacionales –a pesar o con base en las características de su Estado- sin que por esto soslaye el contexto internacional.

La dificultad que Hamas encara en la actualidad, no es más la vinculación de la población palestina bajo una ideología como la islámica, a la cual, en su momento, recurriría a fin de resolver la ausencia fáctica de un Estado. El conflicto que Hamas enfrenta ahora es cómo articular una sociedad que a pesar de estar unificada (bajo la ideología islámica), habita un Estado fraccionado en enclaves. La diferencia entre su éxito pasado y su situación presente, es que antaño Hamas pudo unir a la población palestina entre sí a través del concepto de ummah a pesar de que los palestinos se encontraban dispersos en enclaves dentro de los territorios ocupados por Israel. Sin embargo, ahora en un contexto globalizado, al estar al frente de la nación, Hamas debe unir a la población palestina con el resto del mundo.

Para lograr lo anterior Hamas debe enfrentar nuevamente un dilema del cual depende su futuro y el del Islam como ideología en general: la viabilidad política que, en el caso concreto de Hamas depende a su vez de otra viabilidad, la territorial.

3.5.4.1 La viabilidad territorial, existir o no existir

Desde 1993, año en que fuera fundado el Estado palestino, Israel permitiría, previo al cumplimiento de varias etapas, que los palestinos consideraran como suyo el territorio que hasta 1967 ocuparan. De esta forma, el Estado palestino estaría conformado, en principio, por dos territorios: Gaza y Cisjordania (incluida aquí Jerusalén Oriental). En el año 2000, sin embargo, tendría lugar la segunda rebelión civil acontecida en los territorios palestinos en menos de dos décadas²³².

En medio de un clima de violencia, Israel no sólo desconocería tácitamente los acuerdos de paz celebrados en Oslo y que dieran lugar a la constitución del Estado palestino sino que además, emprendería la construcción de nuevas colonias judías en los territorios ocupados, especialmente en Cisjordania. De acuerdo con diversos estudios, en 2000, año en que diera inicio la segunda rebelión palestina, “el gobierno israelí puso en marcha una política firme y sistemática dirigida a alentar a sus ciudadanos para que migren a Cisjordania. Una de las estrategias que utilizara el gobierno [de Israel] para este propósito es la concesión de beneficios financieros e incentivos diversos a sus ciudadanos”²³³.

Ante esta situación, numerosos grupos radicales islámicos ingresarían a Israel con el fin de perpetrar atentados suicidas²³⁴. Israel, por su parte, además de proseguir la edificación de nuevos asentamientos y de extender algunos más, impondría en aras de su seguridad restricciones al libre tránsito de palestinos quienes se verían obligados a vivir confinados en sus poblados.

De esta forma, poblaciones enteras habitadas por palestinos se encontrarían aisladas completamente entre sí (ver cuadro 3.1). Bajo consideraciones de preservación de seguridad para su población y su país, el gobierno de Israel impediría, hasta mediados de 2005 -luego del retiro unilateral israelí de Gaza y de ciertas partes de Cisjordania²³⁵-, el libre tránsito de palestinos en sus propios territorios.

Hacia finales de 2005, Gaza quedaría prácticamente libre de todo asentamiento judío en su interior; en Cisjordania, sin embargo, el territorio más extenso y el que contiene a la mayor parte de la población palestina, su situación poco cambiaría.

Si consideramos que la riqueza de toda nación encuentra su origen en la producción, al procurar preservar la seguridad de su población asentada en el interior de territorios palestinos, Israel impide no sólo la libre circulación de individuos palestinos sino también de sus productos, en consecuencia, impide la creación de riqueza palestina.

Las restricciones israelíes respecto a la seguridad, en efecto, obstaculizan también la construcción de infraestructura sin la cual, Palestina –o cualquier nación- está impedida de articular su proceso productivo²³⁶. En un contexto globalizado, además, uno donde las comunicaciones son menester para el ágil intercambio comercial entre las naciones, al carecer de infraestructura, Palestina está forzada a producir, en el mejor de los casos, para su propio consumo.

De esta forma, al restringirse la producción palestina a un mercado endógeno, se limita igualmente su crecimiento nacional pues, junto con una mayor producción, Palestina carece también de desarrollo, de competitividad y de crecimiento. En un ámbito globalizado pues, Palestina está imposibilitada de insertarse en el proceso productivo internacional, en consecuencia su Estado se hace inviable.

De frente a esta situación, Hamas al igual que en su momento Fatah, se encuentra obligada a depender de la asistencia internacional que, en forma de subsidios Israel y Occidente les entregan. Luego de su victoria, los distintos gobiernos “benefactores” de Palestina han condicionado la continuación de su ayuda a la nación sólo si Hamas previamente reconoce a Israel como Estado²³⁷. Sin embargo, si Hamas llegara a aceptar esta condición, legitimaría así lo que muchos palestinos consideran la usurpación de su territorio por parte de Israel. Asimismo, si Hamas no modificara su postura, se encontraría ante dos situaciones: a) aislado internacionalmente (y en consecuencia, carente de toda ayuda material para que su Estado subsista) y, b) sus electores le retirarían el apoyo pues no sólo no resolvería la situación de su país frente a la ocupación israelí sino que, además, ante la falta de subsidios internacionales la población palestina estaría envuelta en una espiral de pauperización.

Con base en lo anteriormente expuesto, lo que Hamas al igual que otros movimientos asociados con el Islam político deben esperar de su futuro, no se trata ya tan sólo del éxito de un proyecto de gobierno en el ámbito local, sino de cómo hacer de dicho proyecto uno sustentable en un contexto globalizado. En caso de que sus respuestas políticas domésticas no ponderen las repercusiones regionales y mundiales, se confirmaría así lo que algunos analistas coinciden en llamar *la victoria pírrica de Hamas* y con ella, del Islam político en general²³⁸.

3.5.5 El radicalismo islámico, la resistencia global en nombre de Dios

“Como un movimiento islámico... hacemos un llamado [sobre otras cosas] por un frente democrático en contra de la tiranía y de la supresión de las libertades de los pueblos, a fin de tener un mundo en donde la libertad sea soberana y en donde la libre y equitativa circulación de beneficios e ideas sea facilitada.”²³⁹

Rachid Gannouchi

3.5.5.1 ¿Globalización o globalismo?

Hasta la mañana del 11 de septiembre de 2001, el Centro Mundial de Comercio (WTC, por sus siglas en inglés) de la ciudad de Nueva York, se irguió soberano en la forma de dos formidables edificaciones sobre el margen del río Hudson. Minutos después de las 9.00 hrs. de aquel día, la suerte de esos descomunales inmuebles, gracias a la escrupulosa uniformidad de las imágenes y de las crónicas que en los primeros momentos se emitieron, sin importar cuál fuera la idiosincrasia receptora, forma ya parte del imaginario universal que los medios lograron edificar en la humanidad después de un corto, pero tenaz proceso de estandarización de la interpretación de uno de los episodios más emblemáticos de la historia mundial contemporánea. Con pocas excepciones, el mundo coincidiría en señalar que dicho evento había sido perpetrado por los “enemigos de la libertad”. Dicha estandarización de noticia e interpretación, es uno de los ejemplos del fenómeno conocido como “globalización”.

De acuerdo con el Fondo Monetario Internacional (FMI), globalización es “la creciente interdependencia mundial de los países a través del incremento del volumen y variedad de los intercambios comerciales de bienes y servicios, del flujo de capitales internacionales libres y de una más rápida y amplia difusión de la tecnología”²⁴⁰.

El Foro Internacional sobre Globalización, por su parte, define a este fenómeno como “la tendencia mundial actual hacia un sistema económico globalizado dominado por el comercio supranacional corporativo e instituciones bancarias y de las que no dependen los procesos democráticos o gobiernos nacionales.”²⁴¹

Tanto en Occidente como en Oriente Islámico, la globalización ha sido discutida desde diferentes perspectivas. En el mundo árabe, por ejemplo, globalización es a menudo entendida como “las políticas y programas controlados por la hegemonía centralizadora estadounidense”²⁴². Los pueblos árabes, sin embargo, existe un término que retoma algunas de las características de la globalización: *globalismo*. En el contexto cultural árabe, *globalismo* es entendido como una realidad mundial en donde se entrelazan diversos flujos económicos, de comunicación y culturales. Ocasionalmente, globalismo es expresado como *’almiyyah* o *kawniyyah*, es decir “*cosmopolitanismo*” o “*universalismo*”. La idea de universalismo conlleva a su vez la idea de reciprocidad y con frecuencia este término es opuesto a “globalización materialista”, el cual posee también una connotación negativa pues supone una idea de intervención o imposición²⁴³.

El globalismo en el Islam no es un principio novedoso. Gracias al globalismo, el Imperio Islámico Árabe lograría abarcar tres continentes o bien, cubriría una red global de comercio que uniría a pueblos circundantes del océano Índico con el mundo mediterráneo. Hoy en día, el peregrinaje musulmán o *hagg* con la diversidad geográfica, cultural, étnica y lingüística de sus participantes constituye también un ejemplo del globalismo islámico.

En el mundo occidental, sin embargo, la idea “global” está también vinculada a “conflicto”. De acuerdo con algunos analistas, “conflicto global” constituye la principal realidad de nuestro mundo y representa, asimismo, la mayor fuerza conductora detrás del desarrollo científico y tecnológico²⁴⁴. En las últimas décadas y particularmente después del fin de la Guerra Fría, al Islam se le ha ubicado en el contexto de un conflicto actual o potencial en la escena global actual. Las secuelas del 11 de septiembre de 2001 pudieran confirmar la visión occidental de un Islam conflictivo en el marco de un contexto globalizado.

Más allá de las consideraciones que acerca del término “global” tenga, al referir a *globalización*, la mayoría de las definiciones en el mundo occidental parecieran coincidir en el énfasis al aspecto económico y de comunicaciones derivados del fenómeno. En el mundo árabe, por el contrario, cuando globalización es definida se enfatiza más en las consecuencias del fenómeno en términos de cómo afecta a su cultura y sociedad²⁴⁵. Es probable que esta divergencia pudiera reflejar más diferentes grados de desarrollo y subdesarrollo que orientaciones religiosas o ideológicas.

3.5.5.2 El pragmatismo como respuesta

Los medios masivos de comunicación árabes, con frecuencia hacen eco de la inquietud de sus sociedades respecto a la globalización como elección o destino ineluctable. La opinión respecto a la globalización, sin embargo, no podría considerarse monolítica. Existen en efecto quienes proponen, por ejemplo, “modelos globales” alternativos para enfrentar al fenómeno.

Entre estos individuos, los economistas se distinguen por la alta elaboración de propuestas concernientes a la globalización²⁴⁶. Otros árabes partidarios de la globalización son aquellos expertos en tecnología o comunicación. Para estos individuos, la globalización es aceptada como un hecho, la cuestión es cómo hacer uso de ella. A pesar de lo anterior, existe también grupos conformados por profesionistas quienes coinciden en señalar que la globalización representa “[la] repetición de antiguos dramas de la explotación capitalista, la cual, sin embargo, se agrava todavía más pues la globalización económica constituye un proceso más veloz y dañino gracias a su sofisticada tecnología y proteccionismo unilateral”²⁴⁷.

3.5.5.3 La globalización, ¿la nueva “modernización”?

Para los científicos sociales árabes “modernización” es un proceso que implica sólo un cambio superficial, por ejemplo de infraestructura material y una cultura de consumo. Mientras tanto, “modernidad” es concebida como un proyecto cultural dinámico el cual está asociado con un cambio profundo y productivo el cual afecta las orientaciones sociales e individuales tanto en términos de organización como de civilización²⁴⁸.

En sus intentos por analizar los problemas que enfrentan, los intelectuales árabes, tanto musulmanes como cristianos, discuten particularmente el tema de una modernidad libre de la hegemonía occidental. Esta última ‘*prioridad*’ pudiera deberse a que para el mundo islámico en general y el árabe en particular, “modernización” puede equipararse con una ‘*protoglobalización*’. A finales del siglo XIX, en efecto, el Imperio Otomano emprendería una serie de acciones para devolverle a la civilización musulmana el esplendor que la caracterizara en el pasado. Las medidas otomanas, sin embargo, además de no servir para su propósito inicial, desencadenarían en una serie de situaciones que concluirían con el fin del imperio y el vasallaje de los musulmanes frente a Europa.

En el mundo árabe, los medios de comunicación masivos con frecuencia aluden a la globalización “como la más reciente manifestación del imperialismo occidental”²⁴⁹. Es probable que esta apreciación se base en dos puntos de vista: el primero de ellos estaría asociado con la ideología anticapitalista propia de regímenes socialistas árabes como el egipcio de Nasser o el *baa`th* en Siria de los años cincuenta²⁵⁰. El segundo punto de vista, está representado por los radicales islámicos. Existe, sin embargo, un punto de vista *intermedio*, representado por nacionalistas e intelectuales árabes musulmanes cuyas ideas liberales los identifican con corrientes políticas que aunque diversas resultan ésta moderadas.

Los representantes de la izquierda árabe en general, incluida la autodenominada izquierda islámica, identifican globalización con un capitalismo que en realidad oculta a su vez tanto un *neoliberalismo* como un *neoimperialismo* los cuales amenazan la identidad cultural árabe²⁵¹.

De acuerdo con Mahmud Amin al-`Alim “globalización y la hegemonía capitalista es la más seria amenaza para nuestra cultura árabe y la humanidad”²⁵². Por lo anterior, el problema que enfrenta el mundo árabe o islámico no debiera ser visto en el contexto de una confrontación contra Occidente y su cultura como tal.

La confrontación debiera, más bien, ser vista como “parte de un proceso de polarización entre los centros occidentales contemporáneos de cultura capitalista global, por un lado, y las periferias patriarcales tradicionales del Tercer Mundo por el otro lado”²⁵³. Sería pues de esperarse que en este esquema global capitalista, lo que equivaldría a “periferias” (incluidas sociedades árabes y musulmanas), se abran al libre movimiento de capitales y bienes extranjeros²⁵⁴.

Los mercados de los países desarrollados, sin embargo, permanecerían cerrados para la mano de obra de países subdesarrollados. De esta forma se confirma la connotación negativa que para los musulmanes tiene el término globalización (materialista), pues falta de reciprocidad e implica en consecuencia una imposición.

3.5.5.4 Los efectos de la globalización en el Estado-nación árabe y la liberalización política

En el mundo árabe en general, es posible detectar cierta aprensión respecto a las consecuencias que en el ámbito interno, el proceso de globalización tiene dentro de los Estados-nación. Mediante su trabajo, algunos intelectuales han buscado alertar respecto al hecho de permitir influencia externa en el papel del Estado en los países árabes. En el mundo árabe-musulmán, a la globalización también se le percibe como el origen de políticas y programas no populares²⁵⁵.

Entre estas disposiciones se incluyen: privatizaciones de servicios incluso los considerados como fundamentales (Vg. educación y salud); mayor gasto en defensa y seguridad interna; invasión cultural a través de los consorcios mediáticos extranjeros los cuales además expanden el inglés en detrimento del árabe; y el alentamiento de inversión extranjera la cual, a su vez, conlleva la llegada de empresas extranjeras y con éstas se genera un excesivo consumismo, en nombre del neoliberalismo.

Entre las sociedades árabes, existe de forma creciente la opinión de que muchas de las políticas impopulares que han sido puestas en vigor por los gobiernos de sus países, difícilmente garantizan algún tipo de liberalización social o política. En el marco de la globalización, la influencia de Occidente se hace evidente a través de la exportación de su modelo de democracia y de defensa de Derechos Humanos. Sin embargo, cuánto realmente importa a Occidente el progreso de la democracia y de los derechos humanos ha llevado a muchos árabes a cuestionar sus gobiernos²⁵⁶. De manera abierta o clandestina, han surgido voces que exigen la apertura de espacios de discusión política al tiempo que promueven diversas libertades que benefician, entre otros, a mujeres y minorías.

3.5.5.5 La globalización como amenaza a la identidad cultural

Como previamente se señalara, en el discurso árabe, el mayor recelo que provoca la globalización se concentra en el ámbito cultural. Entre los árabes, en efecto, la discusión del tema de “identidad cultural” árabe respecto al “impacto de Occidente” o “modernización” ocupa un lugar importante desde hace décadas.

En la actualidad, no obstante, al dilema de la modernización se ha sumado la globalización. La globalización estiman, convertirá a los países árabes en más aún dependientes en aspectos económicos, de comunicación y culturales, lo cual –consideran– llevará a una fragmentación social aún mayor que repercutirá en efectos negativos que afectarán lazos familiares, principios morales y características culturales²⁵⁷.

La amenaza a la identidad cultural se cierne no sólo sobre países caracterizados por su tradicionalismo como las monarquías del Golfo, sino también sobre Estados-nación como Egipto con una sólida identidad cultural.

En la medida en que globalización es percibida como una estrategia de hegemonía, absorción y negación de las culturas no occidentales, resultaría comprensible, en el caso del mundo árabe-musulmán, asociar a dicho fenómeno como un *asalto cultural*. Globalización es también interpretada como “el subsistema de relaciones internacionales más impregnado en el mundo actual”²⁵⁸. De acuerdo con algunos autores, esta última observación podría estar relacionada con el específico recelo de lo que perciben como una infiltración económica y cultural israelí enmarcada en el “Nuevo Oriente Medio”²⁵⁹ la cual se da en el contexto más amplio de la globalización.

Las consecuencias de la globalización, sin embargo, también han sido planteadas por algunos intelectuales como situaciones que no afectan solamente en la época contemporánea a las sociedades árabes.

Muhammad ‘Abid al-Jabiri, en efecto, al tiempo que acepta que “la cultura de globalización ha afectado cada rincón del planeta y ha continuado el proceso de penetración y debilitamiento de la identidad cultural”²⁶⁰ considera que la “penetración cultural” atañe a las sociedades en desarrollo incluidas las árabes.

La vulnerabilidad cultural, como preocupación mayor por parte de las sociedades árabes respecto a la globalización, evoca también un problema recurrente entre este pueblo y que hizo crisis durante los regímenes nacionalistas de mediados de los cincuenta.

En esta época, cuando los nuevos ministerios de “Cultura” y / o de “Educación Pública” se convertían en los brazos de los regímenes “progresistas” la oposición política, encabezada por “conservadores”²⁶¹, asumiría para sus representados algo que pudiera ser equiparable con un comportamiento cultural defensivo.

En los regímenes árabes “reaccionarios” por oposición a “progresistas”, las expresiones de una cultura defensiva pueden ser ejemplificadas, por ejemplo, en una declaración que se le atribuye al fundador de la moderna Arabia Saudita a finales de los años treinta: “queremos de Europa sus productos y sus inventos, no sus ideas”²⁶². Este tipo de pronunciamientos puede, sin embargo, tener otras repercusiones. Los líderes políticos deben enfrentar la paradoja de aceptar la imposición de las consecuencias económicas y estratégicas de la globalización y del nuevo orden mundial, al tiempo que rechazan democracia, libertad de expresión y derechos humanos para su propio pueblo.

Por lo anterior, el temor actual hacia ciertos aspectos de la globalización por parte de ciertos líderes políticos, pudiera también reflejar una arraigada resistencia a abrir sus sociedades; es decir, temor a las consecuencias de la liberalización política, social, cultural e intelectual. Como lo indicara Fátima Mernissi “el miedo al mundo moderno”²⁶³. Este miedo pareciera incluir el temor a erosionar la posición de la figura paterna y el debilitamiento de la cultura política patriarcal, ambos característicos de la cultura árabe. En este sentido, los islamistas no resultan ser lo únicos que se oponen a la modernidad real²⁶⁴. Dicho temor ha estado por mucho presente entre las filas de élites políticas tanto conservadoras como revolucionarias, así como entre aquellos que consideran hablar en nombre de las tradiciones, de la moral, la fe religiosa y de una identidad cultural. Este comportamiento coincidiría con lo que un estadista árabe apuntara “las particularidades culturales emergen con identidades defensivas”²⁶⁵.

3.5.6 La Exclusión de los Excluidos en Tiempos de Globalización o Identidad de Resistencia Musulmana

“No digáis de los que han muerto luchando en el camino de Allah que están muertos, porque están vivos aunque no os deis cuenta.”

Corán 2: 153

El presente trabajo de investigación, ha planteado la historia reciente del mundo árabe islámico con base en la construcción que este pueblo ha emprendido en diferentes momentos de su historia de su identidad. El criterio que ha definido a dichas construcciones de identidad es el propuesto por M. Castells en su obra “El poder de la Identidad”.

El autor presenta tres formas de construcción de identidad, de las cuales, *legitimadora* y *resistencia* han mostrado elementos coincidentes con el caso árabe. Castells afirma que la identidad de resistencia es aquella “*generada por los actores que se encuentran en una posición devaluada o estigmatizada por la lógica de la dominación, de esta forma, al construir trincheras de resistencia y supervivencia con base en principios diferentes de u opuestos a, aquellos que envuelven a las instituciones de la sociedad*”²⁶⁶.

De acuerdo también con Castells, la identidad de resistencia construye “formas de resistencia colectiva en contra de una opresión sofocante y la cual toma como base una identidad que estaba, aparentemente, definida de forma clara por la historia, geografía o biología, y que gracias a lo anterior, le permite igualmente ubicar a dicha identidad en los límites de la resistencia. El fundamentalismo (sic) religioso, las comunidades territoriales y el nacionalismo por sí solo, constituyen expresiones de la exclusión de los excluidos por los excluidos”²⁶⁷.

3.5.6.1 La globalización y el “factor islámico”

De acuerdo con algunos académicos, existiría una conexión entre globalización y el discurso radical islámico. Diversas formas de discurso radical islámico, en efecto, se presentarían como respuesta a la globalización. Desde un punto de vista islámico, sin embargo, es conveniente hacer una distinción entre lo que pudiera considerarse discurso islámico *abierto* y *cerrado*²⁶⁸, expresado por seculares progresistas y radicales islámicos respectivamente.

Para los radicales islámicos, el mundo no está planteado en razón de Estados-nación, comunidades religiosas o civilizaciones, tampoco en términos de regionales, espaciales o socioeconómicos. Para ellos, el mundo está dividido entre musulmanes (y sólo aquellos que comparten su misma visión de Islam) y el resto de la humanidad. Quienes se identifican con esta corriente se inspiran en la obra del más importante representante, Sayyid Qutb miembro de los Hermanos Musulmanes y que en 1966 fuera ejecutado por el régimen de Nasser. De la obra de Qutb se desprenden dos conceptos fundamentales para la corriente radical islámica: la *soberanía de Dios* y la división entre un utópico Islam *puro* y la *jahiliya* del mundo real²⁶⁹.

Al fenómeno del Islam político, en general, es referido por sus representantes como el “despertar del Islam”. Algunos intelectuales árabes, no obstante, se preguntan qué pudo haber condicionado este renacimiento a ultranza de la religión. Shukri Faysal, por ejemplo, sugeriría que este llamado *despertar* del Islam no era necesariamente algo genuino, es decir, un renacimiento motivado al interior mismo, sino que se podía tratar de un fenómeno inducido²⁷⁰. El llamado al “despertar” y sus consecuencias particularmente entre jóvenes, no debe ocultar el hecho de que se trata de “un movimiento confuso y en el fondo intelectualmente estéril; un mito que se perpetúa por sí solo y que se ha nombrado el salvavidas de las olas del cambio.”²⁷¹ Entre quienes se identifican con el despertar del Islam existe diversidad e ideas que pudieran llegar a ser contradictorias. Entre estos individuos se encuentran los grupos radicales islámicos que mediante la expresión “el Islam es la respuesta”²⁷², ocultan la carencia de un ideario político definido.

Paradójicamente, resultan ser los miembros de esta corriente radical quienes reciben más cobertura en los medios occidentales. El protagonismo que han asumido ciertos radicales islámicos, en efecto, ha provocado que muchos intelectuales musulmanes adviertan en contra del potencial de las tendencias radicales que no sólo fortalecerían estrechos conceptos aislacionistas de identidad, sino que también acentuaría la marginalización del mundo árabe en el contexto global.

Además del activismo político islámico, radical o moderado, existe un discurso islámico más amplio pronunciado por académicos musulmanes desde mediados de los setenta. Rachid Gannouchi es uno de los representantes más conocidos de esta corriente del Islam político.

A través de su estudio “Las Libertades Públicas en el Estado Islámico”, Gannouchi defiende una comprensión del Islam de acuerdo al propósito que se tenga. El autor además considera que el discurso islamista contemporáneo necesita ser percibido en su relación dialéctica con el ambiente donde se desarrolla. Si este *ambiente es abierto y relajado, los islamistas tenderán a ser moderados, aceptarán la coexistencia* y se adherirán a las reglas del juego democrático. Sin embargo, *si los islamistas son desprovistos de sus derechos y son tratados de forma violenta, es probable que sean proclives a refugiarse en el concepto djihad* como una forma defender su fe y a ellos mismos²⁷³.

3.6 Conclusiones de capítulo 3

En las primeras décadas del siglo XX, el desmembramiento del Imperio Otomano marcaría el surgimiento histórico de los Estados unitarios musulmanes. La soberanía de la ummah, en efecto, pasaría de Dios a los hombres. Envueltos en el furor nacionalista propio de la época, la *Nación* que antaño fuera la ummah daría lugar a las *naciones* árabes. Esta inédita vida nacional independiente, sin embargo, demostraría tan sólo ser la sustitución del dominio otomano por el occidental. Cuando estuvieron conscientes de este nuevo escenario, uno sustentado en fronteras que consideraban ser artificiales, los musulmanes lucharían por su *verdadera* liberación y con ella, la reivindicación de su civilización frente a Occidente.

Consumadas las nuevas independencias, el nacionalismo no encontraría grandes dificultades para sustituir los modelos de administración pública que Occidente dejara *in situ*. La complejidad sería, contrariamente, qué podía reemplazar el papel de la religión al interior de las sociedades de Oriente Medio. Para este propósito, los musulmanes considerarían indispensable construir para su pueblo una identidad y emprenderían así un proceso llamado de *turquización* o *arabización* según haya sido el caso. El giro étnico que caracterizara al nacionalismo en Oriente Medio construiría una identidad nacional la cual sustituyó la identidad religiosa que durante siglos identificó a todos musulmanes como miembros de una Nación, la ummah.

La sustitución de términos *musulmán* por *turco* o *árabe*, representaría la victoria del modernismo laico. Sin embargo, entre los árabes, al cimentar este triunfo sobre un patrón religioso, la corriente política no podría asegurar su hegemonía local durante un periodo largo. De esta forma, surgiría otro movimiento: el panarabismo. Basados en lo que consideraban una historia común –cimentada una vez más, sobre un aspecto religioso: la *ummah*- los países árabes buscarían alternativas para resolver un problema que aquejaba por igual a sus Estados: la legitimidad. A través de la unión de fuerzas y la aspiración de una Nación (árabe) en común, el nuevo proyecto político extendería la vigencia del modernismo laico.

A finales de la década del sesenta, diezmado por las derrotas militares que Occidente a través de Israel propinara al mundo árabe-musulmán, el modernismo laico jugaría su última carta en una nueva contienda: la Guerra de los Seis Días. A pesar de los augurios triunfalistas, directa o indirectamente, los países árabes serían nuevamente humillados y la derrota cimentaría también la expansión sionista-occidental en el corazón de la ummah.

Un occiso modernismo laico daría paso a la única alternativa que rememorara antiguas glorias en el pasado musulmán de los árabes: el tradicionalismo religioso. Inmersos en un proceso de reinención social, y ante la frustración que burdos modelos políticos occidentales adoptados por naciones musulmanas generaran, el regreso a la tradición se erigiría como única forma de derrotar a Occidente, al tiempo que sería ésta la oportunidad de incorporarse a una modernidad *propia* y de extirpar de todo elemento corruptor al Islam.

Aunque el primer movimiento que hiciera del Islam su ideología surgiera en el Egipto de la segunda década del siglo veinte, sólo a finales de la década del setenta, cuando se coronara la primera Revolución islámica en el mundo moderno, diversos movimientos religiosos proliferarían como alternativas contestatarias de regímenes considerados ilegítimos por los musulmanes.

El Islam como ideología política o islamismo, surgiría como reacción no sólo a Occidente sino a los regímenes locales que éste apoya y a cambio plantearía la observación a ultranza del Islam así como la abolición de todas las instituciones públicas y políticas que se relacionen con Occidente. En breve, el islamismo propone la defensa de la identidad musulmana a través de la exclusión de Occidente. De esta forma, la historia contemporánea de Oriente islámico se convierte en la resistencia frente a Occidente como medio de defensa de una identidad ancestral, el Islam.

-
- 1 Cfr. Hourani, Albert.- The Emergence of the Modern Middle East.- Macmillan Press Ltd.- London.- 1981.- pp. 36
 - 2 *Ibidem*.- pág. 37
 - 3a Cfr. Mardin, Serif.- Atatürk: Founder of a Modern State.- C. Hurst and Co. London.- 1981.- pág. 193
 - 3 Cfr. Hourani, Albert.- The Emergence of the Modern Middle East.- Op.Cit. 37
 - 4 Cfr. Heyd, Uriel.- The Ottoman 'ulema and westernization in the time of Selim III and Mahmud II.- S.N.E.- Magnes Press.- Jerusalem.- 1961.- pág.34
 - 5 *ídem*
 - 6 Mardin, Serif.- Atatürk: Founder of a Modern State.-S.N.E.- C. Hurst and Co.- London.- 1981.- pág. 352
 - 7 Cfr. Hourani, Albert.- The Emergence of the Modern Middle East.- Op.Cit. 93
 - 8 Mardin, Serif.- Atatürk: Founder of a Modern State.-Op.Cit.- 352
 - 9 Dawn, C. Ernest.- From Ottomanism to Arabism: Essays on the Origins of Arab Nationalism.- S.N.E.- University of Illinois Press.- Urbana.- 1973.- pág. 379
 - 10 Dawn, C. Ernest.- From Ottomanism to Arabism: Essays on the Origins of Arab Nationalism.- Op.Cit.- pág. 379
 - 11 *Ídem*
 - 12 Cfr.Le Nouveau Petit Robert.- .S.N.E.- Dictionnaires Le Robert.- Paris.- 1994.- pág.1421
 - 13 Cfr.Le Nouveau Petit Robert.- Op.Cit.- pág.1421
 - 14 Said, Edward W.- Orientalism.- 25th Anniversary Edition.- Vintage Books.- New York.-2003.- pág. 3
 - 15 Cfr. Dawn, C. Ernest.- From Ottomanism to Arabism: Essays on the Origins of Arab Nationalism.- Op.Cit.- 378
 - 16 Cfr. Mardin, Serif.- Atatürk: Founder of a Modern State.-Op. Cit.- 358
 - 17 Cfr. Mardin, Serif.- Atatürk: Founder of a Modern State.-Op. Cit.- 358
 - 18 Mardin, Serif.- Atatürk: Founder of a Modern State.-Op. Cit.- 360
 - 19 *Ídem*
 - 20 *Ibidem*.- pág. 354
 - 21 Cfr. Mardin, Serif.- Atatürk: Founder of a Modern State.-Op. Cit.- pág. 354
 - 22 Cfr. Mardin, Serif.- Atatürk: Founder of a Modern State.-Op. Cit.- pág. 355
 - 23 Cfr. Dawn, Ernest.- From Ottomanism to Arabism.- Op.Cit.- 377
 - 24 En 1878 se celebra el Congreso de Berlín. De este congreso se acuerda la desaparición de la Gran Bulgaria y en su lugar surgen Bulgaria y Rumelia; ésta última queda bajo influencia turca. Serbia y Montenegro, antiguos territorios otomanos, mantienen su independencia de este Imperio.Finalmente Bosnia, antaño también bajo soberanía otomana, pasa bajo dominio austriaco.
 - 25 Cfr.-Mardin, Serif.- Atatürk: Founder of a Modern State.-Op. Cit.- 356
 - 26 *Ibidem* pág. 357
 - 27 Cfr. Dawn, Ernest.- From Ottomanism to Arabism.- Op.Cit.- 376
 - 28 Cfr. Dawn, Ernest.- From Ottomanism to Arabism.- Op.Cit.- 376
 - 29 *Ídem*
 - 30 Ver « Modernismo e Islam». Capítulo 2 pp. 32-41.
 - 31 Dawn, Ernest.- From Ottomanism to Arabism.- Op.Cit.- 377
 - 32 *Ibidem*.- pág. 378
 - 33 Cfr.Dawn, Ernest.- From Ottomanism to Arabism.- Op.Cit.- pág. 380
 - 34 *Ídem*
 - 35 Cfr. Ahmad, Feroz.- War and Society under the Young Turks, 1908-1918.- S.N.E.- Review XI.- 2.- Spring 1988.- pág.- 265-288
 - 36 Dawn, Ernest.- From Ottomanism to Arabism.- Op.Cit.- 381
 - 37 Llobera, Josep R.- Recent Theories of Nationalism.- S.N.E.- Institut de Ciènces Politiques i Socials.- Barcelona.- 1999.- pág.10
 - 38 Cfr. Dawn, Ernest.- From Ottomanism to Arabism.- Op.Cit.- 386
 - 39 *Ibidem*.- pág. 390
 - 40 Smith, Anthony D.- Nations and Nationalism.- S.N.E.- Routledge.- London.- 1994.- pág. 3
 - 41 Cfr. Hooker, Virginia y Saikal, Amin.- Islamic Perspectives on the New Millennium.- S.N.E. ISEAS.- Singapore.- 2004.- pág.152
 - 42 Esposito, John L.- The Oxford history of Islam.- S.N.E.- Oxford University Press.- oxford.- 1999.- pág. 650
 - 43 Fuentes, Carlos.- Nacionalismo, Integración y cultura en Nuevo Tiempo Mexicano.- S.N.E.-Series Nuevo Siglo Aguilar.- México, D.F.- 1994.- pp. 81
 - 44 Gellner, Ernest.- Nations and Nationalism.- S.N.E.- Cornell University Press.- Ithaca.- 1983.- pág.4
 - 45 *Ibidem*.- pág.6
 - 46 *Íbidem*.- 6-7
 - 47 *Ídem*.
 - 48 Gellner, Ernest.- Nations and Nationalism.-Op.Cit.-- pág. 8

-
- 49 Ibidem.- pág. 55
- 50 Ídem.
- 51 Gellner, Ernest.- Nations and Nationalism.-Op.Cit.- 59
- 52 Castells, Manuel.- The Power of Identity.- 2nd Edition.- Blackwell Publishing.- Malden.- 2004.- pág. 6
- 53 Touraine, Alain.- La formation du sujet.en *Penser le Sujet*.- S.N.E.- Fayard.- Paris.- 1995.- pág. 74
- 54 Cfr.Castells, Manuel.- The Power of Identity.-Op.Cit.- 9
- 55 Castells, Manuel.- The Power of Identity.-Op.Cit.- pág. 8
- 56 Cfr. Dawn, Ernest.- From Ottomanism to Arabism.- Op.Cit.- 386
- 57 Castells, Manuel.- The Power of Identity.-Op.Cit.- 9
- 58 Castells, Manuel.- The Power of Identity.-Op.Cit.- 9
- 59 Cfr. Dawn, Ernest.- From Ottomanism to Arabism.- Op.Cit.- 375
- 60 Ver nota # 1
- 61 Cfr. Hourani, Albert.- The Emergence of the Modern Middle East.- Op.Cit. pág.90
- 62 Cfr. Hourani, Albert.- The Emergence of the Modern Middle East.- Op.Cit.- pág. 91
- 63 Cfr. Hourani, Albert.- The Emergence of the Modern Middle East.- Op.Cit.- pág. 94
- 64 Ibidem.- pág. 98-99
- 65 Davidson, Roderic H.- Reform in the Ottoman Empire 1856-1876.-S.N.E.- Princeton University Press.- Princeton.- 1963.- pág. 63
- 66 Cfr. Hourani, Albert.- The Emergence of the Modern Middle East.- Op.Cit. 99
- 67 Cfr. Hourani, Albert.- The Emergence of the Modern Middle East.- Op.Cit. - pág. 101
- 68 Ídem.
- 69 Cfr. Hourani, Albert.- The Emergence of the Modern Middle East.- Op.Cit. - pág. 101
- 70 Ídem
- 70a Cfr. Castells, Manuel.- The Power of Identity.- Op.Cit.- pág. 8 Las cursivas retoman la definición de M. Castells y las ideas en corchetes representan la confirmación, mediante el hecho histórico allí descrito, de la mencionada teoría.
- 71 Cfr. Hourani, Albert.- The Emergence of the Modern Middle East.- Op.Cit. - pág. 103
- 72 Ibidem.- pág. 105
- 73 Cfr. Hourani, Albert.- The Emergence of the Modern Middle East.- Op.Cit. - pág. 105
- 74 Ibidem.- pág.106
- 75 Cfr. Hourani, Albert.- The Emergence of the Modern Middle East.- Op.Cit. - pág. 106
- 77 Cfr. Lunde, Paul.- Islam.- 1st Edition.- DK Publishing.- New York.- 2002.- pp.68-69
- 78 Cfr. Davidson, Roderic H.- Reform in the Ottoman Empire 1856-1876.-Op.Cit - p. 62
- 79 Cfr. Davidson, Roderic H.- Reform in the Ottoman Empire 1856-1876.-Op.Cit - p.63
- 80 Cfr. Hourani, Albert.- The Emergence of the Modern Middle East.- Op.Cit. 105
- 81 Cfr. Davidson, Roderic H.- Reform in the Ottoman Empire 1856-1876.-Op.Cit - p. 66
- 82 Cfr. Davidson, Roderic H.- Reform in the Ottoman Empire 1856-1876.-Op.Cit - pág. 70
- 83 Cfr. Davidson, Roderic H.- Reform in the Ottoman Empire 1856-1876.-Op.Cit - pág. 70
- 84 Cfr.Heyd, Uriel.- The Ottoman 'ulema and westernization in the time of Selim III and Mahmud II.- Op.Cit.- pp.39-40
- 85 Lunde, Paul.- Islam.-Op.Cit.- pág. 92
- 86 Cfr. Davidson, Roderic H.- Reform in the Ottoman Empire 1856-1876.-Op.Cit - p. 69
- 87 I Cfr. Davidson, Roderic H.- Reform in the Ottoman Empire 1856-1876.-Op.Cit - pág. 71
- 88 Ibidem.- pág. 77
- 89 Cfr. Davidson, Roderic H.- Reform in the Ottoman Empire 1856-1876.-Op.Cit - pág.76
- 89a Cfr. Castells, Manuel.- The Power of Identity.- Op.Cit.- pág. 8 Las cursivas retoman la definición de M. Castells y las ideas en corchetes representan la confirmación, mediante el hecho histórico allí descrito, de la mencionada teoría.
- 90 Al-Yaziji, Ibrahim.- "Tanabbahu wa istafiqu" ("Despierten y Levántense") en *Arab Nationalism: Mistaken Identity*.- S.N.E.- Daedalus Publishing.- Los Angeles.- 1993.- pág.171
- 91 Cfr. Kramer, Martin.- Arab Nationalism: Mistaken Identity.- Op.Cit.- pág.172
- 92 Cfr. Davidson, Roderic H.- Reform in the Ottoman Empire 1856-1876.-Op.Cit.- p. 76
- 93 Cfr. Dawn, Ernest.- From Ottomanism to Arabism.- Op.Cit.- 380
- 94 Ibidem.- pág. 381
- 95 Ídem.
- 96 Dawn, Ernest.- From Ottomanism to Arabism.- Op.Cit.- pág.382

-
- 97 *Ibidem*.- pág. 386
- 98 *Ibidem*.- pág.382
- 99 *Ibidem*.- pág.383
- 100 'Abduh, Muhammad en *From Ottomanism to Arabism*.- Op.Cit.- 383
- 101 Dawn, Ernest.- *From Ottomanism to Arabism*.- Op.Cit.- pág. 379
- 102 *Ibidem*.- pág. 384
- 103 *Ídem*
- 104 *Ídem*
- 105 *Ibidem*.- pág.386
- 106 *Ídem*.
- 107 Cfr. Kramer, Martin.- *Arab Nationalism: Mistaken Identity*.- Op.Cit.- pág.179
- 108 Kedourie, Elie.- *Pan-Arabism and British Policy en The Chatham House Version and other Middle-Eastern Studies*.- S.N.E.- Weidenfeld and Nicolson.- London.- 1970.- pág. 213
- 109 *Ídem*.
- 110 Cfr. Davidson, Roderic H..- *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*.-Op.Cit.- p. 76
- 111 Scheff, Thomas.- *Emotions and identity: a theory of ethnic nationalism en The Power of Identity*.- Op.Cit.- pág. 9
- 111a Cfr. Castells, Manuel.- *The Power of Identity*.- Op.Cit.- pág. 8 Las cursivas retoman la definición de M. Castells y las ideas en corchetes representan la confirmación, mediante el hecho histórico allí descrito, de la mencionada teoría.
- 112 Cfr. Ramírez del Río, José.- *Sociedades Secretas Árabes, Medio Siglo de Contestación*.- Transoxiana 8.- Buenos Aires.- Junio 2004.- pág. 24
- 113 *Ídem*
- 114 Cfr. Ahmad, Feroz.- *War and Society under the Young Turks, 1908-1918*.- Op.Cit.- 126
- 115 *Ídem*
- 116 Cfr. Ahmad, Feroz.- *War and Society under the Young Turks, 1908-1918*.- Op.Cit.- pág. 127
- 117 *Ídem*
- 118 *Ibidem*.- pág. 128
- 119 *Ídem*
- 120 Cfr. Ahmad, Feroz.- *War and Society under the Young Turks, 1908-1918*.- Op.Cit.- pág. 135
- 121 Cfr. Ramírez del Río, José.- *Sociedades Secretas Árabes, Medio Siglo de Contestación*.- Op.Cit.- pág. 26
- 121a Cfr. Castells, Manuel.- *The Power of Identity*.- Op.Cit.- pág. 8 Las cursivas retoman la definición de M. Castells y las ideas en corchetes representan la confirmación, mediante el hecho histórico allí descrito, de la mencionada teoría.
- 121b Gellner, Ernest.- *Nations and Nationalism*.-Op.Cit.- pág. 8
- 122 Cfr. Ramírez del Río, José.- *Sociedades Secretas Árabes, Medio Siglo de Contestación*.- Op.Cit.- pág. 34
- 123 Zeine, Zeine N.- *The Struggle for Arab Independence: Western Diplomacy and the Rise and Fall of Faisal's Kingdom in Syria en Arab nationalism: mistaken identity*.- Op.Cit.- pág.180
- 124 Cfr.Kramer, Martin.- *Arab Nationalism: Mistaken Identity*.- Op.Cit.- pág.184
- 125 Cfr.Kramer, Martin.- *Arab Nationalism: Mistaken Identity*.- Op.Cit.- pág. 185
- 126 *Ídem*.
- 127 Se hace referencia a la teoría alemana de unidad a ultranza entre los elementos: Ein Volk, Ein Reich, Ein Führer (un Pueblo[árabe], un Gobierno y un líder).
- 128 Cfr.Kramer, Martin.- *Arab Nationalism: Mistaken Identity*.- Op.Cit.- pág.187
- 129 Cleveland, William L.- *The Making of an Arab Nationalist: Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati' al-Husri en Arab nationalism: mistaken identity*.- Op.Cit.- pág.189
- 130 Cfr.Kramer, Martin.- *Arab Nationalism: Mistaken Identity*.- Op.Cit.- pág.185
- 131 Cfr.Dawn, Ernest.- *The Formation of a Pan-Arab Ideology in the Inter-War Years*.- *International Journal of Middle Eastern Studies*.- 20.- Washington, DC.-1988).- pp. 67-91.
- 132 Cfr.Kramer, Martin.- *Arab Nationalism: Mistaken Identity*.- Op.Cit.- pág.189
- 133 Hurewitz, J.C.- *The Middle East and North Africa in World Politics: A Documentary Record*.- 2d ed.- vol. 2.- Yale University Press.- New Haven.- 1979.- pág. 736.
- 134 Cfr.Kramer, Martin.- *Arab Nationalism: Mistaken Identity*.- Op.Cit.- pág.190
- 134a Cfr. Gellner, Ernest.- *Nations and Nationalism*.-Op.Cit.- pág. 8
- 135 Esposito, John L.- *The Oxford history of Islam*.-Op.Cit.- pág. 650
- 136 Ver nota # 129
- 136a Cfr. Castells, Manuel.- *The Power of Identity*.- Op.Cit.- pág. 8 Las cursivas retoman la definición de M. Castells y las ideas en corchetes representan la confirmación, mediante el hecho histórico allí descrito, de la mencionada teoría.
- 137 Segura Mas, A.- *Más allá del Islam*.-Política y conflictos actuales en el mundo musulmán.-S.N.E.- Alianza Editorial.- Madrid.- 2001.- pág. 67

-
- 138 Quigley, John B.- Palestine and Israel: a challenge to justice.- S.N.E.- Duke University Press.- Durham.- 1990.- pág. 126
- 139 Said, Edward W.- The Palestinian Question.- S.N.E. Vintage.- New York.- 1992.- pág.19
- 140 Lunde, Paul.- Islam.-Op.Cit.- pág. 79
- 141 Said, Edward W.- The Palestinian Question.- Op.Cit.- pág. 24
- 142 Ver “Sucesos importantes en la historia de la cuestión de Palestina” ONU Conflicto en Medio Oriente. <http://www.un.org/spanish/Depts/dpi/palestine>
- Documentos de la Organización de las Naciones Unidas caso palestino
- 143 Cfr.Said, Edward W.- The Palestinian Question.- Op.Cit.- pág.21
- 144 Ídem
- 145 Ibídem.- pág. 22-23
- 146 Flapan, Simha.- El nacimiento de Israel.- S.N.E.- Pantheon.- New York.-1987.- pág. 5
- 147 Cfr.Hadawi, Sami.- Cosecha Amarga.-S.N.E.- Interlink Publishing Group.- Northampton 1998.- pág. 169
- 148 Fuente: The Department for Jewish Zionist Education.-<http://www.jewishagency.org/JewishAgency/English/Jewish+Education>. [Oficina del gobierno de Israel para la divulgación del conocimiento sionista].
- 149 Humphreys, Stephen.- Between Memory and Desire. The Middle East in a Troubled Age.- S.N.E. University of California Press.- Berkeley.- 1999.- pág. 578
- 150 Ibídem.- pág.579
- 151 Bizhara, Azmi.- Una reflexión sobre el panarabismo tras la ocupación de Irak.- Al Arham Weekly.- 1-7 de mayo de 2003.-Cairo.- pág. 7
- 152 Término con el cual el nacionalismo árabe identificaba a los nuevos regímenes árabes (de tipo socialista) respecto a los regímenes tradicionales (particularmente las monarquías árabes dentro de la península arábiga).
- 153 Kerr, Malcom.- The Arab Cold War: Gamal 'Abd al-Nasir and His Rivals, 1958-1970.- S.N.E.- Oxford University Press.- New York.- 1971.- pág. 5
- 154 Humphreys, Stephen.- Between Memory and Desire. The Middle East in a Troubled Age.-Op.Cit. pág. 580
- 155 Cfr.Kramer, Martin.- Arab Nationalism: Mistaken Identity.- Op.Cit.- pág.204
- 156 La transcripción del discurso puede ser consultada en línea: <http://www.nasser.org/>. Página web de la Fundación Nasser auspiciada por el gobierno egipcio.
- 157 <http://www.nasser.org/>
- 158 Lt. Youssef Aboul-Enein en http://www.army.mil/prof_writing/volumes/volume2/march_2004/3_04_1.htm Página web del Ejército de los EE.UU. anales históricos de guerras mundiales.
- 159 La dinastía de los zaydís gobernaría desde el año 860 hasta 1962 en el territorio que actualmente ocupa Yemen. Para mayor información ver “Los Zaydis” pág. 9 del Capítulo 2 de esta tesis.
- 160 Cfr.Kerr, Malcom.- The Arab Cold War: Gamal 'Abd al-Nasir and His Rivals, 1958-1970.- Op.Cit.- pág. 57
- 161 Chomsky, Noam.- The Fateful Triangle: The United States, Israel, and the Palestinians.- 2nd. Edition.- South End Press.- Cambridge.- 1999.- pág. 53
- 162 Yitzhak Rabin en entrevista con Le Monde el 28 de febrero de 1968.
- 163 Heikal, Mohammad.- The Cairo Documents: The Inside Story of Nasser and his Relationship with World Leaders, Rebels, and Statemen.- 1st Edition.- Doubleday.- New York.- 1973.- pág. 267
- 164 Ídem
- 165 Cfr.Kramer, Martin.- Arab Nationalism: Mistaken Identity.- Op.Cit.- pág.206
- 166 Cfr.Humphreys, Stephen.- Between Memory and Desire. The Middle East in a Troubled Age.-Op.Cit. pág. 584
- 167 Ídem
- 167a Cfr. Castells, Manuel.- The Power of Identity.- Op.Cit.- pág. 8 Las cursivas retoman la definición de M. Castells y las ideas en corchetes representan la confirmación, mediante el hecho histórico allí descrito, de la mencionada teoría.
- 168 Ver Capítulo 1 pp.17-27 “La solidaridad a través de la unión, los cimientos terrenales del Islam”**
- 169 Cfr. Mardin, Serif.- Atatürk: Founder of a Modern State.-Op. Cit.- 367
- 170 Ídem
- 171 Ídem
- 172 Ibídem.- pág. 368
- 173 Cfr.Kramer, Martin.- Arab Nationalism: Mistaken Identity.- Op.Cit.- pág.192
- 174 Ver Capítulo 1 pág.12 “La Hégira”
- 175 Ver Capítulo 1 pág. 26 “El Bien Público”
- 176 Cfr.Kramer, Martin.- Arab Nationalism: Mistaken Identity.- Op.Cit.- pág.208
- 177 Este episodio bélico también llamado la Guerra del Yom Kippur , tendría lugar entre el 6 y 24 de octubre de 1973. Junto con Egipto y Siria, participarían igualmente Jordania e Irak en esta contienda.
- 178 Cfr.Kramer, Martin.- Arab Nationalism: Mistaken Identity.- Op.Cit.- pág.211
- 179 Ver capítulo 2 pág. 8 “Los nusayris”
- 180 Cfr.Humphreys, Stephen.- Between Memory and Desire. The Middle East in a Troubled Age.- pág. 588
- 181 Salibi, Kamal.- A House of Many Mansions.- S.N.E.- I.B. Tauris.- London.- 1988.- pág. 231
- 182 Cfr.Kramer, Martin.- Arab Nationalism: Mistaken Identity.- Op.Cit.- pág. 215
- 183 Abu-Deeb, Kamal.- Cultural Creation in a Fragmented Society en The Next Arab Decade: Alternative Futures.- S.N.E.- Hisham Sharabi.-Boulder.- 1988.- 165.

-
- 183a Cfr. Castells, Manuel.- The Power of Identity.- Op.Cit.- pág. 8 Las cursivas retoman la definición de M. Castells y las ideas en corchetes representan la confirmación, mediante el hecho histórico allí descrito, de la mencionada teoría.
- 184 Rachid Gannouchi, en entrevista con Jeune Afrique (julio de 1990).
- 185 Farah, Caesar E.- Islam.- 7th Edition.- Barron's.- Hauppauge.- 2003.-pág. 266
- 186 Farah, Caesar E.- Islam.- Op.cit.- pág.400
- 187 Ibídem.- pág.402
- 188 Kepel, Gilles.- Djiha: The Trail of Political Islam.- 1st. Edition.- Harvard University Press.- Cambridge.- 2000.- pág. 6
- 189 Cfr.Kepel, Gilles.- Djiha: The Trail of Political Islam.-Op.Cit.- pág.12
- 190 Cfr.Humphreys, Stephen.- Between Memory and Desire. The Middle East in a Troubled Age.- Op.Cit.-pág. 594
- 191 Kepel, Gilles.- Djiha: The Trail of Political Islam.- Op.Cit.- pág. 38
- 192 Ibídem.- pág. 7
- 193 Farah, Caesar E.- Islam.- Op.Cit.- pp. 403-404
- 194 Khalaf, Roula y Wallis, William.- Middle East's political canvas shifts amid rise of Islamists.- Financial Times.- 1st. section.- New York.- 27 de enero de 2006.- pág. 2
- 195 Ídem
- 196 Ídem
- 197 D.Bramon cita al Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española en su edición 2001. Ver: Bramon, Dolores.- Una Introducción al Islam: religión, historia y cultura.- 1era. Edición.- Crítica.- Barcelona.- 2002.- pág. 29
- 198 Ver Capítulo 1 pág.21 "La shari'ah y el fiqh"
- 199 Bramon, Dolores.- Una Introducción al Islam: religión, historia y cultura.- Op.Cit.- pág. 29
- 200 Le Nouveau Petit Robert.- Op.Cit.- pág.2238
- 201 Mediante la resolución 3237 la cumbre de países árabes celebrada el 28 de octubre de 1974 reconoció a la OLP como único y legítimo representante de la población palestina.
- 202 Chomsky, Noam.- La victoria de Hamas y la "promoción de la democracia".- La Jornada.- México, D.F. 6 de marzo de 2006 Consultado en Internet:
<http://www.jornada.unam.mx/2006/03/05/032a1mun.php>
- 203 Ver nota #52
- 204 Ver nota #52
- 205 Castells, Manuel.- The Power of Identity.- Op.Cit.- pág. 9
- 206 En 1993, la OLP concluyó unos históricos acuerdos de "paz a cambio de tierra" con Israel. Derivado de estos acuerdos, las dos partes se reconocieron entre sí como interlocutores y establecerían una agenda gradual para el surgimiento de un estado palestino con fronteras reconocidas y el cual estaría ubicado en Gaza, Cisjordania y Jerusalén Oriental. Los acuerdos de Oslo finalmente fracasarían luego de una ola de violencia que generara la visita de Ariel Sharon a la explanada de las mezquitas en septiembre de 2000.
- 207 Cfr. Kazemi, Farhad.- Perspectives on Islam and Civil Society in Islamic Political Ethics, Civil Society, Pluralism and conflict.- S.N.E.-Princeton University Press.- Princeton.- 2002.- pág.38
- 208 Cfr. Kazemi, Farhad.- Perspectives on Islam and Civil Society in Islamic Political Ethics, Civil Society, Pluralism and conflict.- Op.Cit. _ pág.38
- 209 Walzer, Michael.- The Idea of Civil Society.- S.N.E.- Princeton University Press.- Princeton.- 1993.- pág. 302
- 210 Norton, Augustus Richard.- Future of Civil Society.- S.N.E.- Yale University Press.- New Haven.- 1998.- pág. 214
- 211 Cfr. Kazemi, Farhad.- Perspectives on Islam and Civil Society en *Islamic Political Ethics, Civil Society, Pluralism and conflict.*- Op.Cit.- 41
- 212 Kelsay, John.- Civil Society and Government in Islam en Perspectives on Islam and Civil Society en *Islamic Political Ethics, Civil Society, Pluralism and conflict.*- Op.Cit.-pág. 14
- 213 Cfr. Kazemi, Farhad.- Perspectives on Islam and Civil Society in Islamic Political Ethics, Civil Society, Pluralism and conflict.- Op.Cit.- 41
- 214 Hanafi, Hasan.- Alternative Conceptions of Civil Society en Islamic Political Ethics, Civil Society, Pluralism and conflict.- Op.Cit.- 57
- 215 Kelsen, Hans.- Teoría General del Derecho y del Estado.- pág.124 . Obra consultada en línea:
<http://www.congresosinaloa.gob.mx/bibliovirtual/temas.php?libro=75&titulo=CIENCIA+POL%CDTICA>
- 216 Kelsen, Hans.- Teoría General del Derecho y del Estado.- pág.218124 . Obra consultada en línea:
<http://www.congresosinaloa.gob.mx/bibliovirtual/temas.php?libro=75&titulo=CIENCIA+POL%CDTICA>
- 217 Stein, Ekkehart.- Derecho Político.- S.N.E.- Aguilar.- Madrid.- pág.3 Obra consultada en línea: <http://www.congresosinaloa.gob.mx/bibliovirtual/>
- 218 Stein, Ekkehart.- Derecho Político.- Op.Cit. pág.3
- 219 Ver "Sucesos importantes en la historia de la cuestión de Palestina" ONU Conflicto en Medio Oriente, <http://www.un.org/spanish/Depts/dpi/palestine>
- Documentos de la Organización de las Naciones Unidas caso palestino
- 220 <http://www.btselem.org/index.asp>. BT'selem es una ONG que vigila la situación de violaciones de DD.HH. en Territorios Palestinos ocupados por el Israel.
- 221 En los primeros días del mes de marzo de 2006, el gobierno de Israel penetró con un gran contingente armado y vehículos destructores a la ciudad palestina de Jericó. La irrupción se suma a otras antes perpetradas por el ejército israelí sin embargo, Jericó también constituye el primer enfrentamiento entre el gobierno recién electo de Hamas. Israel buscaba aprehender a Ahmed Saadat y a otros a quienes consideran autores materiales del asesinato de un ministro israelí.
- 222 Cfr. Hanafi, Hasan.- Alternative Conceptions of Civil Society en Islamic Political Ethics, Civil Society, Pluralism and conflict.- Op.Cit.- 61
- 223 Qutb, Sayyid.- Maalim fi al-tariq en The Power of Identity.- Op.Cit.- pág. 15
- 224 De acuerdo al periódico Financial Times del 27 de enero de 2006 "autoridades en diversas partes del mundo árabe discutirían acerca de inyectar alrededor de

800 millones de dólares proveniente particularmente de países del Golfo [Pérsico] para efecto de mejorar infraestructura en la Franja de Gaza luego de que tuviera lugar el retiro de tropas israelí a fin de mejorar la imagen de la Autoridad Nacional Palestina como una entidad capaz de entregar beneficios visibles y directos a la población. Sin embargo, pocos petrodólares llegarían efectivamente a las arcas [del gobierno palestino].

225 Cfr. Castells, Manuel.- The Power of Identity.- Op.Cit.- pág. 9

226 Cfr. The Council on Foreign Relations. <http://www.cfr.org> Centro de Estudios Políticos Extranjeros del gobierno de los EE.UU.

227 Ídem

228 Cfr. <http://www.un.org/unrwa> [United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East] Agencia de las Naciones Unidas para trabajos encaminados a la Ayuda de Refugiados Palestinos en Oriente Medio]

229 Khalaf, Roula y Wallis, William.- Middle East's political canvas shifts amid rise of Islamists en Financial Times.- Op.Cit. Pág. 2

230 Kepel, Gilles.- Entre Société et communauté: les musulmans au Royaume-Uni et au (sic) France aujourd'hui en The Power of Identity.- Op.Cit.- pág. 22

231 Cfr. Saikal, Amin.- Islam and the West: Challenges and Opportunities en Islamic Perspectives on the New Millennium.- Op.Cit.- pág. 24

232 El 28 de septiembre de 2000 inició lo que se conoce la 2ª Intifada (Rebelión). El levantamiento se inició cuando el entonces líder del partido de oposición, el Likud, (y quien fuera Primer Ministro hasta el 28 de marzo de 2006), Ariel Sharon visitó –con un grupo de diputados radicales y centenares de soldados- un área sagrada en Este de Jerusalén llamada Haram al-Sharif (Noble Santuario) por los musulmanes y Monte del Templo por los judíos. La policía le había advertido a Sharon que los palestinos tomarían la visita como una provocación, pues la mezquita de Al-Aqsa (Ver Capítulo 1 pág. 15 nota # 55) se encuentra en ese lugar y es considerada el tercer sitio sagrado del Islam, después de La Meca y Medina. Cfr.

http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/news/newsid_1567000/1567413.htm Servicio de noticias de la BBC

233 Cfr. <http://www.btselem.org>

234 Cfr. <http://www1.idf.il/> Página web del ejército de Israel. Se pueden consultar estadísticas de incursiones israelíes y palestinas.

235 De acuerdo con el servicio de noticias árabe aljazeera.com, “Ahmed Qurei [ex Primer Ministro palestino] rechazó el plan de retiro unilateral de tropas como parte de un plan de Israel para restringir cualquier Estado palestino a la Franja de Gaza. Cfr. artículo titulado A pyrrhic victory for Hamas? De la agencia árabe de noticias Al Jazeera en su edición en inglés y disponible en Internet: <http://english.aljazeera.net/NR/exeres/D474D0DD-4235-49B2-91AE-14DF889B2EB2.htm>

236 En una nota publicada por la BBC el 18 de marzo de 2006 y titulada “Gaza desecha sus cultivos” se narra a que debido a que Israel ha aislado a la Franja de Gaza por motivos de seguridad, el tráfico de bienes para y de Gaza están restringidos a un lugar llamado Karni. Sin embargo, durante los pasados tres meses, el paso ha sido cerrado por algo más de cuarenta días. El ejército israelí ha cerrado la estación de Karni pues considera inminente un ataque palestino. De acuerdo con el escrito de la nota”en este lugar pobre e indigente, los granjeros son forzados a tirar toneladas y toneladas del producto que debía lograr precios altos en los supermercados de Europa y en consecuencia, los agricultores pierden alrededor de USD 120mil diarios” Cfr. artículo titulado “Gaza desecha sus cultivos” de la BBC en su edición en español y disponible en Internet: http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/business/newsid_4819000/4819672.stm

237 En una nota publicada por la BBC el 7 de abril de 2006 y titulada “UE suspende ayuda a palestinos” se indica que la Unión Europea (UE), principal donante de la Autoridad Palestina, suspendió a partir de esta fecha su ayuda económica. De acuerdo a la nota, “la UE ha amenazado varias veces con cortar el apoyo económico al gobierno palestino a menos que renuncie a la violencia y reconozca a Israel”. La Autoridad Palestina recibe alrededor de 600 y 400 millones de dólares al año en ayuda por parte de la UE y los EE.UU. respectivamente. Cfr. artículo titulado “UE suspende ayuda a palestinos” de la BBC en su edición en español y disponible en Internet:

http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/international/newsid_4888000/4888916.stm

238 Cfr. A pyrrhic victory for Hamas? <http://english.aljazeera.net/NR/exeres/D474D0DD-4235-49B2-91AE-14DF889B2EB2.htm>

239 Gannouchi, Rahid.- al-Hurriyyat al-‘Ammah fi al-Dawlah al-Islamiyyah [Libertades Públicas en un Estado Islámico] en Islamic Perspectives on the New Millennium.- Op.Cit.- pág. 43

240 <http://www.imf.org> Página web del Fondo Monetario Internacional

241 <http://www.globalizacion.org> Página web del Foro Internacional sobre Globalización

242 Schboul, Ahmed.- Islam and Globalization, Arab World Perspectives en Islamic Perspectives on the New Millennium.- Op.Cit.- pág. 45

243 Ídem

244 Cfr. Schboul, Ahmed.- Islam and Globalization, Arab World Perspectives en Islamic Perspectives on the New Millennium.- Op.Cit.- pág. 46

245 Ídem

246 Un ejemplo de “modelo global” aplicado en el Islam es la llamada “banca islámica”. Debido a que la shari’ah prohíbe el cobro de intereses (rib’a) y cualquier trato donde no impere la igualdad de condiciones, la banca occidental no puede trabajar en países musulmanes. Es por esto que grandes corporaciones financieras han adaptado sus políticas al caso específico islámico y mediante un consejo encabezado por teólogos, se revisa que todos los instrumentos financieros sean acordes a la Ley islámica. El banco HSBC ha sido uno de los precursores de este tipo de banca la cual llama “HSBC Amanah” Cfr. http://www.hsbcamanah.com/hsbc/amanah_banking

247 Zaki, Ramzi.- Contradictions Governing the Future of Globalization en Islamic Perspectives on the New Millennium.- Op.Cit. pág. 47

248 Cfr. Schboul, Ahmed.- Islam and Globalization, Arab World Perspectives en Islamic Perspectives on the New Millennium.- Op.Cit.- pág. 48

249 Schboul, Ahmed.- Islam and Globalization, Arab World Perspectives en Islamic Perspectives on the New Millennium.- Op.Cit.- pág. 47

250 Ver “El Estado Sirio” pág. 69 de este capítulo.

251 Cfr. Schboul, Ahmed.- Islam and Globalization, Arab World Perspectives en Islamic Perspectives on the New Millennium.- Op.Cit.- pág. 48

252 al-‘Alim, Mahmud Amin.- Globalisation and Cultural Identity en Islamic Perspectives on the New Millennium.- pág. 48

253 Schboul, Ahmed.- Islam and Globalization, Arab World Perspectives en Islamic Perspectives on the New Millennium.- Op.Cit.- pág. 49

254 Cfr. Amin, Samir.- After the Gulf War: American Hegemony, Where to? En Islamic Perspectives on the New Millennium.- Op.Cit.- pág. 49

255 Cfr Schboul, Ahmed.- Islam and Globalization, Arab World Perspectives en Islamic Perspectives on the New Millennium.- Op.Cit.- pág. 55

256 Cfr Schboul, Ahmed.- Islam and Globalization, Arab World Perspectives en Islamic Perspectives on the New Millennium.- Op.Cit.- pág. 56

-
- 257 *Ibidem.*- pág.57
- 258 Brown, Carl L.- *International Relations and the Middle East: Old Rules Dangerous Games.*- S.N.E.- I.B.Tauris.- London.- 1984.- pág. 4
- 259 Nombre dado por la administración Bush a la configuración idónea de Oriente medio donde Israel figure como líder económico y político en una región mayoritariamente árabe y musulmana.
- 260 al-Jabiri, M. 'A.- *The cultural question en Islamic Perspectives on the New Millennium.*- Op.Cit.- pág. 57
- 261 Ver "Lectura de una Hecatombe: La Derrota Ideológica"pág. 63 de este capítulo
- 262 Schboul, Ahmed.- *Islam and Globalization, Arab World Perspectives en Islamic Perspectives on the New Millennium.*- Op.Cit.- pág. 58
- 263 Mernissi, Fátima.- *Islam and Democracy, Fear of the Modern World en Islamic Perspectives on the New Millennium.*- Op. Cit.- pág. 58
- 264 *Ídem*
- 265 Príncipe El Hassan Bin Tilal de Jordania en un discurso pronunciado en el Foro del Cairo sobre Futuro Árabe del 28 de enero de 2001.
- 266 Castells, Manuel.- *The Power of Identity.*- Op.Cit.- pág. 8
- 267 *Ibidem.*- pág. 9
- 268 Cfr. Schboul, Ahmed.- *Islam and Globalization, Arab World Perspectives en Islamic Perspectives on the New Millennium.*- Op.Cit.- pág. 49
- 269 *Ibidem.*- pág. 50
- 270 Cfr.Faysal, Shukri.- *The Islamic Awakening Between Reality and Ambition en Islamic Perspectives on the New Millennium.*- Op.Cit.- pág. 50
- 271 *Ídem.*
- 272 Cfr. Schboul, Ahmed.- *Islam and Globalization, Arab World Perspectives en Islamic Perspectives on the New Millennium.*- Op.Cit.- pág. 51
- 273 Cfr. Schboul, Ahmed.- *Islam and Globalization, Arab World Perspectives en Islamic Perspectives on the New Millennium.*- Op.Cit.- pág. 52

Conclusiones de Tesis

En un orbe globalizado como el actual, son muchos los Estados-nación que han visto en la integración multinacional una alternativa para enfrentar su presente y futuro. En la actualidad, el modelo más exitoso de integración existente es la Unión Europea. Además de Europa, sin embargo, en el mundo existen otros ejemplos de integración cuyo éxito, aunque menor al del *viejo continente*, en algo coinciden con éste: todos se encuentran o son afines al llamado mundo “Occidental”. En la actualidad, la globalización ha planteado a los Estados-nación el dilema de integrarse a un bloque o morir aislados. Sin embargo, resulta también interesante notar que los retos y ventajas de la integración, aparentemente, exceptúan a algunos Estados-nación, particularmente, musulmanes.

En términos generales, uno de los principales desafíos que el fenómeno de la globalización plantea para la integración multinacional, es la divergencia cultural que usualmente caracterizara a los diferentes Estados-nación. Por lo anterior, junto con la globalización ha tenido lugar también un resurgimiento de corrientes nacionalistas. Los nacionalismos aparecen aún a pesar de que, en los albores de la globalización, los impulsores de ésta habían vaticinado que los individuos de cada Estado-nación no resentirían grandes modificaciones en su status cultural gracias a que el fenómeno planteaba *una cultura e instituciones universalmente compatibles con la humanidad*. Los *neonacionalismos* como podría llamárseles, al igual que sus ‘*ancestros ideológicos*’, los nacionalismos, surgen del sentimiento de alienación pero también de exclusión ya sea ésta política, económica o social. La diferencia entre el nacionalismo del siglo XX y el del siglo XXI, es que la alienación en tiempos globalizados refiere a la que sufren en su totalidad Estados-nación o regiones cuyos principios culturales los consideran éstos bajo una amenaza presente y tangible.

En el caso de los países árabe-musulmanes, sin embargo, la alienación cultural que presuponen los modelos de integración regional derivados de la globalización, no representa una amenaza a su civilización. De hecho, los actuales países musulmanes y en especial los del suroeste de Asia, durante la mayor parte de su historia han estado unidos bajo una misma *Nación* política-cultural, la *ummah*. Aunque en diversas épocas, de acuerdo a su liderazgo esta *Nación* ha recibido distintas apelaciones políticas, su composición territorial *grosso modo*, fue muy similar hasta que la presencia colonial de Occidente la fraccionó con base en sus intereses, los cuales dieron origen a los modernos Estados árabes.

A diferencia pues de otros modelos de integración como el europeo, el mundo árabe-musulmán difícilmente puede estar frente a una amenaza cultural debido a que su integración a un eventual bloque giraría en torno a un elemento de comprobada capacidad vinculante, el Islam. Contrariamente a la integración en Occidente, el mundo árabe no requiere de instituciones políticas y culturales universales pues el Islam ha sido y es, una parte intrínseca de sus instituciones y cultura más allá de sus fronteras nacionales.

El mundo árabe-musulmán, en efecto, posee la “infraestructura” cultural adecuada para crear, con relativa facilidad, un *bloque islámico* que le puede permitir, no sólo mejores condiciones económicas entre países miembros, sino también enfrentar los riesgos culturales que toda sociedad enfrenta en un orbe globalizado.

La realidad, sin embargo, es muy diferente. Los países musulmanes y particularmente los árabes, se caracterizan por el celo con el que políticos y organismos regionales defienden conceptos de soberanía nacional, fronteras y circulación de personas. La alteración cultural que condicionó nuevos comportamientos en la región, fue producto de una evolución ideológica ocurrida entre finales del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX. Durante este periodo, la presencia de Occidente en la región fue fundamental.

Desde mediados de siglo XIX, de ser un eventual transeúnte, para la segunda década del siglo XX, Occidente se convirtió en un residente permanente en el interior de la *ummah*. Este cambio de categoría para Occidente fue la derivación de un complejo proceso que en gran medida giró alrededor de lo que él mismo llamó *modernización*. La modernización fue a su vez producto de la Revolución Industrial que aconteció en la Europa de las últimas décadas del siglo XVIII. Fue la Revolución Industrial/ modernización, la que condujo a potencias europeas a la búsqueda de renovadas fuentes de materias primas para la elaboración de sus nuevos productos. Para este objetivo, India y el sureste asiático demostraron ser idóneos a Occidente. Con los cambios económicos, además, Occidente procedió a expandir los mercados para colocar sus nuevos productos.

Históricamente, después de las Cruzadas, el Imperio Otomano –como custodio de gran parte de la *ummah*- confiado en su poder militar y en la supremacía de la civilización islámica, entró en un marcado declive producto del estancamiento científico y cultural. De esta forma, a finales del siglo XVIII y principios del XIX, un decadente Oriente islámico se vio frente a un vigoroso y renovado Occidente. A pesar de lo anterior, el Imperio Otomano provocaba la ambición occidental pues éste aún dominaba un rico y sobre todo, estratégico territorio. Frente a un implacable avance tecnológico y económico occidental, sin embargo, Oriente islámico enfatizaría más en una *defensa del honor*, que en un genuino deseo por incorporar los nuevos adelantos de Occidente a su sociedad.

Mientras tanto, gracias a su creciente importancia económica en la región, Occidente logró convertirse en uno más de los actores en el juego político islámico. Investido con este nuevo carácter, Occidente apoyó y manipuló a todas las demás partes involucradas en la política islámica. Para finales del siglo XIX, Occidente había cosechado el resultado más sobresaliente de su participación política en el Imperio: poner las bases de una futura escisión entre los miembros del Imperio Otomano. En efecto, con base en un hasta entonces inédito criterio de separación étnica, turcos y árabes, cada uno en caminos diferentes, retomaron por medio de novedosos discursos nacionalistas, su propia vía para alcanzar la *modernización* y defensa de la civilización islámica. Unos años más tarde, a principios del siglo XX, involucrado por presiones económicas, en el Imperio Otomano de la Primera Guerra Mundial, la enemistad interétnica musulmana daría a Occidente resultados. Al ser aplastada Alemania por la Triple Entente, el Imperio Otomano como aliado germánico se convirtió en botín de los victoriosos.

Con su terminación, la Gran Guerra supuso también el formal ingreso de Occidente como fuerza colonizadora en la *ummah*. No obstante, a pesar de su presencia, Occidente alentó indirectamente –ahora de forma separada- tanto a turcos como árabes a que abracen ideologías nacionalistas.

Provistos de nacionalismos, tanto árabes como turcos buscaron hacer naciones. Sin embargo, en el mundo árabe fue Occidente el que tomó la iniciativa, y de ésta surgieron naciones en donde antes sólo había territorios musulmanes. Años más tarde, ya creadas las naciones, el nacionalismo árabe cambió y tomó un rumbo antiimperialista: su prioridad se convirtió la expulsión de Occidente. Terminada la Segunda Guerra Mundial, luego de afianzar su más significativo enclave, Israel, Occidente abandonó la mayoría de los Estados-nación árabes que creó en la *ummah*.

Independizados de Occidente, los Estados-nación árabes se dieron a la tarea de buscar su propia *legitimidad*. Enraizados en la cultura islámica, los árabes recurrieron a una versión laica del *panislamismo*, el *panarabismo*. A pesar de su carácter laico, el compromiso de jurar lealtad a una sola Nación, era suficiente para que a través del panarabismo, las naciones árabes alcanzaran su legitimidad. Esta legitimidad, sin embargo, impondría al mundo árabe ciertas obligaciones tales como enfrentarse bélicamente contra Occidente a través de Israel. En tres ocasiones distintas, pero especialmente en la última de ellas, en 1967, Israel hizo de su expansión al interior de la *ummah* un '*motivo de seguridad*'. Además del menoscabo territorial que diversas naciones árabes sufrieran, las secuelas de la Guerra de 1967 se reflejarían también en el destierro definitivo del *panarabismo* de Oriente Medio. En 1973, en efecto, la nueva confrontación que en el mundo árabe se lanzara contra Israel, a diferencia de las tres anteriores, fue encabezada a título personal por cada país envuelto en la conflagración. Es en este tenor pues, que mediante su acuerdo de paz y reconocimiento a Israel, Egipto fracturó también a la Liga Árabe.

La Guerra de 1973 y el giro que Egipto le dio a las secuelas de ésta, llevaron nuevamente a Occidente a estar presente en tierras musulmanas. Fueron el resultado de fallidas guerras y pródigos subsidios antaño otorgados por Nasser a la *causa de todos los árabes*, los que habían conducido a Egipto a la bancarrota y con ésta, a tomar conciencia de que una *causa árabe* no incluía necesariamente una *egipcia*. El tratado de paz con Israel llevó a Egipto los créditos y subsidios de Occidente que el país requería con urgencia. A cambio del paquete de ayuda occidental, Egipto debía cumplir una importante condición: mantener el status quo de su sistema de gobierno. Sin embargo, un país como Egipto, fecundo de facciones políticas enfrentadas entre ellas, tuvo que hacer de su Estado uno absoluto a fin de atajar cualquier corriente que vaya en contra del sistema y por extensión, de los subsidios de Occidente. Dentro de las corrientes *non gratas*, el absolutismo del gobierno egipcio suprimió, entre otras, la del Islam político.

El islamismo o Islam político, sin embargo, pudo subsistir en la clandestinidad a través de las instituciones que le proveyó la sociedad civil egipcia. A pesar de su represión, el movimiento aprovechó la afinidad cultural regional y viajó más allá de Egipto para propagar el llamado del Islam, ahora, como una alternativa política. A pesar de ser periódicamente reprimido, el islamismo también fue alentado por Occidente/ Israel como un contrapeso a regímenes o movimientos identificados aún con el nacionalismo árabe. En el año de 1979, sin embargo, cuando el *shá* de Irán fue depuesto por un movimiento islamista, el Islam político demostró ser una alternativa viable de gobierno.

A pesar de que con su éxito la Revolución iraní confirmó la viabilidad de su propuesta, el Islam político fue objeto de una feroz persecución por parte de los gobiernos laicos árabes. Al ser la meta prioritaria de estos gobiernos mantenerse en el poder, su funcionamiento administrativo se caracterizaría por su deficiencia. Al igual que en su momento el nacionalismo, el islamismo surgido originalmente de la alienación y del resentimiento contra la exclusión injusta, al ser duramente reprimido en el ámbito político, se convirtió en una construcción defensiva de identidad en términos de una institución dominante como es el Islam. De esta forma, el islamismo dio paso al radicalismo islámico. Con algunas variantes en su caso específico, Hamas en Palestina confirma esta evolución.

Desde el refugio de la sociedad civil y a través de sus instituciones, Hamas se hizo del poder en Palestina sin necesidad de haber lanzado un asalto violento y directo en contra del gobierno legalmente constituido. Hamas, en efecto, emprendió una gradual conquista del poder al cumplir con muchas de las labores que el gobierno de Fatah, durante años fue incapaz de ejecutar por ineficiencia o corrupción. Como en Palestina, el islamismo se convierte, en un muchos sentidos, en un gobierno paralelo así como en un reducto para la defensa de una identidad que por su conveniencia y compromisos adquiridos con Occidente, el secularismo árabe proscribiera.

Comprobada la viabilidad de un Estado-nación islámico mediante el ejemplo de Irán, el caso concreto de Hamas y Palestina representan en suma, una metáfora de un eventual bloque multinacional islámico en un contexto globalizado.

Bajo el argumento de amenaza a su '*seguridad nacional*', luego de numerosos ataques suicidas ocurridos en la última década, Israel ha confinado en enclaves a toda la población palestina en los Territorios que desde 1967 ocupa. A pesar de su dispersión, a través del Islam, Hamas logró unir mediante las instituciones islámicas (sociedad civil) a la población palestina. Las instituciones de origen islámico le permitieron a Hamas erigirse como un gobierno que actuó paralelamente al legalmente constituido y cuyo laicismo le impidió, justamente, vincular a una población dispersa en enclaves como la palestina. Ahora frente al gobierno palestino, la dificultad que Hamas enfrenta es: *¿cómo vincular a la sociedad palestina con el exterior?*. Aislados en enclaves, los palestinos se ven imposibilitados de producir y hacer circular bienes. Ante esta realidad, sólo mediante el subsidio internacional los palestinos pueden sobrevivir.

El subsidio internacional, sin embargo, al haber llevado al poder a Hamas, le ha sido revocado a los palestinos hasta que su gobierno islamista reconozca políticamente a Israel. Este reconocimiento, sin embargo, posee varias aristas. Significa, en primer lugar, que los palestinos renuncian al país que Israel usurpó. Mediante esta renuncia los palestinos, a nombre de todo el mundo islámico, renuncian igualmente de forma simbólica –y material- a una fracción del patrimonio religioso y cultural de toda la civilización musulmana: Jerusalén, la tercera Ciudad Santa después de La Meca y Medina, la cual formalizaría su status como capital de Israel. Esta renuncia del mundo islámico significa reconocer la hegemonía de Israel/ Occidente en el corazón mismo de la *ummah*.

Al aceptar la supremacía occidental, los Estados árabe-musulmanes renunciarían definitivamente a establecerse como un bloque islámico en un contexto globalizado pues con su presencia, Israel perpetúa el aislamiento físico entre estos países. Finalmente, si los palestinos renuncian a Jerusalén, aunque en apariencia esto no es más que una formalidad, es altamente probable que en el mundo árabe-musulmán ocurra, como décadas atrás entre turcos y árabes, una ruptura entre los mismos árabes musulmanes.

Bajo el argumento de amenaza a la '*seguridad internacional*', el mundo –Occidental– considera que todo sistema afiliado al Islam político constituye un riesgo para la humanidad en general. A diferencia de Israel, la amenaza real que para Occidente implica un gobierno de extracción islámica no son sus agrupaciones radicales, sino la evolución natural de este sistema político: crear una sola Nación islámica que emule a la ancestral *ummah*. El anatema del sistema hegemónico occidental, en efecto, lo constituye la unión de pueblos afincados en la zona de Oriente Medio.

En los dos últimos siglos, una gran parte de la riqueza del mundo occidental ha descansado en su habilidad para controlar las principales rutas comerciales del orbe. Desde siempre, el emplazamiento geográfico de la *ummah* ha despertado la ambición de diferentes imperios occidentales. La *ummah*, en efecto, se encuentra en medio de la ruta a otrora colonias más rentables en África, India, sureste de Asia y China.

No resulta fortuito que las guerras que han enfrentado a Occidente, por medio de Israel, con el mundo árabe hayan tenido como escenario la defensa del Sinaí, pues quien controla este punto, controla igualmente el Canal de Suez, el camino más corto que une a Europa con tres cuartas partes del mundo. Hoy en día, además, el 20% del tráfico total del Canal de Suez está constituido por buques-cisterna que llevan petróleo crudo extraído en la zona del Golfo Pérsico y lo regresan a Occidente ya refinado. El tráfico en Suez es 16% mayor al total del Canal de Panamá y por esta ruta circula más del 14% del comercio mundial total.

Con base en las anteriores consideraciones se puede afirmar que:

- Un sistema político basado en el Islam es viable pues sus instituciones, derivadas de la sociedad civil, logran de forma eficaz vincular a la población de un Estado-nación islámico, al tiempo que les ofrece soluciones puntuales en temas de: seguridad, asistencia social, educación, salud, entre otros.
- Al ser viable un sistema político basado en el Islam, la evolución natural de este mismo principio organizador es una propuesta más allá de fronteras nacionales a las cuales, además, al haber sido en origen trazadas por Occidente consideran carentes de legitimidad. En consecuencia, el paso lógico del viable Estado-nación islámico será reproducir a la *ummah* como el único modelo capaz de legitimar a sus Estados.
- Con base en los anteriores dos incisos, es viable –para las sociedades árabe-musulmanas– crear una suerte de bloque islámico en un contexto globalizado contemporáneo como un estadio previo a una unión definitiva bajo el aura de una Nación musulmana o *ummah*.

- Sin embargo, una *ummah* cohesionada le retiraría a Occidente la hegemonía económica pues mientras la hegemonía se encuentra sustentada en el control de las rutas comerciales tanto terrestres como marítimas que unen a Europa con África, India, el sureste de Asia y China, la *ummah* unificada representaría un obstáculo a esta libre circulación comercial. De allí que Occidente asegure –y fortalezca- su presencia regional mediante Israel y en la defensa del legítimo derecho que éste tiene de existir, Occidente justifique igualmente el exterminio de todo el pueblo palestino al cual le revoca su derecho de autodefensa y autodeterminación pues “*con terroristas no se negocia*”.
- El mundo contemporáneo puede conformarse en bloques, sólo y siempre y cuando, dichos bloques estén comunicados entre sí; un bloque islámico obstaculizaría la comunicación entre el bloque occidental y aquellos afines a él. Si Oriente Medio es decir, la *ummah*, permanece desarticulada, Occidente asegura así su hegemonía económica mundial.

Consideraciones finales

Lo que antaño se llamó *modernización*, en la actualidad se llama *globalización*. En su momento, la modernización supuso graves amenazas para la civilización musulmana, sin embargo, hoy en día, las amenazas de la globalización son *hechos consumados* pues sus repercusiones son ya evidentes en cada civilización incluida la musulmana.

A diferencia de otras y consciente de su compleja historia enraizada en el Islam, la sociedad musulmana ha recurrido crecientemente al aislamiento defensivo. El islamismo y particularmente su complemento radical, en efecto, han buscado edificar “muros defensivos” para repeler el avance hegemónico occidental en tiempos globalizados. Al representar los islamistas un riesgo puntual de integración panislámico que choca con el proyecto occidental de integración por bloques, aunque viable como sistema de gobierno, Occidente ha conseguido mediante embargos, retiro de subsidios y aislamiento internacional, volver a los gobiernos islamistas *inviables*. Los proyectos de integración mundial –afines a Occidente- ávidos por penetrar cualquier mercado potencial, incluidos los musulmanes, frente a gobiernos defensivos como los islamistas, se enfrentarían a un inaceptable obstáculo en su pretendida expansión comercial allende fronteras.

Una alternativa contemporánea para la ummah

Si el mundo islámico desea alcanzar algún tipo de integración en el ámbito globalizado, debe tomar en cuenta los siguientes aspectos:

- Es necesario que abandone el idealismo de una gran Nación musulmana.
- A excepción del Sur, Sureste de Asia, Turquía y otras regiones particulares, los sunníes musulmanes se identifican como árabes. Sin embargo, un eventual proyecto de integración debe ser más realista y debe, en consecuencia, proponer la unión de aquellos musulmanes que comparten una misma zona geográfica.

De esta forma, la unión musulmana debe ser, al menos en una primera etapa, planteada como *uniones regionales*: p.e. Maghreb(Norte de África), Mediterráneo, Golfo Pérsico y Península Arábiga.

- Con base en el anterior punto, deben crearse instituciones vinculantes regionales que propongan, promuevan y dirijan las políticas orientadas a la gradual integración regional.
- Las políticas de integración deben, por sobre todas las cosas, fomentar la equidad entre Estados miembros. Sin embargo, estas políticas deben también mantener un razonable rango de libertad para proponer cambios que repercutan en los ámbitos económicos, políticos, sociales y culturales dentro de los países miembros.
- Es necesario, igualmente, que las políticas de integración promuevan las prácticamente inexistentes, -sobre todo entre países árabes laicos- instituciones de la sociedad civil que permitan una participación política más amplia. Como símbolos, las sociedades civiles deben convertirse en características esenciales de la cultura y práctica política árabe, sin importar en lo que se conviertan los Estados-nación en los ámbitos económicos, políticos y culturales bajo el aparente orden global.
- Finalmente, la integración multinacional árabe sólo será factible si las dos naciones musulmanas no árabes, Turquía e Irán al igual que Israel, el representante regional de Occidente, son incluidos en un plan de integración comercial.

Aunque los anteriores puntos pudieran considerarse ubicados en el límite de la utopía, hace menos de tres décadas, tan sólo imaginar las hoy ya cotidianas características de la globalización se hubieran considerado propias de ciencia ficción. Si el reto de la globalización no es alcanzado de forma positiva por el mundo árabe-musulmán, es probable que surja(n) otro(s) Estado(s) dentro del mundo árabe-musulmán que busque(n) detentar, por sí solo(s), la hegemonía regional y el resto de los Estados árabes deban, irremediablemente, aceptar esta propuesta o incluso imposición que un eventual Estado árabe hegemónico implique en un nuevo Oriente Medio. Si esta propuesta resulta inviable, este nuevo tropiezo tan sólo confirmaría la ya presente hegemonía occidental en esta región del suroeste de Asia.

El esfuerzo de Civilizaciones o Epílogo de Tesis

En los primeros meses de 1993, dos años después de que con su desmantelamiento la URSS formalizara el colapso del comunismo, en los EE.UU. Samuel P. Huntington daría a conocer una obra que planteaba ideas respecto al nuevo panorama mundial que a Occidente deparaba. “El Choque de las Civilizaciones”, como el intelectual titulara a la obra, propondría entender “que la fuente esencial de conflicto en este mundo nuevo no será fundamentalmente ideológica ni económica. Las grandes divisiones de la humanidad y la fuente predominante de conflicto serán de tipo cultural.”ⁱ. En otras palabras, el autor sugería que “los principales conflictos de dicha política [de confrontación cultural] se producirán entre naciones y civilizaciones distintas... las líneas divisorias entre civilizaciones serán los frentes de batalla del futuro”ⁱⁱ. Menos de una década después de que Huntington publicara sus ideas, el dramatismo que revistiera a los eventos del 11 de septiembre de 2001, harían de sus palabras al pensador, prácticamente profeta.

A partir de septiembre de 2001, en efecto, la “profecía” de Huntington se cumpliría. De acuerdo con el tipo de repercusión que sobre cada sociedad en el mundo la ‘profanación’ a los EE.UU. implicara, el orbe se polarizaría y así, Occidente se enfrentaría al mundo del Islam. Sin embargo y de acuerdo con E. Said, “[en esta supuesta polarización del mundo] Huntington no define ni interpreta a la cultura islámica aún a pesar de que por esto pudiera caer en demagogia e ignorancia”ⁱⁱⁱ. Cabe agregar, además, que este tipo de interpretación intelectual como la de Huntington, requiere normalmente del apoyo de los medios globales de comunicación los cuales se encargarán de perpetuar la visión simplista del mundo entre “los que están a favor de la libertad o en contra de ella”.

Desde los atentados que sufriera los EE.UU. en 2001, un amplio número de individuos por todo el orbe escuchó con familiaridad y desde entonces utilizan con destreza, términos como *fundamentalismo*, *islamismo*, *terrorismo* y *fanatismo*. En oposición a estas ideas, el mundo occidental articuló discursos basados en contrapartes ideológicas –y en consecuencia, “civilizadas”- de dichos términos que por ser “políticamente correctos”, tienen un lugar en cualquiera de los anónimos y ubicuos resquicios que la comunicación electrónica cotidianamente confecciona. Los epítetos *fanáticas* o *fundamentalistas* como Occidente interpreta las reacciones en el mundo islámico se abrevan, en gran medida, de las ideas de intelectuales como Huntington cuyos libros, “editoriales en periódicos y revistas importantes en EE.UU. y Europa contribuyen a crear un vocabulario desmesurado y apocalíptico cuyo uso no está pensado para edificar sino para inflamar la indignación del lector como miembro de “Occidente” y mostrar lo que tenemos que hacer”^{iv}.

Por lo anterior, cuando en su discurso Occidente habla de *libertad*, *democracia*, *Derechos Humanos*; el mundo del Islam interpreta *mercados libres*, *sociedades globales* y supresión de *identidad*. Sin embargo y paradójicamente, al hacer de su *lucha al terrorismo* un ‘*combate universal*’, ontológicamente ésta poco distante resulta estar del *fanatismo* con el que Occidente, a través de sus ‘*pensadores*’ divulgados en medios globales, tiende a identificar la *guerra santa* o *djihad* en el mundo del Islam.

Semánticamente, *djihad* significa “ejercicio del máximo esfuerzo contra lo que está reprobado”^v. Sin embargo, el *djihad* ha sido interpretado tanto por occidentales como por musulmanes como ‘guerra santa’. La palabra *djihad* presenta un rico y complejo significado como para dejarla reducida a un sentido de guerra con lo cual se impide “reconocer... la religión, la sociedad, la cultura, la historia o la política islámicas tal como la han vivido los musulmanes a lo largo de los siglos”^{vi}. En la actualidad, los islamistas han retomado el concepto de ‘guerra santa’ como parte de una plataforma política y, consecuentemente, perpetúan la imagen brutal que Occidente ha construido para la civilización islámica.

En oposición a lo anterior, Occidente, a través de los últimos dos siglos, ha buscado igualmente identificar su imagen sino como la única civilización avanzada, como la más cercana a este carácter absoluto. En efecto, el ‘eurocentrismo’ y el orientalismo representan, en breve, la idea de *civilización* sobre *barbarie* que hacen suponer de esta conformación maniquea del mundo, una forma también de prolongar el dominio sobre individuos a cuyas civilizaciones considera menores. Sin embargo, tal como lo demuestra el caso de *djihad* y el *combate universal al terrorismo*, aún entre civilizaciones que *a priori* son opuestas, llegan a existir vínculos estrechos. Por lo anterior, no resulta extraño que en Israel el sionismo haya creado campos de concentración para palestinos y en la actualidad los EE.UU. defiendan la libertad mediante la represión. En este sentido Said comenta “[sistemas opuestos poseen] lazos más estrechos de lo que nos gustaría creer a la mayoría de nosotros y, como demostraron Freud y Nietzsche, cuando se tiene cuidado de mantener el intercambio entre uno y otro [sistema], hasta las fronteras vigiladas cambian con una facilidad aterradora”^{vii}.

La oposición que entre civilizaciones en su obra plantea Huntington, referiría también al temor que existe entre éstas respecto a lo que cada una de estas civilizaciones entendería como una “invasión” por parte de la otra. Si esta idea se confirmara, es probable que intelectuales como Huntington buscaran en la violencia, un ámbito mucho más ‘tranquilizador’ para el desarrollo de la confrontación entre civilizaciones y así, lo que hoy en día se llama ‘la lucha del bien contra el mal’ antaño se llamaron ‘las Cruzadas’. Lo que podría ser entendido como “invasión” del Islam pudiera confirmarse al observar que el número de musulmanes se ha incrementado a un ritmo sostenido entre las sociedades occidentales. Lo que en otras épocas se suponía producto de migraciones provenientes de las “periferias”, hoy en día, son los propios occidentales quienes en el Islam se parapetan como una forma de contrarrestar los embates de un alienante mundo contemporáneo.

Ante este panorama, al igual que el mundo islámico, Occidente acusa miedo a perder una identidad cultural y gracias a su superioridad tecnológica y en consecuencia económica, perpetra periódicos ataques de “terrorismo cultural” en contra del Islam. De este “terrorismo” es muestra la difusión de caricaturas que ridiculizan al Profeta Muhammad; la prohibición para que jóvenes musulmanas porten en lugares de Europa el velo o *hijab*; la difusión de fotografías sobre ultrajes cometidos a musulmanes en una cárcel en Irak por parte de soldados estadounidenses; la defensa que emprendieron varias naciones occidentales sobre la renuncia al Islam por parte de un musulmán en Afganistán^{viii} o bien, la desacralización del Corán por parte de militares estadounidenses en Guantánamo.

En todos estos episodios, la difusión mediática masiva jugó un papel fundamental y es así como la mayoría de los eventos provocaron enfrentamientos entre fuerzas del orden; algunas rupturas de relaciones diplomáticas entre países de Occidente y del Islam; boicots comerciales; heridos e incluso cientos de musulmanes muertos.

De acuerdo entonces con pensadores como Huntington, el mundo contemporáneo se encuentra polarizado por Occidente y el Islam. Para Occidente, las repercusiones que el Islam ha dejado en su historia pasada han demostrado ser episodios no del todo digeridos aún en nuestros días. En efecto, a casi un siglo después de la formal desaparición del califato turco, países como Austria no logran todavía asimilar la presión que, durante siglos, sus fronteras debieron padecer ante el poderoso ejército turco y de allí su animosidad al proyecto de incorporación de la laica Turquía a la Comunidad Europea^{ix}. Mientras tanto, para el mundo islámico, el avance en sus países por parte de Occidente implica el grave riesgo de que el Islam, como en su momento pasara con el cristianismo, sea secularizado y se convierta en una religión personal y privada.

En el mundo islámico, el *djihad* debiera pues representar un *esfuerzo* para construir puentes de comprensión entre su mundo y Occidente. En Occidente, por su parte, el *esfuerzo* debiera consistir en dejar de financiar las barreras intelectuales que diversos pensadores como Huntington edifican a fin de perpetuar el distanciamiento entre su mundo y el del Islam. En una época globalizada, es menester la ausencia de mundos opuestos; sin embargo, para que los mundos no se opongan y se complementen, es indispensable también que haya paz y ésta sólo darse como fruto de la justicia entre ambos mundos.

i Huntington, Samuel P.- The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order.- 1st Edition.- Touchstone.- New York.- 1997.- pág. 29

ii Ibidem.- pág. 28

iii Said, Edward W.- The Clash of Ignorance.- The Nation.- New York.- 22 de octubre de 2001.

El artículo puede ser consultado en línea: <http://www.thenation.com/doc/20011022/said>

iv Ídem

v Bramon, Dolors.- Una introducción al Islam: religión, historia y cultura.- Op.Cit.- pág. 102

vi Eqbal, Ahmad en The Clash of Ignorance.- Op.Cit.- El artículo puede ser consultado en línea: <http://www.thenation.com/doc/20011022/said>

vii Said, Edward W.- The Clash of Ignorance.- Op.Cit.- <http://www.thenation.com/doc/20011022/said>

viii Cfr. "Afganistán y la conversión de Rahman" del 25 de marzo de 2006 y publicado en BBC Mundo. El artículo puede ser consultado en línea: http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/international/newsid_4843000/4843616.stm

ix Cfr. "Crisis de acuerdo UE/Turquía" del 2 de octubre de 2005 y publicado en BBC Mundo. El artículo puede ser consultado en línea: http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/international/newsid_4301000/4301632.stm

BIBLIOGRAFIA

- Abd el-Jalil, J.M. Aspects Intérieurs de l'Islam.- 2ª. Ed. Paris.- 1952
- Abu-Deeb, Kamal.- Cultural Creation in a Fragmented Society en The Next Arab Decade: Alternative Futures.- S.N.E.- Hisham Sharabi.-Boulder.- 1988
- Adams, C.C.- Islam and Modernism in Egypt.- 1a.Ed. Oxford University Press.- London.- 1933
- Ahmad, Feroz.- War and Society under the Young Turks, 1908-1918.- S.N.E.- Review XI.- 2.- Spring 1988
- Ahmad, Mahmoud.- Ahmadiyyat or the True Islam.-Review of Religions.- Oxford .- Febrero 1952
- Anderson, Benedict.- Imagined Communities.- 12th Edition. Edit. Verso.- New York.- 2003
Boulder.- 1988
- Anderson, J.N.D.- Recent Developments in Shari'ah Law.- (Revista: The Muslim World).- Octubre de 1950-1952
- Ayubi, Nazih .- Political Islam .-1st. Ed. .- Routledge.- London.- 1991.- London
- 'Azmah, 'Aziz.- Arabic Thought and Islamic Societies.- 3era.Ed. Edit.Croom Helm.-London.- 1986
- Boisard, Marcel A.- L'Islam Aujourd'hui. (Documento publicado por la UNESCO).- Paris.- 1985
- Bramon, Dolors.- Una Introducció al Islam: Religió, historia y Cultura.- Edit. Crítica.- Barcelona.- 2002
- Brown, Carl L.- International Relations and the Middle East: Old Rules Dangerous Games.- S.N.E.- I.B.Tauris.- London.- 1984
- Burckhardt, T.- An Introduction to Sufi Doctrine.-1era. Ed.- Edit. Muhammad Ashraf.- Lahore.- 1959
- Castells, Manuel.- The Power of Identity.- 2nd Edition.- Blackwell Publishing.- Malden.- 2004
- Chomsky, Noam.- The Fateful Triangle: The United States, Israel, and the Palestinians.- 2nd. Edition.- South End Press.- Cambridge.- 1999
- Cragg, Kenneth and Speight, Marston.- Islam From Within, Anthology of a Religion.- 1era Edició.- Wadsworth.- Belmont, California.- 1980
- Davidson, Roderic H.- Reform in the Ottoman Empire 1856-1876.-S.N.E.- Princeton University Press.- Princeton.- 1963
- Dawn, C. Ernest.- From Ottomanism to Arabism: Essays on the Origins of Arab Nationalism.- S.N.E.- University of Illinois Press.- Urbana.- 1973
- Dawn, Ernest.- The Formation of a Pan-Arab Ideology in the Inter-War Years.- International Journal of Middle Eastern Studies.- 20.- Washington, DC.-1988
- Esposito, John L.- The Oxford history of Islam.- S.N.E.- Oxford University Press.- oxford.- 1999
- Farah, Caesar E.- Islam.- 7th Edition.- Barron's.- Hauppauge.- 2003
- Flapan, Simha.- El nacimiento de Israel.- S.N.E.- Pantheon.- New York.-1987
- Fuentes, Carlos.- Nacionalismo, Integración y cultura en Nuevo Tiempo Mexicano.- S.N.E.-Series Nuevo Siglo Aguilar.- México, D.F.- 1994
- Gardet, Louis y Anawati, M.M.- Introduction à la théologie musulmane.- 5ème édition.- Desclée de Brouwer.- Bruxelles.- 1972
- Gardet, Louis.- L'Islam, religion et Communauté.- 2ème.Édition.- Desclée Brouwer.- Bruxelles.- 1982
- Gellner, Ernest.- Nations and Nationalism.- S.N.E.- Cornell University Press.- Ithaca.- 1983
- Gibb, H.A.R.- Modern Trends in Islam.- 1era. Ed.- University of Chicago Press.- Chicago.- 1947
- Goldziher, I.- Introduction to Islamic Theology and Law.- 3era. Ed.- Princeton University Press.- Princeton.- 1981
- Gresh, Alain.- Un péril Islamiste? .- 2a. Ed.- Editions Complexe.- Bruxelles.- 1994
- Hadawi, Sami.- Cosecha Amarga.-S.N.E.- Interlink Publishig Group.- Northampton 1998
- Heikal, Mohammad.- The Cairo Documents: The Inside Story of Nasser and his Relationship with World Leaders, Rebels, and Statemen.- 1st Edition.- Doubleday.- New York.- 1973
- Heyd, Uriel.- The Ottoman 'ulema and westernization in the time of Selim III and Mahmud II.- S.N.E.- Magnes Press.- Jerusalem.- 1961
- Hitti, P.K.- The Origins of the Druze People and Religion.- 1era. Ed.- Columbia University Press.- New York.- 1928
- Hooker, Virginia y Saikal, Amin.- Islamic Perspectives on the New Millennium.- S.N.E. ISEAS.- Singapore.- 2004
- Hourani, Albert.- The Emergence of the Modern Middle East.- Macmillan Press Ltd.- London.- 1981
- Humphreys, Stephen.- Between Memory and Desire. The Middle East in a Troubled Age.- S.N.E. University of California Press.- Berkeley.- 1999
- Huntington, Samuel P.- The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order.- 1st Edition.- Touchstone.- New York.- 1997

Hurewitz, J.C.- The Middle East and North Africa in World Politics: A Documentary Record.- 2d ed.- vol. 2.- Yale University Press.- New Haven.- 1979

Hussain, J.M.- The Occultation of the Twelfth Im'am.- 4ta. Ed.- The Muhammadi Trust.- London.- 1982

Jafri, J.H.M. - The Origins and Early Development of Shi'í Islam.- 3era. Edición.- Longman.- London.- 1979

Kazemi, Farhad.- Perspectives on Islam and Civil Society en Islamic Political Ethics, Civil Society, Pluralism and conflict.- S.N.E.- Princeton University Press.- Princeton.- 2002

Kedourie, Elie.- Pan-Arabism and British Policy en The Chatham House Version and other Middle-Eastern Studies.- S.N.E.- Weidenfeld and Nicolson.- London.- 1970

Kerr, Malcom.- The Arab Cold War: Gamal 'Abd al-Nasir and His Rivals, 1958-1970.- S.N.E.- Oxford University Press.- New York.- 1971

Kepel, Gilles.- Jihad: The Trail of Political Islam.- 1st. Edition.- Harvard University Press.- Cambridge.- 2000
Princeton University Press.- Princeton.- 2002

Kepel, Gilles.- Expansion et Déclin de l'Islamisme.-S.N.E.- Gallimard.- Paris.- 2000

Kramer, Martin.- Arab Nationalism: Mistaken Identity.- S.N.E.- Daedalus Publishing.- Los Angeles.- 1993

Lawrence, Bruce B.- Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age.- University of South Carolina Press.- Columbia.- 1989

Le Nouveau Petit Robert.- .S.N.E.- Dictionnaires Le Robert.- Paris.- 1994

Lewis, Bernard.- La Naissance de la Turquie Moderne.- 2ª.Ed. Edit. Fayard.- Paris.- 1988

Ling, M.- What is the Sufism.- 2A.Ed.- University of California Press.- Berkeley.- 1977

Llobera, Josep R.- Recent Theories of Nationalism.- S.N.E.- Institut de Ciències Politiques i Socials.- Barcelona.- 1999

Lunde, Paul.- Islam.- 1st Edition.- DK Publishing.- New York.- 2002

Mardin, Serif.- Atatürk: Founder of a Modern State.- C. Hurst and Co. London.- 1981

Miller, W.M.- Bahá'ism, Its Origin, History, Teachings.- 1a. Ed. Liberal Arts Press.- New York.- 1931

Nicholson, A.R. A Literary History of the Arabs.- 1st. Edition.- Cambridge University Press.- Cambridge.- 1956

Norton, Augustus Richard.- Future of Civil Society.- S.N.E.- Yale University Press.- New Haven.- 1998

Quigley, John B.- Palestine and Israel: a challenge to justice.- S.N.E.- Duke University Press.- Durham.- 1990

Qutb, Sayyid.- Maalim fi al-Tariq.- Edit. Dar al- Shuruq. Cairo. 1970

Ramírez del Río, José.- Sociedades Secretas Árabes, Medio Siglo de Contestación.- Transoxiana 8.- Buenos Aires.- Junio 2004

Remy, Charles M.- A Series of Twelve Articles Introductory to the Baha'í Teachings.- Florence.- 1925

Said, Edward W.- Orientalism.- 25th Anniversary Edition.- Vintage Books.- New York.-2003

Said, Edward W.- The Palestinian Question.- S.N.E. Vintage.- New York.- 1992

Salem, Elie A.- Political Theory and Institutions of the Khawarij.- 1era. Edición.- The Johns Hopkins Press.- Baltimore.- 1956

Salibi, Kamal.- A House of Many Mansions.- S.N.E.- I.B. Tauris.- London.- 1988

Segura Mas, A.- Más allá del Islam.-Política y conflictos actuales en el mundo musulmán.-S.N.E.- Alianza Editorial.- Madrid.- 2001

Schimmel, A.- And Muhammad Is His Messenger.- 3rd. Edition.- University of North Carolina Press.- Chapel Hill, North Carolina.- 1985

Schacht, Joseph.- An Introduction of Islamic Law.- 1st. Edition.- Oxford University Press.- London.- 1964

Smith, Anthony D.- Nations and Nationalism.- S.N.E.- Routledge.- London.- 1994

Smith, Anthony D. "Towards a Global Culture?" 2000.- S.N.E.- Held.- New York

Smith, W.R.- Religion of the Semites.- Meridian Library.- New York.- 1959

Thoraval, Yves.- L'ABCdaire de l'Islam.- 1er.Édition.- Flammarion.- Paris.- 2003

Touraine, Alain.- La formation du sujet.en *Penser le Sujet*.- S.N.E.- Fayard.- Paris.- 1995

Vaglieri, L.V.- An Interpretation of Islam.- 1st. Edition.- The Islamic Center Press.- Washington, D.C. 1957

Walzer, Michael.- The Idea of Civil Society.- S.N.E.- Princeton University Press.- Princeton.- 1993

Wolfson, H.A. The Philosophy of Kalam.- 1a.Ed.- Edit. Harvard University Press.- Cambridge.- 1976

Otras Referencias

<http://www.musulmanesandaluces.org>
[http:// www.globemaster.de](http://www.globemaster.de) (Comando Conjunto de las Fuerzas Armadas de los EE.UU.).
<http://www.pemex.com> (Petróleos Mexicanos)
<http://www.oic.org> (Organización de La Conferencia Islámica)
<http://www.acnur.org> (Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados)
<http://www.senado.gob.mx> (Senado de la República)
<http://www.un.org> (Organización de las Naciones Unidas)
<http://www.nasser.org/>. (Fundación Nasser auspiciada por el gobierno egipcio)
<http://www.congresosinaloa.gob.mx> (Congreso de Sinaloa)
<http://www.btselem.org/> (BT' selem es una ONG que vigila la situación de violaciones de DD.HH. en Territorios Palestinos ocupados por Israel).
<http://www.cfr.org> (Centro de Estudios Políticos Extranjeros del gobierno de los EE.UU.)
<http://www.un.org/unrwa> (United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East] Agencia de las Naciones Unidas para trabajos encaminados a la Ayuda de Refugiados Palestinos en Oriente Medio)
<http://www1.idf.il/> (Página del ejército de Israel.)
<http://www.imf.org> (Página del Fondo Monetario Internacional)
<http://www.globalizacion.org> (Página del Foro Internacional sobre Globalización)
http://www.hsbcamanah.com/hsbc/amanah_banking (HSBC servicios financieros islámicos)
<http://www.jewishagency.org/JewishAgency/English/Jewish+Education>. [Oficina del gobierno de Israel para la divulgación del conocimiento sionista].
http://www.army.mil/prof_writing/volumes/volume2/march_2004/3_04_1.htm (Página del Ejército de los EE.UU. anales históricos de guerras mundiales)
<http://www.irna.com> (Agencia Oficial de Noticias del Gobierno de Irán)
<http://news.bbc.co.uk/hi/> (British Broadcasting Company)
<http://english.aljazeera.net/> (Agencia Árabe de Noticias al-jazeera)
<http://www.economist.com> (Semanaario "The Economist")
<http://www.jornada.unam.mx/> (Periódico "La Jornada")
<http://www.thenation.com/> (Periódico "The Nation")
<http://www.el-mundo.es> (Periódico "El Mundo")
<http://www.ft.com> (Periódico "Financial Times")