



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE POSGRADO EN DERECHO

FACULTAD DE DERECHO

**EL DISCURSO POLÍTICO DEL ISLAM Y SU RELACIÓN CON
OCCIDENTE DESDE AMÉRICA LATINA**

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

MAESTRA EN DERECHO

PRESENTA:

KARLA MONSERRAT MARTÍNEZ SILVA

Director de Tesis:

Dr. Alejandro Nava Tovar

División de Estudios de Posgrado, Facultad de Derecho

Ciudad Universitaria, Cd. Mx.

Octubre 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

ÍNDICE

Introducción	Página 4
Capítulo 1.El Islam: Estado, Derecho y Religión	Página 6
1.1. ¿Qué es el Islam?	Página 7
1.2. El nacimiento del Islam	Página 11
1.3. La formación del primer Estado Islámico	Página 17
1.4. El Califato	Página 24
1.5. El Islam como Imperio y las dinastías hereditarias: Los Omeyyas y los Abasies	Página 30
1.6. La descentralización del poder: Los Imperios Mongoles, Otomano y Safaví	Página 38
1.7. El desmantelamiento del Imperio Otomano y la construcción del Estado secular de Turquía	Página 50
Capítulo II. La relación dialéctica entre el Islam y Occidente	Página 75
2.1. Occidente y No- Occidente	Página 79
2.2. La modernidad europea y su repercusión en el Islam	Página 87
2.3. ¿Es el Islam racional? La controversia Renan-Afghani	Página 89
2.4. Agentes del colonialismo: El discurso de Lawrence de Arabia y el papel de Inglaterra en el desmantelamiento del Imperio Otomano	Página 98
2.5. El encuentro colonial y la <i>Nahda</i> : El Renacimiento Islámico del Siglo XX	Página 104
2.6. Choque de civilizaciones o una globalidad multicultural	Página 118
2.7. Islam Yihadista o Islam democrático	Página 124
Capítulo III. El Islam y Latinoamérica en un diálogo contra hegemónico	Página 135

3.1. América Latina y el Islam en la periferia	Página 135
3.2. La necesidad de un discurso contra-hegemónico	Página 144
3.3. México y el Islam desde la Academia	Página 148
3.4. El derecho mexicano y el discurso orientalista	Página 154
Conclusiones	Página 161
Bibliografía	Página 165

INTRODUCCIÓN

El objeto de la presente investigación es analizar la tradición política del Islam, el desarrollo del discurso político del mismo, así como dar un paso en la apertura del estudio de esta religión y de una región del mundo, así como de un sistema jurídico que resulta poco analizado y profundizado tanto en Latinoamérica como en México específicamente. Se abordan y se desarrollan hitos del desarrollo del Islam que permiten generar una apertura, una profundización en el conocimiento de la realidad del desarrollo histórico, político, social y jurídico del mundo islámico y su relación discursiva con Occidente.

El primer capítulo trata así sobre los diversos paradigmas políticos bajo los que se ha organizado el Islam como Estado, comenzando por la conformación del Estado Ideal Islámico con el liderazgo del Profeta, pasando por la figura del Califato, el establecimiento de las dinastías árabes Omeya y Abasí; la creación de los sultanatos bajo los Imperios Otomano, Safaví y Mogol; hasta la creación de Estados Nacionales y colonias tras la Primera Guerra Mundial. Como apartado final de este primer capítulo, se analiza el proceso de conformación del Estado de Turquía debido a que representa un paradigma de transformación y ruptura de un Estado con fuerte presencia de la religión en la vida pública a una República completamente secular.

El segundo capítulo analiza la relación que, especialmente en el plano intelectual han establecido dos entidades que se han denominado: Oriente y Occidente bajo la óptica del *Orientalismo*, disciplina especializada en estudiar aquellas regiones del mundo que se engloban y a las que clasifica de Orientales; así como las repercusiones que dicho discurso tuvo en la forma de concebir el mundo para el mismo Islam; se aborda esta relación Oriente-Occidente como una relación dialéctica de cuyo discurso han surgido diversos puntos de acuerdo, desacuerdo y confluencia. En este sentido se analizarán algunos puntos de configuración y aportación al orientalismo

desde los discursos de Ernest Renan, Lawrence de Arabia, algunos agentes coloniales, así como posturas del debate contemporáneo entre el multiculturalismo y la noción del choque de civilizaciones del lado occidental. De parte del Islam se analiza el desarrollo discurso de algunos autores como *Jamal al-din al -Afghani*, quien mantuvo una controversia con Ernest Renan; los autores de la *Nahda* o el renacimiento islámico, hasta las propuestas contemporáneas del fundamentalismo, así como algunas propuestas de reinterpretación y apertura democrática de parte del Islam moderado.

Finalmente, el tercer capítulo establecerá un posible punto de partida para la construcción de una relación entre América Latina y el Islam, analiza aquellos puntos que se han heredado del orientalismo a raíz del colonialismo; se ha buscado establecer la necesidad de un diálogo contra-hegemónico y transmoderno entre estas dos partes del mundo para la reconstrucción de modelos intelectuales y conceptos que impactan incluso al mundo jurídico y su manera de relacionarse con las ciencias sociales y con los fenómenos internacionales.

Capítulo 1. El Islam: Estado, Derecho y Religión

La historia de la humanidad se ha distinguido entre otras cosas por la capacidad del ser humano de organizarse socialmente; es decir, de formar uniones con intereses comunes. A lo largo de la historia se puede observar que las comunidades se forman de acuerdo a nexos, intereses, historias comunes e incluso que el elemento cohesionador de las mismas es diverso y particular en cada contexto y comunidad: consanguinidad, protección, enemigos comunes, costumbres, religión, poder; constituyen elementos que convergen y participan en el proceso de formación de comunidades en distintos niveles y modalidades.

En el presente capítulo se estudiarán las diversas formas políticas, sociales y religiosas de la comunidad de creyentes en el Islam, la *umma*. El estudio de la *umma* hará comprensible las diversas etapas de evolución de la misma comunidad y de la interacción que sus diversos procesos sociales, culturales, políticos, religiosos y jurídicos han desarrollado. El nexo entre religión y política, así como el vínculo que entre ellos ejerce el derecho, será distintivo en las diversas etapas de desarrollo de la *umma* y de las comunidades de tradición islámica. Para comprender mejor este vínculo se plantean las siguientes preguntas:

¿Cuál ha sido el papel de la religión en la conformación del Estado y del Derecho en el Islam?

¿Cómo es recibido el concepto de secularización en el Islam?

La respuesta a estas preguntas, requiere la formulación de una previa; de mayor simpleza pero con más profundidad: ¿Qué es el Islam?

1.1. ¿Qué es el Islam?

El mundo globalizado permite que el grueso de la población se encuentre familiarizado con conceptos y formas de vida que en un entorno inmediato parecerían ajenas; en este sentido, en el imaginario público es posible identificar una idea general sobre el Islam, sobre todo al considerar que se trata de una de las tres religiones con mayor número de creyentes a nivel global.

Cómo primer concepto, el Islam es una religión.

Islam, -esa voz árabe significa “completa sumisión y entrega” a Alá, el Dios Uno-.Éste es el término con el que, en el Qu’ran, el libro sagrado del Islam, el propio Alá nombra la religión de los musulmanes; la palabra “musulmán, que al igual que “islam” deriva de la raíz slm, designa a aquel “que se rinde completamente a Alá¹

Más allá del concepto espiritual y estrictamente religioso del Islam, éste ha trascendido a diversos ámbitos de la vida de los creyentes, y a nivel global en las relaciones interculturales e interestatales. El Islam es también una cultura; producto de la mezcla árabe, persa y posteriormente turca. Y aún más, la historia del Islam es tan vasta y abarca procesos, entornos y contextos tan diversos, que en la actualidad no existe, ni siquiera en aquellos países que tienen la misma confesión religiosa, una misma manera de vivir el Islam; no es igual el Islam que se practica en Arabia Saudí que el Islam desarrollado en El Magreb, en Siria, en India; e incluso se puede ir más allá al afirmar que no practican el Islam de la misma manera un musulmán de Nueva York que uno de Malasia; pero, antes de seguir, es necesario aclarar que, si bien existe diversidad en la práctica, los fundamentos constituyen la base de unidad de la religión.

1.1.1. Los pilares del Islam

¹ Küng, Hans EL ISLAM, Editorial Trotta, 2ª Edición, Madrid, 2007 P. 33

Hablar de los pilares del Islam hace referencia a las bases generales sobre las que está construida la fe islámica, aquellas que todo aquel que se llame musulmán debe conocer y en la medida de lo posible practicar; son los siguientes:

- 1) La *Shahada* o profesión de fe: Consiste en una declaración de fe, si una persona la realiza con total convicción puede ser considerado un musulmán; ésta declaración consta de dos partes importantes: La primera establece el carácter monoteísta del Islam al decir que: *No hay más Dios que Alá*; en el Corán se manifiesta el carácter monoteísta de la religión en distintas partes, como en la azora 2:163:

“Vuestro Dios es un Dios Único, no hay dios sino Él, el Misericordioso, el Compasivo”

Esta profesión de fe se complementa con la frase: *Muhammad es su Profeta*; con esto, los musulmanes se refieren a que seguirán el camino revelado por el Dios Único a través de Muhammad; al igual que la primera parte de la *shahada*, la profesión de fe en Muhammad se encuentra fundamentada tanto en el Corán como en la Sunna o “dichos y hechos del Profeta”, un ejemplo lo podemos encontrar en la azora 33:21, 22:

“Realmente en el Mensajero tenéis un hermoso ejemplo para quien tenga esperanza en Allah, y en el Último día y recuerde mucho a Allah.”

“Y cuando los creyentes vieron los coligados, dijeron: Esto es lo que Allah y Su Mensajero nos habían prometido. Allah y Su Mensajero han dicho la verdad. Y no hizo sino infundirles más creencia y sometimiento”

Estas mismas azoras sirven de fundamento para la labor política e incluso jurídica que el Profeta Muhammad ejerce en el Islam una vez conformada la comunidad de creyentes.

2) El *Salat* o la oración ritual: Tal como lo explica Hans Küng en su obra sobre el Islam², en las tres religiones monoteístas la oración representa un papel importante, pues a través de ella se logra el vínculo entre Dios y el Creyente; en el caso del Islam, y al tratarse de una religión cuyo principal objetivo es estar totalmente sometido a la voluntad divina, la oración resulta de especial importancia; por lo mismo se trata de uno de los rituales con mayor cantidad de normas para realizarlo, desde las formas corporales que se deben adoptar al orar, así como la limpieza previa, y los momentos en que debe realizarse; las escuelas jurídicas o *madhabs* coinciden en cinco momentos obligatorios de realización: al amanecer, al medio día, a media tarde, en la puesta del sol y por la noche. En los países de tradición islámica las llamadas al *salat* se hacen desde la mezquita con el llamado del muecín; además tiene una consideración especial la oración de los viernes, que es el día sagrado del Islam, ésta se realiza de manera colectiva y es dirigida por el líder religioso; más adelante se podrá observar que en la antigüedad la oración de los viernes tenía además una importancia política significativa.

3) El *Zakat* o la limosna anual: Se considera un tributo social; en el Corán no se establece claramente un monto o una manera de pagarlo, sin embargo sí se manifiesta como un deber piadoso del musulmán, tal como lo establece la azora 2:83

Y cuando hicimos que los hijos de Israel contrajeron el Compromiso. Les dijimos: No adorarán a otro que Allah, harán el bien a vuestros padres así como a los parientes, a los huérfanos y a los pobres, hablarán a la gente de buena manera, establecerán el salat y entregarán el zakat

La azora anterior además de establecerlo, identifica a los beneficiarios del *zakat*.

² Kung, Hans. Op. Cit. nota 1 p.152

4) El *Siyam* o Ayuno: El ayuno en el Islam posee un significado parecido al de otras religiones monoteístas; se considera purificador ante el pecado, así como la manifestación del dominio del espíritu sobre el cuerpo. El Islam considera dos tipos de ayuno: el ayuno facultativo como aquel que puede realizar el musulmán como parte de sus necesidades espirituales, y el obligatorio, el cual se identifica mejor como el ayuno del *Ramadán*; el *Ramadán* es el noveno mes del calendario lunar islámico, durante el cual se realiza un estricto ayuno sujeto a rigurosas reglas, entre otras, el musulmán debe observar una completa abstinencia de alimentos y bebidas, así como de relaciones sexuales, desde la aurora hasta el crepúsculo.

5) El *Hayy* o peregrinación a La Meca: Todos los musulmanes adultos deberían realizar la peregrinación a la Meca por lo menos una vez en la vida, sin embargo, solo una parte de los musulmanes puede realizarla. Su valor espiritual deviene de la reconciliación de Muhammad con su ciudad natal; durante la peregrinación se realizan distintas actividades rituales que rememoran los acontecimientos de la vida de Muhammad desde su partida de La Meca a Medina, conocida como *Hégira*, hasta el regreso de la *umma* triunfante nuevamente a La Meca.

Los pilares del Islam constituyen la base del ejercicio de la religión para cualquier musulmán en cualquier parte del mundo; si se analiza detenidamente, se caerá en cuenta que también contienen los preceptos fundamentales de la religión:

- La adoración de un Dios Único
- El compromiso de seguir el camino revelado a través del Profeta Muhammad en el Corán y en la Sunna
- La consideración de Muhammad como el “sello de los Profetas”, y como tal del Islam como la última religión
- La completa sumisión a la voluntad divina
- El compromiso social con la comunidad de creyentes

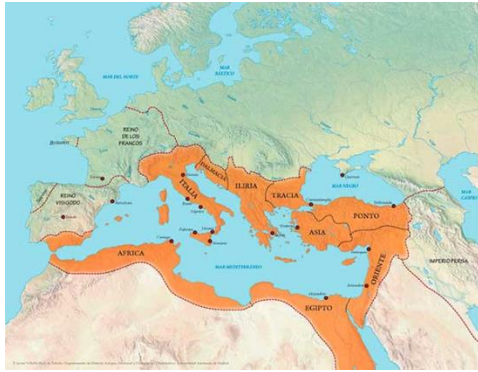
Observar el fundamento así como los preceptos que rigen y constituyen al Islam, abre la comprensión sobre la fuerza política y el papel unificador de esta religión desde su surgimiento en el contexto de la Arabia preislámica, hasta la incidencia de la misma en los espacios políticos, culturales y sociales de las sociedades contemporáneas heredadas de la tradición islámica.

Al retomar la pregunta sobre la identidad del Islam, se observa que los pilares representan únicamente el centro espiritual del mismo, la base de la cual surge y proviene; sin embargo como se ha mencionado anteriormente, el Islam representa mucho más en la actualidad. La presente investigación gira en torno al papel político y jurídico de la religión y como tal a la participación que ha tenido en la formación de los Estados bajo los que ha crecido la religión y la cultura islámica; dicho papel comienza con el surgimiento mismo del Islam y la formación del primer (acaso el único) Estado Islámico.

1.2. El nacimiento del Islam

1.2.1. El contexto mundial previo al nacimiento del Islam

Tras la caída del Imperio Romano de Occidente a finales del siglo V, se constituyen dos grandes fuerzas en el mundo conocido entonces: por un lado el Imperio cristiano de Bizancio con sede en la ciudad de Constantinopla, cuyas fronteras controlaban en su totalidad el Mar Mediterráneo, así como una parte importante del Mar Negro. El poder constituido en Bizancio se mantenía unificado al haberse proclamado como el defensor de la religión cristiana y como centro del papismo, que posteriormente ejercerá su poder sobre todos los reinos europeos que se constituyen durante los siguientes diez siglos.



<http://mihistoriauniversal.com/edad-media/imperio-romano-oriental-bizantino>

En el lado oriental se encuentra el Imperio Persa-Sasánida, heredero de dinastías persas previas, colindante y por lo tanto en constante conflicto con el Imperio Romano en la región que actualmente es Turquía; su centro de poder lo ejerce desde Irán con el control de Siria, una parte de Egipto e incluso un pequeño asentamiento al sur de la península arábiga, conocido como el *Hiyaz*.



Map of Asia (it).svg: **Cacahuete** File:SassanianEmpireHistoryofIran.png

En contextos más lejanos, durante el siglo VI en el que nace el Islam, China era regido por la dinastía Sui; en la India, crecían distintas dinastías de familias locales; en las estepas del Cáucaso, las tribus turcas se organizaban

de manera confederada, de manera muy similar a la organización de las tribus nómadas del desierto arábigo.

Además del panorama global que se presenta, es necesario preguntarse ahora ¿cómo era la Arabia pre-islámica? ¿Quiénes y cómo vivían ahí?

Los dos imperios abarcaban a las principales regiones de la sociedad estables y la alta cultura de la mitad occidental del mundo; pero más al sur, a ambas orillas del mar Rojo, había otras dos sociedades con tradiciones de poder organizado y cultura, que se sustentaban en la agricultura y el comercio entre el océano Índico y el mar Mediterráneo³

Las otras dos sociedades de las que Albert Hourani habla son: Etiopía, un reino cristiano, y el reino de Yemen establecido al sur de la península arábica y rodeado de oasis, lo que le permitió constituirse como un pueblo sedentario basado en la agricultura.

Además de estos dos reinos, en el resto de la península arábica, conformada principalmente por desierto o estepas, vivían tribus de beduinos organizados en tribus, familias y clanes; siendo la tribu el órgano máximo y el jefe tribal el líder de las familias y clanes confederadas; a pesar de la existencia de esta estructura jerárquica, las tribus arábicas consideraban su fidelidad a la tribu en su conjunto, generando un conjunto de normas de convivencia tribal.

“Era a la tribu en su conjunto, no a su jefe, a quien el individuo debía lealtad y era de la tribu en su conjunto de quien obtenía la protección de sus intereses”⁴

Dentro de la estructura tribal prevalecía una ética cuyos valores principales eran la valentía, la hospitalidad, la fidelidad a la familia y a la tribu, así como el orgullo por los antepasados. Los conflictos eran solucionados a través del

³ Hourani, Albert. *La Historia de los árabes*, Editorial Vergara, Barcelona, 2007 P. 32

⁴Coulson, Noel J. *Historia del derecho islámico*, Ediciones Bellaterra, Madrid, 1998 P.19

arbitraje, institución que prevaleció incluso en la estructura islámica; en cuanto a los demás aspectos legales:

El campo legal del derecho pre-islámico estaba constituido principalmente por las leyes relativas al estatus de las personas, la familia, herencia y derecho penal, en donde se generaron instituciones como el pago de la deuda de sangre con una retribución financiera, etc., mismas que influyeron de manera importante al Islam⁵

En cuanto a su religiosidad se puede afirmar que tenían una religión politeísta que variaba de tribu a tribu, cada una tenía a sus diferentes ídolos; sin embargo, todas ellas confluían ritualmente en La Meca, la cual era considerada una ciudad ritual, en cuyo santuario, la *Kaaba*, se albergaban los ídolos de cada tribu; La Meca era considerada desde antes del nacimiento del Islam una ciudad importante tanto en su carácter ritual como en el aspecto económico; resulta curioso que la tribu encargada de supervisar y resguardar el santuario de la *Kaaba* era precisamente la tribu de los *Quraísies*, a la cual pertenece Muhammad.

Una vez contextualizado el mundo de inicios del siglo VII, es dable pasar al momento del nacimiento de la religión islámica y con ella de una nueva forma de organización política, así como de un nuevo poder que tendrá repercusiones en la configuración mundial.

1.2.2. Muhammad y su Mensaje

Muhammad nace en el seno de la tribu *Quraish*, específicamente en la familia de *Banu Hashim* o *Hachemitas*:

⁵ Martínez Silva, Karla Monserrat, *El carácter teórico del derecho islámico*, Tesis para obtener el grado de Licenciada en Derecho, Facultad de Derecho UNAM, Octubre 2012, P. 30

“No se conoce la fecha exacta del nacimiento de Mahoma ya que toda la cronología de su vida ha sido establecida a partir de la fecha de su fallecimiento que corresponde al 8 de junio de 632”⁶

El nacimiento de Muhammad ha sido rodeado a través de la mitología islámica de aspectos sobrenaturales en el imaginario musulmán, desde la leyenda que dice que un espíritu conocido como *yinn* entró en su pecho y lo purificó, hasta las dotes milagrosas que se le confieren; sin embargo las diversas biografías históricas informan que Muhammad quedó huérfano de padre y madre aproximadamente a la edad de seis años, derivado de lo anterior, quedó en custodia de su abuelo paterno, quien falleció un año más tarde y finalmente es criado por su tío Abu Talib, figura importante tanto para la vida de Muhammad como para el Islam en general.

Muhammad comienza a ser visible tras su matrimonio con Jadiya, una viuda rica dedicada al comercio, y de quien Muhammad se convierte principalmente en hombre de confianza y posteriormente en esposo. Es también durante su matrimonio (por cierto, monógamo) con Jadiya cuando recibe la primera Revelación. La Tradición⁷ refiere que antes de recibir la primera “Revelación”, el Profeta se encontraba en una búsqueda espiritual continua, realizaba constantemente ejercicios de meditación y retiro (supuestamente aprendidos de ermitaños cristianos). Finalmente su misión profética fue revelada a Muhammad a través del arcángel Gabriel, sumándose así a la tradición de las tres religiones Abrahámicas monoteístas.

Una figura importante en el inicio de la misión profética de Muhammad reside en la figura de su esposa Jadiya, ya que de acuerdo a la Tradición, al recurrir a ella Muhammad y confesarle esa Revelación, ésta se convirtió en la primera musulmana y en la principal impulsora del Profeta. Junto con

⁶ Albaladejo Vivero, Manuel. *Mahoma*. Colección: Grandes Biografías, Edimat Libros, Madrid 2005, P. 25

⁷ Al referirnos a “La Tradición”, hacemos alusión a los dogmas de fe conocidos en la tradición sunní islámica, la cual se deduce de acuerdo a los especialistas tanto en versículos del Corán como en la sunna o hadiths

Jadiya, algunos parientes cercanos, entre ellos Alí, primo del Profeta, y Abu Bakr se convirtieron al Islam; un rasgo interesante y que implicó un cambio de paradigma en la sociedad preislámica fue la aceptación de esclavos en la profesión de fe:

Uno de los principales estudiosos de los orígenes del Islam, Montgomery Watt, indica que la acogida dispensada a los libertos implicaba que Mahoma había decidido adoptar una actitud moral y social anti aristocrática, que contribuiría con éxito al avance de la predicación en los medios alejados hostiles a los grupos sociales dominantes⁸

Además de la admisión de esclavos como musulmanes (y por consiguiente una consideración de igualdad entre seres humanos), el Mensaje de Muhammad difería con los valores bajo los que vivían los habitantes mequíes; de manera similar a otros Profetas como Moisés o Jesús, cuyos mensajes también implican un cambio ético, social y en ocasiones político en los contextos bajo los que predicaron; a pesar de las dificultades iniciales poco a poco algunos miembros de familias mequíes, también comenzaron a unirse al grupo de Muhammad:

Poco a poco se formó alrededor de Mahoma un pequeño grupo de creyentes: algunos miembros jóvenes de las familias influyentes de los Quraish, algunos miembros de familias menos importantes, clientes de otras tribus que se habían puesto bajo la protección de los Quraish y artesanos y esclavos.⁹

La Revelación transmitida a Muhammad fue realizada de manera poética, a manera de versos conocidos como azoras, el conjunto de las mismas constituye la fuente primordial del Islam: El Corán. Las primeras azoras reveladas a Muhammad durante el período que vivió en La Meca (aproximadamente diez años), se caracterizan por ser indulgentes, por referirse a una nueva espiritualidad y a la formación de una nueva comunidad de fe, el primer mensaje del Islam buscaba en realidad generar

⁸ Albaladejo Vivero, Manuel. Óp. cit. Nota 6 p. 3

⁹ Hourani, Albert. Op. Cit nota 3. P. 40

adeptos a un cambio de vida, con un nuevo sistema de valores que además minaría la composición social jerárquica que predominaba. Sin embargo; Muhammad se percató de que en La Meca no lograría formar la comunidad de fe que promovía su mensaje y comenzó a buscar un lugar adecuado para su establecimiento. Antes de la emigración de la *umma* formalmente, algunos musulmanes se refugiaron en el reino de Etiopía, que al ser un reino cristiano se mostró más receptivo al mensaje de Muhammad; sin embargo las hostilidades de la élite mequí contra los musulmanes y contra el propio Muhammad se acentuaron a partir del año 619, año en el que muere Jadiya, la primera esposa del Profeta y su tío y protector Abu Talib; situación que orilla a la *umma* a buscar un refugio de manera urgente.

Antes del éxodo hacia la ciudad de *Yatrib* que dará comienzo a una nueva forma de organización en Arabia, Muhammad ya sostenía reuniones con tribus vecinas, con el fin de determinar cuál sería el mejor lugar para establecerse como líder de su comunidad religiosa; ésta oportunidad se le presenta cuando algunas tribus judías de la ciudad de *Yatrib* (posteriormente Medina) lo convocan para fungir como árbitro entre ellos con la garantía de protección y acogimiento de su comunidad.

1.3. La formación del primer Estado Islámico

La *Hégira*, o emigración constituye en el mundo musulmán uno de los acontecimientos de mayor importancia, puesto que representa el nacimiento de la comunidad de fe islámica. El establecimiento de Muhammad y de su comunidad en el Oasis de *Yatrib*, reviste además el punto de partida bajo el que se analizarán las diversas formas de organización política de la *umma*; este primer Estado musulmán de Muhammad, aquel en el que confluyen en una sola figura todo tipo de autoridades, representa también un modelo ideal que aún sigue siendo evocado por los musulmanes y que forma parte del discurso y el imaginario político islámico; tal como menciona Abdullahi Ahmed An-Na'im:

The first of the two polar models of this relationship is that of complete conflation or convergence, based on the prototype of the Prophet in Medina, and assumes that political and military leadership must necessarily accompany religious leadership. In such a model there should be no separation between state and religious institutions; society is oriented toward the figurehead, who combines the two leadership, and there is a strong sense of hierarchy and centralization. The other polar model, complete separation between religious and political authorities, may have been the dominant view in practice¹⁰

Para estudiar las diversas formas de organización política de la *umma*, se tomarán como referencia tres ejes principales:

- 1) El contexto histórico: en el que se engloba la posición geográfica, los principales actores, y las fuerzas de configuración
- 2) La figura del gobernante y su expresión en el ejercicio del poder
- 3) La relación entre tres factores: Derecho, Religión y Política

Con base en estos tres ejes, se aplicará el estudio al primer Estado Musulmán o Estado del Profeta.

1.3.1. Contexto Histórico

El Estado del Profeta inicia su vida en el año 622 con la llegada a la ciudad de *Yatrib*, misma que más tarde será bautizada como Medina en honor al Profeta.¹¹

Ubicada en el centro de la península arábiga, la ciudad de *Yatrib* resultaba atractiva para las distintas tribus árabes, pues al tratarse de un Oasis se podían ejercer diversas actividades sedentarias: tales como el cultivo de palmeras para el comercio de dátiles, la crianza de ganado

¹⁰ “El primero de dos modelos polarizados de esta relación es aquello de complete convergencia, basado en el prototipo de la ciudad del Profeta en Medina, y asume que el liderazgo político y militar debe estar acompañado necesariamente del liderazgo religioso. La sociedad se encuentra enfocada a un líder en quien confluyen ambos liderazgos y existe un fuerte sentido de jerarquización y de centralización. El otro modelo polar es aquel en que existe una división entre religión y política” Ahmed An Naim, Abdullahi, *Islam and the Secular State*, Harvard University Press, Estados Unidos, 2008. P. 53

¹¹ Medina quiere decir literalmente “La ciudad del Profeta”

y camellos, etc.; además de su importancia comercial y económica, en la ciudad confluían distintas tribus tanto árabes politeístas como judías, las cuales se encontraban en permanente conflicto; en su búsqueda para encontrar armonía recurrieron a Muhammad, a quien además al predicar un mensaje monoteísta, y con sistema de valores parecido a la religión judía conformaba un modelo asequible para fungir como árbitro.

Con el establecimiento de Muhammad en Medina, surge también el primer documento histórico que sirve de base para analizar la vida de la naciente *umma*. El reglamento al que se hace alusión, era en realidad un tratado de alianza tribal, que sin embargo rompía con la principal característica de otros tratados similares de la época pues:

- 1) Se trataba de una alianza que establecía una comunidad de fe, emparentada por lazos ya no de sangre o familiares, sino lazos ideológicos; se trata de una comunidad que aún a la fecha busca la universalidad.
- 2) Establece así, un orden con legitimidad política y religiosa distinta de la legitimidad tribal.
- 3) Establece el papel de Muhammad como árbitro: Si bien, este fue el papel inicial que le fue encomendado, al final del prototipo del Estado del Profeta, este alcanza investiduras de una amplia variedad de poder.

Derivado de este proceso, se constituye una primera comunidad, aún no exclusiva, pero en la que los musulmanes poco a poco irán ganando terreno. Albert Hourani, refiere precisamente a esa no exclusividad de la comunidad mediní:

Fue un acuerdo que no es distinto de los que se establecen en la moderna Arabia meridional, cuando se organiza un haram: cada parte debe conservar sus propias leyes y sus costumbres, pero en el área total de haram ha de prevalecer la paz, y las disputas no se resolverán mediante la fuerza, sino que serán

juzgadas por “Dios y Mahoma” y la alianza unirá fuerzas contra los que quebranten la paz.”¹²

Trasciende en este punto la característica de exclusividad de la comunidad musulmana instalada en Medina; si bien, en un inicio fueron una minoría establecida junto a las demás tribus paganas y judías de la misma Medina, poco a poco la mayoría de las tribus árabes abrazaron el Islam, lo que provocó una situación de tensa desconfianza entre Muhammad y las tribus judías que originalmente lo acogieron, el conflicto llegó a tal grado que mientras en un inicio los judíos eran considerados “hermanos de fe”, con el paso del tiempo Muhammad comenzó a cuestionar su fe, acusándolos de desviar el mensaje original de las Escrituras. Otra fuerza importante en este contexto de expansión y consolidación del Estado del Profeta son las tribus mequíes, las cuales durante los primeros diez años de residencia de Muhammad en Medina comenzaron a sufrir asedios y *razzias*.¹³

En los primeros años de vida del Profeta, se presentaron contra las tribus mequíes tres grandes enfrentamientos:

- 1) La batalla de *Badr*: en la que conquistaron los musulmanes
- 2) La batalla de *Uhud*: a favor de los mequíes
- 3) La batalla de “la zanja”: a favor de los musulmanes.

Tras años de asedios, alrededor del año 628, Muhammad comienza un acercamiento con las familias más importantes de La Meca, los cuales forman parte de un nuevo grupo selecto de conversos hasta que finalmente en el año 630, acompañado de diez mil hombres, Muhammad entra a La Meca para tomar la ciudad y comenzar una nueva etapa en la vida de la comunidad musulmana. Tras la toma de La Meca, Muhammad y la comunidad de musulmanes comienzan a buscar una expansión hacia el

¹² Hourani, Albert, Óp. Cit. nota 3 p. 41

¹³ Las *razzias* son asaltos sorpresivos a asentamientos enemigos, cuyo objetivo es la obtención de botín o bien la expansión territorial.

norte de Arabia; en este proceso es posible identificar tres poderes confluientes:

- 1) Las tribus paganas de beduinos, que contaban con una enorme fuerza guerrera.
- 2) Muhammad y su comunidad de creyentes continuamente en incremento, y
- 3) las tribus judías.

En este contexto Muhammad se revela como un gran negociador, y mediante acuerdos de sumisión y acuerdos de conversión logra confederar a la mayoría de las tribus árabes constituyendo así la tercera fuerza importante en el orden global, justo bajo los ojos de los dos grandes imperios: bizantino y persa que para finales del siglo VII comienzan a debilitarse:

Cuando en el siglo VII, tanto el imperio bizantino como el sasánida entraron en decadencia. Entonces, se creó un vacío de poder, que fue ocupado por las fuerzas árabes en expansión. Semejante avance no habría sido concebible, sin embargo, si una nueva fe no les hubiera dado alas.¹⁴

Más adelante se analizará el papel que la religión jugó en la consolidación del Estado musulmán y posteriormente en la formación de un Imperio mundial.

Tras la primera ola de expansión y con la certeza de haber establecido las bases de un nuevo orden en Arabia, el Profeta muere al poco tiempo de conquistar La Meca, en el año 632, y con su muerte culmina también el paradigma ideal del Estado Islámico, que se denominó: Estado del Profeta

1.3.2. La figura del gobernante

¹⁴ Kung, Hans. Op. Cit. nota 1 P. 50

La figura de Muhammad resulta fascinante de estudiar, pues representa un modelo sin precedentes en la historia de la humanidad; en él confluyen la mayoría de las tipologías de ejercicio del poder:

.- Muhammad es el líder espiritual indiscutible: sólo a través de él se conoce el camino revelado por Dios.

.- Muhammad es el líder moral: Dicho liderazgo proviene de su labor profética, lo cual lo convierte en el modelo a seguir de un nuevo sistema moral no conocido antes en el mundo árabe; es el impulsor de un nuevo esquema de valores, y como tal, el referente por excelencia.

.- Muhammad es el líder político de la comunidad: A diferencia de otros líderes espirituales, Muhammad participa activamente en la dirección política de su comunidad.

El Profeta recibe también nuevas revelaciones que ahora hacen referencia tanto al establecimiento de un orden social justo como a la configuración de un culto religioso digno.....Así Muhammad se hace a una nueva tarea, y el Profeta pasa a ser -y en ello sí que se diferencia ciertamente de los profetas de Israel- un “hombre de Estado”¹⁵

Antes de continuar, resulta interesante enfatizar el estudio en esta característica de Muhammad, en su liderazgo político, pues además de ejercerlo de facto Muhammad incorpora gran parte de su visión política en la Revelación y por consiguiente en las convicciones políticas de la comunidad de creyentes; además, al ligar de esta manera su misión profética con su visión política, Muhammad trasciende a otros ámbitos del ejercicio del poder.

.- Muhammad es un líder militar: En la serie de combates contra La Meca y contra otras tribus vecinas, Muhammad participó activamente en el combate, dejando un precedente importante en el ejercicio de la guerra o la *Yihad*

¹⁵ Kung, Hans. Op. Cit. nota 1 P. 136

.-Muhammad es también un líder jurídico: La referencia a Muhammad como líder jurídico engloba una serie de operaciones e investiduras que devienen de la naturaleza misma del Estado establecido:

- a) Al ser el receptor de la Revelación, Muhammad es el legislador por excelencia, tanto por las reglas reveladas expresamente en el Corán (las azoras Medinies y las del segundo periodo de La Meca, en general son regulaciones específicas de aspectos cotidianos de la vida del Creyente); como con su vida y ejemplo, pues al establecerse la *sunna*¹⁶ como fuente del derecho, el simple actuar de Muhammad sirve de precedente al derecho musulmán
- b) Además de su papel legislativo derivado de la divinidad, Muhammad continúa fungiendo como el árbitro supremo que resuelve conflictos; gran parte de su labor judicial es recogida igualmente en la *sunna*, transformándose nuevamente en fuente jurídica.

La muerte de Muhammad cimbra a la comunidad musulmana y la enfrentó a su primer reto político, pero además representa el fin de un modelo y un paradigma de Estado. En su estructura, Muhammad mantuvo las instituciones tribales, los jefes, la manera de negociar, etc., pero en el fondo se presentó un cambio en la manera de entender el poder; en adelante el Islam y la política mantendrán un lazo difícil de romper, debido en gran parte a este ideal que constituyó el primer Estado Islámico.

1.3.3. Relación entre Derecho, Religión y Política

El prototipo del Estado del Profeta, sienta las bases de la relación entre el Derecho, la Religión y la Política en el Islam. El elemento central del Islam necesariamente será su credo religioso, y es el único elemento que queda bien estructurado tras la muerte del Profeta; al morir Muhammad también se cierra por completo la fuente divina, por lo tanto el elemento permanente

¹⁶ La *Sunna* se puede traducir como la costumbre del Profeta, pero es mejor conocida como “los dichos y hechos del Profeta”.

e inalterable en el Islam es la Revelación concretizada en el Corán y en la *sunna*, así se presenta una fusión entre el factor religioso y el jurídico; tal como lo expresa José Cepedello:

“La soberanía, por lo tanto, no reside ni en el estamento político ni en el religioso, sino en la propia palabra de Dios concretizada bajo la forma de la sharia”¹⁷

Es así como se manifiesta la confluencia del poder político y el poder religioso en el cuerpo jurídico, el cual será a partir de este momento el punto de partida del discurso político (e incluso religioso) en el Islam; la cristalización de estos tres factores en la *shariah* permite comprender la importancia de los ulemas y demás operadores jurídicos en el Islam; así mismo permite asentar el hecho de que en el desarrollo del Islam, en su propia configuración; el derecho, la política y la religión son tres elementos que se encuentran íntimamente ligados y que permean la estructura social en las diversas etapas de su desarrollo.

1.4 El Califato

1.4.1. Los cuatro califas bien guiados

El primer conflicto que enfrenta la comunidad musulmana se presenta tras la muerte de Muhammad, contrario a lo que sucedió con la comunidad Cristiana y los conflictos sobre la naturaleza de Jesús; en el Islam, se presenta un conflicto mucho más mundano, que ayuda a vislumbrar los cimientos del Islam y su papel en la configuración de la política y el Estado; tal como lo define Anthony Black:

¹⁷ Cepedello Boiso, José. *Modelos de organización política de la umma en la historia del pensamiento islámico*, Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, 24/06/2011, P. 2

“The first conflicts within Islam were not, as in Christianity, about the nature of the divine, but about who should lead and how the leader should be appointed” ¹⁸

El problema de la sucesión es precisamente el que acarrea las cuatro guerras civiles que sufre la comunidad musulmana a lo largo de su historia. Este problema deviene, además de los factores históricos, de la figura y las funciones que representa Muhammad durante su papel como líder político, moral y religioso de la *umma*. Es importante en este punto realizar un breve análisis de las figuras que los gobernantes tendrán en el desarrollo de la historia política del Islam; a partir de la sucesión del Profeta, el gobernante ejercerá principalmente dos roles distintos: el de líder de la *umma* sobre el que recaerá en adelante el poder militar y político; y por otro lado, el del califa. El califa no representa el poder político, sino el poder religioso, el término en realidad significa “el lugarteniente del Profeta”, pues refiere precisamente al ejercicio de la función religiosa, que entre otras incluye la interpretación de las normas religiosas, así como cumplir con el postulado de la *hisba*; esto es: “Promover el bien y evitar todo mal” independientemente de la función política; sin embargo, como se evidenciará más adelante, en el Islam suelen confluír en la figura del gobernante ambas autoridades, aún a pesar del desarrollo independiente (no estatal) del *Fiqh* o ciencia jurídica y del poder que por consiguiente adquieren los ‘ulemas, en los que también se presenta esta confluencia entre poder político y poder religioso.

El primer periodo posterior a la muerte de Muhammad, es conocido como el de los “*califas bien guiados*”; la legitimidad de los primeros cuatro califas se debe en gran medida a su cercanía con el Profeta, al hecho de haber pertenecido ellos mismos al grupo que emigró de La Meca, (como es el caso del primer califa, Abu Bakr), o bien, por formar parte de la primera

¹⁸ “Los primeros conflictos dentro del islam no fueron, como en el Cristianismo, sobre la naturaleza divina, sino sobre quién y cómo se debía elegir al líder” Black, Antony. *The History of Islamic Political Thought*, Edinburgh University Press, 2a Edición, Edinburgh, 2011

generación de musulmanes, tanto de emigrados como mequíes (como es el caso del tercer califa Utman).

No existe registro en las fuentes de que Muhammad antes de morir haya nombrado un sucesor, sin embargo, esta se disputa entre los principales grupos cercanos al Profeta:

Entre los partidarios de Mahoma había tres grupos principales: sus primeros compañeros, que protagonizaron con él la hégira, un grupo unido por los matrimonios; los hombre provenientes de Medina, que habían concertado la unión con él en esa ciudad; y los miembros de las principales familias de La Meca, la mayoría de ellos de conversión reciente¹⁹

Unidos en Consejo, nombran como califa a Abu Bakr, en quien recae la tarea de la reunificación de las tribus árabes, que se habían desbandado tras la muerte del Profeta, situación que desemboca en las guerras de *ridda* o defección; es también la manera en que Abu Bakr lleva a cabo esta unificación lo que le dará legitimidad política e incluso religiosa.

El movimiento de *ridda*, “defección”, o también conocido como las guerras de apostasía se presenta entre la comunidad musulmana de Medina y La Meca contra las tribus de beduinos al momento en el que estos últimos se niegan a pagar el *zakat*, un impuesto religioso, al nuevo Estado encabezado por Abu Bakr.

Para entender la importancia de este acontecimiento, se resumen las partes más representativas de dicho movimiento:

1.- Bajo el liderazgo de Muhammad, y tras la toma de La Meca, las diferentes tribus de beduinos que rodeaban la península arábica se unifican, algunos mediante acuerdos de simple sumisión, otros a través de la conversión.

¹⁹ Hourani, Albert. Op. Cit. P. 47

2.- Tras la muerte de Muhammad muchas de estas tribus se niegan a seguir formando parte de la comunidad musulmana, específicamente a cumplir con la obligación del pago del *zakat*; cabe resaltar que se trataba tanto de las tribus paganas como de tribus conversas.

3.- Para el califato comenzado por Abu Bakr resulta de vital importancia conservar el liderazgo sobre estas tribus, y reafirmar, no solo el liderazgo político, sino también el religioso; la postura del mismo Abu Bakr se ha hecho manifiesta en uno de sus dichos al preguntarle ¿porque peleaba por el *zakat*?:

By Allah, I would definitely fight against him who severed prayer from Zakat, for it is the obligation upon the rich. By Allah, I would fight against them even to secure the cord (used for hobbling the feet of a camel) which they used to give to the Messenger of Allah (as zakat) but now they have withheld it.²⁰

Ahmed An-Na'im²¹ en su análisis sobre el islam y el estado secular se pregunta si en realidad las guerras de apostasía tuvieron como objetivo para Abu Bakr legitimarse no solamente como líder político sino como líder religioso; sin embargo, al final también afirma la dificultad de separar en el transcurso de la historia del Islam los acontecimientos religiosos de los políticos:

“Thus, whatever justifications is considered, it is difficult to separate the religious aspects from the political ones: Muslims will always disagree on both counts, and religious reasoning includes political considerations and viceversa”²²

²⁰“Por Allah, pelearé definitivamente contra aquel que no de un zakat completo, pues es la obligación del rico. Por Allah, pelearé contra ellos incluso para asegurar el cordón que solían dar al Mensajero de Alla como Zakat y que ahora esconden”. En Sahih Muslim Book 1. Hadith 0029

²¹ Ahmed An-Naim, Abdullahi. Op Cit. nota 10P. 57-60

²² “Así que cualquier justificación que sea considerada, siempre es difícil separar los aspectos religiosos de los políticos: Los musulmanes siempre estarán en desacuerdo en ambas posturas, y los razonamientos religiosos incluirán consideraciones políticas y visceversa” Idem.

Abu Bakr muere en el año 634 en la ciudad de Medina; su sucesor es elegido de manera similar, en un consejo de Compañeros del Profeta; el cual elige como segundo califa a Umar ibn al-Jattab, quien gobierna durante diez años a la comunidad musulmana, la elección e investidura de 'Umar se realiza pacíficamente; este segundo califato se distingue por llevar al Islam a su primera gran expansión:

635: Siria

638: Jerusalén

637: Ctesifonte (la sede del Imperio persa)

641: Egipto

643: Cae la ciudad de Alejandría

Bajo el liderazgo de 'Utman además se instituye el calendario musulmán, el cual comienza a partir de la Hégira. Finalmente éste muere asesinado en el año 644 a manos de un esclavo persa, la muerte de 'Umar causa gran consternación en la comunidad musulmana pues es indicativo de el nacimiento de conflictos en la comunidad.

La elección del tercer califa de la *umma* se presenta ya rodeada de controversias; para este momento y tras la ola de conquistas iniciadas por el califa 'Umar, los centros de poder se habían movido de La Meca y Medina hacia el norte de la península arábiga y en zonas más fértiles como Basora y Kufa en Irak e incluso en Egipto; así mismo los musulmanes de La Meca comenzaban a afianzarse en el poder, lo que dejaba fuera del juego a los conversos mediníes, a la primera comunidad musulmana:

En Medina, y las nuevas ciudades-campamentos unidas a ésta por rutas interiores, el poder estaba en manos de un nuevo grupo gobernante. Algunos de sus miembros habían sido compañeros del Profeta, partidarios tempranos y devotos, pero una considerable proporción de ellos procedía de las familias de La Meca, con sus

habilidades militares y políticas, y de familias semejantes de la cercana ciudad de Taif²³

Bajo este contexto es elegido el tercer califa Utman ibn 'Affan; quien es miembro de una las más importantes familias mequíes (los Omeyas), así como un emigrado, con su elección se intenta conciliar ambos sectores de la comunidad. El califato de Utman abarca del año 644 al 656; hacia el final de su gobierno surgen conflictos y protestas al interior contra los privilegios de los que goza la familia Omeya y finalmente es asesinado por un grupo contrario con sede en Egipto. Derivado del asesinato de Utman se nombra como cuarto califa a Ali ibn abi Talib, con quien comienza la primera gran escisión en el Islam.

1.4.2. La primera guerra civil islámica. Los inicios del Shiismo

La elección de Alí como cuarto califa es controvertida desde antes de la toma de decisión. Alí no solo es miembro de la familia del Profeta (primo y esposo de la única hija del Profeta, Fátima), también es uno de los primeros mequíes convertidos y emigrados a Medina; es investido califa por parte de los mediníes quienes tratan de mermar la cada vez más fuerte aristocracia mequí; sin embargo, como pronto lo harán ver los miembros de la familia Omeya, su elección es calificada de ilegítima por el grupo contrario.

Aquel que pone en entredicho la legitimidad de Alí es precisamente el primo Omeya de Utman y poderoso gobernador de Siria, Muawiya ibn Abi Sufyan; quien tras el asesinato de Utman exige el esclarecimiento del mismo mediante un tribunal arbitral. A grandes rasgos, el tribunal delibera y concluye que efectivamente la elección e investidura de Alí carece de legitimidad, pues éste debió haber hecho efectiva la venganza de sangre contra los asesinos de Utman cuando en realidad se favoreció de este hecho.

²³ Hourani, Albert. Op. Cit .nota 6 P. 50

Alí traslada el centro de su califato a la ciudad de Kufa después de librar diversas batallas contra el grupo liderado por los Omeyas; de manera paralela surge en este contexto un grupo radical, conocido en adelante como los jariyíes, quienes tras apoyar a Alí, y una vez emitido el fallo del tribunal de arbitraje, adoptan una postura contraria a Alí, al considerar su respuesta bastante tibia y finalmente lo asesinan en la mezquita de Kufa en el año 661. Con la muerte de Alí culmina la etapa de los califas bien guiados; y comienza la segmentación de los musulmanes en dos grandes grupos (principalmente): los suníes y los chiíes.

En la rama Suní reclama el califato precisamente Muawiya, quien establece el califato Omeya de Damasco; la rama Chií por otro lado mantiene, al menos durante este período, las esperanzas en los hijos de Alí y Fátima, quienes más tarde serán asesinados por la familia Omeya y erigidos como mártires para la doctrina Chií. A partir de este momento, la investigación se enfocara en el Islam de la rama Suní; sin embargo el desarrollo político y doctrinal Chií tendrá importantes repercusiones en la configuración del Islam contemporáneo.

1.5 El Islam como Imperio y las dinastías hereditarias: Los Omeyas y los Abasíes

1.5.1. El califato Omeya de Damasco

Con el ascenso de Mu'awiyah al califato en el año 660 inicia una nueva manera de gobernar las tierras del Islam, de ahora en adelante, en parte debido a las conquistas logradas hasta entonces y a las que se producirán en adelante, el mundo islámico estará organizado como un Imperio.

Mu'awiyah pertenece al poderoso clan Omeya, una de las familias más importantes de La Meca; su liderazgo como califa, pone fin a las aspiraciones mediníes de hacerse con el poder, Mu'awiyah traslada el centro de su califato

a la ciudad de Damasco en Siria, en donde entra en contacto con la tradición persa. Durante su califato la ola expansionista islámica continúa hasta conquistar Chipre y Rodas, una parte importante de África del Norte, hasta la actual Tunicia, así como el nordeste de Irán. Derivado de esta expansión, los Omeyas pronto se ven influidos no solo por la cultura persa, sino también por la bizantina, situación que ayuda a configurar la estructura administrativa del nuevo Estado instituido por los Omeyas; a pesar del interés que los califas Omeyas en general demostraron por la estructura administrativa de los persas y bizantinos, también es cierto que la estructura tribal permaneció como una parte importante del funcionamiento del Estado; tal como lo explica Hans Kung:

“Los jefes tribales desempeñan todavía, ciertamente, importantes funciones, pero, en lo decisivo, el gobierno imperial se halla en manos de funcionarios profesionales”²⁴

La burocratización del Estado se manifiesta principalmente con el establecimiento de una cancillería y del servicio de correos. Sin embargo, el rasgo más importante que queda patente tras la muerte de Muawiya es el hecho de que el califato ya no queda a disposición de la elección por un Consejo como anteriormente, a partir de la muerte de Muawiya el califato se transforma en una institución dinástica, en la que los sucesores son miembros de la misma familia Omeya.

El califato Omeya gobierna casi un siglo al Imperio musulmán, del año 661 hasta su caída en el año 750; los aspectos que brevemente se analizarán se centrarán en la manera en que los califas Omeyas buscaron la legitimación político-religiosa, y por otro lado, en el surgimiento de los ulemas y las escuelas jurídicas como un contrapeso al poder del califa.

1.5.2. Legitimación del Califa Omeya

²⁴ Kung, Hans. Op. Cit. nota 1 P. 224

En el ámbito político, los califas Omeyas reafirman su poder mediante dos vías principales: La militar y la administrativa.

Militarmente, se manifiesta en la creación de una nueva élite; los antiguos soldados beduinos forman ahora parte de una clase trabajadora a la sombra de una estructura gubernamental imperial. Por otro lado las conquistas que a lo largo de todo el periodo Omeya se presentan reivindican el poderío militar y la nueva manera de llevar a cabo estas conquistas, pues tan solo en el año 712 conquistan el nordeste de Persia estableciendo el Islam en Asia central e islamizan a los turcos; por el lado oriental establecen en el mismo año el primer emirato en la región del Punjab; y por el lado occidental se presenta la conquista de la península ibérica.

En el plano administrativo, los califas Omeyas confían en la estructura persa y bizantina, y como tal establecen nuevas oficinas con carácter secular; un ejemplo importante de ello es el nombramiento por primera vez de jueces estatales o *qadis*. Sin embargo, a pesar de que los Omeyas instauran un régimen eficiente en el aspecto tanto administrativo como militar, nunca dejan de buscar la reafirmación de una legitimidad religiosa; esta postura queda patente desde Mu'awiyah:

*“Mu’awiya no lleva solo el título de lugarteniente del Profeta, sino el de lugarteniente de Dios en la tierra. Como han establecido algunas investigaciones, ello supone reivindicar para su persona autoridad religiosa amén de la política.”*²⁵

Además de los títulos bajo los que se denominaban; el mismo título de Califa ya lleva implícita una importancia religiosa, los califas buscaban simbolizar esta divinidad en otros aspectos; por ejemplo mediante la emisión de monedas en las que se veneraba la imagen del Califa acompañadas de

²⁵ Kung, Hans. Op. Cit. nota 1 p. 224

inscripciones religiosas, así como de la inclusión del nombre del Califa durante la oración ritual de los viernes. Por otro lado, e independientemente de los simbolismos, los califas Omeyas también buscaban justificar su ascensión al poder en términos dinásticos:

“The continued threat of civil war encouraged absolutist notions. The Umayyads based their legitimacy, first, on kinship with Utman; they were God’s chosen lineage. Abd al-Malik restored and expanded central authority on the basis of hereditary succession” ²⁶

En el discurso los califas Omeyas también afirmaban su papel como protectores de la religión; en el contexto de la segunda guerra civil, tras el establecimiento de Walid II como califa, su hermano Yazid se subleva; un fragmento del discurso de Yazid pone de manifiesto la manera en que los califas Omeyas seguían rectificando el papel de protectores de la religión.

*“Solo a Dios le es debida obediencia. ¡Así pues, obediencia a una persona sólo en el contexto de la obediencia a Dios, en la medida en que esa persona obedece a Dios! Cuando se opone a Dios y llama a la rebeldía ante Éste, le demos muerte”*²⁷

Sin embargo, el califato Omeya no se distingue por considerarse pío, al contrario, uno de los factores decisivos para su caída se debió a la falta de legitimidad religiosa, situación que se encuentra íntimamente ligada al aspecto que se analizará a continuación y que es el surgimiento de un nuevo poder legitimador: los ulemas.

²⁶ “La continua amenaza de guerra civil promovía nociones absolutistas. Los Omeyas basaron su legitimidad, primero, en la monarquía de Utman; ellos eran la línea hereditaria elegida por Dios. Abd al-Malik restableció y expandió la autoridad central en la base de la sucesión hereditaria” Black, Antony. Op. Cit. nota 7 P. 18

²⁷ Kung, Hans. Op. Cit. nota 1 P.269

La muerte del Profeta dejó un vacío en diversos aspectos de la vida organizativa de la comunidad musulmana; uno de ellos fue ciertamente el aspecto jurídico, como se ha visto, el derecho es en el Islam el punto de confluencia tanto de la religión como de la política pues es realmente la *Sharia* el legado del Profeta; derivado de este papel aquellos operadores que dominan e interpretan la ley religiosa poco a poco se transformarán en uno de los factores de poder más importantes dentro de la configuración de las diversas expresiones políticas en la historia del Islam; estos operadores son los ulemas o estudiosos del derecho.

Durante el período Omeya (pero sobre todo en el Abasí), los ulemas se consolidan como una fuente de poder legitimador; Antony Black deja de manifiesto el poder que aún en las sociedades contemporáneas con raíces en el Islam representan los ulemas:

The Ulama emerged as the most stable holders of social authority because of their hold on knowledge. It was they who formed and still form, the basic fabric of a society insofar as it claims to be Islamic. It was they who, once the imperial aspirations of the Deputyship had died away, held, and still hold, the House of Islam together. They are the authorities; other, sultans or presidents, merely hold power²⁸

Junto con los ulemas surge un importante contrapeso al poder del califa, pues son ellos quienes poseen la autoridad religiosa, moral y legal para poder legitimar otras fuentes de poder. Así, como en el primer paradigma estatal queda de manifiesto la inseparabilidad del poder religioso y el poder político a través del derecho; durante este segundo paradigma se observará que en los hechos si se comienza a pintar una línea divisoria entre las actividades seculares y el poder religioso; sin embargo, en el Imperio Abasí, estos continúan manteniendo una relación estrecha, y sobre todo, se hará

²⁸ “Los Ulemas emergieron como los tenedores más estables de la autoridad social por su conocimiento. Fueron ellos quienes formaron, y aún forman la base de una sociedad que clame ser Islámica. Fueron ellos quienes, una vez que las aspiraciones imperiales de sus gobernantes murieron, sostuvieron y aún sostienen a la Casa del Islam junta- Ellos son la autoridad, otros, sultanes o presidents simplemente detentan el poder” Black, Antony. Op. Cit. nota 7 P. 36

manifiesto cómo el poder secular (del califa) nunca deja de buscar y echar mano de la legitimación religiosa y del poder que de ella emana.

1.5.3. El califato de Kufa. La dinastía Abasí

La dinastía Abasí es producto de una sublevación contra el poder Omeya; el principal factor que los favorece, es precisamente la falta de legitimidad religiosa de los Omeyas frente al fervor religioso proclamado por los Abasíes, quienes además de manifestarlo reclaman proceder de la misma familia del Profeta, emparentados por la figura de su tío al-'Abbas.

Sin embargo, este no fue el único factor que derrotó a la dinastía Omeya; ésta se encontraba ya debilitada por las continuas guerras sucesorias, por la creciente oposición chií que para entonces ya había generado toda una doctrina estatal a raíz del martirio de los hijos de Alí. La crisis de la dinastía Omeya llega a su fin en el año 750, cuando es proclamado en Kufa (con ayuda por cierto de los chiíes) *Abu al-'Abbas al-Safar* como nuevo califa. De la antigua dinastía Omeya, solo sobrevive un miembro, quien huye a la península Ibérica y funda el reino Omeya de Córdoba.

De manera similar a los Omeyas, los califas Abasíes trasladan el centro del califato a la ciudad de Kufa en Irak; en ella construirán una ciudad cosmopolita, y a pesar de que la estructura estatal continuará siendo la de un Imperio; bajo los Abasíes, no se trata ya solamente de un imperio árabe, sino de un Imperio universal

“Los califas abasíes vuelven a entenderse a sí mismos como líderes de la umma de todos los musulmanes y como pioneros del islam como religión universal que ahora abarca y une a todos los pueblos”²⁹

²⁹ Küng, Hans. Op. Cit. nota 1 P. 278

Algunos aspectos característicos del período Omeya, que por cierto es uno de los más largos en la historia árabe, (750-1258) incluyen:

.- El desmantelamiento de la estructura tribal pre-islámica que incluso los Omeyas habían mantenido.

.- El fortalecimiento de la estructura administrativa, mediante la creación de nuevas oficinas y cargos. Es bajo la estructura Abasí donde el cargo de gran vizir asume un papel central, ejerciendo en ocasiones el poder de facto.

.- La creación de una cultura cosmopolita, y del Islam clásico, con el árabe como lengua, el estilo de vida persa y la cultura helenística.

.- Se desarrolla de manera importante la ciencia y la filosofía, sobre todo por el contacto con la cultura griega.

.- Durante la dinastía Abasí surge el movimiento de la mu'tazila, que será una fuente importante de discusión sobre el origen del Corán, la capacidad de reforma y el uso de la razón. Movimiento que es sometido a una inquisición durante el califato de *Al-Mamun*.

.- Durante la dinastía Abasí surge el Sufismo, movimiento religioso/místico que será importante y que impregna la manera de vivir la religión sobre todo en épocas post-abasidas.

1.5.4. La figura del califa y los Ulemas

Los califas Abasíes, de manera similar a los Omeyas, reafirmaron gran parte de su poder político en las acciones expansionistas militares, así como en la eficacia administrativa de sus oficinas; por otro lado, se afanaron mucho más que sus predecesores en legitimarse en el ámbito

religioso, ya fuera mediante simbolismos rituales, el uso de títulos tales como: “príncipe de los creyentes”, “lugarteniente de Dios” etc., además por la construcción de una estrecha relación con los ulemas.

Los califas abasíes crearon puestos públicos que fueron cubiertos por los ulemas como el de cadí y muftí, que anteriormente se desarrollaban de manera exclusivamente privada (en las *madradas* o escuelas); además de los ulemas comienzan a surgir nuevos operadores jurídicos como los jurisconsultos (*fuqaha*); es así cómo los califas Abasíes conjugan de manera ideal su liderazgo político con la legitimación religiosa otorgada por los ulemas:

La población musulmana necesita orientación espiritual y liderazgo moral. Oficialmente, la comunidad musulmana es dirigida por el califa y los gobernadores, quienes detentan el poder político. Pero el abismo entre el gobierno absolutista y la sociedad se va haciendo más y más grande. En la práctica; los creyentes se dejan guiar en creciente medida por los doctores de la religión, cada vez más numerosos, quienes personifican la autoridad religioso-moral³⁰

No en vano es durante el período abasí que se presenta la consolidación de las escuelas jurídicas bajo las que se forma una estructura rígida en el derecho, que culminará en el siglo X con la creación de la teoría clásica:

The internal cohesion and loyalty of this currents, became stronger as time went on, but it is only when we reach the tenth century that we can really call them schools of law as fully formed legal systems with a recognized common structure and authority, and only a century later does the idea appear that every jurist must belong to one and only one school of law.³¹

³⁰ Ibidem P. 295

³¹“La cohesion interna y la lealtad de estas escuelas, se hizo más fuerte con el paso del tiempo, pero es hasta el siglo X que podemos realmente llamarlas escuelas jurídicas como sistemas legales completamente formados con una estructura común reconocida y una autoridad; y solo un siglo después apareció la idea de que cada jurista debía pertenecer a una y solo a una escuela jurídica” Vikor, Knut. *Between God and the Sultan: a history of Islamic law*. Hurst and Company Editores, Londres Inglaterra, 2005

El período Abasí culmina en el año 1258 formalmente con la muerte del último califa, sin embargo su decadencia comienza desde principios del siglo X; debido a factores como el creciente poder de los visires, por el poder otorgado a las élites turcas de la milicia (los mamelucos, quienes más tarde formarían un estado independiente), y también debido al incremento del poderío militar turco; finalmente será la invasión Mongola la que pondrá fin al imperio abasí, aunque la descentralización del poder había comenzado mucho antes con el establecimiento de sultanatos a lo largo de todo el territorio. Paradigma que se analizará a continuación.

1.6. La descentralización del poder: Los imperios Mongoles, Otomano y Safaví

A mediados del Siglo X el Imperio Abasí comienza su ocaso; debilitado internamente por las cuatro guerras civiles originadas por problemas de sucesión, además de la merma del poder califal frente al del gran vizir, así como de la dispersión del poder a lo largo del amplio territorio abarcado por el imperio que iba desde el Magreb, la península arábiga, así como el noreste de Asia, todo regido bajo un poder centralizado, se presenta una pérdida de control sobre las áreas más alejadas en las que comienzan a surgir liderazgos locales, ya sea de jefes tribales, jefes militares o familias terratenientes que buscaban reivindicar su derecho a gobernar.

Fue así que se constituye un sistema de sultanatos o emiratos, algunos de los principales (previos a la construcción de los tres grandes Imperios turcos), son los siguientes:

- .- Los *buyíes*: (944-1055) en Irak y la parte occidental de Irán
- .- Los *samaníes*: (999) en la parte oriental de Irak
- .- Los *Gaznawíes*: Gazna y Afganistán
- .- Los *Karajaníes*: En Transoxiana.
- .- Los *Fatimíes*: En el Cairo

Se presentan también algunos movimientos Magrebíes como los: Almorávides y demás tribus bereberes.

Gran parte de los sultanatos antes mencionados son de credo Chií, lo que pone una alerta sobre el crecimiento de esta facción del Islam contraria al califato de Bagdad. Aunado a estos movimientos regionales, se presenta también la conquista Siria por parte de Bizancio en el siglo X y Las Cruzadas durante los siglos X-XIII

Esta tendencia descentralizadora comienza a mermar justamente antes de la caída de facto del Imperio Abasí, y el poder se tiende a centrar específicamente en tres grandes Imperios (los tres de origen turco): Los Safavíes, Los Mongoles y Los Otomanos, (además del fuerte poderío de los Fatimíes en Egipto) en los que se centrará la investigación a continuación.

1.6.1. La doctrina del sultanato/califato

Al presentarse la descentralización del califato Abasí, con el surgimiento de diversos principados, sultanatos y emiratos; el pensamiento político comienza también a adaptarse a esta nueva forma de organización estatal, es así como surge la teoría del califato; uno de los grandes exponentes de la misma es *al-Mawardi* (972 Basora,Irak- 1058 Bagdad, Irak), quien estructura la teoría tripartita del califato, como sigue:

“El Califato (o Imamato), como lo denominaban generalmente los teóricos, englobaba tres elementos: la sucesión legítima del Profeta, la dirección de los asuntos del mundo y la vigilancia sobre las cuestiones de la fe”³²

Con esta teoría tripartita al-Mawardi justifica la existencia de los tres principales factores de poder concurrentes en el mundo musulmán:

³² Hourani, Albert. Op. Cit. nota 3 P. 186

- 1) La sucesión legítima del Profeta: Se refiere al papel del califa, quien es el protector de los creyentes y el que es el referente último de la legitimación de los sultanes
- 2) El sultán: como el director de los asuntos mundanos
- 3) Los ulemas: como los vigilantes de las cuestiones de la fe.

Como lo expone la teoría tripartita de *al-Mawardi*, la manera en que se encontraban organizados los sultanatos responde a la autoridad aún califal de Bagdad, es así hasta el año 1258, sin embargo, los sultanes buscaban legitimarse no solamente con el respaldo del califa, sino por medios propios:

*“The dynastic clan sought legitimacy by every means available in popular culture. Much was made of ancestor and genealogy: tribal, islamic, royal-iranian”*³³

Adicionalmente en el Islam (sobre todo en esta época) aparece constantemente el concepto de *dawla* como un factor legitimador; ¿Qué es el *dawla*? Es una idea de aspectos místico/religiosos, se trata de la inexplicable unión de las fuerzas cósmicas para favorecer a un clan, a una persona, a un califa, etc., se presentaba cuando una tribu acuñaba diversos triunfos militares, conquistas, éxitos en campaña etc., y se afirmaba que por *dawla* poseían el derecho a gobernar, no en vano fue así como llegaron al poder las tres grandes tribus de los Otomanos, los Mongoles y los Selyúcidas; incluso el término de *dawla* se usaba para justificar el triunfo de un hermano sobre otro en la sucesión de las dinastías.

Antes de la caída del Imperio Abasí, los sultanes se autoproclamaban servidores del califa, aunque el califa Abasí no fuera más que el detentador del nombre; en los hechos y ante la población, era quien poseía la autoridad

³³“El clan dinástico buscó legitimidad en cualquier medio disponible en la cultura popular. Mucho se refirió a los ancestros y la genealogía: tribal, islámica, monárquica-iraní” Black, Antony, Op. Cit. P. 52

religiosa final, por lo que los sultanes no podían ni solían omitirlo, y de esta manera también buscaban una legitimación religiosa en las guerras que emprenden en nombre del Islam.

Antes de continuar es necesaria la siguiente aclaración; lo dicho en el párrafo anterior es cierto para la rama Suní del Islam; sin embargo para los Chiíes, el califa Abasí no tiene legitimidad, esto queda de manifiesto sobre todo al instaurarse la poderosa dinastía Fatimí

Fatimid sultans, like other Shi'as, did not recognize the legitimacy of the first three Caliphs, the Abbasids or other Sunni rulers, since they held that only descendants of 'Ali, the Prophet Muhammad's first cousin and son-in-law and the fourth "rightly guided" caliph, could be authentic leaders of the Muslim umma³⁴

Los Fatimíes establecieron uno de los más duraderos y prósperos imperios en el Cairo; su califato se caracterizó por separarse completamente del califato de Bagdad, e incluso por recuperar su independencia aún bajo el dominio otomano hasta la ocupación napoleónica de Egipto. Los califas Fatimíes (nótese que utilizan el título de califa y no de sultán) reafirmaron fuertemente su autoridad tanto política como religiosa mediante el simbolismo ritual, relacionado tanto con aspectos islámicos como las caravanas que rememoraban la vida de Muhammad, así como su relación con los ciclos del río Nilo y la vida de la ciudad en Egipto.

A continuación, se explicará la forma en que se estructuraron los tres grandes imperios (no árabes) del mundo musulmán.

1.6.2. Los Safavíes

³⁴ "Los sultanes fatimíes, como otros chiíes, no reconocían la legitimidad de los tres primeros califas, de los Abasíes o de cualquier otro gobernador Sunni, ya que sostenían que sólo los descendientes de Alí, el sobrino y yerno de Muhammad y uno de los cuatro califas bien guiados podían ser los auténticos líderes de la umma" Frederic Dale, Stephen. *The Muslim Empires of the Ottoman, Safavids, and Mughals*. Cambridge University Press, New York, 2010 P.12

Antes de abordar la estructura del Imperio Safaví, cabe mencionar que tras la desintegración del Imperio Abasí, en el siglo X, el antecesor tanto del Imperio Otomano como del Safaví, lo constituye el Imperio Selyúcida; una de las primeras tribus turcas (cuya identidad estaba definida mayormente por su identificación como musulmanes suníes) que consumaron su poderío en la parte norte y occidental de Asia, aún con los califas abasíes en el poder.

Tras la caída de la dinastía Selyúcida y ante una nueva regionalización del poder, surgen los tres poderes que dominaran el mundo islámico a partir del siglo XVI

“From 1500 to 1700 most of the Islamic world was divided up between three great powers: The Mughals in India, the Safavids in Iran, and the Ottomans in the whole area from east of the Black Sea to the north African coast and from Hungary to the Hijaz”³⁵

Es importante notar que ninguno de los tres Imperios proviene de Arabia; sin embargo se encuentran ya inmersos en la cultura islámica que ha llegado a Asia, África y Europa. El caso de los Safavíes resulta interesante por el hecho de que el principal elemento de legitimación era religioso. En primer lugar hay que mencionar la importancia que las órdenes sufíes para este momento del desarrollo del Islam tienen; ya que específicamente en el caso safaví juegan un papel trascendente; pues el fundador de la dinastía ,*Isma'il*, además de ser el líder de una de las tribus *Aq Quyuni*, es también el fundador de una de las órdenes sufíes más importantes, es así que ellos representan a los principales defensores del Islam en su facción chií.

³⁵ “De 1500 a 1700 la mayor parte del mundo islámico fue dividido entre tres grandes poderes: Los Mogoles en la India, Los Safavíes en Irán y los Otomanos en el área del Este del Mar Negro a las costas del Norte de África y de Hungría al Hijaz” Black, Antony, Op. Cit. P. 195

A continuación, se analizarán las principales características de la dinastía safaví, especialmente en su estructura político-religiosa.

- 1) La dinastía safaví se estructura siguiendo las bases tribales de las confederaciones turcas, por lo que a pesar de constituir una dinastía, en realidad los súbditos conservaban cierta independencia.
- 2) A pesar de que *Isma'íl* fue el fundador de la dinastía, la figura pivotal en la construcción de la dinastía safaví es el califa Abbas I, bajo el que surge la época de oro del imperio safaví.
- 3) El aspecto más interesante respecto a la relación entre la religión y el Estado en la dinastía safaví se encuentra en el fortalecimiento de los *Mujtahids*³⁶ en contraposición del decaimiento de la autoridad religiosa del sultán.

“The increased power of the clergy did not save the Safavid, in fact, it hastened its demise. In drawing attention to immoral and impious behaviour at court, it helped to undermine the authority and political effectiveness of the dynasty and (therefore) of the state”³⁷

El poderío que *los Mujtahids* adquieren durante la época safaví, es el que reafirma su posterior transformación y la acumulación de poder que se hace patente en la formación de Irán, el bastión del Islam Chií. A pesar de que la dinastía Safaví no resiste al siglo XVIII debido a factores tanto internos como externos, es admirable el hecho de haber conservado el poder durante más de cien años en una de las zonas con menos recursos del mundo árabe. Finalmente en 1722 la dinastía safaví colapsa ante las fuerzas de las tribus turcas colindantes:

³⁶ Estudiosos del derecho, equiparables a los ulemas en el Islam sunni

³⁷“El creciente poder del clero no salvó a los Safavíes, de hecho, agudizó su caída. Llamando la atención a la impía e inmoral comportamiento en la corte, ayudó a minar la autoridad y la efectividad política de la dinastía y posteriormente del Estado”Ibidem. P. 238

“...a battle near the capital, Isfahan, Afghans defeated a much larger and better armed but poorly led Safavid army commanded by a Qizilbash tribesman”³⁸

A la dinastía safaví le sigue un periodo regido por diversas tribus *Qizilbash* hasta finales del siglo XVIII cuando el territorio pasa a formar parte del Imperio Otomano.

1.6.3. La dinastía Mongola

El Imperio mongol específicamente en su relación con el mundo islámico, se puede diferenciar en dos etapas:

.- La primera de ellas la representada por las conquistas de *Gengis Kan* en Persia, caracterizada por tratarse de incursiones salvajes y sin respeto por la cultura islámica:

“Unlike the Oghuz who had preceded them, the Mongols were not acculturated to and respectful of either Islamic culture or the religious or ethical culture of any other civilization”³⁹

.- La segunda incursión, tras la muerte de *Genghis Khan*, encabezada por su nieto *Hulagu Khan* alrededor del año 1256 que culmina además con el asesinato del último califa abasí, eliminando también el centro de poder del Islam sunní.

Si bien en un inicio la dinastía mongola se comportó más como saqueadores que como gobernantes, en 1295, con la ascensión al poder de *Ghazan Khan*,

³⁸ “...en una batalla cerca de la capital, Isfahan, los Afganos derrotaron a una mucho más nutrida y mejor armada pero pobremente dirigida milicia Safaví, comandada por un jefe tribal”Frederic Dale, Stephen: Op. Cit. Nota 32 P. 249

³⁹ “A diferencia de los Oghuz que la precedieron, los mongoles no eran cultos ni respetuosos de la cultura ni de la religión Islámica, ni de la cultura ética de cualquier otra civilización”Ibídem P. 45

además un recién converso musulmán, comienza una época en la que se estructura una dinastía, que además será de las más extensas y con características interesantes:

- 1) El primer punto que resulta de interés para la investigación lo constituye la fuente de legitimación del gobernante. En el caso de los mongoles, esta recae principalmente en la línea hereditaria de la que descienden:

Mughal dynasty began as another central Asian invasion of northern India, this time under the Mongol clan leader Babur, after they had been pushed out of central Asia by the Safavid and Uzbeks. His claim to leadership rested on his supposed descent from Timur and Chingiz⁴⁰

Los Mongoles se constituyen como la dinastía con la línea hereditaria más fuerte sobre las dos dinastías contemporáneas (los otomanos y los safavíes)

- 2) La economía de la dinastía mongola (al igual que la de sus contemporáneos) se basaba en la agricultura, los impuestos al comercio y los impuestos a las minorías no musulmanas (ya que los tres son imperios islámicos).

- 3) A pesar de que la dinastía mongola se erige con un credo islámico sunní, de las tres dinastías islámicas de su tiempo, es la más tolerante con los no musulmanes, e incluso constituye un imperio que no está basado en cuestiones de fe, sino en una lealtad política al Imperio. (Al menos en su época de oro)

- 4) El Imperio Mongol, finalmente debe su caída entre otros factores a la creciente intolerancia religiosa de sus gobernantes; a la expansión de

⁴⁰ “La dinastía Mogola empezó con una invasión más del centro de Asia al norte de la India, esta vez bajo el liderazgo de Babur, después de que fueron expulsados de Asia central por los Safávidas y los turcos. Su reclamo de liderazgo recayó en su supuesta descendencia de Timur y Chingiz” Black, Antony. Op. Cit. P. 240

revueltas indígenas sobre todo en la parte central de la India; y finalmente al comienzo de la colonización inglesa y al establecimiento del estado Indio.

Respecto a la dinastía Mongola cabe destacar que se trata del heredero y transmisor del Islam en la parte más oriental de Asia; sin embargo, también se puede ver que no siempre fue el Islam el elemento preponderante en la dinastía mongola, se podría decir que en la mayor parte de su historia se trata del ejemplo más secular en la historia política del Islam antes de la modernidad.

1.6.4. El Imperio Otomano

Al igual que el Imperio Safaví, los otomanos provienen de la tradición de tribus confederadas turcas; el clan otomano comienza a configurarse como una fuerza preponderante alrededor del siglo XIV. Al igual que las dinastías safaví y mongola; los otomanos encuentran una poderosa fuente de legitimación, pues se constituyen como guerreros y defensores del Islam (de ahí que acuñen el término *de ghazi*⁴¹); dentro de los hechos más importantes respecto a esta fuerza legitimadora, se encuentran, en primer lugar, la derrota del ejército bizantino por parte de Osman en 1302 y posteriormente la conquista de Bizancio llevada a cabo por Mehmet II, bajo el que se constituye estructuralmente el Imperio Otomano:

...considering what is known about the psychology of political charisma, This was so even after Ottoman sultans conquered first Constantinople and later Egypt and the holy cities of Mecca and Medina, thereby becoming not only Caesar and but also de facto Caliphs, the protectors of Islam and by extension, of the entire Muslim world⁴²

⁴¹ "Guerrero, defensor de la fe"

⁴² "...considerando lo que se sabe sobre la psicología del carisma político. Este fue así incluso antes de que los sultanes otomanos conquistaron por primera vez Constantinopla y después Egipto, y las ciudades santas de Meca y Medina, convirtiéndose así no solo los césares pero los califas de facto, protectores del Islam y por extensión de todo el mundo islámico" Frederic Dale, Stephen. Op. Cit. P. 51

Sin la dinastía abasí de sombra, los Otomanos transforman el sultanato en un Califato, en el centro de poder del Islam sunní.⁴³

Se observarán dos características importantes del califato Otomano:

- 1) La convivencia entre la ley religiosa y el *Kanun* o ley secular emitida por el califa y por el gran vizir; esta expedición de *Kanun* o ley secular tiene su apogeo principalmente bajo el reinado de Suleyman el Magnifico

*“...he promulgated two secular or imperial administrative legal codes, the famous Kannu Names that dealt with state organization, criminal law, and the relationship between the state, its military class, and the tax-paying agriculturalist. Distinct from the Shari’a”*⁴⁴

Este hecho deja ver la naturaleza del califa Otomano; se trata principalmente de un gobernante en el que recaen tanto la autoridad política como la religiosa:

*“Los títulos del gobernante otomano como padishà o sultàn marcan su nexo con la tradición monárquica persa, pero él era también el heredero de una tradición islámica específica, y podía reclamar para sí el derecho a ejercer una autoridad legítima en términos islámicos”*⁴⁵

De manera paralela al establecimiento de un sistema judicial secular se construye una fuerte tradición jurídica religiosa que inicia con el nombramiento del ulema principal, conocido como el *Seyku Islam*, bajo el

⁴³ Este título no es reclamado curiosamente por los Mongoles, mucho menos por los Safavíes o los Fatimíes, que no reconocen a ninguna autoridad ni califato sunní, por ser la oposición chíi

⁴⁴ “...el promulgó dos códigos seculares administrativos, el famoso Kannu Names que trataba sobre la organización del Estado, ley criminal y la relación entre Estados, la clase militar y el pago de impuestos de la agricultura, todos ellos distintos de la Sharia”
Ibidem. P. 82

⁴⁵ Hourani, Albert. Op. Cit. P. 276

que se construye toda una estructura de ulemas encargados de legitimar la investidura religiosa del Califa.

Por otro lado, junto con las autoridades religiosas, convergen también dos autoridades seculares fuertes: El Gran Vizir, que al igual que en el imperio abasí a lo largo del tiempo acuña el poder de facto; y la fuerza militar del califa, en este caso los Jenízaros, que también se constituyen como un factor de poder.

2) El segundo aspecto al que se debe atender es al sistema *Dhimmi*; este se refiere al sistema bajo el que los otomanos gobernaron a los no musulmanes; en el que se les otorgaba total libertad de culto e incluso se les permitía tener a sus propias autoridades religiosas y jurídicas; la base del sistema *dhimmi*, se puede encontrar en la ley religiosa:

“The Sharia granted non-Muslims who had submitted to Islamic rule and paid the poll tax, or jizya, the status of dhimmi, or protected people”⁴⁶

Estos dos factores evidencian que al menos en su comienzo el Imperio Otomano se distingue por su pragmatismo para gobernar, sin dejar de lado el importante papel que juega la religión como factor legitimador y la ley como expresión secular y religiosa.

A lo largo del presente capítulo, se han analizado las diversas formas y el devenir histórico de los Estados de tradición islámica; hasta aquí la Europa Cristiana no ha influido directamente en la conformación de los Estados ni en el curso de su política; sin embargo esto cambiará a raíz de la incursión de los estados europeos en la modernidad: el pensamiento ilustrado y el secularismo en Europa, la innovación tecnológica en materia militar y la expansión de Rusia como potencia mundial serán factores que a inicios del

⁴⁶“La Sharia otorgaba a los no Musulmanes sometidos al dominio islámico y que pagaban el impuesto correspondiente o jizya, el estatus de dhimmi o gente protegida” Feroz, Ahmad. *Turkey: the quest for identity*, Oneworld Publications, England, 2003. P. 4

siglo XIX cimbraron el mundo islámico y lo transformaron; culminando con la ocupación colonizadora de las potencias europeas en África, Asia y Medio Oriente.

El proceso de independencia de las colonias (en gran parte islámicas) no será objeto del presente capítulo, pues los estados conformados a raíz del proceso de descolonización tomaron caminos diversos: desde la formación de estados socialistas como el caso de Egipto, Argelia o Siria, hasta la república islámica de Irán y la república secular de Turquía.

Se analizará el caso de Turquía como paradigmático de la relación entre el secularismo y el Islam; se abordará la caída del Imperio Otomano en la cual influyó directamente esta relación entre el Islam y las reformas modernizadoras; la conformación del Estado Turco (ultra secular) hasta los conflictos contemporáneos entre la religión y las políticas seculares.

1.7. El desmantelamiento del Imperio Otomano y la construcción de un Estado secular en Turquía

En la primera parte del presente capítulo se ha analizado la historia política del Islam. Resulta interesante observar que el papel político de la religión inició como una fuerza unificadora e incluso centralizadora, y posteriormente se adecuó a las diversas unidades, modelos de legitimación y diversidades culturales que llegó a abarcar tras la caída del Imperio Abasí. Como se ha analizado anteriormente, el siguiente punto cumbre de la historia política del Islam se encuentra bajo los Imperios Mongoles, Otomano y Safaví. Se analizará ahora el Imperio Otomano (que representa además el punto más importante en la historia del Islam sunní) y la relación que a partir del siglo XV mantuvo con las fuerzas de Occidente.

Durante el siglo XV el Imperio Otomano se encuentra en su época dorada, ejemplificada sobre todo por el califato de Suleyman el Magnífico. Este siglo verá la ola expansionista otomana en su máximo apogeo, así como un decantamiento hacia las ciencias y las artes, representado especialmente por la construcción de la infraestructura que soportara al Imperio Otomano por más de tres siglos.

Es precisamente a Suleyman a quien se le atañe la elaboración de un sistema legal secular en paralelo al sistema religioso, denominado el *kanun*:

No solo fue un estratega, un hombre de espada, como su padre Selim I, su abuelo Bayezid II y su bisabuelo Mehmed II habían sido antes que él. Se distinguía de ellos en que era también un hombre de pluma. Fue un gran legislador, que destacaba a los ojos de la gente como un soberano inteligente y un magnánimo exponente de la justicia⁴⁷

El sultanato de Suleyman será después de todo recordado como el paradigma de la época de oro Otomana, y su muerte marcará también el comienzo del declive del Imperio Otomano; generado durante los primeros dos siglos

⁴⁷ Kinkross, Patrick. *The Ottoman Centuries: The rise and fall of the Ottoman Empire*, Perrenial. Nueva York, 2002

siguientes por la debilidad de los califas que lo sucedieron, viéndose envueltos de manera constante en intrigas del Harén, bajo la etapa denominada “El sultanato de las mujeres”; en la que la figura del Gran Vizir fue de suma importancia para el debilitamiento del califa y finalmente, a partir del siglo XVII por el papel que comienzan a jugar las potencias europeas.

El imperio musulmán, tanto en su vertiente árabe como en su conformación turca nunca estuvo aislado del concierto internacional; en un inicio compitió por territorio y poder contra los Imperios persa y bizantino y posteriormente contra las potencias cristianas que comenzaron a formarse tras la caída del Imperio Bizantino. Las más grandes amenazas del Imperio Otomano hasta antes del Siglo XVII estaban constituidas por la dinastía chii de los Safavies, los Mongoles, los Habsburgo en Hungría, así como los principados y sultanatos africanos; su relación con Europa se caracterizaba por ser principalmente comercial, sin embargo en los siglos subsiguientes se presentaría un crecimiento de los países europeos no previsto por los Otomanos.

El fin de la Edad Media Europea y sus implicaciones generaron nuevas fuerzas que comenzaron a transformar la composición social, política y sobre todo económica de Europa; las ideas de la Ilustración y la modernidad como el componente ideológico motor de las posteriores transformaciones, el fin del sistema económico feudal y el nacimiento del capitalismo en el plano económico, el establecimiento de las nuevas dinastías absolutistas y el impacto político que acarrearía, constituirán una amenaza sin precedentes para la que los Otomanos no estaban preparados y que minan de manera importante y por primera vez al mundo musulmán obligándolo a remover los cimientos políticos, sociales y religiosos del mismo.

Durante el siglo XVIII se verá a los Estados Europeos dar los primeros pasos que los configurarán como las potencias que decidirán el rumbo del mundo durante el siglo XIX y parte del XX. Un hecho de trascendental importancia

es el inicio de la Revolución industrial, la cual modificará de manera importante la vida económica europea. Las grandes potencias del momento (España, Austria, Rusia, Prusia y Francia) se encuentran aún en proceso de modernización y crecimiento económico.

La principal consecuencia de la modernidad y la revolución industrial, se deja sentir en el Imperio otomano por dos flancos:

.- Los conflictos territoriales con la potencia en expansión, Rusia, comienzan a llamar la atención de las demás potencias europeas por el rápido crecimiento industrial ruso.

.- Por otro lado, los lazos comerciales se modifican debido a las innovaciones en las rutas comerciales a la India y a Japón y por el nacimiento y crecimiento del mercado Americano que representa una nueva fuente de poderío para las potencias europeas coloniales.

Si bien, el contexto internacional de estos momentos no resulta favorable al Imperio Otomano, mucho menos lo es su situación interna, especialmente en los siguientes puntos:

- 1) El sistema económico
- 2) El sistema de *millets*
- 3) El desarrollo del *kanun*
- 4) El sistema burocrático.

Estos cuatro puntos entrarán en crisis justo en el momento en que el Imperio se transformará en una República secular

1.7.1. Del Imperio Otomano al Establecimiento de la República Turca

Para abordar la caída del Imperio Otomano se analizarán cuatro puntos de la organización del mismo a manera de guía a través de las distintas etapas

que a partir de la influencia de la modernidad europea comenzaron a configurar al Imperio Otomano hasta el establecimiento de la República Turca.

Será precisamente en los ejes mencionados al inicio del capítulo en donde se podrá observar de manera más explícita los cambios que sufre la sociedad turca; para esto se distinguirán algunas etapas paradigmáticas, las cuales serán:

- 1) El periodo Tulipán
- 2) Las reformas *Tanzimat*
- 3) El movimiento constitucionalista y la Era *Hamidiana*
- 4) El establecimiento de la República.

1.7.2. El período Tulipán

El periodo Tulipán comienza en los primeros años del Siglo XVIII durante una época de estancamiento en el Imperio Otomano; para entonces la expansión territorial había cesado ya, el califato era una figura afianzada pero al mismo tiempo cada vez más consumida por la figura del Gran Vizir. El período Tulipán surge como respuesta a la relación del Imperio Otomano con Europa; tras la pérdida de Hungría y el establecimiento del Tratado de Passarowitz los Otomanos comienzan a aperturarse a la influencia Europea; entre las características principales de este periodo se pueden encontrar encontrar:

- 1) La correspondencia diplomática: Por primera vez se envían representantes Otomanos a Europa
- 2) El Interés de los Otomanos por la cultura y las ideas de la Ilustración
- 3) La apertura de la primera imprenta.

Una de las figuras más importantes durante este período la constituye el Gran Vizir *Neuseherli Damat Ibrahim Pasha*, quien es reconocido históricamente como un gran reformador y modernizador.

En lo que respecta al sistema económico, éste era muy parecido al sistema feudal europeo; de igual manera se sostenía en la agricultura por lo que la clase campesina constituía una parte importante del sistema económico y también político. Una de las teorías políticas más influyentes en el mundo islámico que refleja claramente esta importancia es la teoría del círculo de poder en la que todas las clases y factores conforman una relación simbiótica; tal como lo deja ver de manera clara la exposición de Kai Kawus:

The king's survival depends on his forces and the prosperity of the countryside on the peasantry. Make it your constant endeavour to improve cultivation and to govern well. For....good government is secured by armed troops, armed troops are maintained with gold, gold is acquired through cultivation, and cultivation sustained through payment of what is due to the peasantry by just dealing and fairness. Be just and equitable, therefore. ⁴⁸

Otros autores como *Al-Ghazali* también recurrieron a la teoría del círculo de poder para legitimar tanto el poder del sultán como la existencia de las diversas clases económicas así como el pago de impuestos.

Ahora bien, el sistema de repartición de la tierra tenía dos vertientes:

La primera era la propiedad de la tierra heredada a los hijos del Sultán:

⁴⁸ “La supervivencia del rey depende de sus fuerzas y de la prosperidad de su pueblo. Haz tu compromiso constante la mejora de los cultivos y gobierna bien. Pues el bien gobierno se asegura con las tropas armadas, las tropas armadas son mantenidas con oro, el oro se obtiene de los cultivos, y los cultivos se sostienen del pago correspondiente al pueblo. Sé entonces justo y equitativo” Kai Ka'us ibn Iskandar, *Prince of Gurgan, Qabus Nama, a Mirror for Princes*, Trad, R. Levy, London, Cresset Press, 1951. P.. 213

“One was the delegation of military command, still at this era to the ruler’s family, the other was the grant of appanages, which presumably carried with them an obligation to perform military service”⁴⁹

La segunda forma de repartición resulta interesante y se trata del sistema ‘*iqta*. Al igual que la tierra repartida a su familia, el sultán otorgaba un terreno en conjunto con el pago de los impuestos que derivaran del mismo hacia un individuo en retorno por algún servicio prestado; en primera instancia se trató de servicios militares pero posteriormente, sobre todo a partir del siglo XVIII se comenzó también a otorgar a comerciantes. A diferencia del sistema feudal europeo, las tierras y los derechos otorgados mediante sistema ‘*iqta* no era hereditaria y podía ser revocable por el califa en cualquier momento. Lo anterior sentó las bases para que en el Imperio Otomano y en el mundo musulmán en general no existiera, como en el caso de Europa, una clase terrateniente.

2) El sistema de *Millets*

Desde el establecimiento del primer estado musulmán con Muhammad como cabeza de Estado, se puede observar la convivencia y existencia de tribus judías y cristianas bajo el mandato musulmán, lo que se ha conocido como el sistema *dhimmi*. En el Imperio Otomano se estableció un sistema de *millets* o comunidades no musulmanas que gozan de protección, con mucha más apertura que en otros casos en la historia del Islam; los *millets* tenían a sus propias autoridades que mantenían una relación cercana con las autoridades otomanas e incluso eran juzgados de conformidad con sus propias leyes.

⁴⁹ “Uno era la delegación del mando militar, incluso en esta era hacia la familia del sultán; el otro consistía en el otorgamiento de apanages, que conllevaban una obligación de servicio military” Imber, Colin. *The Ottoman Empire, 1300-1650*, Palgrave Macmillan, Gran Bretaña. 2002. P. 178

“The millet system suggest that the Ottomans made no attempt at assimilation, only a pragmatic integration that allowed the empire to function smoothly”⁵⁰

Tal como menciona Feroz Ahmad, el sistema de *milletts* le permitió al sistema Otomano funcionar de manera eficaz y abarcar territorios que de otra manera habían implicado revueltas constantes. Sin embargo, el sistema de *milletts* también constituyó más tarde la principal puerta a las potencias europeas para intervenir en la política otomana, tal como quedará patente en las etapas posteriores.

3) Las reformas legales

El Imperio Otomano se puede caracterizar por su pragmatismo en distintas áreas, una de ellas es el sistema de *milletts*; otra área de especial importancia se verá reflejada en el desarrollo del *kanun* de manera paralela a la *Sharia*. El sistema legal Otomano, como corresponde en una teocracia se encontraba subsumido a la *Sharia*, esto es, a la ley religiosa, a la que incluso el sultán se encontraba sujeto. Esta estructura permitió la formación de una élite dominante constituida por los ulemas o estudiosos del derecho; sin embargo, a diferencia de otros Estados musulmanes como en el caso Chií, el sultán Otomano, mediante el ejercicio del *Kanun* también podía desarrollar legislación secular e incluso establecer tribunales seculares; tal como menciona Ahmed An Naim, el sistema legal Otomano era un sistema dinámico hasta antes de su interacción con Europa:

⁵⁰“El Sistema de *milletts* sugería que los Otomanos no tenían intenciones de asimilación; solamente pretendían una integración pragmática que permitiera el funcionamiento del Imperio” Feroz, Ahmad. Op. Cit. nota 44 P. 10

“The Ottoman legal system was decentralized, diverse and dynamic, to cope with the wide religious, ethnic, and cultural diversity of the population⁵¹.

Este dinamismo del que habla An Naim viene dado en gran medida gracias al ejercicio del *kanun*, el cual además era considerado una legislación temporal, que solo era válida mientras que la califa que la promulga vivía. Este mismo dinamismo será el que permitirá las innovaciones logradas durante el período tulipán y posteriores etapas; sin embargo de manera conjunta a la modernización en la legislación se comienza a generar un enfrentamiento con las élites religiosas que comienzan a generar criterios interpretativos más cerrados.

La interpretación jurídica en el Islam dependía de los criterios establecidos por las *madhabs* o escuelas de pensamiento jurídico; cada califato reconocía una escuela jurídica en particular a la que apegaba todo su sistema judicial, en el caso del Imperio Otomano la escuela oficial era la *Hanafi*; por lo que todos los juristas y qadis se formaban bajo el liderazgo de esta escuela en las *madrasas*, las cuales constituirán también un ámbito importante en la transformación del Imperio Otomano.

4) La burocracia

A partir del siglo XVII, la figura del califa comienza a ser absorbida por la del Gran Visir, lo que trajo consigo consecuencias desfavorables para el sistema burocrático; el cual estaba conformado principalmente por las siguientes oficinas:

- .- El Tesoro
- .- La cancillería
- .- La Ley Religiosa

⁵¹“El Sistema legal Otomano era descentralizado, diverso y dinamico, para estar acorde con la variedad religiosa, étnica y cultural de la población” Abdullahi, Ahmed An Naim. *Op. Cit. nota* P. 188

La Cancillería y el Tesoro eran dirigidos por el Gran Vizir; el cual era uno de los principales promotores de la ley secular. Los miembros de la cancillería y de las oficinas administrativas eran elegidos mediante un sistema que incluía a burócratas cristianos y se conocía como el sistema *devshirme*.

El ámbito de la aplicación de la *Sharia* y los tribunales de la *Sharia* era dirigido por el *Seyhul-Islam*, una autoridad religiosa centralizadora por medio de la cual pasaban todos los asuntos (incluso los seculares) y eran estudiados por su concordancia con la ley religiosa. En este contexto otro de los elementos del Imperio que juega un papel importante es la élite militar, especialmente el cuerpo especializado de Jenízaros; quienes conformarán junto con los ulemas el ala más conservadora del Islam en el Imperio Otomano.

Antes de pasar al siguiente tema resulta importante analizar al aparato burocrático constituido en el Imperio Otomano. Como se ha mencionado anteriormente, el Gran Vizir, resultará en adelante la figura clave por la que pasaran todas las reformas estatales, figuras como la mencionada de Ibrahim Pasha y otros, serán incluso más importantes que la figura del sultán.

1.7.3. La Era *Tanzimat*

El “enamoramamiento” momentáneo de la sociedad Otomana con las ideas y formas de vida Europeas llegaría a su fin con dos acontecimientos militares: La ocupación Napoleónica de Egipto y la guerra con Rusia.

When Selim III (1789-1807) came to the throne in April, revolution in France was just getting underway. His empire was in dire straits: he was at war with Russia, the Habsburgs had taken Belgrade, Napoleon began the French occupation of Egypt in 1798, the Wahabbis, the founders of religious fundamentalism, were gaining strength in the Hijaz (today's Saudi Arabia) attacking the Ottomans for

their lax religious practices, while in the Balkans, Tepedelenli Ali Pasha of Janina. in present-day Greece- was in rebellion ⁵²

Como consecuencia de los conflictos bélicos a los que se enfrentaba el Imperio Otomano su dependencia económica con Europa se vio acrecentada.

El inicio de la era *Tanzimat* se presenta con la ascensión al poder de Mahmud II en 1808, quien tras las derrotas militares comienza a rodearse de asesores europeos. Gran parte del contexto previo a la emisión de los edictos que establecieron formalmente las reformas *Tanzimat* estuvo rodeado de un ímpetu de reforma principalmente en el ámbito militar. Una de las principales medidas tomadas por el sultán fue la abolición el cuerpo de jenízaros y la apertura de la Academia Militar, que en conjunto con la Escuela de Ingenieros y la Escuela de Medicina sentaron las bases de la educación superior y formaron una nueva élite mucho más familiarizada con los conceptos seculares y con la enseñanza europea; la mayoría de los maestros eran de origen francés y las clases se seguían en francés.

“Not only had the ties with the Yeniceri traditio been severed completely, but the traditional links between the military and the religious institutions had been broken decisively.” ⁵³

De la mano con el ámbito militar, Mahmud II buscó reformar la educación, sin embargo, el poder de las *madrasas* permitió únicamente el establecimiento de la educación superior como parte de la estructura educativa general.

⁵² “Cuando Selim III accedió al trono en Abril, la revolución francesa estaba justo en curso. Su imperio se encontraba en una encrucijada: estaba en Guerra con Rusia, los Habsburgo habían tomado Belgrado, Napoleón comenza la ocupación francesa de Egipto de 1789, los Wahabbis, fundadores de un fundamentalismo religioso, se fortalecían en el Hijaz atacando a los otomanos por sus practicas religiosas laxas, mientras en los Balcanes, Tepedelenli Ali Pasha de Janina en la hoy Grecia, estaba en una rebelión” Feroz, Ahmad. *Op. Cit.nota 44 P. 25*

⁵³ “No solo los lazos con la tradición Jenízara fueron rotos por completo, sino el tradicional vínculo entre la milicia y las institución religiosas se rompió de manera decisiva” Berkes, Niyazi. *The development of Secularism in Turkey*, Routledge, Nueva York, 1998 P. 111

2) Los *Millets*.

Si bien, aún no existían ideas de Nacionalismo; las identidades de los miembros de los diferentes *millets* comenzaban a separarse de un concepto de unidad nacional Otomana; sin embargo, la fuerza de los *millets* no vino exactamente (al menos no en este momento de la historia) desde dentro, sino desde las diferentes potencias europeas y su creciente interés por controlar la política Otomana, a quienes el sistema de *millets* les abría la puerta.

Millet system began to emerge in international diplomacy as an inviolate system that was no longer a unilateral grant of status and privileges to the non-Muslim communities; they were seen as having acquired rights as nationalities guaranteed by the protection of the Christian powers of Europe⁵⁴.

Los países cristianos europeos, en primera instancia Francia, y Rusia como defensora de los cristianos ortodoxos, comenzaron a interferir directamente en la política Otomana como protectores de los cristianos que se encontraban bajo el gobierno Otomano. Este acontecimiento será conocido como *la cuestión europea*, caracterizada por la fuerte correspondencia diplomática.

Antes de abordar específicamente las Reformas *Tanzimat*, se debe mencionar que el Imperio Otomano realizó una modificación importante en materia mercantil, estas modificaciones conocidas como *Capitulaciones* fueron privilegios concedidos a los comerciantes europeos, entre los que se contaban por ejemplo:

- Legislación secular acorde con su país de origen
- Ventajas para el libre paso y libre comercio en el territorio Otomano, etc.

⁵⁴ El Sistema de Millet comenzó a emerger en la diplomacia internacional como un Sistema inviolable que no era más una concesión unilateral de privilegios sobre los no-musulmanes; se transformó en derechos adquiridos como nacionalidades garantizadas por la protección de las potencias Cristianas en Europa. *Ibidem*. P. 96

Este hecho tuvo como consecuencia la formación de una clase mercantil no musulmana poderosa, mucho más que la clase mercantil musulmana y posteriormente un fortalecimiento de una identidad y un sentido de pertenencia alejado de la identidad Otomana.

Resulta curioso, que en la búsqueda por la secularización en el Imperio Otomano, uno de los principales obstáculos haya sido precisamente el sistema de *millets*. Cabría recordar que los *millets* eran minorías religiosas, no étnicas; por lo que si los países europeos tomaban la postura de protectores era precisamente por bases religiosas; la secularización de los *millets* en esta etapa habría minado el poder de las potencias europeas dentro del Imperio Otomano.

1.7.3. Las reformas *Tanzimat*

Tras la muerte de Mahmud II a manos de una revuelta de Jenízaros (apoyada por los ulemas), le sucede su hijo Abdulmecit I(1839-61), quien consolidará en papel los cambios iniciados por su padre.

La idea detrás de las reformas *Tanzimat* era la de la unidad de todos los gobernados, musulmanes y no musulmanes, bajo la figura del sultán. Las reformas se instauraron formalmente con la promulgación del Edicto de Gulhane el 3 de noviembre de 1839.

“This promised the beginning of a new age with equality for all -Muslim and non-Muslim- the end of bribery and corruption and no punishment without trial, that is to say, it established the rule of law⁵⁵.

Uno de los valores principales establecido en el Edicto de Gulhane era la igualdad; sin embargo, al poco tiempo del establecimiento de las mismas,

⁵⁵“Este prometió el inicio de una nueva era de igualdad para todos los musulmanes y no musulmanes, el fin de la corrupción y el establecimiento del debido proceso, es decir, establecía el Estado de Derecho”Feroz, Ahmad. Nota 44 Op. Cit. P. 33

las discrepancias no solo internas sino externas resultaron evidentes: Mientras para el gobierno central Otomano la igualdad se refería al concepto de ciudadanía en la que todos los súbditos eran iguales ante la ley, restringiendo los privilegios religiosos al interior de cada comunidad o *millet*; Rusia lo comprendió como el derecho de las minorías a la autonomía, muy parecido al concepto predominante en Gran Bretaña.

Los principios establecidos por el Edicto de Gulhane así como los principios rectores del nuevo orden, o *Tanzimat*⁵⁶ son cuatro principales:

- 1) El reemplazo del antiguo orden por uno nuevo basado en una reforma legal del *kanun* (es decir, de la ley secular)
- 2) Estas reformas legislativas estarían en concordancia con la *Sharia*
- 3) Los principios a los que se ceñirá son: respeto a la vida, a la propiedad y al honor.
- 4) Serían aplicables de manera indiscriminada tanto a los musulmanes como a los miembros de los *millets*.⁵⁷

El edicto de Gulhane además de la importancia ideológica que representa, constituye también el primer documento orgánico o constitucional en un país islámico; este sería la base para el posterior movimiento constitucionalista Otomano. Entre los aportes a la organización del Estado, el Edicto de Gulhane prevé la limitación de los poderes del sultán mediante su sujeción a la *Sharia*⁵⁸; así mismo la creación del Consejo de Deliberación, con poderes legislativos. A pesar de los esfuerzos modernizadores, las reformas implementadas tras el Edicto de Gulhane propiciaron conflictos al interior del Imperio Otomano.

⁵⁶ Tanzimat se puede traducir como “reformas” “cambio” “nuevo orden”

⁵⁷ Texto completo en Mustafa Resit Pasa ve Tanzimat, *Tanzimat*, Resat Kaynar, Estambul, 1940. p.172-173

⁵⁸ Es importante resaltar que la base legal continúa siendo la ley religiosa y no una ideología secular.

En primer lugar la creación de cortes especializadas en distintas materias, generó una dispersión en la aplicación de la legislación; en materia mercantil las presiones extranjeras se veían reflejadas en la labor de los paneles mercantiles que funcionaron bajo las Capitulaciones. Uno de los problemas de fondo fue que en realidad las reformas *Tanzimat* no implicaron un cambio real en las instituciones que buscaba reformar; tal como lo refiere Palmerston:

*“The Tanzimat does not denote, as has been erroneously supposed, a new order of things but, on the contrary, a regeneration or return to the ancient system, into which abuses had crept owing to lapse of time”*⁵⁹

La cuestión de la secularización vino nuevamente a colación; una de las principales críticas a la oficina central Otomana (La Porte) fue el hecho de introducir elementos ajenos a la civilización Otomana; conceptos como la igualdad ante la ley, la separación jurisdiccional que en muchos casos y en la práctica beneficiaba a los *millets* o a los comerciantes extranjeros; pero una de las cuestiones más interesantes de analizar, es el hecho de la falta de comprensión en la población común de la naturaleza de las reformas, que reflejó el rompimiento con la cultura popular otomana y con la tradición legal islámica; una de las recomendaciones realizadas a La Porte por los consejeros extranjeros puede reflejar el abismo que las reformas *Tanzimat* guardaban con la manera en que realmente funcionaba el estado Otomano.

We recommend to the Porte the following policy -Build your government upon the basis of adherence to the religious institutions which are the essential of your very existence....Do not destroy your ancient system in order to build a regime that would not fit your customs and way of life....⁶⁰

59

“Las Tanzimat no significaron, como erróneamente se supuso, un Nuevo orden de cosas, sino por el contrario, la regeneración o retorno del antiguo Sistema, en el que los abusos se incrementaron” Lord Palmerston, *Letters on Turkey*, Palmerston to Ponsonby, No. 18, Febrero 14 1840, P. 199

⁶⁰“Recomendamos a La Porte la siguiente política: -construyan su gobierno en la base de la adherencia a las instituciones religiosas que son esenciales para su propia existencia....no destruyan su antiguo Sistema para construir un regimen que no se

Las Reformas pueden verse como un espejo de los conflictos que enfrentaba la sociedad Otomana ante la modernización; entre la tradición que los definía como musulmanes, y la necesidad de cambio por las presiones externas, esto se verá más claro en el edicto de 1867, que a pesar de las críticas reafirma tajantemente las reformas y otorga mayor libertad y autonomía a los *millets*; como se había mencionado anteriormente, uno de los grandes obstáculos a la secularización lo constituyó el régimen de millets y el estatus de las personas; como mejor lo explica Berkez Niyazi:

*“The Ottoman state could be secularized only when the millets became religious congregations and each Ottoman subject was individually responsible and equal before the laws”.*⁶¹

El resultado de las reformas *Tanzimat* fue el de un Estado Otomano que funcionaba como el protector de intereses no Otomanos. Una de las reacciones a esta situación se presenta con el movimiento que encabeza la siguiente etapa en la historia Otomana. El movimiento de los Jóvenes Otomanos y con este, el inicio del nacionalismo turco que culmina con el establecimiento de la República Turca.

Algunos de los puntos principales desarrollados por la ideología de los jóvenes Otomanos son:

- 1) El derrocamiento del sultán Abdülaziz I
- 2) El establecimiento de un régimen constitucional
- 3) La adopción de ideas occidentales como libertad, igualdad y división de poderes

ajustará a sus costumbres y formas de vida” Engelhardt, ED., *La Turquie et le Tanzimat*, Cotillon Imprimer, Paris, 1882 P. 48

⁶¹ “El Estado Otomano podrá secularizarse solo cuando los millets sean congregaciones religiosas y cada súbdito otomano sea individualmente responsable e igual ante la ley” Berkez, Niyazi. *Op. Cit. nota 51* P. 154

4) La Unidad de los musulmanes (lo que también sentaría las bases del pan-Islamismo)

Encabezados *por Mustafa Fazil Pasa* (nieto de Mehmet Alí) y con el liderazgo ideológico de *Namik Kemal*, los Jóvenes Otomanos buscaron iniciar un movimiento revolucionario en el que el pueblo jugará un papel principal. Uno de sus principales objetivos era eliminar la intervención occidental y solucionar la crisis económica; en la ideología desarrollada por Namik Kemal, el medio para obtener la libertad y el crecimiento económico residía en la educación de toda la población por igual.

Otro de los factores que impulsaron al movimiento Constitucionalista, fue el crecimiento de ideas anti occidentales y nacionalistas; a los ojos de los musulmanes las reformas Tanzimat habían otorgado demasiadas concesiones a los *millets* y abierto la puerta a los poderes europeos. Este cúmulo de acontecimientos, llevó finalmente en el año 1876 a la deposición del sultán Abdul-Aziz, y al establecimiento del sultán Murad V, quien se comprometió a discutir e iniciar las negociaciones para la promulgación de una Constitución.

Como resultado de los movimientos tanto internos como externos enfrentados por el Imperio Otomano, finalmente se promulga en 1876 la Constitución Otomana, que constituye además un paradigma interesante pues en ella se reflejan las batallas ideológicas y políticas enfrentadas por un país de raíces musulmanas de frente a la modernización occidental.

La primera parte de la constitución constaba de los derechos del Califa; seguido por un listado de los derechos de los súbditos Otomanos y finalmente la abolición de la figura del Gran Vizir y su reemplazamiento por un Primer Ministro como cabeza del gabinete. Además se agregaba una cláusula en la que se declaraba al Islam como la religión oficial. Al final del día, la Constitución de 1876 no fue una Constitución en la que como

esperaban los Jóvenes Otomanos, el pueblo representara un papel fundamental:

“The first thing to be said about the Constitution is that it was not framed by representatives of the people, but granted by the ruler”⁶²

La Constitución tampoco fue más allá de las Reformas *Tanzimat* en cuanto al proceso de secularización; tampoco preveía la separación de poderes, lo que en el trasfondo no implicaba una verdadera modernización del Estado. El movimiento Constitucionalista desembocó en el establecimiento de una Constitución absolutista, que otorgaba poderes abiertos al Califa para manejar el gobierno en sus distintas funciones.

El contexto internacional tampoco fue alentador para los otomanos durante esta época, la presión europea se intensificó a medida que Rusia avanzaba en su conquista en la zona de los Balcanes; la guerra de Crimea fue el punto más álgido del conflicto, y el resultado fue la caída militar del Imperio Otomano ante las fuerzas militares rusas. Se conoce a esta época como la Era Hamidiana encabezada por el sultanato absolutista de Abdul Hamid II.

Así cómo los Jóvenes Otomanos surgieron como una reacción en contra de las Reformas *Tanzimat*; así surge el movimiento de los Jóvenes Turcos como respuesta al absolutismo de la Era Hamidiana; en los Jóvenes Turcos sin embargo, se presentan ya las ideas nacionalistas que comienzan a permear en el Imperio Otomano; gran parte de los integrantes del Movimiento eran intelectuales y militares en el exilio; quienes integraron posteriormente el Comité de Unión y Progreso y que llevarán a Abdul Hamid a su abdicación en el año de 1909, sustituyéndolo con el nombramiento del sultán Mehmed V.

⁶²“La primer cosa que hay que decir sobre la Constitución es que no fue formulada por los representantes de la población, sino otorgada por el gobernante” Berkez, Niyazi. *Op. Cit. nota 51 P. 246*

Es curioso que ni el movimiento de los Jóvenes Otomanos ni el de los Jóvenes Turcos buscó la abolición del califato-sultanato; por el contrario, su ideología e ideal de Estado siempre incluyó la figura del sultán como cabeza del Estado; una figura que aunque tenía elementos seculares, se fundamenta en principios religiosos.

*“Ahmed Reza and Prince Sabahaddin and many Young Turks in exile did not want to change the political and social system, but merely to make it more inclusive and modern”*⁶³

Lo anterior, evidencia la dificultad que enfrentó el Imperio Otomano y posteriormente Turquía para construir un Estado Secular. El último apartado abordará brevemente la formación de la República Secular Turca.

El motor ideológico del establecimiento de la república turca fue el nacionalismo, factores como la caída del sistema de *millets*, y la formación de Estados independientes (en gran parte auspiciados por poderes externos) llevó también a la formación de una identidad turca independiente de su identificación como parte de la *Umma*; estos dos acontecimientos superaron la ideología de los Jóvenes Turcos:

*“It was inevitable to recognize the national aspirations of the Non-Turks and non-Muslims. Hence, there was only one thing left for the Turks: to recognize their own national aspirations, to forget about being Ottomans, and to be content with their being Turks”*⁶⁴

⁶³ “Ahmed Reza y el príncipe Sabahaddin así como muchos Jóvenes Turcos en el exilio, no querían cambiar el Sistema político y socialmente, simplemente querían hacerlo más inclusivo y moderno” Feroz, Ahmad. Op. Cit. nota 44 P. 47

⁶⁴ “Fue inevitable reconocer las aspiraciones nacionales de los No-Turcos y los No-Musulmanes. Entonces, solo hubo una cosa por hacer para los Turcos: Reconocer sus propias aspiraciones nacionales, para olvidarse de ser Otomanos y contentarse con ser Turcos” Berkez, Niyazi, Op. Cit. Nota 51 P. 322

En 1908 comienza la Revolución de los Jóvenes Turcos con la instauración del Congreso de Unión y Progreso, que tuvo como objetivo la restauración de la Constitución de 1876 y que culmina con la abdicación del sultán Abdul Hamid y el fin de la Era Hamidiana. A este segundo período constitucional se le conoce como *Mesrutiyet* y es caracterizado por ser el caldo de cultivo para la construcción de la posterior república turca. Se encuentra caracterizado por la ideología de tres escuelas de pensamiento:

- 1) La Occidental: La cual planteaba como solución al decaimiento Otomano, la adopción completa de la cultura occidental, incluso en el ámbito moral y religioso.
- 2) Los Islamistas: Quienes buscaban el modelo ideal en la tradición islámica
- 3) Los Turcos: Quienes representaron en mayor medida una síntesis entre ambas escuelas e ideologías; el precursor más importante de la Escuela Turca fue el sociólogo Ziya Gokalp

Los temas sobre los que giraban las discusiones de estas tres escuelas se centraron básicamente en:

- 1) La relación de los Otomanos con Occidente
- 2) Las causas del declive del Imperio Otomano
- 3) La Reforma del Estado.

Las respuestas de las diferentes facciones o escuelas de pensamiento se ceñían a la doctrina principal; sin embargo la visión triunfante fue precisamente la de los Turcos. Este giro hacia el nacionalismo turco se incrementó después de la Guerra de los Balcanes y la fuerte derrota que implicó para el Imperio Otomano.

La búsqueda por la formación de una nueva forma de Estado surgió entonces como tema central del debate; es interesante señalar cómo se manifestó en el plano legal, la postura principal respecto a la “innovación” en la legislación

de la *Sharia* se encontró encabezada por Huseim Kazim Kadri.⁶⁵ Delimitando las áreas en las que la *Sharia* no contenía legislación evidente se podía conocer por eliminación, y se podía innovar con legislación de base occidental; sin embargo al analizar su metodología la posibilidad de reforma resulta imposible: Al equiparar el *'urf* (costumbres) con el *'nass* (Conjeturas derivadas de textos sagrados) se elimina la posibilidad de abrir camino para la construcción de nuevas costumbres.

Como resultado, el Estado creado por los Jóvenes Turcos resultó ser un Estado sin forma; no era ni Occidental, ni Nacional ni Islamista.

La búsqueda de la formación del Estado Turco continuaría hasta el surgimiento de la figura de Mustafá Kemal, quien finalmente es el constructor tanto del Estado como de gran parte de la identidad turca.

La figura de Mustafá Kemal surge en el contexto de la Primera Guerra Mundial al unirse el Imperio Otomano con las potencias centrales; independientemente del papel que jugó en la milicia la importancia de Mustafá Kemal reside en su intervención para la formación de una República Turca. Mustafa Kemal se enfrentó de manera externa a las dos Guerras Mundiales, a los poderes coloniales de Europa y a la Revolución Rusa. Al interior; Mustafa Kemal tomó un Estado carente de forma hasta convertirlo en una República.

Tras la Primera Guerra Mundial y la derrota del Imperio Otomano; los movimientos nacionalistas comenzaron a tener alcances separatistas, (especialmente los griegos), el final de los conflictos armados llegó con el Tratado de Lausana firmado el 24 de junio de 1923 y en el cual se reconocían los límites del Estado Turco.

⁶⁵ Teólogo y jurista de la era Mesrutiyet quien plantea la propuesta de Reforma a la legislación con fundamento islámico en su libro *Mesrutiyet'en Cumhuriye'te Hatıralarım* (Memorias de la República Constitucional)

El establecimiento del Estado Turco se enfrentó a las dos preguntas que transformarían la composición política de Turquía:

- 1.- ¿Qué pasaría con la figura del califa?
- 2.- ¿Cuál sería la organización del Estado?

Los encargados de responder estas preguntas fueron Mustafá Kemal y su partido (El partido de la Gente) tras la elección de estos como miembros de la Asamblea Constituyente; la primera respuesta respecto al califa por parte de Mustafá Kemal fue no abolirla:⁶⁶

“As soon as the Sultan-Caliph is delivered from all pressure and coercion, he will take his place within the frame of the legislative principles which will be determined by the Assembly”⁶⁷

El paso siguiente fue la promulgación del “Programa Populista” en el que se establecía por primera vez que la soberanía reside incondicionalmente en la Nación. Así se llegó finalmente a la promulgación de la constitución de 1921; sin embargo este era el inicio de la empresa secularista de Ataturk.

La discusión sobre la figura del Califa-Sultán puso en evidencia la naturaleza política religiosa de la misma; Mustafa Kemal propuso en primera instancia la abolición del sultanato contemplando la conservación del Califa como una figura espiritual parecida al papado; sin embargo, las fuerzas califales hicieron evidente el hecho de que un Califa sin poderes mundanos no es nada. Finalmente, Mustafá Kemal se percató de la necesidad de abolir la figura completa:

They claim by their well-known sophistry that the Sultanate could not be separated from the Caliphate...Finally I took the floor and, climbing on top of the

⁶⁶ Recordemos que el califa Mehmet VI se encontraba preso.

⁶⁷“Tan pronto como el Sultán-Califa fue liberado de toda presión y coerción el tomaría su lugar dentro del campo de determinaría la Asamblea” Kuckuc, Demek, *Pasajes seleccionados del Nutuk, Discurso de Mustafá Kemal Ataturk*, Leipzig, 1929. P. 369

table before me, I made the following declaration: "Gentlemen, sovereignty has never been given to any nation by scholarly disputation. It is always taken by force and with coercion. . . . The Turkish nation has now taken back its usurped sovereignty by rebellion. This is a fact. The question facing us now is not whether or not this sovereignty will be left to the nation, but the simple matter of declaring that which is a fact. . . . If those who have assembled here recognize this natural fact like everyone else, all will be fine. If not, what is natural will happen anyhow, with the only difference that a few heads will probably have to be chopped of."⁶⁸

La figura del Sultanato fue así abolida el Noviembre de 1922. Si bien la figura del Sultán no implicaba directamente una situación de trascendencia para la comunidad musulmana en general; la figura del califato si; el Califa era una autoridad a la que los musulmanes de todo el mundo seguían de manera espiritual. El centro de la discusión sobre la decisión de tener un Califa sin poder "mundano" se basó en la relación del Califa con la *Sharia* y su función como garante de cumplimiento, el cual no podía ejercerse sin poderes políticos. Finalmente esto llevó a Mustafa Kemal a proponer la abolición de la figura completa del Califato:

*"Following the abolition of the Sultanate, I accepted the abolition of the Caliphate, as it was nothing but the same personal sovereignty under another name"*⁶⁹

El Califato fue oficialmente abolido el 3 de marzo de 1924. Con este acontecimiento, fue necesario someter nuevamente a debate de la Asamblea

⁶⁸"Ellos piden por su buen conocimiento que el Sultanato no puede ser separado del Califato. . . . finalmente llegue al piso y subí hasta la cumbre de la tabla ante mí, e hice la siguiente declaración: "Caballeros, la soberanía nunca fue dada a ninguna nación por medio de discusiones académicas. Siempre fue tomada por la fuerza. . . . La Nación Turca ahora ha tomado esa soberanía que estaba siendo usurpada por medio de la rebellion. Este es un hecho. La cuestión que ahora nos atañe es si esa soberanía será dada a la nación. Si aquellos de la Asamblea reconocen este hecho estará bien. Si no, lo que naturalmente pasará de todas maneras, con la única diferencia de que algunas cabezas deban ser probablemente cortadas" Ibidem. P.421

⁶⁹"Tras la abolición del sultanato, acepto la abolición del Califato, pues no es nada más que la misma soberanía personal bajo otro nombre"
Ibidem. P. 426

Nacional la figura que adoptaría el nuevo Estado Turco. La finalidad de Mustafá Kemal, así como de la lucha constitucionalista, era construir un Estado en el que la soberanía residiera en el pueblo; en el que los principios de igualdad ante la ley y división de poderes sirvieran de garante al respeto a los derechos mínimos de las personas; en el que la identidad de los gobernados no se basará en aspectos religiosos sino en una identidad nacional; la forma de gobierno adoptada por la Constitución de 1924 fue una Constitución Republicana.

La Constitución Republicana se erigió con base en tres principios, que posteriormente configuraron la filosofía política kemalista: El laicismo, el estatismo y el reformismo. La implementación del laicismo en los términos radicales bajo los que se implementó con las reformas de Mustafá Kemal resultó para algunos sectores de la población en extremo agresivo:

Efectivamente, se trataba de constitucionalizar un principio, que, si bien puesto en práctica por Kemal Atatürk desde las primeras realizaciones que siguieron a la Revolución Libertadora, parecía proclamar la renuncia a la fe de los antepasados, cuyos dictámenes había guiado durante siglos la vida pública y privada de los Turcos Otomanos.⁷⁰

La primera reforma después de la abolición del Califato en el sentido de secularizar el Estado Turco se presentó con la abolición de los Ministerios de la *Sharia*, y posteriormente el cierre de las *madradas* para unificar la educación bajo la supervisión del Estado a través del Ministerio de Educación. En 1934 se expidió la ley de Asociaciones, en la cual se abolieron las asociaciones religiosas; pues en el artículo 9 se prohibía la formación de sociedades basadas en religiones, sectas o *tariqa*⁷¹. Otras medidas como la establecida en el Código Penal de 1926, establecía como delito la propaganda anti-secularista. La enseñanza del Árabe fue prohibida en las escuelas tras la adopción del alfabeto latino en 1928. La reforma a la ley civil finalmente

⁷⁰ Rivisi, Silvio. *La Constitución Turca Republicana*. Revista de Estudios Políticos. No. 104. 1959. P. 127-156

⁷¹ Órdenes sufíes

puso de manifiesto el alcance de las reformas secularizadoras; tal como lo expone Niyazi Berkez:

“It was demonstrated for the third time that, if the crux of Western secularism lay in the relations between state and church, the pivot of secularization in Muslim societies lay in the secularization of law, particularly the civil law”⁷²

Los cambios en la ley civil se produjeron principalmente en el campo del derecho familiar, mediante la Ley de Derechos de Familia de 1917 se establecieron cambios importantes respecto al estatus de la mujer, a la posibilidad de divorcio, así como a la prohibición de la poligamia. Finalmente la serie de reformas que comenzaban a secularizar todos los aspectos de la vida de los ciudadanos culminó con la unificación del sistema judicial mediante la abolición de las cortes de la *Sharia* en 1924.

Este proceso secularizador, especialmente en un país con una tradición religiosa tan arraigada, no implicó solamente la secularización de las instituciones, sino en realidad la secularización de la sociedad. El laicismo que operó en Turquía tras el establecimiento de la Constitución republicana resultó paradójico. Los secularistas radicales criticaron el hecho de que incluso en las reformas de la Constitución en 1937 se mantuviera el papel de la Religión dentro de la estructura del Estado; por otro lado los islamistas acusaron al régimen secular de proscritor del Islam.

Aún hoy en día la cuestión de la secularización y el laicismo en Turquía es una cuestión de debate entre liberales radicales e islamistas, sin que se pueda llegar a un acuerdo total. Es justo por esta razón que resulta interesante realizar el análisis sobre la formación del Estado Turco, pues este fue un paradigma único en la historia de la tradición política islámica, el cual

⁷² “Fue demostrado por tercera vez que, si la cruz del secularismo occidental recae en la relación entre el Estado y la Iglesia, el punto de la secularización en las sociedades Musulmanas recae en la secularización de la ley, especialmente la ley civil” Berkez, Niyasi. Op. Cit nota 51. P. 467

puede tener equiparable tal vez en la revolución islámica-clerical de Irán de 1979 en cuanto a su radicalidad.

El presente capítulo permite ver desde una perspectiva histórica los acontecimientos del Islam y la política, el derecho y el Estado. Lo anterior resulta de utilidad a la presente investigación por diversos motivos; por un lado demuestra el contexto político e histórico de la región del mundo a la que hace referencia; pero además y preponderantemente pone de manifiesto la relación que existe entre la política, la religión y el derecho en el Islam; lo anterior resulta de primer orden pues abre la comprensión de las dificultades que implica abordar conceptos como laicismo, democracia o derechos humanos en una teoría política que históricamente entiende tanto al derecho como a la política como expresiones de la religión y manifestaciones tangibles de un orden moral específico, el cual además, es difícilmente interpretable o cuya interpretación y aplicación está regido por reglas muy rígidas. Tener esto en mente y sobre todo aclararlo con la evidencia histórica permite abrir el camino a la segunda parte de la investigación la cual se centrará en el análisis de la relación discursiva que en distintas etapas han mantenido y se han configurado alrededor de dos entidades culturales, políticas y jurídicas: El Islam y Occidente.

CAPÍTULO II. La relación dialéctica entre el Islam y Occidente

El presente capítulo abordará la relación que entre dos partes del mundo, a saber Occidente y Medio Oriente se ha establecido, específicamente en el ámbito discursivo; una de ellas es el Islam, siendo también una de las principales ramas del Orientalismo, y por otro lado aquella parte del mundo que se denomina o autodenomina “Occidente”. Antes de comenzar a analizar esta relación se explicará la manera en que será abordará, así como las razones por las cuales se consideró necesario realizarlo de este modo.

En el capítulo anterior se analizó la historia política del Islam; teniendo en cuenta que aquello que se denomina Islam es en realidad un término polisémico y por lo tanto el estudio del mismo puede tener diversos enfoques y diversos significados. A manera de breve resumen, algunos de estos significados pueden ser los siguientes:

- .- El Islam como una religión monoteísta.
- .- El Islam como un modo de vida adoptado por los autodenominados musulmanes
- .- El Islam como un conjunto de regulaciones tanto éticas como jurídicas.
- .- El Islam como una postura política
- .- El Islam como una cultura

Esta lista podría incluir más puntos aún; sin embargo, y al enfrentarnos a este significante, se le asignará un significado propio que guiará la presente investigación y en particular los siguientes dos capítulos: se entenderá primordialmente al Islam como un discurso. Desde el momento en que se aborda el tema desde esta perspectiva, se tendrá como principal punto de referencia y marco teórico la teoría discursiva de Michel Foucault y el análisis de la función dominante del mismo. Para poder entender esta perspectiva se debe puntualizar que el discurso del Islam:

- 1) No es homogéneo: Es decir, no hay una sola forma de presentar al Islam, se puede referir así el discurso del Islam moderado, del Islam político, del Islam fundamentalista, etc.,

- 2) Su construcción ha sido tanto endógena como exógena. En este punto resulta interesante resaltar que el Islam como discurso ha sido creado tanto por los musulmanes como creyentes, así como por los políticos, las autoridades religiosas y en sus versiones contemporáneas por los medios de comunicación, las organizaciones internacionales etc.,
- 3) Es un discurso que ha cambiado a lo largo del tiempo: Al decir esto, también se hace referencia a que el Islam como discurso se ha adaptado a las condiciones históricas en las que se ha visto inmerso.

Al analizar lo anterior, especialmente la heterogeneidad y maleabilidad del Islam como discurso sale a flote la dificultad de abordar en su totalidad y complejidad el discurso del Islam. Sin embargo, para sortear este punto, la investigación se enfocará en una variante del discurso islámico que se engloba en lo que se conoce como Orientalismo.

Al introducir el término de Orientalismo, se encontrará que nuevamente se trata de un significante polisémico que se debe definir para los efectos de la presente investigación. El Orientalismo se refiere así, específicamente al discurso estrictamente académico en el que se engloban los estudios de una determinada región del mundo conocida como Oriente, que incluye el estudio de la cultura, política, sociología, economía, arte, historia, filosofía, derecho, lenguaje (y de hecho casi cualquier disciplina) de un bloque de países que conforman esta sección del mundo. Los estudios orientalistas se han concentrado desde su nacimiento (tema que se abordará más adelante) en algunos países; principalmente: China, Japón, Sudeste de Asia, Medio Oriente (el Islam como principal punto de enfoque y de homogeneización), y la India.

Los estudios orientalistas han tenido diversos puntos de auge y de crecimiento, siendo uno de ellos, el periodo de colonización europea en Asia, África y Medio Oriente; posteriormente la etapa descolonizadora en el contexto de la Guerra Fría y finalmente una nueva etapa en la que el análisis

económico y el enfoque de Relaciones Internacionales apegado a la hegemonía occidental encabezada por Estados Unidos ha preponderado.

El hablar de Orientalismo como disciplina académica desemboca de manera obligada a analizar la postura problematizadora expresada por Edward Said en su famoso libro “Orientalism”⁷³; postura de la cual se tomarán varios puntos para fijar una posición propia desde donde se abordará el tema. Said realiza un análisis crítico a la disciplina desarrollada en Europa y Estados Unidos y la refiere como parte de un discurso alineado con la estructura de poder descrita por Foucault en la que se perpetúan las relaciones de dominación en este punto a través de los discursos académicos:

“El discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación sino aquello por lo que y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse.”⁷⁴

Una vez definido desde donde se abordará la problemática del Orientalismo en particular y del Islam en general, se debe añadir que aunque ya se han hecho estudios (el mismo libro de Said es uno de ellos) que analizan el discurso orientalista como parte trascendental de la relación entre Occidente y el Islam, en la presente investigación se busca establecer una relación dialéctica entre el discurso orientalista y las subsecuentes respuestas (muy variadas) que ha recibido por parte del Islam político.

Nuevamente, en este punto, se tiene que hacer un corte, para definir qué se entenderá por Islam político. Al analizar el significado o significados de la palabra Islam, entre una de tantas acepciones se encuentra la del Islam como discurso político. En el capítulo anterior, se realizó un recorrido a través de los hitos, así como de las doctrinas que dieron forma a los gobiernos, y a los Estados, en los que la religión islámica jugó un papel central y en los que fue

⁷³ Said, Edward. *Orientalism*, Pantheon Books, 1978, EUA

⁷⁴ Foucault, Michel. *El orden del discurso, Lección inaugural en el College de France*, pronunciada el 2 de diciembre de 1970, Tusquets Editores, 3a edición, Barcelona, 1987. P. 6

un factor determinante; derivado de este papel que históricamente ha desempeñado la religión islámica es que se encuentra una respuesta desde la religión a un contexto político (tanto regional como internacional) y que se ha configurado con términos propios y bajo el contexto del discurso político. Resulta interesante añadir en este punto, que de manera similar a la frase acuñada por Norberto Bobbio sobre el derecho:

*“Poder y Derecho son dos caras de una misma moneda”*⁷⁵

En la religión islámica y en el Islam político el derecho ha constituido una herramienta con efectos legitimadores de la que han echado mano los operadores político/religioso/jurídicos y como tal formará parte importante del discurso del Islam político que ha respondido tanto en los ámbitos académicos como en los espacios públicos y propiamente políticos al discurso orientalista de corte occidental y hegemónico.

El Islam político no forma una unidad homogénea sino que se constituye por una variedad de posturas con distintos fundamentos y enfoques. En el presente capítulo se analizarán las siguientes grandes posturas y respuestas del Islam político al Orientalismo:

.- En primer lugar la respuesta al proceso colonizador, la cual se hará patente realmente hasta el movimiento descolonizador; en este contexto se estudiará el periodo conocido como el “Despertar islámico” que en el discurso se encuentra dominado por la reafirmación de la identidad islámica, y en los hechos se traduce a la larga en el nacimiento de Estados Nacionales de corte clerical y confesional.

.- La segunda respuesta al colonialismo estará constituida por el nacionalismo árabe, el panarabismo y de manera interesante también el

⁷⁵ Bobbio, Norberto, *El futuro de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, 2a edición, México, 1996, P. 19

secularismo/nacionalismo turco; los cuales constituyen una respuesta secular a la hegemonía occidental.

.- Finalmente se analizará la respuesta al debate Occidental contemporáneo (en el que resaltan las posturas, brevemente expuestas de Samuel Huntington y Charles Taylor cuyo discurso representa dos visiones distintas de las relaciones interculturales) y la respuesta por parte del Islam, entre las que se encuentra el terrorismo fundamentalista y la postura democrática y abierta representada por *Abdullahi Ahmed An Naim* y *Taha Habir* primordialmente.

Se continuará ahora con la explicación y conceptualización de esta división entre Occidente y lo que se ha denominado en la presente investigación como “No- Occidente”

2.1. Occidente y No-Occidente

Establecer la existencia de Occidente, conduce por añadidura y por exclusión a establecer la existencia de un ente distinto a Occidente; lo interesante de esta postura es que la manera en que se determina la existencia de este ente distinto es desde un enfoque negativo el cual se puede resumir en la siguiente proposición:

Ya que existe un Occidente, existe a su vez algo que no es Occidente; un -no-occidente-

Hablar así de dos secciones del mundo que se excluyen y se contraponen tiene diversos significados en la manera en la que se interrelacionan. Sin embargo, ¿que es en realidad Occidente?; se considera al igual que Carl Ernst que se trata de una ficción:

“...el concepto de Occidente es hasta cierto punto ficticio, en la medida en que refiere a una identidad cultural unitaria y homogénea que vagamente se le atribuye a una serie de países de Norteamérica, Europa y sus aliados” ⁷⁶

Occidente se ha construido de manera ficticia como una entidad homogénea que sin embargo encuentra algunas características que permiten identificarlos, aunque, cabe aclarar que de la misma manera en que Medio Oriente, Asia, África o cualquier otra región del mundo no son homogéneas como tal, Occidente tampoco lo es. Las siguientes son solo algunas características muy generalizadas, que más bien refieren a un bloque hegemónico; tales como:

- .- Un modelo económico liberal.
- .- La religión católica o cristiana como antecedente histórico.
- .- Un modelo político republicano y democrático.
- .- Ser impulsores de la modernidad, el progreso, las libertades y los derechos humanos. Algunos de estos puntos resultan de especial trascendencia en la configuración de la entidad que se denominará Occidente, pues muchos de ellos van a encontrar una connotación negativa en los países o regiones del mundo que no forman parte de esta tradición histórica, intelectual y política especialmente durante los periodos de colonización y en la etapa postcolonial e incluso, tal como lo señala el mismo Carl Ernst, llevará a la creación de una doctrina paralela al orientalismo, que se podría denominar “occidentalismo”⁷⁷

Así cómo se ha construido la identidad de “Occidente”, se han construido en la periferia de esta, una serie de entidades culturales, políticas, económicas y sociales contrapuestas a esta entidad hegemónica; estas entidades e

⁷⁶ Erns, Carl, *¿El Occidente y el Islam? Repensar el orientalismo y el occidentalismo*. http://www.istor.cide.edu/archivos/num_38/coincidencias.pdf visto por última vez el 7 de mayo de 2018 17:13 hrs

⁷⁷ Ernst, Carl. Op. Cit. Carl Ernst, se refiere de manera interesante al período previo a la revolución islámica iraní en la que incluso existe un libro interesante llamado “Occidentosis” en el que la postura de algunos intelectuales iraníes se centraba en exaltar los aspectos negativos de Occidente.

identidades son aquellas que constituyen lo que no es Occidente; se considera así a Oriente (incluyendo de manera generalizada los países asiáticos) Medio Oriente (cuyo principal rasgo lo constituye el estudio o la alusión a la religión islámica), América Latina, y de manera aislada África.

Ahora bien, ¿cuáles son algunas diferencias conceptuales entre las entidades que no son Occidente y Occidente?, se analizará brevemente:

- 1) Occidente es una entidad que al igual que los no-occidentales pierde sus particularidades al constituirse como una entidad homogénea, pero que a diferencia de las entidades no occidentales ha sido autoconstruida en su devenir histórico y político.
- 2) Si bien Occidente en los países o culturas que lo componen, reflejan particularidades propias de su desarrollo económico, político o social, forman una franja de países con superestructuras similares, que les permiten constituirse como un bloque hegemónico y dominante.
- 3) Aquellas entidades consideradas no-Occidentales, fueron colonizadas en su momento, ya sea de facto o ideológicamente por los países que conforman el poderío Occidental.
- 4) Occidente se desarrolló ideológicamente con una serie de conceptos derivados de la modernidad y los procesos de modernización que le permitieron construir una hegemonía dominante sobre los no Occidentales, a partir de los ideales modernos de la Ilustración, especialmente el predominio de la razón para el desarrollo de la ciencia, el progreso y la técnica como indicadores evolutivos.

En contraposición a esta autoconstrucción del Occidente, aquellos no-Occidentales, son producto de un discurso colonial y hegemónico por parte de las potencias dominantes; es justamente en este contexto en donde surge el Orientalismo como doctrina y discurso totalizador. Sin embargo, a pesar de que en el contexto actual y bajo el que será analizado, tanto Occidente como los no- Occidentales se considerarán entidades ficticias, existen elementos que ayudan a encontrar los diversos puntos de quiebre para la construcción de

dos (o más) caminos en el devenir de la historia que representan de facto una división.

2.1.1. ¿Dónde encontrar la división?

Oscar Lavapeur refiere que se puede abordar la historia de la humanidad desde dos grandes perspectivas:

La versión más generalizada de la historia es aquella que narra los acontecimientos exteriores del hombre. Así vemos en la vastedad de sus registros nacer y derrumbarse imperios, desplegarse enjambres de batallas, formaciones de naciones, intrigas de poder, manipulaciones políticas, bonanzas elusivas y glorias pasajeras. Pero hay otra historia que no necesariamente se liga con la anterior. Nos referimos a la que va forjando el hombre desde lo más profundo de su intimidad: al engamado que van tramando sus sucesivas y posibles respuestas al interrogante esencial de su existencia⁷⁸

Lavapeur se refiere por un lado a la historia política de los pueblos y por otro lado a la historia de las ideas, de las filosofías. Se puede así realizar un análisis del devenir histórico en el tiempo a partir de los distintos paradigmas de las civilizaciones, en particular de la civilización Islámica y la Occidental para encontrar su punto de escisión y determinar si realmente existe.

Se conoce el nacimiento de las grandes civilizaciones antiguas como aquellas que se establecieron en el Creciente Fértil específicamente alrededor de los ríos Tigris y Eúfrates en la región de Mesopotamia. Estas civilizaciones antiguas se caracterizan por el desarrollo de la agricultura como parte primordial de su economía, la estructuración de modelos de organización social jerarquizados, el culto politeísta a los dioses de la Naturaleza principalmente y a la creación de los primeros ordenamientos y códigos

⁷⁸ Lavapeur, Oscar. *Occidente, Oriente y el sentido de la vida*. Editorial Biblos, Argentina, 2004, P. 143

legales, por ejemplo el Código de Hammurabi como reminiscencia. Además de la denominación de “civilizaciones antiguas”, esta época con sus características se denomina también era axial⁷⁹. Las culturas representativas de este periodo las constituyen los imperios sumerios, asirio, babilónico, los persas, así como los antiguos griegos, los egipcios y también se tienen reminiscencias de la cultura Hindú y China. Si bien, se encuentra ya en este punto un desarrollo aislado de las culturas del lejano Oriente, aún no se puede identificar una escisión completa, ya que la mayoría de las culturas se apegaban al modelo de la era axial.

Sin embargo, ya en este contexto surge en el territorio de los imperios caldeos y babilonios la instauración de un nuevo culto que va a romper con las características de la era axial, y este es el culto judío. El culto judío es monoteísta y legalista pues su base estará constituida por la ley Talmúdica otorgada por Moisés; se trata además de una religión revelada a un hombre a través de un Dios ya no de la Naturaleza sino de un Dios para los hombres, específicamente en el caso de los judíos, para un pueblo elegido y determinado con el que establece una alianza. Sin embargo la mayor parte del desarrollo político y social del pueblo judío se realiza de manera aislada o al interior de los grandes imperios de la época.

Será del otro lado del mar Mediterráneo en donde surgirá una cultura que representará un punto de quiebre tanto en el plano político como en el ideológico.

“Cuando el mundo volvió a emerger en la civilización de la Edad de Hierro, comenzó a manifestarse la división entre Oriente y Occidente, y del lado occidental surgió una de las fuerzas culturales más poderosas que el mundo ha visto jamás: la civilización de la polis, la ciudad-estado griega”⁸⁰

⁷⁹ El concepto de era axial se encuentra relacionado principalmente con el culto a los dioses politeístas que proveían los bienes necesarios para la agricultura y ayudaban al hombre a comprenderla. Un análisis completo de la era axial específicamente referido al Creciente Fértil antes del nacimiento de la cultura islámica lo realiza Marshall Hodgson en el primer volumen de su famosa colección *The Venture of Islam* editada por The University of Chicago Press

⁸⁰ Johnson, Paul. *La historia de los judíos*. Editorial Vergara. 2004. Barcelona España. P. 121

En el plano ideológico, la ruptura que representa el nacimiento de la cultura griega clásica y su filosofía, es realmente una escisión específicamente con la filosofía Hindú, tal como lo plantea Oscar Lavapeur:

“El pensamiento griego se difundirá hacia el oeste; el de la India lo hará hacia el este. Quedarán así configurados los dos hemisferios de la cultura. Occidente y Oriente.”⁸¹

En este primer corte y en esta primera gran separación ideológica y política, ¿dónde se sitúa al Islam? Para dar respuesta a esta pregunta, se tiene que establecer que en primer lugar la cultura y la religión islámica aún no surgían, pero sus fundamentos se encontrarán en mayor o menor medida en la tradición judía monoteísta; tradición que en su desarrollo y en el salto de la era axial se ubica del lado occidental.

La cultura griega posteriormente deviene en la cultura helénica en su mezcla con la cultura romana que al final se transforma con el nacimiento del cristianismo como religión universal y comienza un proceso ya marcadamente hegemónico e imperial, que sin embargo se verá interrumpido por el advenimiento de las invasiones de los pueblos germánicos del norte y por otro lado por el surgimiento del Imperio musulmán en la península arábiga, el cual finalmente conquistará Constantinopla terminando con el poderío romano-católico en el Este e incluso introduciéndose en algunas partes de Europa, Asia y África, teniendo como su punto cumbre el representado por el paradigma del Imperio Otomano.

Es justamente en este punto en el que se ubicará una nueva escisión entre la cultura Occidental y el Islam, el cual constituye la primera gran confrontación militar. En este momento no se realizará en términos de Occidente y Medio Oriente sino en términos de la Cristiandad y el Islam. Este

⁸¹ Lavapeur Oscar, Op. Cit. P. 168

conflicto es conocido como Las Cruzadas. Las Cruzadas representan por antonomasia el conflicto entre el Islam y la Cristiandad; es durante este periodo cuando se forman las principales imágenes negativas en torno a los musulmanes en Europa, principalmente al considerarlos como herejes, bárbaros, promiscuos etc; esta imagen del Islam se incrementó en el medioevo debido al crecimiento y expansión del Imperio Otomano; es así cómo comienza una verdadera formación de un discurso anti islámico por parte de las autoridades eclesiásticas medievales. Como refiere Carl Ernst, la Iglesia Católica se dedicó a tomar aquellas virtudes del Profeta Muhammad para degradarlo a los ojos de la cristiandad, que en este caso casi de manera hegemónica se encuentra constituida por los reinos europeos.

“Throughout the medieval period, all of the characteristics of the Propheet Muhammad that confirmed his authenticity in the eyes of Muslims, were reversed by Christian authors and turned into defects. They simply could not tolerate the notion of a new prophet after Christ”⁸²

Un ejemplo lo constituye el hecho de que el Profeta Muhammad no supiera escribir y que a pesar de esto la revelación fuera transmitida en una fuente escrita como el Corán, representaba para los cristianos la falta de autenticidad del mensaje coránico. El hecho de que el Profeta contrajera matrimonio frente a la generalidad del celibato cristiano representaba también una carencia de autoridad moral y espiritual del Profeta Muhammad.

El siguiente episodio que marcará un enfrentamiento entre el Islam y la Cristiandad, surge tras la conquista por parte de los reyes católicos de la península ibérica y la subsecuente expulsión masiva de judíos y

⁸² A través del periodo medieval, todas las características del Profeta Muhammad que confirman su autenticidad ante los ojos musulmanes, son revertidas por los autores cristianos y convertidas en defectos. Simplemente no podían tolerar la noción un profeta después de Cristo. (Traducción de la autora) Ernst, Carl. *Following Muhammad. Rethinking Islam in the contemporary world*. University of North Carolina Press, 2003 P. 43

musulmanes, misma a la que algunos autores como Karen Armstrong⁸³ consideran justamente como el contexto para el nacimiento de los primeros fundamentalistas religiosos, a saber, los judíos expulsados durante esta época de la España cristiana, y también a la Inquisición Española como un instrumento unificador y creador de una identidad nacional, que en este caso se encuentran en consonancia con la identidad Europea católica y feudal de la Edad Media.

Cómo quedó de manifiesto en el primer capítulo de la presente investigación, los procesos que llevaron a Europa a la modernidad y posteriormente a la revolución industrial significaron un golpe tanto a la ideología como a la organización política y sobre todo económica del Imperio Otomano y de los países árabes y musulmanes. La primera respuesta de los otomanos intentó un acercamiento y apertura hacia los conceptos modernos, misma que no fue exitosa para asegurar la continuidad del Imperio; sin embargo en el ámbito discursivo sí implicó la introducción de nuevos elementos aportados principalmente por la actividad diplomática con la que el Imperio Otomano intercambiaba; en este respecto constituye un ejemplo interesante las impresiones de Lady *Montagu*⁸⁴, esposa de Edward Wortley Montagu, embajador de la corona inglesa en Turquía; en ellas se reflejan de manera interesante la forma en que los europeos veían a los musulmanes casi de manera homogénea y en las que resaltan aspectos negativos como la concepción tirana de los gobernantes pero también aspectos positivos como el estatus de la mujer en el Imperio Otomano o de los *millets* o minorías religiosas protegidas.

En este punto se puede percibir una división entre dos regiones del mundo en gran parte contrapuestas; sin embargo a partir del siglo XVIII esta división

⁸³ Karen Armstrong abarca el tema de los orígenes del fundamentalismo en las tres religiones monoteístas, en el que nos habla justamente del proceso de desarraigo que sufren los judíos que son expulsados de la cristiandad, los mitos y prejuicios que se forman en torno a ellos y a los musulmanes y cómo podemos encontrar ahí justamente los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo. Armstrong, Karen. *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el Islam*, Tusquets Editores, México, 2011.

⁸⁴ Lady Mary Wortley Montagu, *The Turkish Embassy Letters*. Virago Ed. 1993, London.

dejará de estar representada por este discurso del Cristianismo vs el Islam para pasar a un nuevo paradigma en el que se van a introducir conceptos seculares en torno a los cuales girará y se conformará un nuevo orden mundial y por supuesto una nueva relación entre estas dos visiones del mundo; misma que representará el punto de escisión definitivo y el cual verá nacer el concepto tanto de Occidente como consecuentemente de Oriente o aquellos no-Occidentales.

2.2. La Modernidad Europea y su Repercusión en el Islam

La modernidad europea fue un proceso transformador no solo para Europa sino para todo el mundo. Al interior de la misma Europa conllevó a una nueva configuración social y económica; el paso del modelo económico feudal al nacimiento de una burguesía capitalista, la centralización del poder, primero en los reyes déspotas ilustrados y posteriormente con la conformación de Estados con características democráticas y republicanas; pero principalmente constituyó un cambio de paradigma en la forma de concebir el mundo, en el desarrollo intelectual de la sociedad y para los efectos que atañen al presente estudio, de su relación con la religión.

El cambio en la perspectiva religiosa de Europa comienza a configurarse con la Reforma protestante de Martín Lutero desde el siglo XVI en Inglaterra; proceso que se vio alentado por la creación de la Iglesia Anglicana y la subsecuente descentralización del poder del papado romano. A pesar de que posteriormente en la misma Inglaterra y en la mayor parte de Europa viene un proceso de contrarreforma católica, que culminó en el año 1563 con el Concilio de Trento cuya finalidad fue unificar nuevamente a la Iglesia Católica y a todos los creyentes, la realidad es que Europa no vuelve a tener una unidad basada en una identidad religiosa con lo que se rompe la hegemonía de la “Cristiandad” como tal.

Este primer rompimiento de la estructura de la Iglesia Católica no implicó aún un cambio de paradigma religioso equivalente al que se realizó durante

el paso de la era axial a las religiones monoteístas, pues incluso en el periodo posterior a la Reforma Protestante, Europa se encuentra aún imbuida en la Edad Media con procesos persecutorios y unificadores como la Santa Inquisición.

El Islam por su parte se encuentra en uno de sus puntos cumbres bajo el dominio Otomano con los procesos que ya se han estudiado en el primer capítulo. Sin embargo, la Reforma Protestante (de la cual el Islam tuvo noticia pero no repercusión) si sembrará en la mentalidad Europea una motivación para un cambio de paradigma que sí repercutirá en el Islam. La Ilustración y las revoluciones que surgen de ella representarán el inicio de la estructuración de Europa como el poder dominante; tras el fin de la Guerra de los Treinta Años y con la firma del Tratado de Westfalia, Europa comienza a configurarse bajo entidades políticas conocidas como Estado-Nación, las cuales rompen definitivamente con la concentración del poder del Papa como figura de autoridad en Europa y poco a poco introducen el concepto de laicismo como base del ejercicio político. A pesar de lo anterior, la mayoría de los Estados Nación europeos se consideraban cristianos y no será hasta el siglo XIX que se instaure en Francia un verdadero Estado laico.

En el contexto de la Ilustración comienza a surgir una nueva corriente filosófica, que al inicio de manera tenue y posteriormente mucho más reafirmada comienza a romper ideológicamente con la religión a través de un proceso liberador; ejemplos de este nuevo camino, llamado racionalismo, se pueden encontrar en Denis Diderot (el principal promotor de la Enciclopedia), Voltaire, Hobbes, etc.; proceso que se expande tras la Revolución Francesa en 1789.

Mientras este proceso llevará a Europa al establecimiento del pensamiento científico, así como al perfeccionamiento de la tecnología y finalmente a la Revolución industrial; en el Islam, específicamente bajo el Imperio Otomano esto pasaba desapercibido, únicamente cuando el poderío económico y militar europeo (antes de la Primera Guerra Mundial) fue demasiado

evidente, el Islam se percató de la necesidad de asumir también un cambio de paradigma al interior.

Se procederá ahora a analizar una de las más paradigmáticas relaciones intelectuales entre el Islam y Occidente, representadas en el caso Occidental por el pensamiento de Ernest Renan y por la respuesta de Jamal al-Din al-Afghani.

2.3. ¿Es el Islam racional? La controversia Renan-Afghani

La evolución intelectual de Europa a partir de este punto resultará de vital importancia para estudiar el desarrollo del pensamiento islámico; es en este punto en donde comienza a presentarse la relación dialéctica que se busca establecer en la presente investigación.

El impulso expansivo Europeo tuvo un auge particular en Inglaterra y Holanda específicamente en lo relativo al comercio de especias por lo que en la búsqueda por controlar las rutas comerciales se fundaron a lo largo del siglo XIV y XV diversas compañías comerciales en la India; quienes a la larga adquirieron ventaja y sobre todo conocimiento en las costumbres, pensamiento y cultura indias fueron los ingleses, quienes aprovecharon esta ventaja tras la reconfiguración política de Europa durante el siglo XVII y para la cual utilizaron la estructura de la Compañía Británica de las Indias Orientales para establecer un dominio intelectual en la India con la introducción de un modelo educativo inglés para los nativos indios. Formalmente la administración de la India pasa a ser parte de la Corona inglesa a partir de 1857.

En este contexto, comienza a tomar importancia en la élite intelectual inglesa el estudio de otras culturas; por razones pragmáticas en Inglaterra se dio el

auge en estudios sobre la India. Es así, que surgen pensadores que serán de importancia trascendental en la tradición orientalista, específicamente Ernest Renan. Antes de abordar el pensamiento de este autor, se abordará brevemente la visión muy generalizada que los administradores de la India tenían de los nativos, tal como lo expresa el texto de Thomas Babington Macaulay.

En 1834, y ya con un dominio importante en la India, la Corona inglesa establece el Comité para la Instrucción Pública de la India; para el cual es nombrado como presidente Thomas Macaulay, quien realiza una reforma importante al sistema educativo hindú, enfocado principalmente en eliminar los estipendios y becas para el estudio del sánscrito y el árabe y sustituirlos por estudios del idioma inglés, así como en eliminar la impresión de textos en sánscrito y árabe, dejar de enseñar un sistema de creencias basado en una religión considerada por el autor como falsa; tal como queda expresado en algunas líneas de su famoso texto *“Minute on Education”*:

All parties seem to be agreed on one point, that the dialects commonly spoken among the natives of this part of India contain neither literary nor scientific information, and are moreover so poor and rude that, until they are enriched from some other quarters, it will not be easy to translate any valuable work into them. ⁸⁵

A lo largo de la explicación que realiza Macaulay sobre el nulo valor de los textos en sánscrito, del idioma, de los conceptos que lo engloban, etc., resalta la manera en que describe a los propios indios adeptos más al idioma inglés que a continuar aprendiendo sánscrito y todo lo que esto conllevaba. Así, se comenzó a configurar un discurso alrededor del nativo, que no será exclusivo de los administradores ingleses de la India, sino que más tarde en el siglo XIX se aplicará con sus particularidades en todas las colonias europeas que se dispersaron en África, Asia, Medio Oriente y previamente en América.

⁸⁵“Todas las partes parecen estar de acuerdo en un punto, que los dialectos que se hablan en esta parte de la India por los nativos no contienen información literaria ni científica, y son por el contrario tan pobres y rudos; hasta que sean enriquecidos por otros medios, no será fácil traducir nada de valor de parte de ellos” Macaulay, Thomas, *A minute on education*, <http://www.mssu.edu/projectsouthasia/history/primarydocs/education/Macaulay001.htm> P. 3

En este contexto global en el que se encontraba Europa, con la revolución intelectual impulsada por la modernidad, con el impulso del pensamiento científico que modificó las relaciones del hombre con la naturaleza, con el Estado y con la religión nace en París en 1823 el filósofo y filólogo Ernest Renan.

Ernest Renan constituye en la tradición orientalista uno de los eslabones de construcción más fuertes; es él quien a través del estudio de las lenguas semíticas bajo un enfoque estrictamente científico justifica las relaciones entre Europa y sus colonias y a la vez configura esta entidad ficticia que los orientalistas estudian en sus diversas vertientes: “El Islam”, “Medio Oriente” en resumen: “No-Occidente”, tal como lo explica Edward Said

“Cuando leemos a Renan o a Sacy podemos observar fácilmente como las generalizaciones culturales habían empezado a adquirir la estructura de enunciados científicos y la atmósfera del estudio correctivo”⁸⁶

En el pensamiento de Renan se distingue un punto de quiebre con el pensamiento religioso, situación que incluso le trajo problemas en su labor profesional como docente y arqueólogo; pensamiento que se refleja en su famoso libro *Vida de Jesús* en el que por primera vez se aborda la vida de Jesús desde una perspectiva histórica y no religiosa; sin embargo es con el Islam y con el estudio de las culturas semíticas con las que tiene su más grande controversia, la cual contribuye a largo plazo a la configuración de la imagen del Islam preservada por Occidente. Su concepción antisemita comienza incluso haciéndose notar en sus opiniones personales respecto al judaísmo y a las lenguas semitas a las que dedicó gran parte de su vida académica:

⁸⁶ Said, Edward. *Orientalismo*, Op. Cit. nota 71 P. 103

*“Si pudiera tener una segunda vida, ciertamente la consagraría a la historia griega, que aún es más bella, en ciertos aspectos que la historia judía. De alguna manera, ellas son las dos historias matrices del mundo”*⁸⁷

En el mismo texto citado Ernest Renan sienta las bases para el estudio de lo que denomina “ciencia de las religiones”, y las clasifica de acuerdo a su origen étnico o racial, distinguiendo entre las religiones universales (hinduismo, cristianismo y el islam) y aquellas de tradición local, en la que curiosamente engloba a la religión judía.

El camino que lleva a Renan a establecer esta relación entre lengua y raza, lo comienza a trazar en 1855 en su texto “Historia General y Sistema Comparado de Lenguas Semíticas”. Posteriormente refleja el lugar que corresponde a cada raza; así: Los Chinos son una raza maquiladora a la que les gusta ser dominada, los negros, los aborígenes australianos y los naturales americanos constituyen una raza obrera, la raza aria y semítica constituyen el eslabón más fuerte al ser una raza dominadora de soldados y guerreros⁸⁸ así como los únicos con vestigios de civilización.

El pensamiento de Renan es en última instancia uno de los configuradores de la imagen del colonizado a partir de la asunción de la supremacía científica de los europeos; respecto al Islam su postura más polémica se encuentra expresada en la conferencia denominada: “*El Islam y la Ciencia*” dictada en la Sorbona en el año 1883, conferencia en la que se refiere ya específicamente a su concepción desde la ciencia sobre el valor de la civilización musulmana. En dicha conferencia Renan expresa algunos de los prejuicios más generalizados que constituyeron la base de la ciencia orientalista en los años siguientes:

⁸⁷ Renan, Ernest. *Cristianismo y Judaísmo*, Editorial El Aleph.com. 2000. España P. 8

⁸⁸ Ernest Renan realiza esta clasificación en otro texto llamado “*La réforme intellectuelle et morale, 1871*”. citado por Aimé Césaire, en *Discurso sobre el colonialismo*, Ediciones Akal, Madrid 2006 P. 8 y 9

*“Cualquier persona algo instruida en los aspectos de nuestra época, ve claramente la inferioridad actual de los países musulmanes, la decadencia de los Estados gobernados por el islam, la nulidad intelectual de las razas que deben su cultura y educación únicamente a esta religión”*⁸⁹

Al igual que Macaulay, Renan afirma el nulo valor intelectual o racional de cualquier conocimiento que derive de las razas musulmanas o herederas del Islam; para Renan el único valor de la denominada filosofía islámica (que además no puede calificar de filosofía como tal) reside en haber resguardado, preservado y aplicado en menor medida la filosofía griega clásica a través de pensadores como Averroes y Avicena, quienes sin embargo para Renan no constituyen parte de la raza árabe, sino de la raza persa, propagando así otro prejuicio sobre la construcción del Islam, a saber, aquel que consta en el que el Islam es sólo una versión adaptada al contexto árabe del judaísmo, perfeccionada por la cultura persa y bizantina. Finalmente, Renan expresa su postura a favor de la ciencia en contraposición del pensamiento religioso en general, al que ve cómo una carga para la humanidad y su fe en el avance científico:

*“...las religiones tienen sus grandes y bellos momentos, cuando consuelan y animan las partes débiles de nuestra pobre humanidad, pero no hay que elogiarlas por lo que nace a pesar de ellas, por aquello que intentaron sofocar en la cuna”*⁹⁰

El pensamiento de Ernest Renan constituye el primer cimiento de la construcción de la biblioteca orientalista, este primer cimiento que aunque no es el único de la época, pues se cuentan con ejemplos como el de Macaulay, el de Lord Cromer en Egipto, e incluso el famoso poema “*La carga del hombre blanco*” de Rudyard Kipling, constituirán este primer embate que divide con bases supuestamente científicas entre las razas, las lenguas y los

⁸⁹ Renan, Ernest. *El Islam y la Ciencia*, Conferencia dictada en la Soborna, 1883, http://www.istor.cide.edu/archivos/num_24/textos%20recobrados.pdf P. 3

⁹⁰ Renan, Ernest. *Idem*. P. 11

hombres “valiosos” y las razas, las lenguas y los hombres “sin valor”; específicamente sin valor para el progreso científico bajo los estándares europeos y sin valor para la civilización en su modalidad moderna, científica y europea.

2.3.1. La respuesta al cientificismo moderno: Al-Afghani y el Pan-islamismo

Durante el siglo XVIII y XIX ,el Islam, representado primordialmente por los Imperios Otomano y Mongol aún no se enfrentaban a Europa de manera directa ni se percataron aún del cambio que se avecinaba en el orden mundial. En el Imperio Otomano se comenzaron a sentir los embates de la modernidad en el plano económico y se trataron de hacer avances en el período *Tanzimat* comprendido entre 1839 y 1876; reformas que sólo fueron un paliativo previo al desmantelamiento del Imperio tras la derrota en la Primera Guerra Mundial.

El Imperio Mogol por otro lado, específicamente en la India comenzó a decaer a comienzos del siglo XVII y finalmente cayó en manos británicas con la instauración del Raj Británico en 1858. Es en este contexto del Raj Británico y de las reformas *Tanzimat* en donde surge uno de los más importantes filósofos/políticos del pensamiento islámico: *Jamal al-din Al-Afghani*.

La figura de *Jamal al-din Al-Afghani* resulta controvertida desde el momento de establecer sus orígenes; sus biógrafos han establecido que nació en Irán en el año 1838 y que como tal recibió inicialmente una educación chií; sin embargo él se identificada como de origen Afgano y por lo tanto sunni con la intención de acaparar un foro mucho más amplio; vivió y recorrió casi en su totalidad el mundo musulmán de su tiempo. Vivió en la India alrededor del año 1857, por lo que fue testigo de la dominación británica en territorios musulmanes, y a raíz de esta experiencia desarrolla un pensamiento anti occidental (especialmente anti-británico) que lo lleva a buscar una reforma

del Islam para que éste funja como elemento cohesionador de las naciones musulmanas en su lucha contra la dominación occidental.

Afghani fue el primer pensador musulmán que vio en la religión una fuerza social unificadora que podía marcar la diferencia entre los países de origen musulmán y los demás países colonizados:

*“When the English entrenched themselves in India, and effaced the traces of Mogul rule, they gave the land a second look, and found within it fifty million Muslims, each of whom was wounded in heart by the extinction of their great kingdom”*⁹¹

Al-Afghani representó una de las respuestas más fuertes al cientificismo y al avance moderno de las naciones europeas; al contrario de muchos pensadores de su época que pugnaban por una adopción de los principios científicos, seculares y políticos de Europa, Afghani consideraba que la religión debía fungir como un elemento de transformación desde dentro de la propia sociedad musulmana. Afghani representaba en su discurso la posición actual del Islam en relación con Europa; por un lado era un musulmán devoto que urgía a sus hermanos musulmanes a participar activamente en la vida política a fin de evitar la extinción de su cultura en manos europeas, por otro lado, era también un punto de contacto con las audiencias occidentales, ante las que se mostraba como un reformador y modernizador, que buscaba el avance científico de su civilización y del Islam.

Cabe destacar para el análisis de su discurso, que Afghani utilizaba un método conocido como taqiyya:

“Another characteristic of Afghani, documented below was his practice of taqiyya, or precautionary dissimulation of his true beliefs, and his use of quite

⁹¹ “Cuando los ingleses se atrincheraron en la India, y borraron los rastros del imperio Mogol, miraron por segunda vez la tierra conquistada, y encontraron en ella a cincuenta millones de musulmanes, cada uno de ellos con una herida en su corazón por la pérdida de su gran imperio”
Keddie, Nikkie R. *Imperialism, Science and Religion, Two Essays by Jamal al-din Al-Afghani, 1883 and 1884*, Modern Middle East Sourcebook Project, California, 2004. P. 7

different arguments, to an elite audience of intellectuals and to a mass audience”⁹²

Por lo anterior, el discurso de Afghani resulta también controvertido e incluso contradictorio; de ahí se puede desprender que ante su público musulmán en textos como *Islamic Solidarity* o en diversos discursos manifestaba que el Islam era la fuerza que los podía ayudar a combatir la expansión Europea. Como el reformador que era, Afghani fue cercano a las autoridades otomanas que encabezaron el movimiento de reformas Tanzimat, a las que sin embargo se opuso posteriormente, pues las consideraba como resultado de la presión europea sobre el Imperio Otomano y no como una modernización auténtica y desde dentro.

Fue durante su estancia en París cuando conoció directamente a Renan y tuvo la oportunidad de debatir la conferencia dictada por éste previamente sobre el Islam y la Ciencia; la respuesta de Afghani, contrario a lo que su audiencia musulmana pensaría, es condescendiente con los prejuicios de Renan sobre el Islam, particularmente en lo que se refiere al papel que la ciencia debe tener para el avance de las civilizaciones, sin embargo, cabe tener en mente la práctica de *taqiyya* de la que era afecto Afghani para suponer que sus opiniones eran diversas.

“La religión es quizá uno de los yugos más pesados y más humillantes para el hombre, lo reconozco, pero no se puede negar, que gracias a esta educación religiosa, sea ésta musulmana, cristiana o pagana, todas las naciones salieron de la barbarie y progresaron hacia una civilización más avanzada”⁹³

Así, a pesar de que concede que la religión se trata de un yugo para el avance de la ciencia y la tecnología, también establece la importancia de la religión en las sociedades. La controversia gira alrededor del papel de la religión y su

⁹² “Otra característica de Afghani, documentada más adelante, era su práctica de *taqiyya*, o disimulación precautoria de sus verdaderas creencias, y el uso de argumentos distintos ante una audiencia de élite de intelectuales y ante las masas” Keddie, Nikkie R. *An Islamic Response to Imperialism*, University of California Press, California, 1983 P. 9.

⁹³ Jamal al-din Al-Afghani, *El Islam y la Ciencia*, respuesta a Renan. Op. Cit. Nota 87 P. 16

relación con la ciencia; Afghani concuerda con Renan en la necesidad de una reforma en las naciones musulmanas, sin embargo también pugna por una reforma propia con base en las identidades tanto religiosas como nacionales.

La respuesta por parte del Islam al racionalismo y a las clasificaciones culturales que comienzan a ser frecuentes en Europa, no se encuentra articulada ni estructurada como si lo estaba el orientalismo europeo, como menciona Seda Unsar en su artículo sobre el pensamiento político de Afghani y el contexto bajo el que se presentó:

“...the Western thought evolved without a present and contiguous threat of imperialism from the East whereas the Islamic thought developed under the very real threat of Western imperialism over the economic, political and the cultural”⁹⁴

Así mismo, Karen Armstrong hace un análisis sobre el pensamiento de Afghani bajo el contexto imperialista que se avecinaba sobre el mundo musulmán bajo el poderío hegemónico de Europa:

No sorprende que Al-Afghani expresara sus temores sobre la supervivencia del Islam o que pusiera demasiado énfasis en la racionalidad científica de la visión musulmana. En el pensamiento musulmán había surgido una nueva actitud defensiva, en respuesta a una verdadera amenaza. La visión estereotipada e inexacta del islam en la obra de pensadores modernos como Renan, fue la que justificó la invasión colonial de las naciones musulmanas.⁹⁵

⁹⁴ “El pensamiento occidental evolucionó sin la amenaza presente y contiguo del imperialismo del Este; en cambio, el pensamiento islámico se desarrolló bajo la amenaza real del imperialismo Occidental sobre la política, la economía y la cultura” Unsar, Seda. *On Jamal al-din Al-Afghani and the 19th Century Islamic Political Thought*, İdari Bilimler Fakültesi Dergisi 13/3, Gazi University, Turquía, 2011

⁹⁵ Armstrong, Karen. Op. Cit. nota 81 P. 211

Es así cómo evoluciona el proceso colonizador, teniendo como trasfondo ideológico el racionalismo en donde se desarrollan algunos discursos que por un lado buscarán justificar la colonización en acciones como la Declaración Balfour; y la incursión de investigadores y agentes como Lawrence de Arabia. La respuesta del Islam se verá más tarde bajo la égida del Movimiento de Países no Alineados y se extenderá en el discurso conocido como “el renacimiento islámico” y de manera más tardía en la crítica a la doctrina orientalista encabezada por Edward Said.

2.4. Agentes del colonialismo: El discurso de Lawrence de Arabia y el papel de Inglaterra en el desmantelamiento del Imperio Otomano

A mediados del siglo XVIII Europa se encontraba en un proceso avanzado de modernización en sus respectivas metrópolis, bajo la figura de los nacionalismos como eje unificador de los Estados-Nación que comenzaron a configurarse en Europa y con el sistema capitalista como modelo económico hegemónico; a mediados del siglo XVIII Europa vive una revolución en los procesos de producción y de división del trabajo, conocida como la Revolución Industrial, lo que también le aventajó en tecnología militar, tanto en armamento como en planeación estratégica.

El crecimiento acelerado de la industria, el desmantelamiento del sistema feudal y el crecimiento de la clase burguesa como centro de los nuevos Estados-Nación modificó a su vez la política exterior de las potencias europeas: se comenzaron a buscar nuevas rutas comerciales, nuevos productos, pero también nuevos mercados, es así, bajo el impulso de un modelo económico capitalista como comienza también un proceso colonizador y una nueva configuración del sistema-mundo.⁹⁶

⁹⁶ Immanuel Wallerstein acuña el término de sistema-mundo para explicar el sistema mundial en el que Europa y posteriormente Estados Unidos constituirán un poder hegemónico sobre países periféricos en su artículo: *Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial*.

El proceso de colonización de las grandes potencias europeas hacia otras partes del mundo, específicamente: África, Asia, América del Sur y Medio Oriente , constituyó en cada caso particular y en mayor o menor medida un acontecimiento violento; resulta interesante analizar la definición que hace Aimé Césaire sobre la empresa colonial:

Reconocer que esta no es evangelización, ni empresa filantrópica, ni voluntad de hacer retroceder las fronteras de la ignorancia, de la enfermedad, de la tiranía; ni expansión de Dios, ni extensión del Derecho; admitir de una vez por todas, sin voluntad de chistar por las consecuencias, que en la colonización el gesto decisivo es el del aventurero y el del pirata, el del tendero a lo grande y el del armador, el del buscador de oro y el del comerciante, el del apetito y el de la fuerza, con la maléfica sombra proyectada desde atrás por una forma de civilización que en un momento de su historia se siente obligada, endógenamente, a extender la competencia de sus economías antagónicas a escala mundial⁹⁷

De este modo, el siglo XIX traerá desde sus inicios para Europa un hambre expansionista y colonialista; en 1801 Napoleón Bonaparte hará su gran expedición a Siria y Egipto, enfrentándose con el imperialismo británico, que aliado del Imperio Otomano lograron expulsarlo de Egipto.

A mediados del siglo, se establece el Raj Británico en la India; en 1830 Francia ocupa y coloniza Argelia; es durante el siglo XIX cuando se establecen las grandes colonias francesas, inglesas, holandesas y belgas a lo largo del continente asiático y africano.

La península arábiga y lo que los orientalistas identificarán como “Medio Oriente”, permanecerán hasta la Primera Guerra Mundial dentro del territorio del Islam como parte integrante del inmenso Imperio Otomano, que cómo se ha explicado anteriormente entra en decadencia desde finales del siglo XVIII y cuya relación con las potencias Aliadas, especialmente con Gran Bretaña se debilitó a raíz del resultado de la Guerra de Crimea en 1856.

⁹⁷ Césaire, Aimé. *Op. Cit* nota 86. P. 9

Cuando en 1914 estalla la Primera Guerra Mundial en Europa; el Imperio Otomano se encuentra en una posición debilitada por el crecimiento del Imperio Ruso, así como endeudado con las potencias aliadas, especialmente con Gran Bretaña; por lo anterior, el Imperio Otomano entra a tomar un papel en la Gran Guerra como aliado de Alemania. El destino que correría el Imperio Otomano con el fin de la Primera Guerra Mundial, sería el desmantelamiento y posterior repartición en manos de las potencias aliadas ganadoras; sin embargo, en esta coyuntura se presentó un elemento de debilitamiento interno al Imperio, que sin embargo fue patrocinado y en gran medida promovido por Gran Bretaña: el movimiento nacionalista árabe y su rebelión, movimiento para el cual Gran Bretaña envía a uno de sus agentes y una de las figuras más emblemáticas del orientalismo de principios del Siglo XX: Lawrence de Arabia.

Oriente Medio jugaba un papel estratégico para el avance de las tropas aliadas, específicamente como elemento debilitador del Imperio Otomano, que además se encontraba imbuido en distintos movimientos nacionalistas que pugnaban por un reconocimiento propio, tal fue el caso de los Armenios, Albaneses y por supuesto los árabes.

“Toda la ideología nacionalista importada desde la moderna Europa en el siglo XIX favoreció el surgimiento de un nacionalismo árabe que desde el panarabismo, se enfrentaría a las autoridades imperiales”⁹⁸

El movimiento nacionalista árabe va a estar acompañado ideológicamente de la presencia británica involucrada directamente en el movimiento revolucionario, especialmente bajo la figura del oficial británico T.E. Lawrence, mejor conocido como Lawrence de Arabia, quien durante su travesía en Medio Oriente realiza tareas de estrategia militar en conjunto con las tribus árabes leales al jerife de la Meca *Husayn ibn Alí* y su hijo Feisal,

⁹⁸ Fuentes Gil, Francisco Javier. Pellicer Balsalobre, Joaquín. *Cien años de geopolítica en Oriente Medio: El acuerdo Sykes-Picot*. ieee.es. no. 15/2016. P.8
http://www.iecee.es/Galerias/fichero/docs_marco/2016/DIEEEM15-2016_Geopolitica_OrienteMedio_Fuentes_y_Pellicer.pdf

todas estas hazañas han sido recopiladas de sus diarios personales bajo el título de *Los siete pilares de la sabiduría*, en el mismo; más allá de las tácticas estratégicas o militares resulta interesante analizar la visión bajo la que observaba no sólo el movimiento árabe, sino a los mismos árabes⁹⁹, pues su postura tan cercana al movimiento evidencia los principales postulados de la doctrina orientalista europea.

1.- “La carga del hombre blanco”

Europa ,como precursora de las ideologías modernas era la responsable de llevar estos avances y liberaciones a las naciones periféricas; este fue uno de los pretextos colonizadores durante el siglo XX, Lawrence lo manifiesta sutilmente:

“Esto fue lo que hicimos, quiero decir, construir una nueva nación, restaurar una influencia perdida y dar a veinte millones de semitas las bases sobre las que construir un palacio de ensueños para sus deseos nacionales”¹⁰⁰

Adicionalmente a esta referida “carga del hombre blanco”, se puede apreciar en las palabras de Lawrence una concepción homogénea y única de lo que podría llegar a ser la nación árabe, a pesar de que él tuvo la oportunidad de observar la estructura tribal y percatarse de que lo único que unía a las diversas tribus árabes, más allá de la nacionalidad, era en realidad la religión.

2.- Los árabes y el pensamiento científico:

⁹⁹ Tomemos en consideración que la estructura tribal árabe no se considera homogénea, es por eso que incluso resulta paradójico hablar de un nacionalismo árabe, pues la estructura social obedece en este momento a lealtades tribales y no nacionales.

¹⁰⁰ Lawrence de Arabia. *Los siete pilares de la sabiduría*. tr. Alberto Cardín. Biblioteca Grandes Viajeros, Barcelona España, 2017. P. 15

Siguiendo la misma línea de Renan, aunque de manera más matizada (pues finalmente Lawrence no era un académico), también afirma de manera generalizada la forma de pensar de los árabes:

“Eran un pueblo de colores primarios, o más bien de blancos y negros, que veían el mundo siempre con nítidos contornos. Eran un pueblo dogmático, que despreciaba la duda, nuestra moderna corona de espinas¹⁰¹”

3.- La necesidad de un nuevo orden mundial.

En la época en que Lawrence incursionó en la revuelta árabe, Europa pugnaba por un cambio en el orden mundial, se encontraba bajo la necesidad de una reconstrucción con base en Estados nacionales que dejaran atrás las estructuras imperiales clásicas. Europa y posteriormente Estados Unidos estaban sentando las bases para la construcción de un nuevo tipo de imperialismo. Un punto a favor de Lawrence lo constituye el hecho de su desconocimiento de los acuerdos secretos entre Francia y Gran Bretaña sobre el futuro de la nación árabe:

“...creía que tras el vigor demostrado por el Movimiento Árabe, resultaría ya del todo imposible crear indebidos esquemas coloniales de explotación en el Asia occidental¹⁰²”

Lawrence de Arabia resulta un personaje sumamente interesante de analizar, pues a pesar de que su visión constituye finalmente parte del discurso hegemónico europeo y de considerar que no necesariamente se encuentra luchando entre “iguales”, en los hechos se mimetiza y vive como un árabe, logrando entender de manera excepcional tanto la estructura militar, social y política, así como las circunstancias personales y el contexto de los líderes con los que se rodea. El desenlace de *Los siete pilares de la sabiduría* lo encuentra con la toma de Damasco por parte de la Rebelión, y

¹⁰¹ Ibidem. P. 37

¹⁰² Ibidem. P. 158

resulta lamentable que algunas de sus últimas notas representan una ruptura entre él y el movimiento árabe:

“...me recordaba que estaba mortalmente harto de aquellos árabes, mezquinos semitas carnales que alcanzaban alturas y simas por completo fuera de nuestro alcance”¹⁰³

La actuación de Lawrence en la historia se ve ensombrecida al final de la Primera Guerra Mundial por dos acontecimientos relacionados: La firma de los Acuerdos Sykes-Picot y la Declaración Balfour. Para conseguir el apoyo de la revuelta árabe en su lucha contra el Imperio Otomano, los británicos prometieron a través del general McMahon y su correspondencia con el jerife una promesa de aseguramiento por parte de Gran Bretaña de no firmar tratados de paz al final de la guerra sin que se estableciera incondicionalmente la libertad de los árabes; sin embargo, Francia tenía demasiados intereses coloniales en Medio Oriente por lo que incluso antes de que Lawrence comenzará su revuelta, los tratados secretos firmados por los diplomáticos Mark Sykes y Francois-George Picot ya establecían el mantenimiento de las concesiones, derechos de navegación y desarrollo de las zonas de interés francesa y el establecimiento de un estado independiente árabe bajo tutela británica y francesa, excluyendo a Palestina del territorio pactado.

Cuando al final de la guerra el acuerdo se hace público a instancias de Trotsky , también se publica la *Declaración Balfour*, documento en el que los británicos muestran su apoyo al movimiento sionista para el establecimiento de un hogar judío dentro de Palestina. Si bien, algunos analistas políticos encuentran en el acuerdo Sykes-Picot y en el posterior sistema de mandatos establecido tras el fin de la Primera Guerra Mundial sobre los territorios del extinto Imperio Otomano la causa primigenia de los conflictos en Medio Oriente; esta zona se verá convulsionada por la confluencia de intereses de

¹⁰³ Ibidem. P. 210

manera más intensa tras el proceso de descolonización que inicia en Asia y África a partir de 1945. No se analizarán específicamente los regímenes coloniales, sino que se pasará directamente al análisis de los efectos en el discurso del Islam político que trajo el proceso descolonizador; en el caso del Islam y de los países que forman parte de la tradición política islámica, se analizará el movimiento conocido como el Renacimiento Islámico, encabezado por ideólogos como *Sayyid Qutb*, *Abu Alá Al-Maududi* e incluso de manera tardía el ayatolá iraní *Jomeini*.

2.5. El encuentro colonial y la *Nahda*: El Renacimiento islámico del siglo XX

Las experiencias coloniales que vivieron los distintos países de Asia, África y Sudamérica han sido ya objeto de amplios análisis desde diversos puntos de vista; algunos de los más interesantes son los realizados desde la psiquiatría por *Frantz Fanon*¹⁰⁴ quien analiza principalmente la transformación que sufre el imaginario del colonizado y la manera en que interioriza su posición de inferioridad en el mundo colonizado, así como la idealización de la metrópoli, etc. No es coincidencia que el célebre libro de *Frantz Fanon* viera la luz a mediados del siglo XX, pues a partir de 1945 comienzan a configurarse los movimientos descolonizadores en África, Asia y Medio Oriente.

La larga lucha por la independencia de la India llegaría al fin en 1947, la cual representó un punto de partida para las naciones asiáticas colonizadas, y que se vería imbuida en la lucha postcolonial entre musulmanes e hindúes de la que surgiría el Estado de Pakistán, uno de cuyos principales ideólogos se analizará en este apartado: *Abul Ala-Maududi*.

Por otro lado en Medio Oriente, se independizan Líbano y Siria en 1945 y 1944 respectivamente; en 1945 se crea la Liga Árabe de la que Egipto forma

¹⁰⁴ Especialmente el análisis que realiza en su libro célebre *Piel negra, máscaras blancas*

parte bajo el liderazgo del gobierno de Nasser, quien se erige como tal tras formar parte de los organizadores de la Conferencia de Bandung en la cual merece la pena profundizar un poco. La Conferencia de Bandung se lleva a cabo en el año 1955 en un momento en el que las grandes potencias se comienzan a alejar de sus respectivas colonias y estas comienzan a vivir una vida independiente; además Europa se encuentra en un proceso de reestructuración posterior a la Segunda Guerra Mundial, y como resultado de ésta se han constituido dos nuevos bloques hegemónicos: Estados Unidos como representante del liberalismo y el capitalismo y la Unión Soviética como el líder socialista de toda Europa del Este; en este contexto de la Guerra Fría que se desatará durante los siguientes años entre ambas potencias es que surge la Conferencia de Bandung, la cual tenía entre sus propósitos el de manifestar los intereses de una parte del mundo que se encontraba fuera de estos dos bloques hegemónicos y que buscaba trazarse un camino propio; de la Conferencia de Bandung se acuñan dos términos que serán de suma importancia para la posterior historia de los países descolonizados:

- 1) Países no alineados, término que se refiere justamente a la posición bajo la cual se enfrentarán a este proceso de Guerra Fría; que refiere al hecho de no pertenecer a ninguna de las dos grandes líneas.
- 2) Tercer Mundo, concepto que trata primordialmente sobre las condiciones económicas y sociales de un determinado bloque de países que se encuentran en la periferia de las grandes potencias:

“Al año siguiente de Bandung, un grupo de sociólogos franceses creaba el concepto “Tercer mundo”, que sería pronto popularizado para designar esta compleja realidad de naciones y Estados descolonizados en el siglo XX o en pleno proceso de emancipación” ¹⁰⁵

En el mundo islámico y como una respuesta al proceso colonizador, va a surgir un movimiento intelectual y político llamado la *Nahda* o el Renacimiento Islámico. Para poder entender el Renacimiento Islámico, se puede remitir al concepto mismo del Renacimiento europeo. En el

¹⁰⁵ Fau, Mauricio. 1945-1995: *La Descolonización del Mundo*. Colección Resúmenes Universitarios No. 441 P. 33

renacimiento europeo se retornó a las fuentes en las que los europeos consideraban se encontraba el origen de su cultura, es decir, a la cultura clásica griega; los intelectuales del Renacimiento Islámico, buscaron también una fuente para generar una identidad que hiciera frente a la nueva y poderosa identidad moderna europea; esta fuente la encontraron en la religión islámica; se puede observar en los intelectuales más destacados del movimiento de la *Nahda*, algunos puntos comunes que se analizarán a continuación, queda claro en casi todos ellos que el punto de partida lo constituye su herencia islámica:

“Los árabes en su construcción por analogía, situaron su origen en el Islam. Ello les obligó a borrar de su herencia la aportación de las civilizaciones del antiguo Oriente, motejado de jahiliyya”¹⁰⁶

Con este antecedente, se analizarán en el presente apartado los discursos de tres representantes del movimiento del Renacimiento Islámico, cada uno en su contexto sociopolítico particular; comenzando por Abul Alá al-Maududi

2.5.1. Abul Alá al-Maududi

Maududi nace en la India en el año 1903; su infancia y juventud se ve rodeada en el contexto del nacimiento del Estado de Pakistán. Su vida profesional se dedicó principalmente a la labor periodística y a partir de 1933 Maududi comienza a figurar en el plano político hindú de manera más importante, especialmente con la edición de el periódico *al-Jamiah*, el cual forma parte de las publicaciones de la organización política islámica *Jamiyath-i-ulama*, en ella se dedica a escritos que tratan principalmente sobre exégesis coránicas, escuelas jurídicas, y la relación entre derecho y religión.

¹⁰⁶ Amin, Samir. *De la crítica del racismo a la crítica del eurooccidentalismo culturalista*. en Cesaire, Aime Op. Cit.(nota 86) P. 132

Su mayor esplendor intelectual en el plano político llegará cuando comienza a involucrarse en la política Hindú, la cual, tras la independencia de Gran Bretaña trata de reconstruir un Estado en el que confluyen distintos grupos étnicos y religiosos. Maududi será de los principales promotores de la idea de un Estado Islámico. En 1941 funda el partido político *Jamaat e-Islami*, el cual en 1947 verá en la fundación del Estado de Pakistán la oportunidad para la creación de un estado “teodemocrático”. En esta concepción se puede observar en Maududi al igual que en otros pensadores de la época, una necesidad de conciliar el fundamentalismo islámico al que apelaban como parte de su herencia identitaria con el pensamiento occidental.

.- Una de las características de los pensadores del Renacimiento islámico es su manifestación en contra de la situación colonial bajo la que vivieron y la necesidad de darla por concluida en todos los ámbitos de la vida:

“The ultimate consequence of this evil situation was that when muslims woke up again to the call of progress, they were incapable of looking at things except through the coloured glasses of western thought”¹⁰⁷

.- En Maududi se presenta la necesidad de integrar al Islam en todos los ámbitos de la vida del ser humano; en su libro *The Islamic Law and Constitution* plantea los principios bajo los que se debe erigir un gobierno islámico constitucional, pensando implementarlo en el estado de Pakistán.

.- En el modelo de Estado planteado por Maududi, se requiere no solo la implementación de la *sharia*, sino que esta cuente con el poder del Estado para ser efectivamente aplicada; crítica así a muchos Estados que tras haber alcanzado la independencia colonial continúan viviendo bajo los códigos europeos y continúan siendo gobernados por regímenes manipulados por las antiguas metrópolis coloniales. En su reflexión sobre la naturaleza jurídica

¹⁰⁷ “La última consecuencia de esta malvada situación fue que cuando los musulmanes despertaron de nuevo hacia la llamada del progreso , fueron incapaces de mirar con otros lentes que los del pensamiento occidental”. Maududi, Sayyi, Abul-Ala. *The Islamic Law and Constitution*. Islamic Publications. Lahore. Pakistan, 1983 P. 41

de la *sharia*, Maududi explica que la naturaleza de un sistema jurídico es verificable de acuerdo a las fuentes de las que emana, así, la *sharia* al tener como fuentes exclusivas el Corán y la Sunna, se manifiesta como un sistema de origen sagrado:

*“It is god and not man whose will is the source of law in a muslim society”*¹⁰⁸

De esta manera, y derivado de la naturaleza de la ley islámica, Maududi busca ligarlo al hecho de que al ser de origen divino, la ley islámica es intrínsecamente buena y como tal, busca los mejores fines para la humanidad y establecer un vínculo con una moral de carácter universal. Dicho sistema sin embargo, sólo será eficaz si el sistema social, económico y político se encuentran ceñidos a un modo de vida islámico; así, otra de las características del pensamiento de Maududi es el carácter totalitario del Islam.

.- Si bien Maududi, establece y acepta el carácter inmutable de la legislación islámica, deja una puerta abierta a la interpretación y a la reforma, específicamente en materias que no se encuentran legisladas y que no son prohibidas; dicha interpretación se debe realizar siempre con estricto apego al espíritu del sistema legal islámico.

.- Al igual que otros pensadores del Renacimiento, Maududi hace una severa crítica al sistema educativo hindú, el cual se encuentra dividido entre el sistema secular y el tradicional de las *madrasas*:

*“At present we find two kinds of educational institutions running simultaneously in our country viz: the old religious madrasa and the modern secular schools. None of them can produced people needed to run a Modern Islamic State”*¹⁰⁹

¹⁰⁸ “Es de Dios y no del hombre cuya voluntad es la fuente de la ley en una sociedad musulmana”
Ibidem. P. 48

¹⁰⁹ Ibidem. P. 98

Resulta curioso que todos los planteamientos de Maududi vayan encaminados a la formación de un Estado si, Islámico, pero moderno. Así, llega a su planteamiento inicial de una República Teo democrática: Por un lado, el establecimiento de la autoridad divina como única fuente legitimadora; a continuación lo ligará con la teoría del califato para el establecimiento de una República democrática.

Según Maududi y su interpretación de la teoría del califato, un califa es:

“Anyone who holds power and rules in accordance with the laws of god would undoubtedly be the vicegerent of the Supreme Ruler and will not be authorised to exercise any powers other than those delegated to him”¹¹⁰

Maududi establece que para la correcta observancia de la ley islámica, es necesario establecer una doctrina del califato popular, en la que todos los miembros musulmanes del Estado detenten el poder de decisión, ligandolo así con la idea de la soberanía popular lo cual constituye la idea más progresista para el establecimiento de un Estado de Maududi.

Las ideas de Maududi se vieron plasmadas finalmente en la Constitución Pakistání de 1956; sin embargo la carrera política de Maududi y de su partido no tuvo el apoyo popular en las elecciones de 1970. Finalmente Maududi muere en 1979 dejando una herencia importante tanto en el subcontinente Indio como en el pensamiento islámico en general, especialmente en los siguientes dos autores a analizar: *Sayyid Qutb* y *Jomeini*.

2.5.2. Sayyid Qutb

¹¹⁰ “Cualquiera que detente el poder y gobierne de acuerdo con las leyes de Dios, será sin duda, el vice regente del Supremo Legislador y no tendrá autorización de ejercer ningún poder más que los que le han sido delegados” *Ibídem*. P. 149

Sayyid Qutb nace en 1906 en Musha, Egipto, en un contexto muy diferente del de Maududi, y sin embargo dirige su vida al mismo movimiento en busca de las raíces de su identidad islámica. Desde pequeño se familiariza con las ideas nacionalistas del partido *Wafd*. Qutb fue educado bajo estándares seculares y occidentales, y dentro de las experiencias que configuraron su pensamiento político, una de las más relevantes es su estancia en Estados Unidos, en donde laboró como profesor e investigador. Durante esta estancia desarrolla su pensamiento social islámico y se vuelve cercano a las ideas del fundador del movimiento de la hermandad musulmana, Hassan al-Banna. A su vuelta a Egipto en el año 1950 se une a la hermandad musulmana, de la cual formará parte importante en el aspecto ideológico y tras la muerte de Hassan al-Banna sería líder.

Qutb mantiene vínculos contradictorios y conflictivos con el gobierno de Nasser, el cual somete a represión a la Hermandad Musulmana y tortura a sus miembros en numerosas ocasiones; durante algunos arrestos de los que Qutb es víctima escribe obras exegéticas del Corán, de socialismo islámico y finalmente su obra condensadora será *Ma'lim fi-l Tariq* en la cual recaba los principales postulados de su pensamiento:

.- Al igual que Maududi, ve al Islam como una ideología que abarca la totalidad de la vida del creyente:

“Islam stands for change. It seeks to change the individual and the society. This change covers every aspect of human life: from personal morality to business, economics and politics”¹¹¹

.- Si bien, Qutb acepta, al igual que Maududi, la necesidad de los avances tecnológicos y la ciencia occidental, tras su estancia en Estados Unidos observa un vacío espiritual en la vida occidental que reniega para la formación de una nueva Sociedad, que si bien no prescindiera completamente

¹¹¹ “El Islam busca un cambio. Busca cambiar al individuo y a la sociedad. Este cambio cubre todos los aspectos de la vida humana: de la moral personal a los negocios, economía y política. Qutb, Sayyid. *Milestones*, Kazi Publications, Egypt. 1964 P. 14

de la modernidad, no tenga sus bases ideológicas en ella. Así, Qutb equipara al Occidente moderno con la era de la ignorancia pre-islámica o Jahiliyya:

“This Jahiliyyah is based on rebellion against Allah’s sovereignty on earth”¹¹²

Este concepto de la Jahiliyya es uno de los que trasciende más fuerte al fundamentalismo islámico contemporáneo, al considerar todo lo que se encuentra fuera del reino de Alá como parte de la Jahiliyya.

.- En *Milestones*, Sayyid Qutb propone una metodología para el re establecimiento del reino de Alá, cuyo primer paso, que ha sido también retomado por las organizaciones fundamentalistas contemporáneas, lo constituye la segregación del musulmán.

“It is therefore necessary, in the way of the Islamic movement, that in the early stages of our training and education we should remove ourselves from all the influences of the Jahiliyyah in which we derive benefits”¹¹³

.- Qutb establece una analogía que será el eje de todo el movimiento islámico de cambio y renacimiento de su época, con la labor profética de Muhammad y los hitos que van configurando esta labor¹¹⁴

.- Qutb al igual que Maududi, encuentran la fortaleza de la Reforma en la *sharia* o ley islámica, sin embargo, se muestra más renuente a un cambio en la ley, pues para Qutb, el Islam no puede ser teorizado, pues es una revelación divina y una forma de vida, no una teoría. De esta manera busca llevar siempre a la acción y a la práctica el modo de vida musulmán;

¹¹² “Esta Jahiliyyah esta basada en una rebelión en contra de la soberanía de Allah en la Tierra”
Ibidem. P. 38

¹¹³ “Es por lo tanto, necesario, en el camino de nuestro movimiento islámico, que en las primeras etapas de nuestro entrenamiento y educación, nos apartemos de todas las influencias de la Jahiliyya en las que veamos beneficios” Ibidem. P. 45

¹¹⁴ El libro se llama precisamente *Milestones* o “hitos” porque se remonta a las diversas etapas de la misión profética de Muhammad y las equipara con las etapas que los musulmanes deben enfrentar en este nuevo reto de establecer el reino de Alá en la tierra.

situación que también ha sido retomada por los fundamentalistas contemporáneos.

“The second aspect of this religion is that it is a practical movement which progress stage by stage, and at every stage it provides resources according to the practical needs of the situation and prepares the ground for the next one”¹¹⁵

.- Otro aspecto importante es la manera en que Qutb aborda el tema de la *Jihad*, pues será este concepto la base de los movimientos fundamentalistas violentos. Para Sayyid Qutb, el Islam y la Jihad no se harían únicamente en beneficio de la *Umma* o comunidad musulmana, sino en beneficio de toda la humanidad, en contra de los regímenes capitalistas, estableciendo así que la vocación del Islam es universalista no sólo en cuanto a moralidad, sino también en la práctica

“Islam is not a heritage of any particular race or country; this is Allah’s religion and it is for the whole world. It has the right to destroy all obstacles in the form of institutions and traditions which limit man’s freedom of choice”¹¹⁶

La pugna de Sayyid Qutb por la libertad, especialmente lo que él ve como una libertad coartada en Occidente, resulta interesante, sobre todo por el hecho de la persecución que su pensamiento ha generado en el ámbito académico al ligar su pensamiento al fundamentalismo violento islámico.

Sayyid Qutb, al igual que la mayoría de los pensadores de su época, elaboró una respuesta en busca de la identidad perdida por la dominación colonial; de igual manera, los fundamentalistas contemporáneos heredarán esa pérdida tras lo que se ha conocido como el choque de civilizaciones.

¹¹⁵ “El segundo aspecto de esta religión es que constituye un movimiento práctico que progresa etapa tras etapa, y en cada una de ella provee recursos de acuerdo con las necesidades prácticas de la situación y prepara el terreno para la siguiente” *Ibíd.* P. 76

¹¹⁶ El Islam no es una herencia de una raza o un país en particular, es la religión de Allah y es para todo el mundo. Tiene el derecho de destruir todos los obstáculos que en la forma de instituciones o tradiciones limitan la libertad del ser humano de elegir” *Ibíd.* P. 96

En 1965 tras un atentado contra Nasser, Sayyid Qutb es detenido y ejecutado en 1966.

2.5.3. Jomeini

El Ayatolá iraní Ruhollah Musavi Jomeini es quizá una de las figuras más importantes del Siglo XX no solo para el mundo islámico, sino también para la configuración política mundial; en pleno movimiento del Renacimiento islámico, Jomeini lidera la primera revolución del siglo XX que no encuentra sus bases en ideales modernos, sino que buscan retornar a un modelo puramente islámico y de hecho lo logra.

Con las reservas del caso, la Revolución Iraní es, en efecto una revuelta contra la historia occidental. Fue una revolución hecha para conservar las tradiciones propias, para volver al camino de la ley plasmada en el Corán. No es una revolución que hable de “Libertad, Igualdad y Fraternidad”, no es una revolución por la democracia ni para imponer la dictadura del proletariado o del campesinado. Es una revolución que unió a poseedores con desposeídos para reivindicar el Islam, el Corán y el Imamato continuo.¹¹⁷

Para poder entender el pensamiento de Jomeini y de la revolución iraní de 1979 es necesario asentar algunos aspectos característicos del contexto iraní bajo el que se desarrolló. Un primer punto a consideración es el hecho de que Irán es la región del islam con mayoría de adeptos pertenecientes al shiismo. La doctrina chií durante largo tiempo tuvo una postura sumisa ante la política y el gobierno; sin embargo en Irán, la clase de los ulemas gozaba de mayor legitimidad que los ulemas en los países sunnitas, pues además estaban rodeados del aura del Imamato¹¹⁸.

¹¹⁷ Rodríguez Zahar, León. *La Revolución Islámica Clerical de Irán. 1978-1989*. El Colegio de México. México 1991. P. 10

¹¹⁸ La doctrina del Imam oculto o imamato, establece que el sucesor del Profeta se encuentra aún vivo pero oculto a los seres humanos, los únicos que pueden tener contacto con él son precisamente los ayatolás o ulemas, la doctrina más mística del Imamato es la que establece que el

Irán fue uno de los pocos países asiáticos y musulmanes que no se encontraron directamente bajo dominio colonial; sin embargo su gobierno fue intervenido por distintas potencias como Gran Bretaña, Rusia, el Imperio Otomano, etc., por lo que es lógico que la Revolución iraní se desarrollará como un fuerte ímpetu de reafirmación propia e incluso tuviera tintes nacionalistas. León Rodríguez Zahar en su libro sobre la Revolución Islámica Clerical de Irán analiza a profundidad el contexto previo, durante y posrevolucionario para mayor referencia. En concordancia con los apartados anteriores del presente capítulo, se analizará el discurso del líder carismático del movimiento revolucionario iraní: el Ayatollah Ruhollah Jomeini, quien manifiesta sus ideales primordialmente en un texto denominado “El gobierno islámico”.

Jomeini al igual que otros pensadores de su época, ve al Islam como un elemento totalizador y abarcador de todos los aspectos de la vida del creyente; sin embargo a diferencia de Maududi, para quien el Islam es una ideología o de Qutb para quien es una forma de vida, para Jomeini el Islam principalmente es una norma:

“No hay un solo asunto de la vida humana para el que el Islam no haya previsto instituciones y establecido una norma”¹¹⁹

Un aspecto característico del fundamentalismo chií e iraní en particular es su desprecio total por Occidente y por todo lo que representa; cabe mencionar en este punto contextual el influyente libro *Occidentosis*¹²⁰ escrito por el sociólogo Jamal Alí-Ahmad, quien manifiesta que Irán se encuentra enfermo de Occidente. Jamal Alí-Ahmad muestra una visión polarizada del mundo, en esta visión, Irán forma parte de un grupo de países que no son

Imam oculto regresará a establecer el reino de Alá cuando la situación terrenal se encuentre en crisis.

¹¹⁹ Jomeini, Ruhulla Musawi. *El gobierno islámico*. Biblioteca islámica Ahlul Bait. Barcelona, 2004 P. 22

¹²⁰ Jamal Al-E Ahmad. *Occidentosis. A plague from the West*. Mizan Press, USA. 1984.

exclusivamente islámicos sino que se encuentran en un grado de desarrollo inferior producido en gran medida por las superpotencias hegemónicas, en este punto la situación de subdesarrollo y explotación de recursos naturales por parte de las potencias europeas y estadounidenses propició un ambiente anti-occidental en la mayoría de los países tercermundistas y en el caso de Irán marcadamente anti-yanqui. Si bien Ali-Ahmad forma parte de una tradición intelectual secular, con *Occidentosis* encuentra, al igual que Afghani por ejemplo, en el Islam la fuerza unificadora para hacer frente a la hegemonía occidental. Realiza también una fuerte crítica al proceso modernizador impulsado por la dinastía Pahlevi¹²¹.

Este contexto expresado por Ali Ahmad en *Occidentosis* resulta tierra fértil para la revolución encabezada por Jomeini; quien además de tener a su favor tanto el contexto político y económico, es cobijado por el aura mística del imamato y sobre todo de su conocimiento legal de la *sharia*. Jomeini, basa su pensamiento en los aspectos legales y centra su teoría del gobierno de un *faqui* en diversos dichos y hechos del Profeta.

Al igual que Qutb y Maududi pugna por una reforma integral del sistema social y político para una correcta implementación de un Estado islámico. A diferencia de otros pensadores, Jomeini manifiesta expresamente la necesidad de un Estado Islámico para hacer frente a otros poderes imperiales:

“Para asegurar la unidad de la Umma islámica, para liberar la patria islámica de la ocupación y penetración de los imperialistas y sus gobiernos marionetas, es imprescindible que establezcamos un gobierno” ¹²²

Jomeini equipara un Estado gobernado bajo los límites de la *Sharia* con un Estado Constitucional moderno, en el sentido de que incluso los gobernantes

¹²¹ La dinastía Pahleví fue una dinastía de origen persa, impulsada e impuesta tras la Segunda Guerra Mundial por las potencias interesadas en los recursos iraníes; entre cuyas características se encuentran el impulso del laicismo, la modernización del campo a través de la llamada “revolución blanca”, y las reformas educativas a las madrasas. La dinastía Pahlevi rememora al kemalismo turco, sin embargo no contaba con la legitimación interna del pueblo iraní a diferencia del anterior.

¹²² Ruholla Musawi Jomeini. Op. Cit nota 117. P. 45

se encuentran sujetos a las prescripciones del Corán y de la sunna del Profeta; así, al enfatizar el carácter legalista del nuevo Estado, Jomeini comienza a formular su teoría del *faqih*, con la que responde las características de quien debería estar al frente del gobierno:

*“Además de las cualidades corrientes, tales como inteligencia y habilidad administrativa, hay otras dos cualidades esenciales: conocimiento de la ley la justicia”*¹²³

“La autoridad que el Profeta de Dios y el Imam tenían para establecer un gobierno, ejecutar leyes y administrar asuntos, existe también para el faqih”
¹²⁴

En la teoría del *Faqih* realmente es Jomeini quien se está proponiendo como líder de gobierno. Lo más relevante del pensamiento y el contexto bajo el que se desarrolla el discurso de Jomeini, es que a diferencia de Maududi, quien no logra incidir directamente en el gobierno, o de Qutb quien a pesar de su amplia influencia en el pensamiento islamista contemporáneo siempre jugó un papel paralelo al gobierno egipcio; Jomeini si asumió el control como *faqih* en Irán y estableció un paradigma de Estado clerical moderno, sin paragon en todo el mundo islámico y que a la fecha constituye un punto geopolítico estratégico en Medio Oriente y Asia.

En el actual bloque se han estudiado de manera sumaria tres de los intelectuales más representativos del llamado “Renacimiento Islámico”; en ellos se puede observar una búsqueda identitaria en las raíces religiosas como respuesta a la confusión y pérdidas derivadas del colonialismo.

Ya que no se le dedicará un apartado especial al giro intelectual que representó en la teoría orientalista el pensamiento de Edward Said, particularmente con la publicación de su obra *Orientalismo* escrita y publicada en 1978 se abordará ahora brevemente. La obra de Edward Said

¹²³ Ibidem. P. 57

¹²⁴ Íbidem. P. 63

a pesar de contar con detractores, va a marcar un parteaguas en la manera en que se aborda Oriente, en la manera en que se estructuraron en adelante los llamados “Estudios Regionales” o “Estudios de Área” y también va a modificar de manera importante el discurso académico dominante respecto a Oriente. Edward Said define al orientalismo como:

“Si tomamos como punto de partida aproximado el final del siglo XVIII, el orientalismo se puede describir y analizar como una institución colectiva que se relaciona con Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas respecto a él, enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él”¹²⁵

Todo el debate posterior a Edward Said va a girar en torno a la relación discursiva y académica entre Oriente en sus diversas ramas y las relaciones de dominación con Occidente; así como a la construcción de este como parte de un discurso hegemónico.

El siguiente giro académico en el estudio orientalista va a aparecer cuando Europa pierda esta hegemonía (lo cual se empieza a configurar tras la Segunda Guerra Mundial) para dar paso a Estados Unidos como superpotencia hegemónica; es justamente en Estados Unidos donde se configura el llamado “Estudio de Áreas” o de Regiones, el cual ya no tiene una predilección por el estudio histórico y lingüístico sino que cede paso a una forma de estudio multidisciplinario enfocado en aspectos como: la economía, la sociología etc.

“El orientalismo, una disciplina académica de carácter predominantemente lingüístico o histórico, se mezclaba ahora con la sociología y la ciencia política modernas para producir una nueva variedad de orientalismo”¹²⁶

¹²⁵ Said, Edward. *Orientalismo*. Óp. Cit. Nota 71 P. 10

¹²⁶ Sardar, Ziauddin. *Extraño Oriente*. Editorial Gedisa, Barcelona, 2004. P. 144

Esta nueva oleada del pensamiento Orientalista traerá al debate contemporáneo nuevos conceptos que añadirán a esta dialéctica entre el Islam y Occidente, los cuales se abordarán en el siguiente apartado.

2.6. Choque de civilizaciones o una globalidad multicultural

Medio Oriente; el Islam en particular tuvo su oportunidad de renacer, de replantearse la forma en que se enfrentaría al nuevo mundo moderno en sus propios términos; sin embargo, el llamado Renacimiento islámico cuyo mayor éxito lo constituyó la revolución iraní de 1979, llegó nuevamente a un punto de estancamiento, en el que se tuvo que enfrentar a las nuevas políticas neocolonialistas que pusieron en jaque su estructura política, económica y social; entre estas políticas se encuentran: la hegemonía estadounidense en materia de política internacional, economía y política intervencionista bajo la égida de los derechos humanos y la democracia que constituyen una nueva oleada imperialista y neocolonialista.

En el imaginario público la imagen del Islam continúa siendo establecida con base en un conflicto; el conflicto israelí en su momento fue manejado en contra de los árabes, situación que al menos en la opinión pública contemporánea ha dado un giro interesante con las nuevas políticas estadounidenses y de sus aliados respecto a los asentamientos ilegales de Israel; al menos en esta parte, Estados Unidos parece haber perdido cierta hegemonía. En el ámbito académico sin embargo, casi de manera homogénea se continúan haciendo esfuerzos por establecer una imagen uniforme del Islam, e incluso a desacreditarlo basados nuevamente en criterios supuestamente científicos y racionales.

Uno de los ejemplos más representativos en el plano académico lo constituye el libro *Hagarism* de la famosa orientalista de Cambridge Patricia Crone; quien retoma un texto samaritano antiguo para manejar la imagen de Mahoma como un simple imitador de las tradiciones judías, rememorando las actitudes de los primeros orientalistas que no encontraban ningún valor en la religión y tradiciones islámicas.

“In itself their existence posed only the familiar threat of barbarian conquest; that is to say, they possessed the force to overthrow civilisation, but no the values to replace it.”¹²⁷

Para Patricia Crone y Michael Cook la civilización árabe fundada en el Islam no posee un valor intrínseco en sí misma, sino hasta que estuvo en contacto con civilizaciones más avanzadas como la romana o la persa.

Tras el fin de la Guerra Fría el estudio de las distintas áreas del mundo comenzó a formar parte de la política estratégica de Estados Unidos, quien además comenzó a cerrar su influencia hegemónica también en el ámbito académico y específicamente en el estudio de áreas, como lo menciona Tim Mitchell en su libro recopilatorio *Middle East and Social Sciences* la estructura de los estudios de área se presenta como sigue:

- 1) Estudio intensivo de la lengua
- 2) Estudios filológicos
- 3) Historia local
- 4) Desarrollar teorías sobre los procesos históricos del área
- 5) Estudios multidisciplinarios de sustento.

La estructura anterior, si bien, tiene el mérito de constituir un enfoque multidisciplinario; mantiene una postura occidental y orientalista, es analizado bajo una epistemología moderna que no toma en cuenta la experiencia de las personas que se encuentran en el área estudiada. En Estados Unidos, los Estudios de Área nacieron como parte de estrategias corporativas para conocer y aprovechar recursos en otras partes del mundo como Medio Oriente, Asia o América Latina; la Fundación Ford es la principal fondeadora de Estudios de Área; en el caso del Orientalismo, los primeros institutos fundados en Estados Unidos alrededor de 1950 heredaron la postura orientalista europea. Durante la crisis Palestina, intelectuales como

¹²⁷ “En si misma, su existencia únicamente posee la amenaza familiar de la conquista bárbara; es decir poseen toda la fuerza para derrocar una civilización, pero no los valores para reemplazarla” Crone, Patricia. *Hagarism: The making of the Islamic World*. Cambridge University Press, 1977 P. 73

el propio Edward Said denunciaron el silencio de la academia norteamericana respecto a la posición de los palestinos.¹²⁸ Finalmente el parteaguas que representó *Orientalismo* le dio a los estudios de área una nueva tesis acerca del colonialismo; sin embargo a pesar de que existen teóricos del colonialismo que hacen una labor importante, la generación de imágenes negativas en la academia continúa. Tal es el caso de orientalistas reconocidos como Bernard Lewis quien perpetúa al Islam como algo extraño, como una civilización tendiente a la guerra; en su libro *What Went Wrong?*¹²⁹ Lewis clasifica al encuentro entre Occidente y el Islam como un “choque”, constituyendo así una de las grandes posturas orientalistas. Lewis incluso niega el colonialismo y el racismo como una empresa exclusiva de Occidente:

*Los términos imperialismo, machismo, racismo son todos occidentales, no porque los haya inventado Occidente, pues forman parte de nuestra herencia común humana y tal vez también animal, sino porque fue Occidente el primero en identificarlos, denominarlos, condenarlos y luchar contra ellos con algo de éxito*¹³⁰

Lewis niega la fuerza del colonialismo moderno realizado en aras no sólo de expansión territorial, sino también económica y sobre todo “civilizatoria”.

Otros estudios con tendencia orientalista, buscan establecer un “diálogo” con el Islam pero en realidad no lo hacen, el diálogo siempre surge desde una postura donde se asume al otro como algo extraño y violento. Tienden a establecer al Islam como un todo al que se puede abordar de manera

¹²⁸ Edward Said hace un reclamo muy interesante a la academia estadounidense por no hablar de la cuestión palestina, específicamente en su libro *Politics of dispossession: the struggle for Palestinian self determination*.

¹²⁹, Lewis, Bernard. *What went wrong? The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East*, Oxford University Press, USA 2002.

¹³⁰ Lewis Bernard. *Europa y el Islam*. Fundación para el análisis y los estudios sociales. Enero/marzo 2008 P. 15

monolítica, idealizando siempre la epistemología occidental como método puro de abordaje e incluso como el “modo ideal” de vivir¹³¹.

En este contexto, una de las grandes posturas de Occidente frente al Islam o a otras regiones del mundo incluso, lo constituye la visión de “choque de culturas”; concepto que fue acuñado y ampliado por Samuel Huntington en su famoso libro *The clash of civilization*. Huntington ve al mundo como “multicivilizacional”, negando así que con el proceso de globalización y unificación económica se tengan repercusiones en la generación de una cultura universal; lo anterior lo lleva a realizar una clasificación de civilizaciones y culturas¹³².

Desde un inicio marca a la civilización Occidental como la más fuerte:

*“Occidente conquistó al mundo, no por la superioridad de sus ideas, valores o religión (a los que se convirtieron pocos miembros de las otras civilizaciones) sino más bien por su superioridad en la aplicación de la violencia organizada. Los occidentales a menudo olvidan este hecho, los no occidentales, nunca”*¹³³

Resulta interesante que reduzca el valor del aspecto ideológico en el establecimiento de la hegemonía occidental y tome una postura mucho más pragmática sobre los resultados de las empresas coloniales y neocoloniales.

El aspecto preponderante de la tesis de “choque” de Huntington es que está en contra de las políticas de asimilación cultural, así como del hecho de que modernización necesariamente implique occidentalización. La negación de asimilación cultural sin embargo se ve conflictuada por el hecho de la migración de países subdesarrollados a los más desarrollados; como los casos de Latinoamericanos a Estados Unidos, Africanos a Europa, etc.; para

¹³¹ Hablo en particular del libro *West, Islam and Islamism* de Caroline Cox y John Marks; quienes justamente tratan de establecer un diálogo pensando en los musulmanes moderados; pero es un “diálogo” que siempre apela al islamismo y nunca al islam como moderado.

¹³² Huntington reduce y da por hecho el concepto de civilización frente al de barbarie, como si no fuera parte de todo un proceso imperialista. Huntington, Samuel. *El Choque de Civilizaciones*. Paidós, 4a edición. Buenos Aires, 2001 P. 33

¹³³ Huntington, Samuel. Op. Cit. P. 44

Samuel Huntington los Estados originarios de cada civilización, o en segunda instancia el Estado más fuerte representativo de esa civilización debe buscar generar los medios más eficientes para evitar la migración. El peligro de la migración no es únicamente económico; el peligro se encuentra en la dominación cultural, en convertir Estados Unidos en una California mexicana, en convertir Francia en una ciudad de mezquitas. El discurso de Samuel Huntington, aunque disfrazado de tolerancia y respeto a las diferentes civilizaciones de la humanidad es en realidad un discurso secesionista que prefiere la segregación a la multiculturalidad, es al fin, una forma de comunitarismo global.

Frente a posturas como la representada por Samuel Huntington, se pueden encontrar propuestas intelectuales de respeto a la multiculturalidad como la representada por ejemplo por Charles Taylor, quien plantea desde una de sus primeras obras; *Fuentes del Yo*,¹³⁴ que el ser humano forma su identidad de acuerdo al contexto que le rodea, este va determinando lo que a un individuo le parece agradable o repugnante, y aquello que identifica como la “vida buena”, que posteriormente, específicamente en la civilización occidental será llamado “dignidad” y el cual pretende ser de carácter universal, es decir, extensivo incluso a aquellos individuos que no son parte de la civilización occidental. En su escrito más representativo al respecto del tema de la multiculturalidad, Charles Taylor reconoce la existencia de lo que él llama “sociedades culturales” y la necesidad de generar una convivencia multicultural; Taylor escribe desde el contexto de Estados Unidos, sociedad que tradicionalmente se encuentra conformada por sociedades culturales diversas.

Además de este punto sobre la multiculturalidad, Charles Taylor hablará sobre la importancia del reconocimiento como parte formadora de la identidad de un individuo y a raíz de esto sobre la necesidad de generar una

¹³⁴ Taylor, Charles. *Fuentes del yo*. Paidós, Barcelona, 2006.

política del reconocimiento en los Estados que han alcanzado un punto de liberalismo.

“La exigencia de reconocimiento se vuelve apremiante debido a los supuestos nexos entre el reconocimiento y la identidad, donde este último término designa algo equivalente a la interpretación que hace una persona de quién es y de sus características definitorias fundamentales como ser humano”¹³⁵

Para Taylor la identidad no es una construcción monolítica, sino que forma parte de un proceso dialógico en el que la interacción que tomamos con los “otros significantes” ayudará a definirnos de manera positiva o negativa y así a afirmar nuestra dignidad y nuestro valor como persona. Taylor reconoce que con la modernidad no se produjo una sociedad homogénea, al igual que Huntington, sin embargo, a diferencia de éste y su teoría del choque de civilizaciones, Taylor propone generar un trato basado en el reconocimiento de la diferencia y no de la dignidad igualitaria.

...la política de la dignidad igualitaria que se establece pretende ser universalmente lo mismo, una “canasta” idéntica de derechos e inmunidades; con la política de la diferencia, lo que pedimos que sea reconocido es la identidad única de este individuo o de este grupo, el hecho de que es distinto de todos los demás”¹³⁶

La postura de Charles Taylor sobre la discusión entre liberalismo y comunitarismo, es limitada en cuanto a que no resuelve problemas más graves tales como la compaginación del principio del Estado laico exigido por los procesos modernizadores y democráticos, con la necesidad de determinados grupos religiosos, en este caso los musulmanes por ejemplo, de incidir en la toma de decisiones de política pública con su bagaje cultural y religioso; sin embargo en contraposición a la postura de “choque” de Samuel Huntington la propuesta de Charles Taylor muestra una apertura que no es ciega a los procesos colonizadores como si lo es la de Samuel Huntington. Los estudios de Charles Taylor resultan trascendentes para

¹³⁵ Taylor, Charles. *El Multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Fondo de Cultura Económica, USA. 2009 P. 20

¹³⁶ *Ibidem*. P. 32

abordar el concepto de secularización tanto en Occidente en donde las posturas religiosas cada vez tienen menos participación en el espacio público, como en el plano global en el que cada vez existen más posturas religiosas con interés de incidir en el espacio público internacional.

De parte del Islam se encuentran también respuestas polarizadoras, que han tenido consecuencias tan violentas y graves como las que han provenido de Occidente. Estas se reflejan principalmente en el terrorismo islámico, también llamado *yihadismo* que se ha visto intensificado después de la guerra Estados Unidos/Irak posterior al ataque terrorista del WTC; sin embargo, aunque con poco eco en el mundo occidental, también es posible encontrar respuestas abiertas al diálogo, a la democracia y a los derechos humanos por parte de sectores no solo moderados sino completamente abiertos a una reforma del Islam, tal como la de *Mohammed Taha* y *Abdullahi Ahmed An-Na'im*, las cuales se analizarán brevemente en el último apartado de este capítulo.

2.7. Islam Yihadista o Islam democrático

El Islam, tanto en su discurso político, religioso y económico se ha tenido que enfrentar a una configuración mundial que busca la homogeneidad en todos los aspectos, desde la economía hasta el discurso universalista de los derechos humanos, los que al partir de una base moderna y laica ha representado una controversia y dicotomía entre Islam/Derechos Humanos.

Al igual que del lado de Occidente se analizaron dos posturas polarizadas en el diálogo con el Islam, así también en el lado contrario se han generado una diversidad de respuestas en mayor o menor medida polarizadas.

El fin del siglo XX y la primera década del siglo XXI se encuentran enmarcadas por el conflicto terrorista que parece haber reavivado la rivalidad Occidente/Medio Oriente, sumado a las reacciones de la ultraderecha europea y norteamericana respecto a la migración ilegal en gran parte

procedente de países con tradición islámica, ponen de manifiesto que esta “relación dialéctica” que se han estudiado en el presente capítulo está aún lejos de tener un fin. Sin embargo, a pesar de la imagen negativa promovida en gran medida por los grandes medios de comunicación sobre el Islam y los musulmanes, se ha generado también una postura abierta hacia el diálogo con Occidente de parte de intelectuales musulmanes; a continuación se analizarán algunos de los discursos más representativos de ambas posturas, de manera breve.

2.7.1. El Yihadismo

El concepto de *yihad* o guerra santa en el Islam tiene una historia de confuso rastreo; fue defendida por el Profeta Muhammad en diversas etapas de su vida y de la vida de la comunidad con significados diversos y acordes a cada una de ellas; al concepto de *Yihad* se le han dado dos grandes significados:

- 1) Cómo una lucha espiritual: tiene que ver con los aspectos internos y la defensa de la moral islámica y el modo de vida islámico aún frente a otros musulmanes o en situaciones adversas.

- 2) Como una lucha armada por el establecimiento del reino de Alá en la Tierra; en ese sentido dicha lucha se emprende en contra de los apóstatas, los infieles y todo aquel que se niegue a seguir la religión de Alá y sus mandamientos.

El mismo Muhammad pareció defender ambos conceptos de *Yihad*, dando preponderancia al segundo por ejemplo durante los años de lucha contra las tribus mequíes y las demás tribus árabes. Dicha defensa del concepto de *Yihad* como lucha armada, ha sido retomada por los fundamentalistas árabes que se hacen llamar a sí mismos yihadistas y que mediante actos de terrorismo buscan establecer el reino de Alá en la tierra. Las características de los grupos fundamentalistas, a pesar de sus diferencias, suelen englobar lo siguiente:

.-Alegan un “retorno a las fuentes originarias”; en este sentido han cerrado los textos jurídicos al Corán y a algunos Hadiths del Profeta.

.- Dan una interpretación literal de las fuentes religiosas.

Las órdenes religiosas salafíes constituyen en su generalidad la fuente de todas las demás doctrinas *yihadistas*, a pesar de que estas se desarrollan en dos modalidades: la predicación y la *Yihad*; en su vertiente educativa o predicadora, buscan la segregación del musulmán:

Los salafíes son asociaciones religiosas autorizadas y se limitan a predicar la buena palabra, sin ser organizaciones estructuradas. La educación religiosa es su objetivo y se basan en el versículo V-104: “¡Oh Creyentes, a vosotros os toca pensar en vosotros mismos. El extravío de los demás no os dañará si os guiáis por el libro sagrado”. Que implica un distanciamiento sin recurrir a la violencia, de los pecadores. El papel del musulmán es su propia preocupación.¹³⁷

Caroline Cox en su libro *Islam, West and Islamism*, realiza un detallado análisis de las organizaciones salafistas extendidas en todo el mundo como una red financiada por Arabia Saudita con el objetivo de generar un contrapeso al chiísmo promovido por Irán. En este contexto surge por ejemplo el movimiento llamado *Al Dawa* que busca propagar y establecer el reino de Alá en Estados Unidos mediante la emisión de un panfleto en el que establece la metodología a seguir para predicar en Estados Unidos denominado *Methodology of Dawa* escrito por Shamim A. Siddiqui, el cual en opinión de Caroline Cox forma parte de una serie de panfletos “terroristas”, pero que en realidad dentro de su metodología no establece ningún acto de violencia. Uno de los aspectos más interesantes es que busca la propagación del Islam aceptando de alguna manera que en los países de tradición islámica esto no es posible debido a los regímenes autoritarios, y para tal fin, los musulmanes deben utilizar las herramientas de la democracia y las libertades para propagar la palabra del Islam:

¹³⁷ Zeraoui, Zinade. *Islam y Política*. Editorial Trillas, 4a Edición, México, 2008. P. 44

“Simultaneously, the movement may also seek legal protection from the court for fundamental human rights to propagate what its adherents believe to be correct and to profess the same through democratic, peaceful and constitutional means”¹³⁸.

Este reconocimiento de las libertades, de la democracia de los medios constitucionales, va a constituir un fundamentalismo diverso al de Sayyid Qutb; pues va a aprovechar las estructuras modernas y liberales para introducir un discurso contrario a las mismas, resultando en una situación paradójica para el mismo Occidente.

No se analizarán en el presente capítulo a fondo los diversos movimientos *yihadistas*, los cuales tienen su expresión más violenta en el *Daesh*, cuyo principal objetivo es el establecimiento de un “califato universal”, o de aquellos que se enfocan en los conflictos regionales como el Hezbolá en Líbano o Hamas en Palestina y que en la situación actual de Medio Oriente han adquirido nuevamente importancia tanto regional como a nivel global. Únicamente se busca resaltar que el yihadismo ha surgido en Medio Oriente como una respuesta violenta a un laicismo también violento, cómo lo explica Karen Armstrong:

La modernidad ha sido beneficiosa, benevolente y humana, pero a veces ha sentido la necesidad de ser cruel, especialmente en sus primeras etapas. Esto ha sido más notorio en el mundo en vías de desarrollo, que ha vivido la cultura occidental moderna como imperativa¹³⁹

Esto no justifica el uso de violencia, sin embargo puede abrir una brecha de entendimiento sobre la importancia de la religión en los países de tradición islámica y la relegación a la que se ha sometido a la misma, así como el efecto de desarraigo que implica en la población religiosa. En este contexto, los

¹³⁸ “Simultáneamente, el movimiento debe buscar la protección legal de las cortes de derechos humanos para propagar lo que sus miembros creen correcto y para profesar sus creencias a través de medios democráticos, pacíficos y constitucionales” Siddiqui, Shamim, *Methodology of Dawah*, The Forum for Islamic Work, New York, 1989 P. 60

¹³⁹ Armstrong, Karen. Op. Cit. nota 81 P. 449

movimientos englobados en la denominada “Primavera Árabe”, que a los ojos de Occidente se trataba del despertar democrático, laico y moderno de los pueblos de Medio Oriente, en el fondo reflejan la importancia que la religión aún juega en dichas sociedades.

En todo el mundo árabe, los islamistas que durante décadas fueron relegados a los márgenes de la oposición política, ahora luchan para participar en los gobiernos. En consecuencia, hay temores entre los secularistas de que la Primavera Árabe podría transformarse en un gran despertar islámico, en lugar de un punto de inflexión hacia la democracia.¹⁴⁰

El terrorismo musulmán en sus distintas vertientes constituye la respuesta más violenta del Islam ante el reto modernizador y democratizador global del actual sistema-mundo; sin embargo como se mencionó anteriormente es necesario también analizar los discursos de apertura y modernización que se han generado dentro del discurso del Islam moderado.

2.7.2. Mohammed Taha y el Segundo Mensaje del Islam

En opinión de intelectuales como *Samir Amin*, el único pensador que verdaderamente ha propuesto una reforma modernizadora al Islam es el sudanés *Ustad Mahmoud Mohammed Taha* quien fue ejecutado por el gobierno de Sudán en 1987 y cuya doctrina propone una exégesis coránica de acuerdo al contexto en que fueron reveladas las azoras aplicadas a las nuevas condiciones de vida de los musulmanes; dicha metodología es propuesta en su libro *The second message of Islam* y es retomada posteriormente por su alumno Abdullahi Ahmed An-Na'im.

En la doctrina de Mohammed Taha, se resalta la importancia del Islam para la vida del creyente; resulta interesante observar que si bien reconoce los

¹⁴⁰ Villamarín Pulido, Luis. *Primavera árabe: Radiografía geopolítica del Medio Oriente*, Ediciones Luis Villamarín Pulido, Bogotá, 2015. P. 47

avances y el progreso de la sociedad intelectual en el contexto de la modernidad, también se percata de la falta de moralidad de la misma, establece que el ser humano debe buscar el desarrollo de manera integral y compaginar el progreso tecnológico con el crecimiento moral y espiritual; su visión de moralidad sin embargo, resulta interesante y moderada:

“In our view, the best definition of morality is discretion in the exercise of absolute individual freedom”¹⁴¹

Mohamed Taha no niega que su concepción de moralidad es coincidente con la moral del Islam; por consiguiente el máximo ejemplo de moralidad es el que se encuentra expresado en la Sunna del Profeta. El éxito y la importancia del Islam para Mohamed Taha es que éste logra reconciliar al individuo con la comunidad sin que uno prevalezca sobre el otro; esto mediante la correcta aplicación de la *Sharia*.

Para Mohamed Taha la *Sharia* se basa en dos principios: la reciprocidad y la retribución, mediante los cuales la ley islámica busca ser una guía para el hombre tanto en el plano espiritual como en el político, social y económico. Posteriormente y en la parte más importante de su doctrina específicamente la que se refiere a la metodología para reformar la ley y para interpretarla, Taha establece que el Islam surge como una doctrina intermedia entre las dos grandes tradiciones monoteístas que lo rodeaban: el judaísmo y el cristianismo, caracterizando a la primera como una religión legalista y al cristianismo como una religión de perdón y amor; para Taha el Islam:

“Islam, as revealed in the Qu’ran, is not one message, but two: one at the beginning closer to Judaism, and the other at the end closer to Christianity¹⁴²

¹⁴¹ Mohamed Taha, Ustad Mustafa. *The second message of Islam*. Syracuse University Press, 1999 P. 51

¹⁴²“El Islam como fue revelado en el Corán no constituye un mensaje; sino dos: el del inicio más cercano al judaísmo, y el segundo cercano al cristianismo” Mohammed Taha, Ustad Mustafa, Op. Cit. P nota 139. 123

Así, el primer mensaje revelado por Muhammad se puede encontrar en toda la estructura legal de la *Sharia*, en el Corán y en la Sunna del Profeta; mientras el segundo mensaje, nos indica Taha, no fue escrito explícitamente ni codificado; el primer mensaje fue revelado a través del Profeta a una comunidad de creyentes, el segundo mensaje al musulmán en su fuero interno. Para Taha existe un ciclo de siete pasos a través de los cuales se alcanza el verdadero islam, ciclos que difieren de los hitos a los que se remiten algunos fundamentalistas y que tienen que ver más con la trascendencia espiritual y la sumisión completa a la voluntad divina.

Admite que el Corán se encuentra abierto a la interpretación y propone una doctrina llamada *tatwir al-tashri* que consiste en la substitución de una azora coránica abrogada por la original. Para entender este punto se tiene que ahondar un poco en la teoría de la abrogación del Corán.

Una de las características del Corán es que se trata de un libro que no fue revelado de manera continua, por el contrario, contiene azoras que fueron reveladas durante la misión profética de Muhammad en Medina (en este punto se refiere a aquellas azoras de carácter legalista) y otra parte fue revelada previamente en la Meca cuando Muhammad buscaba ganar adeptos a su revelación, por lo tanto se trata de azoras más espirituales y que apelan a la fe del creyente. Por estas razones cuando los primeros juristas estudiaron al Islam encontraron que algunas azoras eran contradictorias, lo que llevó a establecer el principio de que una azora nueva o una nueva revelación abroga la anterior¹⁴³.

La propuesta de Mohamed Taha va en el sentido de retomar aquellas azoras que fueron reveladas en el período Mequí que fueron predicadas para mover al creyente en el ámbito espiritual primordialmente, y omitir, sobre todo en caso de conflicto, aquellas del período Mediní que resultan demasiado

¹⁴³ Para más explicaciones sobre la teoría de la abrogación y la exégesis del Corán se puede consultar la tesis de licenciatura de la autora. Martínez Silva, Karla Monserrat. *Op. Cit. Nota 5*. 46-47

legalistas. Lamentablemente, Mohamed Taha no pudo explicar su teoría de manera más extensiva, pues muere en 1987 ejecutado por el gobierno Sudanés.

Uno de sus más cercanos alumnos y seguidores es el jurista *Abdullahi Ahmed An-Na'im*, quien dentro de su labor académica como profesor de la Universidad de Emory ha transcrito y retomado el pensamiento de Taha y ha desarrollado su propia doctrina sobre la necesidad de condiciones de secularidad en las naciones de mayoría musulmana, así como un concepto de ciudadanía y derechos humanos para el Islam.

An-Na'im reconoce la necesidad que nace de la religión musulmana de formar parte de la vida política del Estado, concepto que para la secularidad entendida desde el punto de vista moderno y occidental resulta difícil; así propone que la participación del Islam en la vida pública y política sea regida por los principios de ciudadanía y derechos humanos como elemento protector y regulador.

“Separating Islam and the state while maintaining the connection between Islam and politics allows for the implementation of Islamic principles in official policy and legislation but subjects to the safeguards explained below”¹⁴⁴

An-Na'im realiza un estudio muy completo sobre las implicaciones del secularismo en el Islam como parte de una política post-colonial; sin embargo establece la necesidad de un Estado con condiciones de secularidad en el que el respeto a los derechos humanos sea garantizado. El intento de *An-Na'im* de generar una teoría de ciudadanía, derechos humanos y secularidad dentro del Islam resulta uno de los intentos más logrados por parte de intelectuales musulmanes de generar condiciones de apertura sin

¹⁴⁴ “Separar el Islam del Estado, mientras se mantiene la conexión entre el Islam y la política permitirá la implementación de principios islámicos en la política gubernamental y en la legislación pero sujeto a los controles explicados anteriormente.” Ahmed An-Na'im, Abdullahi, Op. Cit. Nota 9 P. 4

que esto implique el abandono del trasfondo cultural y religioso que los países con tradición islámica tienen.

Una postura similar a la de *An-Na'im* la manifiesta *Mohammad Hashim Kamali*, jurista también del instituto *Hadhari* de Estudios Islámicos Avanzados de Kuala Lumpur, quien retoma el concepto de *Siyasa Shariyya* abordado por primera vez por el jurista *Ibn Taymiyya*¹⁴⁵; sin embargo para Hashim Kamali, este concepto debe funcionar como un principio de gobierno en el que las políticas públicas que se implementen se encuentren sustentadas en principios islámicos, sin necesariamente aplicar la *Sharia* en sentido estricto, lo define así:

*“Siyasa Shar'iyya thus denotes administration of public affairs in an Islamic polity with the aim of realizing the interests of the people and preventing them against mischief, in harmony with the general principles of the Sharia”*¹⁴⁶

Tanto la propuesta de *Kamali*, como la de *An-Na'im*, así como las posturas de autores tan populares como *Reza Aslan*, dejan claro que el Islam como religión continúa configurando gran parte del discurso político de las naciones en las que la gente vive bajo sus mandamientos y que por lo tanto tratar de aplicar modelos laicos a la manera de Occidente, no es la solución inmediata. Por otro lado, la otra gran problemática de muchos musulmanes no reside únicamente en el modelo de Estado que mejor compagina con la religión islámica, sino en la manera en que viven su religión en un contexto cultural extranjero radicalmente diferente de su identidad religiosa y cultural, y en el que las concepciones “integracionistas” han tomado ya forma de discursos racistas y excluyentes.

¹⁴⁵ Quien es considerado también el primer jurista fundamentalista de la historia del Islam y vivió entre los años 1263 y 1328

¹⁴⁶ “Siyasa Shariyya denota así, la administración de los asuntos públicos en una política islámica, con el objetivo de defender los intereses de la gente y desviarlos del mal camino, en armonía con los principios de la Sharia” Hashim Kamali, Mohammad. *Shari'ah Law, an Introduction*, Oneworld publications, USA, 2008. P. 227

En el presente capítulo se analizó de manera muy somera el pensamiento de diversos exponentes del orientalismo tanto el generado cómo estrictamente académico en Occidente, así como las diversas respuestas por parte del Islam político. Se trató de establecer que esta relación de doctrinas, teorías, discursos, etc., ha obedecido a una relación dialéctica, sin embargo, a pesar de esta dialéctica no se ha logrado establecer una síntesis satisfactoria entre ambas posturas.

A todo lo anterior cabe ahora preguntarse sobre los protagonistas de esta relación dialéctica; en un inicio se puede considerar al europeo colonizador y el musulmán colonizado, después entró a discusión la academia americana hegemónica y tuvo una contestación fuerte desde dentro con un movimiento intelectual encabezado por uno de los íconos del orientalismo moderno, Edward Said, pero, a todo esto, ahora cabe preguntarse ¿Dónde ha estado el Latinoamericano en todo este diálogo? ¿Tiene algo que decir desde su experiencia colonial y neocolonial? ¿Tiene intereses en Medio Oriente que motiven una mirada hacia allá? ¿Porque habría de tenerla? Y más allá del Latinoamericano en general, cabría preguntarse la postura del Mexicano, y no solo del Internacionalista mexicano, sino del sociólogo, del historiador y ¿porque no? del jurista mexicano. Estas interrogantes han formado el núcleo y razón de ser del siguiente y último capítulo.

CAPÍTULO III.- El Islam y Latinoamérica en un Diálogo Contra-Hegemónico

3.1. América Latina y el Islam en la periferia

El término de periferia y la configuración o entendimiento del sistema mundial acorde con una estructura de centro-periferia ha sido utilizado principalmente para referirse a modelos y procesos económicos; sin embargo, y especialmente después de la Segunda Guerra Mundial, este concepto ha permeado a otras ciencias sociales y se ha desarrollado de manera predominante en América Latina y en el área de estudios conocida como “Estudios Latinoamericanos”. Este concepto sobre la periferia será de especial importancia en el presente capítulo, pues permite situar en un espacio y tiempo determinado la postura desde la que se observa al Islam, el contexto bajo el que se analiza y también permitirá encontrar similitudes en los procesos históricos, específicamente en las experiencias coloniales vividos por dos realidades: la de América Latina y la del Islam.

El concepto de periferia se va a concretar más conforme el sistema económico capitalista se vuelve más y más homogéneo, es decir, cuando alcanza un ámbito de incidencia y localización a nivel global, con lo que configura a las distintas entidades tanto estatales como no estatales en lo que *Immanuel Wallerstein* ha denominado el *sistema-mundo*, concepto que será retomado fuertemente por los científicos sociales latinoamericanos para explicar la realidad de este componente del sistema mundo y el lugar que les corresponde. Es así que surge el concepto de periferia como contrapuesto al *centro*; en esta lógica, los países del centro serán aquellos en los que el acumulación de capital es mayor y los de la periferia aquellos que viven de la derrama de capital de los países centrales y en los que la distribución de capital y de trabajo es más desigual.

Otra aplicación importante de este concepto de sistema mundo y de periferia se puede encontrar y resulta más relevante para los objetivos de la presente investigación en la historia misma del capitalismo, que se encontrará unida

de manera indisoluble con la historia del colonialismo, resultará así una división entre aquellos países que tradicionalmente se encontraron como colonizadores (y que coinciden con aquellos países que acumulan el capital) a los que se llamará para distinguir esta aplicación del concepto, en países metropolitanos y aquellos que en un momento histórico fueron colonizados por dichas potencias y que se identificaran como países periféricos.

El proceso de formación de este sistema mundo hegemónico occidental incluyó en sus diversos momentos de consolidación aspectos económicos, tal como lo refiere nuevamente *Aimé Césaire*:

La revolución que encara Europa en la historia de la humanidad está constituida, no por la introducción de un sistema fundado en el respeto de la dignidad humana, como se encarnizan en hacérselo creer, ni por la invención del rigor intelectual, sino por un tipo de consideración bien distinta que sería desleal no encarar: saber que Europa ha sido la primera en inventar e introducir, en todos los lugares en que ha dominado, un sistema económico y social fundado en el dinero y en haber eliminado despiadadamente todo, y digo todo, cultura, filosofía, religiones, todo lo que podía retrasar o paralizar la marcha hacia el enriquecimiento de un grupo de hombres y pueblos privilegiados¹⁴⁷

El modelo hegemónico finalmente se constituye como capitalista, el cual se consolida aún más bajo el neoliberalismo, momento en el que no sólo confluyen entidades estatales sino también organismos financieros a nivel global, grandes empresas transnacionales y bloques económicos. Sin embargo, un aspecto que resulta relevante en la conformación de este sistema hegemónico, es lo que *Boaventura* denomina “epistemicidio”, y que se refiere específicamente al establecimiento de una única forma de obtener conocimiento y de evaluarlo de acuerdo a los estándares de la cultura hegemónica occidental.

En la periferia esta situación epistemológica y cultural ha buscado una reivindicación con pensadores como Boaventura de Sousa Santos o Enrique Dussel quienes hace eco desde el centro, de un autor que cuestiona al sistema mundo y a la estructura tanto económica como epistemológica: Michel Foucault, tal como él mismo Boaventura lo manifiesta:

¹⁴⁷ Césaire, Aimé. Op Cit nota 86. P. 47

“Foucault ha contribuido enormemente para desarmar epistemológicamente el Norte imperial, sin embargo, no pudo reconocer los esfuerzos del Sur antiimperial para armarse epistemológicamente. No se apercibe de que estaban en causa otros saberes y experiencias de hacer saber”¹⁴⁸

Con autores enfocados en el estudio del decolonialismo y en la mayoría de los casos basados en el estudio desde un enfoque económico de la zona latinoamericana ha quedado de manifiesto la necesidad de generar un nuevo modelo de aproximación al estudio de las relaciones interculturales e internacionales; es en este contexto en donde surge el llamado por la generación de Epistemologías del Sur o de un diálogo “transmoderno”:

“Cuando hablamos de Transmodernidad queremos referirnos a un proyecto mundial que intenta ir más allá de la Modernidad europea y norteamericana (razón por la cual no puede inscribirse en el posmodernismo, porque éste es una crítica parcial todavía europeo-norteamericana a la Modernidad)”¹⁴⁹

Lo que al final del día las diversas corrientes de pensamiento “desde el Sur” buscan construir, es precisamente un discurso contra-hegemónico. La estructuración del discurso en particular entre el Islam y América Latina, será objeto del siguiente apartado del presente capítulo, pero antes de asumir la postura o el punto desde el que se propone este diálogo o discurso, resulta necesario ubicar el tiempo y el espacio desde el que se entabla.

La transformación que el Islam tuvo como objeto de estudio en las ciencias sociales europeas y posteriormente norteamericanas ha tenido diversos momentos que se adecuan a los hitos históricos por los que las relaciones entre estas dos partes del mundo se han relacionado. Algunos autores como el historiador Hernán Taboada han estudiado la transición del Islam como fuerza hegemónica especialmente bajo el dominio del Imperio Otomano en el

¹⁴⁸ Tavares, Manuel. *En torno a un nuevo paradigma socio-epistemológico*. Manuel Tavares conversa con Boaventura de Sousa Santos, Revista Lusofana de Educación, No. 10, 2007. P. 131

¹⁴⁹ Dussel, Enrique. *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. Ed. Akal/Inter Pares. Ciudad de México, 2017 P. 159

que la relación entre este con Europa estaba más bien identificada bajo la dualidad islam/cristiandad; y posteriormente su paso a la periferia tras la modernidad Europea, el descubrimiento del “Nuevo Mundo”, así como las diversas revoluciones culturales, industriales, económicas y científicas que vivió Europea y que son mucho más notorias tras el fin de la Primera Guerra Mundial, el desmantelamiento del Imperio Otomano y el establecimiento de un sistema de protectorados por parte de Europa que marcan el inicio del colonialismo europeo.

Parte de la transformación ideológica, política, cultural y económica que el colonialismo europeo trajo sobre las zonas en que el Islam tradicionalmente constituyó una fuerza, tuvo diversos impactos como los que ya han sido analizados en la presente investigación; las marcas de la colonización europea serán más evidentes una vez que a partir de 1945 comienza un proceso descolonizador en Asia, África y Medio Oriente con la instauración del nacionalismo árabe, del secularismo *Kemalista* en Turquía o el proceso que llevó a Irán finalmente al establecimiento de un Estado clerical.

Tras el fin de la Segunda Guerra Mundial, el sistema mundo se configura de manera polarizada; por un lado se encontrará el socialismo encabezado por la URSS y por el otro lado el capitalismo encabezado y representado por Estados Unidos de América. En este contexto de “Guerra Fría” los países periféricos se configurarán alrededor de los dos grandes satélites para finalmente desembocar en el “Movimiento de Países no Alineados” que tiene en la Conferencia de Bandung su máxima expresión.

Tras la caída del muro de Berlín y con ello el proceso de desaparición del sistema socialista; el sistema mundo se reconfigura como un sistema hegemónico, capitalista, racionalista, industrializado, y con una marcada tendencia neo colonialista. En este contexto, aquellos países y zonas que se encuentran sujetas a la fuerza hegemónica de este sistema-mundo pertenecen propiamente a la periferia en las diferentes nominaciones o nomenclaturas bajo las que se han clasificado:

- Países subdesarrollados
- Países en vías de desarrollo
- Tercer Mundo
- Países periféricos.

Los países de tradición islámica sufrieron, con la caída de sus centros de dominación, el traslado a la periferia en este nuevo orden mundial; en el ámbito ideológico su mayor expresión la recogerá el establecimiento del Orientalismo como disciplina y su evolución que ya se ha estudiado en el capítulo anterior.

La historia de América Latina, aunque también colonial fue distinta del Islam; desde el momento en que se encuentra con la civilización europea juega un papel periférico, que no solamente va a incidir en la configuración social y cultural de América sino que descubrirá la faceta colonialista de Europa.

El siglo XV cambió profundamente la configuración del “Viejo Mundo”, en cuyo centro dominante se encontraba el Islam, pues dominaba las principales rutas comerciales así como gran parte de las relaciones internacionales e interculturales de la Edad Media occidental.

En este contexto, la cristiandad encabezada por la figura del Papa como institución rectora de la política de los países añadidos a ella, con la mano militar del naciente y creciente Imperio Español, cuyos primeros vestigios y primera victoria se encuentran en el establecimiento y unificación de los reinos de Castilla y Aragón, así como la expulsión de los moros de la península; se verán potencializados a mayor escala por su incursión en la exploración de nuevas rutas comerciales marítimas y posteriormente el descubrimiento de América, así como la instauración, colonización y creación de este “Nuevo Mundo”. Es en este contexto, en que América nacerá

justamente en la periferia y siempre ceñido al destino de su metrópoli conquistadora.

La concepción europea sobre América, se encontró establecida de manera más clara, y en una línea abismal tal como lo conceptualiza Boaventura de Sousa Santos, tras la emisión de las tres bulas papales, conocidas como “Bulas Alejandrinas”, las cuales otorgan diversos derechos a los Reyes Católicos que comandaron la expedición en la cual Cristóbal Colón “descubre” América:

- 1) La primer bula también denominada *de donación* es el documento mediante el cual el Papa Alejandro VI concede a los Reyes Católicos el dominio sobre las tierras descubiertas y por descubrir que no sean propiedad de ningún otro rey católico.
- 2) La segunda bula emitida el 4 de mayo de 1493 divide el océano en dos partes con la finalidad de repartir las tierras conquistadas por la corona de Castilla y por otro lado por los reyes portugueses, y constituye además un antecedente para el posterior Tratado de Tordesillas.
- 3) La tercera bula del 25 de junio de 1493 otorga a fray *Bernardo Boyl* las condiciones y facilidades para su labor misionera
- 4) La cuarta y quinta bula, también conocidas como bulas menores, son extensivas del reparto de las tierras entre españoles y portugueses.

Mientras Medio Oriente, Asia y África fueron repartidos y divididos como resultado de una guerra mundial y fundamentados en la legislación internacional; el colonialismo en América se fundamentó primero en un derecho canónico. Gran parte de los argumentos bajo los que se instituyó el dominio español sobre los territorios descubiertos en América encuentran objeciones dentro del mismo sistema religioso, de las cuales, algunas de las más interesantes son las planteadas por Francisco de Vittoria; quien observa la falta de legitimidad de los españoles para proclamarse como dueños de los Indios, pues para Vittoria:

“Que ni el pecado de infidelidad ni otros pecados mortales impiden que los bárbaros sean verdaderos dueños, tanto pública como privadamente, no pudiendo los cristianos ocuparles sus bienes”¹⁵⁰

Las bulas constituyen el primer documento de derecho público, tal como lo considera *Luis Weckmann*¹⁵¹, y serán el origen de diferentes controversias de la época medieval.

La etapa posterior en la historia de América fue denominada “La Colonia”; las experiencias coloniales a lo largo de toda América, así como las vividas más tarde por Asia y África serán diversas de acuerdo al colonizador, se tiene así la colonización española en la Nueva España con la derrota del Imperio Azteca y posteriormente en Perú con la caída del Imperio Inca; sin embargo también se establecieron virreinos en el Caribe con dominios en Cuba, Puerto Rico y Santo Domingo.

Después de España, la siguiente potencia colonizadora fue Portugal cuya máxima expresión fue el establecimiento del Virreinato de Brasil. La colonización francesa por su parte se manifestó a partir del siglo XVII y radicó principalmente en el norte de América, con colonias en Canadá, con el establecimiento de la colonia de Québec. La colonización inglesa se expande en la mayor parte de América del Norte y tiene su culminación en el establecimiento de las trece colonias que más tarde constituirán los Estados Unidos de América. Otras potencias europeas también tuvieron actividad colonial en América, tales como Alemania, Dinamarca, Noruega, Suiza y Rusia.

¹⁵⁰ de Vittoria, Francisco. *Relecciones sobre los Indios y el Derecho de Guerra*, 3a edición, Espasa-Calpe S.A. Madrid, 1975 P. 49

¹⁵¹ Luis Weckman analiza el papel jurídico de las bulas alejandrinas en su libro *Las bulas Alejandrinas de 1493 y la teoría política del papado medieval. Estudio de la supremacía papal sobre las islas 1091-1493*)

El resultado de la colonización al menos en gran parte de las colonias americanas de España fue la creación de la cultura mestiza, la cual se manifestó más enfáticamente en aquellas colonias españolas; si bien algunos autores como Octavio Paz o José Vasconcelos realzan el valor del mestizaje, éste también representó el establecimiento de una línea divisoria abismal, como la denomina Boaventura de Souza, en la que algunas discusiones que se llevaban a cabo en un lado de la línea (el europeo) eran inexistentes e incluso impensables en el otro lado de la línea.

Los movimientos de Independencia en América durante el siglo XVIII y XIX conllevaron a la polarización de esta zona del mundo, especialmente con la integración de América del Norte encabezada por Estados Unidos como parte de las potencias del sistema-mundo hegemónico instaurado con el establecimiento de un nuevo régimen económico, sobre todo bajo el mandato del presidente Ronald Reagan y por otro lado la integración de América Latina como un bloque de la periferia mundial y como sujeto del neocolonialismo al igual que otros bloques, entre los que se encuentra el Islam.

3.1.1 El Orientalismo y los Estudios Latinoamericanos

Así como la Europa hegemónica y posteriormente Estados Unidos como máxima potencia del sistema-mundo crearon un área de estudios académica para el Islam y el Medio Oriente; el orientalismo tiene un símil en el estudio del área latinoamericana. Si bien, el punto de partida para el estudio de Latinoamérica dista de una tradición “orientalista” pues no se crea en un contexto expresamente colonial, o como establecen *Paul Drake y Lisa Hilbink*:

“Latin American studies is something that North Americans do with Latin Americans, not to Latin Americans”¹⁵²

Los estudios latinoamericanos han tenido una raíz profunda como parte de los *Area Studies* en América del Norte; especialmente tras la revolución cubana de 1969 y bajo el contexto de la Guerra Fría. La historia de los Estudios Latinoamericanos en América del Norte tiene también pasajes oscuros como el proyecto Camelot¹⁵³, lo que no permite tener una concepción muy distinta de lo que ha representado tradición orientalista aplicada a Latinoamérica de manera muy similar a lo expuesto en el capítulo anterior.

Otra de las aplicaciones más importantes para los estudios del área latinoamericana se han visto en el auge de teorías como la del “choque de civilizaciones” de Samuel Huntington, en el que a pesar de identificar a América Latina como parte de la civilización occidental; también explica que pueden existir algunas diferencias culturales y civilizacionales, así como conflictos inter áreas que pueden llevar al establecimiento de América Latina cómo una cultura diversa de la llamada cultura o civilización “occidental”.

Por otro lado, al interior de los mismos países latinoamericanos, el desarrollo de los Estudios Latinoamericanos han coadyuvado a la creación de estudios especializados en el área que han privilegiado el uso de metodologías inter y transdisciplinarias para el desarrollo de diversos temas que afectan a la región.

Lo descrito en este primer apartado del presente capítulo permite establecer una primera conclusión que aunque parezca simplista permitirá clarificar el

¹⁵² Drake, Paul and Hilbink, Lisa, *Latin American Studies: Theory and Practice*, en *The Politics of Knowledge: Area Studies and the Disciplines*, Op. Cit P. 2

¹⁵³ Programa creado por el ejército norteamericano para evaluar las revueltas sociales en Latinoamérica, denunciado por el sociólogo chileno Lewis Coser, como espionaje por parte del gobierno estadounidense. Para más información se puede consultar Horowitz, Irving Louis, *The rise and fall of project Camelot: Studies in the relationship between Social Sciences and Practical Politics*, Cambridge MIT Press , 1967

punto de partida desde el que se busca abordar la problemática que enfrenta el Islam y el orientalismo: se hará desde una postura y un contexto periférico.

3.2. La necesidad de un Discurso Contra-Hegemónico

Ya en otros apartados de la presente investigación se ha expuesto la manera en que el sistema-mundo hegemónico que prevalece actualmente se ha desarrollado históricamente, así como los elementos que lo componen. Cabe mencionar ahora algunos puntos en los que se puede enfatizar para explicar la necesidad de desarrollar un discurso contra-hegemónico.

Uno de los primeros autores que denuncia e identifica los efectos perjudiciales del establecimiento del sistema mundo es Michel Foucault; además de las contribuciones que ha tenido en materias como el derecho penal, la filosofía del derecho, la epistemología, etc; en la presente investigación resulta interesante resaltar su aportación para el estudio del discurso histórico, tanto la metodología que elabora para el estudio de diversos temas a partir de su genealogía; específicamente en las lecciones que constituyen su *Genealogía del racismo* establece la necesidad de construir un discurso contra-histórico para entender el nacimiento de conceptos como el de *nación, raza, guerra*, conceptos todos ellos creados a partir de la segregación del “otro”, el otro como aquel que no forma parte de la civilización hegemónica.

El discurso de Michel Foucault ha nutrido otros discursos contra-hegemónicos con diversas corrientes; para la presente investigación se ha revisado, entre otros, el deconstructivismo de Jacques Derrida quien en el contexto de la Argelia francesa se preocupa por establecer un diálogo entre el Islam y Occidente; en este sentido resulta interesante analizar el diálogo mantenido durante el coloquio: *“Argelia y Francia, homenaje a las grandes figuras del diálogo entre las civilizaciones”* llevado a cabo en el *Institut du Monde Arabe* en París y en el que Derrida participó en un diálogo con el sociólogo *Mustapha Chérif* en la que denuncia una de las primeras

características del sistema hegemónico actual: el colonialismo y el neocolonialismo. Derrida lo expone desde su propia experiencia como francés habitante de Argelia en donde observó en primer lugar la imposición del idioma francés como dominante y cómo éste poco a poco desplazó al árabe, que era la lengua originaria; en este mismo diálogo, Derrida habla de la necesidad de deconstruir el concepto del Islam en Occidente.

....consiste en hacer ambos gestos a la vez: por una parte, interrogarse sobre la genealogía teológica de los conceptos de lo político que organizar el pensamiento occidental, el pensamiento europeo en particular, y por otra, mantener en contextos determinados, determinables, la supervivencia de los conceptos que están siendo cuestionados y deconstruirlos¹⁵⁴

Otros autores, especialmente del ámbito latinoamericano han pugnado por la creación de modelos epistemológicos diversos del modelo científico occidental; tales como el modelo de epistemología del sur de Boaventura de Sousa Santos, quien además denuncia claramente la manera en que el mundo entero se ha sometido a un único modelo hegemónico también en el plano epistemológico:

“La identificación de las condiciones epistemológicas permite mostrar la vastísima destrucción de conocimientos propios de los pueblos causada por el colonialismo europeo -lo que llamo epistemicidio-”¹⁵⁵

Otros ejemplo se puede encontrar en el autor Enrique Dussel quien bajo el concepto de transmodernidad explicado anteriormente y el cual se perfeccionará en su doctrina denominada por el mismo “Filosofía de la Liberación”. Otros autores latinoamericanos que denuncian el colonialismo y que proponen una postura deconstructiva y en estricto sentido decolonialista son: Aníbal Quijano, Ramón Grosfoguel, y el mismo Boaventura de Sousa, quien además ha desarrollado su Epistemología del

¹⁵⁴ Chérif, Musthapa. *El Islam y Occidente: Encuentro con Jacques Derrida*, Ediciones Nueva Visión Buenos Aires, Buenos Aires, 2007. P.47

¹⁵⁵ de Sousa Santos, Boaventura, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Ediciones Trilce, Uruguay, 2010, P. 8

Sur con un fuerte enfoque en la sociología del derecho. En el ámbito externo a Latinoamérica, el discurso contrahegemónico ha estado enmarcado en el neo marxismo por lo que en su mayoría se trata de una crítica económica (lo que sí bien lo constituye como un discurso anti-capitalista, no necesariamente crea un discurso decolonial o de Sur-Sur); de los que uno de los autores más sobresalientes es el economista Samir Amin y el filósofo Noam Chomsky. Un punto crítico que vale la pena resaltar es que si bien, las posturas y doctrinas que buscan establecer alguna condición contrahegemónica han partido desde posturas desarrolladas por la filosofía moderna de corte occidental; en el ámbito Latinoamericano, se han hecho esfuerzos por construir nuevos conceptos retomando las diversas cosmovisiones y realidades indígenas; sin embargo tanto la diversidad de posturas como la limitación de los constructos decolonialistas no han permitido consolidar una doctrina fuerte tanto para Latinoamérica cómo para las demás realidades coloniales y neocoloniales.

Los autores citados en este apartado, sobre todo los latinoamericanistas, hablan de la necesidad del establecimiento de un diálogo entre las naciones en la periferia; esta necesidad surge de los efectos nocivos a los que el sistema mundo capitalista, colonialista (neocolonialista ahora), patriarcal y hegemónico ha arrastrado paradójicamente tanto a las individualidades que viven dentro de él, como a aquellos que se encuentran en la periferia; desde la extinción de otros modelos filosóficos por el establecimiento de La filosofía occidental como único modelo universal, hasta las catástrofes ecológicas provocadas por la industrialización, la extinción y segregación de los modos de vida y cosmovisiones diversas al modelo occidental; el subdesarrollo económico, la hambruna, los conflictos interraciales e interétnicos que prevalecen en gran parte de los países que en sus anales históricos han sido parte del “otro lado de la línea abismal”, es decir, de los países colonizados.

El discurso decolonial, contra-hegemónico ha tenido desde inicios del siglo XXI un auge sin precedentes, tal como lo indica *Francois Houtart*:

“Su multiplicación se explica por el aumento del número de las víctimas colectivas, que no son solamente aquellas que se encuentran involucradas directamente en la relación capital/trabajo¹⁵⁶...”

En este sentido, y como una conclusión a la que se llegó tras el desarrollo de la presente investigación, es posible indicar que el establecimiento de un diálogo entre el Islam y Latinoamérica desde un enfoque decolonial y transmoderno representaría también una forma de contribuir con los discursos contra hegemónicos desde dos países periféricos que desde sus experiencias coloniales y neocoloniales pueden enriquecer la construcción de conceptos como democracia, laicidad, derechos humanos, libertad y justicia desde sus propias experiencias. Además de la de construcción de conceptos políticos, económicos y culturales, el diálogo Sur-Sur, en este caso particular entre el Islam y Latinoamérica por el simple hecho de establecerse con las características antes mencionadas, contribuiría a romper la hegemonía del sistema mundo actual, en el que a Estados Unidos, como potencia con intereses en casi todas las partes del mundo le beneficia el desconocimiento y el silencio entre sus satélites periféricos.

Nuevamente cabe resaltar, que si bien, la presente investigación busca alinearse y trata de aportar a la construcción de un discurso contra-hegemónico, es necesario manifestar que esta hegemonía de la que se ha hablado a lo largo de los dos últimos capítulos; específicamente el desarrollo de la filosofía occidental ha tenido conceptos que vale la pena rescatar y considerar como aporte importante, sobre todo en ámbitos como la teoría de la justicia y de los derechos humanos, que a pesar de formar parte del discurso hegemónico, no pueden ser por ello minusvalorados como un aporte de valor para el desarrollo de relaciones interculturales más abiertas. Por el lado de la periferia y el decolonialismo, vale la pena comenzar a construir los conceptos propios si con un enfoque deconstructivo y transmoderno pero

¹⁵⁶ Houtart, Francois, *Resistencias Mundiales, de Seattle a Porto Alegre*, José Seoane-Emilio Taddei (Compiladores). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Marzo, 2001. P. 53

también se pueden mantener un mínimo de consideraciones de derechos humanos.

3.3. México y el Islam desde la Academia

Uno de los autores que más profundamente ha estudiado la relación entre México y el Islam es el historiador Hernán Taboada, profesor del Programa de Maestría y Doctorado en Historia de la Universidad Nacional Autónoma de México, entre cuyas líneas de investigación ha desarrollado una postura crítica al orientalismo generado en América y específicamente en México a manera de herencia de la conquista española y la experiencia colonial mexicana y latinoamericana; desde la manera en que el descubrimiento de América modificó las relaciones de poder en el Antiguo Continente hasta la imagen del moro que se instaló en el imaginario del criollo y del mestizo. Este “orientalismo periférico” del que Hernán Taboada habla se traduce en el mínimo interés que la academia mexicana presta a los temas relacionados con Medio Oriente y el Islam, y en la mayoría de los casos, la manera en que se tratan estos temas es retomando una postura orientalista y con la premisa de considerar a América Latina como parte integrante sin lugar a dudas de la civilización occidental. En la Academia mexicana, el referente más importante y consolidado para el desarrollo de estudios de Medio Oriente, Asia, África y el Islam es el Colegio de México y su Centro de Estudios de Asia y África.

3.3.1. El Centro de Estudios de Asia y África del Colegio de México

El Colegio de México A.C. es una de las instituciones de educación superior y posgrados más reconocidas de Latinoamérica, especialmente en áreas como Historia, Economía y sobresale además su Centro de Estudios de Asia y África. El Colegio de México tiene un lazo genealógico con España; su origen fue precisamente la Casa de España en México y ha sido en determinados momentos de la historia refugio de intelectuales españoles.

La obra de Daniel Cosío Villegas como director fue la que dejó precisamente en el Colegio de México el antecedente directo del Centro de Estudios de Asia y África, con la creación del Centro de Estudios Internacionales; que se concretó como el CEAA en 1964 en el contexto del denominado “Proyecto Mayor Oriente-Occidente” de la UNESCO de 1960, lanzada como resultado de la Conferencia General de la UNESCO en Nueva Delhi en diciembre de 1956, en la que la declaratoria incluye la necesidad del conocimiento entre los pueblos:

“La comprensión entre los pueblos, condición necesaria para su colaboración pacífica, sólo podrá basarse en un conocimiento y en una apreciación profunda de sus culturas recíprocas”¹⁵⁷

Como parte del programa de la UNESCO, cuyos objetivos son la profundización del conocimiento entre estas dos áreas del mundo en diversas partes del mundo occidental, en los que instituciones como el COLMEX considerándose parte también de Occidente, comenzaron a crear programas orientados al conocimiento de esta otra parte del mundo denominada por la misma UNESCO como “Oriente”; sin embargo, acorde con los tiempos vividos en aquella época, el mismo proyecto encaminado por la UNESCO fue objeto de diversas críticas, ya que a grandes rasgos contenía en su propia definición y objetivos señas del orientalismo tan criticado en su momento por Edward Said al inicio de los movimientos decoloniales.

El caso del COLMEX y del establecimiento del CEAA puede ser catalogado como un caso de éxito del Proyecto Mayor de la UNESCO, tal como lo manifiesta una de las profesoras fundadores del Centro:

....digamos que costó mucho no sólo en el sentido material sino en el organizativo. [...] el presupuesto siempre fue muy limitado, aunque excelente para una aventura tan 'inestable', como dijeron algunos en aquellos tiempos. El primer presupuesto se obtuvo

¹⁵⁷ Roger Riviere, Juan. *El “Proyecto Mayor” Oriente-Occidente de la UNESCO*. Comunicación presentada ante la III Asamblea General de la Asociación Española de Orientalistas, Barcelona, 1966 P. 2

con el apoyo del Proyecto Mayor Oriente-Occidente, pero desgraciadamente éste se terminó casi de inmediato. A nosotros nos tocó ya la última parte de este Proyecto, que duró diez años.¹⁵⁸

Dentro de la historia del CEEA en el Colegio de México, este ha sido objeto de diversas modificaciones tanto en su denominación como en los objetivos, el plan de estudios y a la planta docente. Desde el hecho de desprenderse de la denominación orientalista de Centro de Estudios Orientales hasta la introducción de herramientas metodológicas para el estudio de cada área en particular; uno de los elementos que enriquece la labor del CEEA es la creación en 1966 de la revista Estudios Orientales, ahora denominada “Estudios de Asia y África” editada por el COLMEX; así como la creación de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África que celebra periódicamente diversos Congresos Internacionales en donde reúne a especialistas latinoamericanos en temas de Medio Oriente, Asia y África.

El CEEA del COLMEX cuenta con una planta docente altamente especializada en las diversas áreas que lo conforman, las cuales en la actualidad son las siguientes: África, Medio Oriente, China, Japón, Sur de Asia, y Sureste de Asia. El programa de Maestría de Asia y África del COLMEX forma parte del padrón de Excelencia del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología; se trata de un programa bianual cuyo objetivo consiste en la formación de investigadores y docentes principalmente.

Una de las características más valiosas a resaltar de este programa de maestría es su interdisciplinariedad, pues dentro de los requisitos para ingreso no se establece un perfil académico específico, sino contar con características desarrolladas para el estudio de áreas, con determinados conocimientos del área de su interés y otros como el dominio del idioma inglés y en algunos casos francés.

¹⁵⁸ <https://ceaa.colmex.mx/ceaa/historia>

El programa de Maestría del CEAA¹⁵⁹ sigue una línea parecida al modelo de *Area Studies* estadounidense¹⁶⁰, en el que durante los cuatro semestres se estudia a profundidad y de manera obligatoria la lengua y la historia de la región estudiada y posteriormente el sistema está integrado por una lista de seminarios con temática diversa divididos en seminarios metodológicos y seminarios monográficos; en estos últimos los alumnos pueden tomar seminarios de otras áreas diversas a las que se pertenece; lo que enriquece ampliamente el desarrollo de las líneas de investigación de los estudiantes.

El proceso de admisión consta de tres etapas¹⁶¹:

- .- Revisión documental y completitud de requisitos de ingreso
- .- Entrevista personal con un profesor de cada área
- .- Curso propedéutico que consta de una hora diaria de aprendizaje del idioma del área y participación en los seminarios metodológicos y monográficos de diversas áreas.

Como resultado del análisis y revisión de la historia, objetivos y plan de estudios del CEAA del COLMEX, así como de la experiencia propia en el proceso de admisión, surgen las siguientes conclusiones respecto a la oferta educativa del CEAA:

- 1.- El programa de maestría del CEAA tiene una visión multidisciplinaria que permite al estudiante una flexibilidad amplia en cuanto al abordaje metodológico de la línea de investigación elegida.
- 2.- El CEAA cuenta con una planta docente con profundos conocimientos en los diversos temas y áreas que forman parte de su plan educativo; además de contar con toda una red de intercambio y soporte en el área, tanto en

¹⁵⁹ <https://ceaa.colmex.mx/plan-de-estudios-cursos-y-bibliografia-relevante#metodológicos>

¹⁶⁰ De acuerdo a lo estudiado previamente en Mitchel, Timothy. *The Politics of knowledge: Area Studies and the Disciplines*. University of California Press, Berkeley, 2012.

¹⁶¹ La autora de la presente investigación ha vivido en experiencia propia el proceso de admisión y el contexto educativo de CEAA del COLMEX durante la convocatoria de ingreso 2014 (la convocatoria es anual)

otras universidades, como en diversas asociaciones e incluso para incidir en la creación de programas públicos.

3.- Al ser una de las instituciones con especialización en estudios de Orientalismo más reconocidas de Hispanoamérica, cuenta con una alta demanda internacional; incluso mayor que la nacional; por lo que muchos estudiantes nacionales no son admitidos; teniendo en cuenta que el programa forma parte del padrón de excelencia del CONACYT y por lo tanto los estudiantes son becados de tiempo completo.

4.- Una gran parte de las publicaciones, líneas de investigación y seminarios monográficos del CEAA están enfocados a: Historia, Lingüística, Literatura, Geopolítica y Economía; muchos otros temas de interés en el área, como el Derecho e incluso temas de sociología o antropología no son abordados con facilidad.

5.- El enfoque metodológico con el que se abordan las líneas de investigación que forman parte del CEAA aún tiene una fuerte carga orientalista; no es fácil emprender un proyecto con una visión deconstructiva, transmoderna y decolonial en la institución.

3.3.2. El estudio de Medio Oriente en la UNAM

La Universidad Nacional Autónoma de México constituye para todas las áreas de conocimiento, la institución más abierta y plural para desarrollarse; en el caso del estudio de Medio Oriente y del Islam sin embargo, aún se encuentra en proceso de formación esta línea de investigación en posicionamiento.

El primer punto de referencia para abordar el tema se puede encontrar en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, específicamente en la carrera de Relaciones Internacionales cuya organización depende del Centro de Relaciones Internacionales fundado en 1970. A diferencia del Centro de Estudios de Asia y África, el enfoque de la carrera de Relaciones Internacionales en la UNAM se centra en la formación de especialistas no solamente en un área geográfica (aunque existe la posibilidad de especializarse así) sino que tiene un panorama mucho más amplio enfocado

en las relaciones internacionales en general y al lugar que guarda México en los distintos ámbitos de estas. Las líneas de investigación se centran en: la metodología para el estudio de las relaciones internacionales, política internacional, economía internacional, derecho internacional y política exterior; cómo se puede observar, la organización del plan de estudios, aunque toca los puntos relacionados con la cultura, la estructura social, historia y lengua de las diferentes regiones del mundo, lo hacen de manera muy somera.

El Centro de Relaciones Internacionales cuenta también con la Revista de Relaciones Internacionales de la UNAM, que se encuentra muy enfocada a la labor mexicana en el ámbito de las relaciones exteriores. Dentro de la labor que realiza el CRI respecto al desarrollo y estudio de Medio Oriente, se puede encontrar el Proyecto PAPIIME PE300218 denominado *Cuadernos de Temas Contemporáneos de Medio Oriente*; sin embargo el objetivo del Proyecto no es de difusión sino didáctico y de apoyo a las actividades docentes en el estudio del área.

Uno de los más grandes e importantes esfuerzos en este sentido ha sido la creación del Taller de Estudios sobre Medio Oriente¹⁶² dirigido por el Mtro. Moisés Garduño y que encabeza el proyecto PAPIIME antes comentado, así como el proyecto PAPIIT IA302316 denominado “*Nuevos retos y realineamientos geopolíticos en el Medio Oriente*”. El Mtro. Moisés Garduño así como el Dr. Hernán Taboada son dos de las fuentes de conocimiento más importantes de la UNAM para una nueva construcción de la visión de Medio Oriente desde América Latina.

Debe mencionarse que en junio de 2016 fue creado el Seminario Universitario de Culturas de Medio Oriente dirigido por el Dr. Carlos Martínez Assad en la Universidad Nacional Autónoma de México¹⁶³, el cual tiene el objetivo de promover los estudios del área, así como el estudio inter

¹⁶² http://investigacion.politicas.unam.mx/te_mediooriente/index.php/papiit-ia302316/

¹⁶³ <http://acervo.gaceta.unam.mx/index.php/gum10/article/view/82179>

y transdisciplinario de temas relacionados con Medio Oriente, la difusión y creación de eventos encaminados a este esfuerzo. Lo anterior, es signo de que la UNAM se encuentra en un proceso de apertura al Medio Oriente y a otras culturas que en un primer momento parecerían lejanas y que han sido estudiadas de manera muy superficial, con prejuicios y preconcepciones heredadas y a las que poca difusión se le ha dado. En este sentido cabe cuestionar a los profesionistas de la rama del Derecho, que forma parte total de las ciencias sociales, ¿en dónde se ubican en el discurso de apertura a otras culturas, en específico al Islam y al Medio Oriente? ¿La visión jurídica mexicana se caracteriza por ser parte de este discurso orientalista, o también tiene cabida un discurso decolonial y deconstructivo, transmoderno en el mismo?

3.4. El Derecho mexicano y el discurso orientalista

En el campo del conocimiento jurídico, específicamente en México y de manera aún más específica, respecto a la enseñanza del mismo en la Facultad de Derecho de la UNAM, este se ha desarrollado alrededor del concepto de familias y sistemas jurídicos; desde los primeros semestres de la carrera, los alumnos llevan dos materias en específico que les ayudan a identificar el lugar que el Derecho ocupa en el ámbito internacional.

Se ha considerado para los efectos de la presente investigación que una de las materias que marcan un aspecto relevante en la construcción de una visión regional del derecho es la materia de “Historia del Derecho Mexicano”, que forma parte del grupo de materias de primer semestre. Resulta relevante pues en la materia se analizan los antecedentes del nacimiento de un derecho “mexicano” que a fin de cuentas no es más que un derecho “mestizo”, del que sin embargo forman parte preponderante y subsistente aquellos elementos del colonizador; las únicas reminiscencias del derecho prehispánico se pueden encontrar en los usos y costumbres de las comunidades indígenas que aún se rigen por ellas y únicamente en algunas materias; metodológicamente, la construcción de la materia del derecho

mexicano se encuentra casi confinado a los historiadores más que a los juristas.

Además de la materia de “Historia del Derecho Mexicano”, en la Facultad se vincula el tema referente a los grupos indígenas únicamente en la materia optativa “Derecho Indígena¹⁶⁴” en la cual se establece el marco jurídico nacional e internacional así como histórico del derecho que rige a las comunidades indígenas; sin embargo aún se encuentra lejos de poder crear una visión decolonial del mismo, especialmente en el ámbito docente y en la misma escuela.

Por otro lado, es de destacar la labor que ha realizado el Programa Universitario de Diversidad Cultural e Interculturalidad con el establecimiento de la materia optativa “México Nación Multicultural” implementada en el año 2002, que se imparte en las Facultades de: Derecho, Filosofía y Letras, Ciencias Políticas y Sociales, Escuela Nacional de Trabajo Social, Arquitectura, CCH Sur, CCH Oriente y en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, este esfuerzo resulta en un ejercicio de transdisciplinariedad sumamente interesante, así como una herramienta de construcción y deconstrucción del pensamiento colonial.

Por otro lado, el funcionamiento del sistema-mundo del que ya se ha hablado en otros apartados de la presente investigación funciona de una manera totalizadora; tal como lo narra Eugenio Raúl Zaffroni:

*El colonialismo siempre es producto de un esquema hegemónico mundial, que opera tanto en el centro del poder colonizador como en la periferia colonizada*¹⁶⁵

¹⁶⁴ <https://www.derecho.unam.mx/oferta-educativa/licenciatura/nuevoplan2011/optativas/DerechoIndigena.pdf>

¹⁶⁵ Zaffroni, Eugenio Raúl. *El derecho latinoamericano en la fase superior del capitalismo*. Passagens; Revista Internacional de Historia Política y Cultura Jurídica; Vol. 7, No. 2 mayo-agosto 2015, Río de Janeiro. P. 197

Por consiguiente el pensamiento jurídico forma parte integral de esta concepción hegemónica que domina tanto en el centro como en la periferia; Uno de los elementos ideológicos que opera para una transformación globalizadora y que además forma parte integral del pensamiento jurídico es el discurso de los derechos humanos que ya ha sido abordado someramente cómo parte de estas estructuras hegemónicas; no es objeto de la presente investigación ahondar en la manera en que es transmitido dicho discurso al interior de las Universidades Latinoamericanas o en el pensamiento jurídico, pero sí cabe mencionar que gran parte del discurso gira en torno a la promoción, protección y fortalecimiento de los derechos humanos y que por lo mismo vale la pena considerarlos como un punto de partida para la construcción de un discurso contra-hegemónico desde el derecho en latinoamérica.

Para poder continuar con el tema objeto de la presente investigación, bastaría preguntarse si como juristas hemos heredado vestigios del discurso orientalista; pues como menciona el historiador Hernán Taboada:

No estamos ante una exclusividad borgeana, más bien ante una regla que he hallado sobre los orientalismos latinoamericanos: pálida copia de los metropolitanos, suelen descubrir más diáfananamente que éstos los términos del debate ideológico interno. Para Borges, que continuaba una tradición intelectual criolla, el Oriente es uno de los nombres de la barbarie, y otro nombre es América ¹⁶⁶

A manera de simplificado ejemplo, se puede tomar en consideración la segunda materia a la que se busca hacer referencia respecto al lugar del derecho mexicano en el mundo, y es la materia de “Sistemas Jurídicos Contemporáneos”, la cual forma parte del tronco obligatorio de materias de la Licenciatura en derecho, cuyo objetivo establecido en el plan de estudios es:

¹⁶⁶ Taboada, Hernan. *Un orientalismo periférico: Nuestra América y el Islam*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2012. P. 225

Objetivo particular: Comprender el concepto de sistemas jurídicos y su conformación en familia jurídica. Utilizar el Derecho comparado como un método de estudio para analizar las fuentes jurídicas y los fines del Derecho en cada uno de los sistemas jurídicos. Establecer un criterio clasificatorio de los sistemas jurídicos contemporáneos¹⁶⁷

La materia en general busca así, generar una clasificación de los “sistemas jurídicos” en “familias” de sistemas, de conformidad con aquellos elementos, características y fuentes que tienen en común para poder desarrollar una metodología de derecho comparado que permita identificar instituciones, realizar estudios comparativos, etc., La carga del plan de estudios de sistemas jurídicos se concentra principalmente en la familia del “Derecho Romano” y en el “*Common Law*” o derecho anglosajón. El tema de otras familias religiosas queda dividido en: Derecho religioso o derecho musulmán, sistemas híbridos y Sistema socialista o soviético. Se puede argumentar que la carga teórica está distribuida de este modo debido a que el mismo sistema mexicano forma parte de la tradición del Derecho Romano y por otro lado, es con los sistemas del *Common Law*, específicamente el norteamericano con quien más relaciones tanto políticas como económicas se establecen; sin embargo, ¿No es esta otra forma de mantener el sistema hegemónico mundial? promoviendo el desconocimiento o bien, la transmisión de conocimiento sesgado sobre otras culturas u otras partes del mundo, estableciendo que solamente algunos sistemas se conocen mejor o son más importantes que otros.

En el ámbito de la investigación, la Facultad de Derecho tiene una mínima producción; es de destacar el trabajo de la Dra. Consuelo Sirvent Gutiérrez en el área, ya que es una de las investigadoras que más conocimientos tienen sobre el sistema islámico. En primera instancia, las tesis existentes con referencia al tema proveniente de la Facultad de Derecho se centran en las

¹⁶⁷ Plan de Estudios “Sistemas Jurídicos”<https://www.derecho.unam.mx/oferta-educativa/licenciatura/presencial/actualizacion/SISTEMAS-JURIDICOS.pdf>

violaciones de derechos humanos cometidas en países islámicos, tema que suele ser tratado de manera generalizada y un tanto estigmatizadora.

La presente investigación busca señalar a grandes rasgos los vestigios de orientalismo en el discurso académico latinoamericano en general y en el discurso jurídico específicamente del discurso jurídico en México; pero sobre todo busca llamar la atención de los juristas para la introducción del discurso jurídico en el diálogo decolonial, en el diálogo Sur-Sur; y dentro del mismo desarrollar un discurso específicamente entre el Islam y Latinoamérica con la finalidad de rescatar nuestros pasados y presentes coloniales y neocoloniales respectivamente. En este camino podría ser posible encontrar similitudes y seguramente disímiles experiencias pero el paso para deconstruir las relaciones intelectuales, epistemológicas entre estas dos áreas del mundo generalmente desconocidas y estigmatizadas para construir nuevos conceptos y nuevos discursos desde una realidad contra-hegemónica y alternativa.

En el ámbito jurídico el giro decolonial se presenta principalmente en la crítica marxista al derecho, en el estudio de los usos alternativos del derecho y en el auge del denominado “Derecho Insurgente” cabe notar que todos ellos parten de realidades y consideraciones epistemológicas modernas y en gran medida occidentales; sin embargo, esta investigación busca contribuir al discurso decolonial y al discurso contra-hegemónico, tratando de establecer un diálogo con una realidad muchas veces estigmatizada, con una región del mundo en constante conflicto con el sistema hegemónico dominante y de la que poca información certera se hace presente en nuestra realidad, y que sin embargo compartimos en algunos puntos.

El establecimiento de un diálogo transmoderno, contra-hegemónico y decolonial con el Islam, puede permitir construir no un orientalismo mexicano, ya que esté no dejaría de ser un heredero marginal del orientalismo europeo o estadounidense, sino una plataforma abierta y plural desde donde construir un concepto del Islam y un concepto de América

Latina sin prejuicios heredados. Una plataforma para construir un mundo multicultural que se base en el respeto a la diferencia y en la coexistencia de la diversidad de formas de ver el mundo, sin pretender que una sola sea la única con la razón.

Construir esta plataforma desde la academia y posteriormente buscar una incidencia en las políticas públicas, las relaciones internacionales e incluso en los medios de comunicación y en el imaginario público debe partir de algunas consideraciones para evitar justificar con el respeto a la diferencia y a las realidades multiculturales e interculturales, fundamentalismos peligrosos. En este sentido se propone lo siguiente:

- 1) Promover la apertura del estudio de diversos sistemas jurídicos con la misma profundidad con la que se estudian aquellos que se han consolidado de manera hegemónica en el sistema-mundo actual.
- 2) En el caso del sistema jurídico musulmán y de aquellos de corte religioso; establecer claramente la importancia que tienen las fuentes reveladas sin estigmas y con la misma comprensión y apertura a otros sistemas. Adicionalmente clarificar que a pesar de ser sistemas derivados de fuentes divinas o reveladas, en realidad se han desarrollado como sistemas complejos en los que hay más elementos que interactúan entre sí.
- 3) Considerar que los países que parten de un sistema religioso como el musulmán también son parte del sistema jurídico internacional.
- 4) Promover la existencia de textos especializados en sistemas jurídicos diversos para consulta e investigación de los alumnos tanto de la Facultad de Derecho como de otras áreas.
- 5) Desarrollar líneas de investigación especializadas en temas como el tratado en la presente investigación, para promover el debate interdisciplinario y especializado.
- 6) Trabajar de manera conjunta con otros institutos y programas que han promovido el estudio de áreas y temas que no forman parte necesaria del sistema hegemónico.

- 7) En el desarrollo del estudio del Islam en específico, y del sistema jurídico musulmán, considerar que parte de los avances del sistema-mundo en el que vivimos; los derechos humanos son una base sobre la cual se deben construir los debates de reforma, interpretación y el marco de respeto a las concepciones culturales, religiosas y nacionales. En este sentido se deben realizar esfuerzos por construir un concepto de derechos humanos aplicables universalmente con una visión multicultural y mucho más amplia.
- 8) Uno de los conceptos ligados a la aplicación de los derechos humanos en países de tradición islámica, es el de secularización; en este sentido, tanto en el plano nacional como en el internacional debemos hacer esfuerzos desde los diversos ámbitos de influencia para construir un concepto de Estado Secular y de laicidad mucho más abierto y dispuesto a aceptar dentro del debate de temas de interés públicos la incidencia de diversos actores, apelando a la diversidad del mundo contemporáneo.

CONCLUSIONES

.- El análisis de la historia política del Islam y de sus diversos contextos y paradigmas evidencian la relación intrínseca que existe entre la religión, la política y el derecho; se hace patente el papel del derecho musulmán como la base de legitimación religiosa para el poder político. Esto permite abrir la puerta al entendimiento del Islam como un sistema complejo que va más allá del discurso religioso.

.- El Estudio histórico que se realizó en el primer capítulo de la presente investigación permite ver que en la historia política del Islam, se han presentado paradigmas en los que se han introducido exitosamente condiciones de secularidad; sin embargo, es a partir del avance de la modernidad europea cuando estos procesos se limitan en la tradición islámica; situación que se ve más limitada con el auge de fundamentalismos religiosos.

.- Uno de los procesos más duros y transgresivos que ha vivido el Islam ha sido el colonialismo europeo, ya sea de facto o el colonialismo ideológico. Tras el desmantelamiento del Imperio Otomano después de la Primera Guerra Mundial, el mundo islámico se dividió bajo distintos movimientos que abarcaron nacionalismos laicos, hasta fundamentalismos religiosos; por lo anterior no se puede tener una concepción geopolítica unitaria del Islam en la actualidad.

.- El Orientalismo, surge como una doctrina que buscó controlar por medio del discurso académico al desconocido y místico “Medio Oriente”; en el que se englobó al Islam además de otras regiones del mundo oriental como China, Japón y la India. El Orientalismo nace en un contexto colonial y es desarrollado principalmente por intelectuales cuyas corrientes racionalistas los llevan a clasificar los conocimientos, culturas e incluso las lenguas con parámetros europeos, y con criterios de validez y verdad que únicamente son entendibles en un contexto moderno e ilustrado.

.-Tras el análisis de la relación dialéctica entre el Islam y Occidente lo que se pone de manifiesto es que el resultado del discurso dominante del orientalismo y posteriormente del discurso político y económico hegemónico han dado como resultado y respuesta por parte del Islam versiones mucho más violentas, agresivas y fundamentalistas de la religión en lugar de hacer terreno fértil para el establecimiento de regímenes democráticos y respetuosos de los derechos humanos. Occidente, por su parte, también ha generado doctrinas que acentúan el conflicto con Medio Oriente y el Islam, algunos ejemplos son las derivadas del *Choque de las Civilizaciones*, acompañados de nuevos discursos racistas e integracionistas que aunados a la crisis migratoria que viven la mayoría de los países europeos, cuyos migrantes provienen principalmente de África y muchos de ellos son musulmanes; han contribuido a revivir prejuicios orientalistas basados en la clasificación de razas, además de movimientos violentos contra migrantes.

.- La existencia de un sistema mundial organizado en países centrales y periféricos cuyo eje es el mercado financiero capitalista, se configuró de manera más acentuada tras la caída del muro de Berlín y la desaparición del modelo socialista como alternativa al capitalismo. Ahora, se trata de un sistema hegemónico mundial el cual ejerce mecanismos de control, especialmente económicos tanto al interior de los países centrales como en los periféricos. Si bien, la hegemonía del sistema mundo se basa preponderantemente en el factor económico, este papel trasciende a aspectos culturales, jurídicos e incluso epistemológicos.

.- Uno de los mecanismos más efectivos de control de este sistema-mundo hegemónico es precisamente el de hacer *inexistentes* los discursos que se muevan fuera del ámbito autorizado por el sistema, ya sea por el control académico y de líneas de investigación de universidades, por las metodologías para desarrollar conocimiento, por la descalificación de conocimientos basados en fuentes diversas al método científico, etc., Como tal, el sistema mundo hegemónico ha llevado a cabo a lo largo de su

implementación “epistemicidios” como han sido denominados por Boaventura de Sousa.

.- Una diversidad de autores latinoamericanos han desarrollado una postura contra-hegemónica que busca justamente recuperar conocimientos y cosmovisiones que se encuentran “fuera” del sistema; estos se han identificado por buscar ser una alternativa contra-hegemónica, transmodernos, desarrollándose así lo que se ha denominado Filosofías, Epistemologías, Diálogos y Resistencias del Sur.; entiendo al Sur como aquellos países en la periferia, principalmente, pero no sólo, a Latinoamérica. No obstante lo anterior, las filosofías y resistencias del Sur no han consolidado una epistemología propia que parta de realidades verdaderamente alternativas al discurso occidental; considero que si bien se debe buscar construir un discurso alternativo, este no puede estar basado en descalificaciones a los desarrollos alcanzados por la modernidad occidental; y si deben considerar y aceptar que es posible partir de dos realidades diversas, de discursos diversos y aún así llegar a establecer un discurso y un conocimiento alternativo.

.- Desde este enfoque transmoderno y contra-hegemónico y desde un punto de vista latinoamericano, se realizó esta investigación haciendo un esfuerzo por encontrar una respuesta a la siguiente pregunta ¿Cómo vemos al Islam? Como respuesta se pudo apreciar que Latinoamérica como parte de su herencia colonial también acumuló un bagaje de orientalismo, y como tal, resulta necesario generar nuevos modelos y nuevos conceptos de acercamiento a otras regiones del mundo con experiencias históricas, políticas y culturales distintas a las nuestras que sin embargo comparten experiencias coloniales y neocoloniales y que se enfrentan al sistema mundo actual desde la periferia. La propuesta de esta investigación reside en la construcción de un diálogo contra-hegemónico, transmoderno y decolonial que inicia con el conocimiento de las realidades históricas, sociopolíticas y jurídicas del Islam, tratándolas con mayor profundidad de la que se acostumbra en la academia mexicana. Algunas de las líneas que se pueden

desarrollar a partir de la investigación profunda del sistema jurídico musulmán pueden ser:

- La relación entre derecho y moral; ya que el sistema jurídico islámico, tiene claro el vínculo intrínseco entre ambos. Analizar la solución que el sistema musulmán da a la relación entre derecho y moral se pueden encontrar nuevos problemas y soluciones al vínculo entre ambos.
- El papel de las instituciones religiosas en el Estado: lo que nos puede ayudar a tener un concepto más abierto de secularidad; así como a observar el papel que juegan en el mundo contemporáneo las organizaciones religiosas.
- La manera en que las minorías con pensamientos arraigados en la religión o en las costumbres se enfrentan a un sistema globalizado de derechos.
- La desigualdad económica y social que enfrentamos como países del tercer mundo y el papel que el derecho puede jugar como herramienta a favor de los oprimidos, a favor de las comunidades, a favor de las colectividades.
- El simple hecho de romper con el modelo mundial que nos dice que a los Latinoamericanos no nos debe interesar el Islam, porque no tenemos nada en común con ellos, o porque resulta tan lejano que en nada nos incumbe la problemática del mismo es motivo suficiente para buscar establecer este diálogo y así generar nuevas resistencias y nuevos paradigmas en la forma de abordar al mundo que nos rodea y así poco a poco encontrar en uno mismo incluso a aquel “otro” que se encuentra al otro lado del mundo, con otro color de piel, que habla otro lenguaje, que pudiendo no pertenecer al mismo género o raza es parte integral de nuestra humanidad y del que sólo nos separan prejuicios y preconcepciones que en la mayoría de los casos tampoco han sido desarrollados por experiencia propia.

BIBLIOGRAFÍA

Ahmed An Naim, Abdullahi, *Islam and the Secular State*, Harvard University Press, Estados Unidos, 2008.

Aimé Césaire, en *Discurso sobre el colonialismo*, Ediciones Akal, Madrid 2006.

Albaladejo Vivero, Manuel. *Mahoma*. Colección: Grandes Biografías, Edimat Libros, Madrid 2005.

Armstrong, Karen. *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el Islam*, Tusquets Editores, México , 2011.

Berkes, Niyazi. *The development of Secularism in Turkey*, Routledge, Nueva York, 1998

Black, Antony. *The History of Islamic Political Thought*, Edinburgh University Press, 2a Edición, Edinburgh, 2011

Bobbio, Norberto, *El futuro de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, 2a edición, México, 1996

Cox, Caroline, Marks, John. *West, Islam and Islamism*. 2ª edición, The Institute for the Study of Civil Societies ed, Londres, 2006

Coulson, Noel J. *Historia del derecho islámico*, Ediciones Bellaterra, Madrid, 1998

Crone, Patricia. *Hagarism: The making of the Islamic World*. Cambridge University Press, 1977.

Chérif, Musthapa. *El Islam y Occidente: Encuentro con Jacques Derrida*, Ediciones Nueva Visión Buenos Aires, Buenos Aires, 2007.

de Sousa Santos, Boaventura, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Ediciones Trilce, Uruguay, 2010.

de Vittoria, Francisco. *Relecciones sobre los Indios y el Derecho de Guerra*, 3a edición, Espasa-Calpe S.A. Madrid, 1975

Dussel, Enrique. *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. Ed. Akal/Inter Pares. Ciudad de México, 2017

Ernst, Carl. *Following Muhammad. Rethinking Islam in the contemporary world*. University of North Carolina Press, 2003

Fau, Mauricio. *1945-1995: La Descolonización del Mundo*. Colección Resúmenes Universitarios No. 441

Feroz, Ahmad. *Turkey: the quest for identity*, Oneworld Publications, England, 2003

Frederic Dale, Stephen. *The Muslim Empires of the Ottoman, Safavids, and Mughals*. Cambridge University Press, New York, 2010.

Foucault, Michel. *El orden del discurso, Lección inaugural en el College de France*, pronunciada el 2 de diciembre de 1970, Tusquets Editores, 3a edición, Barcelona, 1987.

Hashim Kamali, Mohammad. *Shari'ah Law, an Introduction*, Oneworld publications, USA, 2008

Hodgson, Marshall, *The Venture Of Islam, Clasical Age Vol. I*. The University of Chicago Press. Chicago, 1977.

Hourani, Albert. *La Historia de los árabes*, Editorial Vergara, Barcelona, 2007

Huntington, Samuel. *El Choque de Civilizaciones*. Paidós, 4a edición. Buenos Aires, 2001.

Irving Louis, *The rise and fall of project Camelot: Studies in the relationship between Social Sciences and Practical Politics*, Cambridge MIT Press , 1967

Jamal Al-E Ahmad. *Occidentosis. A plague from the West*. Mizan Press, USA. 1984

Johnson, Paul. *La historia de los judíos*. Editorial Vergara. Barcelona España.2004.

Jomeini, Ruhulla Musawi. *El gobierno islámico*. Biblioteca islámica Ahlul Bait. Barcelona, 2004.

Kai Ka'us ibn Iskandar, *Prince of Gurgan, Qabus Nama, a Mirror for Princes*, Trad, R. Levy, London, Cresset Press, 1951

Keddie, Nikkie R. *An Islamic Response to Imperialism*, University of California Press, California, 1983

Keddie, Nikkie R. *Imperialism, Science and Religion, Two Essays by Jamal al-din Al-Afghani, 1883 and 1884*, Modern Middle East Sourcebook Project, California, 2004

Kinkross, Patrick. *The Ottoman Centuries: The rise and fall of the Ottoman Empire*, Perrenial. Nueva York, 2002

- Küng, Hans EL ISLAM, Editorial Trotta, 2ª Edición, Madrid, 2007
- Lady Mary Wortley Montagu, *The Turkish Embassy Letters*. Virago Ed. 1993, London
- Lavapeur, Oscar. *Occidente, Oriente y el sentido de la vida*. Editorial Biblos, Argentina, 2004(76)
- Lawrence de Arabia. *Los siete pilares de la sabiduría*. tr. Alberto Cardín. Biblioteca Grandes Viajeros, Barcelona España, 2017.
- Lewis, Bernard. *What went wrong? The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East*, Oxford University Press, USA 2002.
- Martinez Silva, Karla Monserrat, *El carácter teórico del derecho islámico*, Tesis para obtener el grado de Licenciada en Derecho, Facultad de Derecho UNAM, Octubre 2012
- Maududi, Sayyi, Abul-Ala. *The Islamic Law and Constitution*. Islamic Publications. Lahore. Pakistan, 1983
- Mitchel, Timothy. *The Politics of knowledge: Area Studies and the Disciplines*. University of California Press, Berkeley, 2012
- Mohamed Taha, Ustad Mustafa. *The second message of Islam*. Syracuse University Press, 1999
- Qutb, Sayyid. *Milestones*, Kazi Publications, Egypt. 1964.
- Renan, Ernest. *Cristianismo y Judaísmo*, Editorial El Aleph.com. 2000. España
- Rodríguez Zahar, León. *La Revolución Islámica Clerical de Irán. 1978-1989*. El Colegio de México. México 1991.
- Said, Edward. *Orientalism*, Pantheon Books,, EUA, 1978.
- Said, Edward, *Politics of dispossession: the struggle for Palestinian self determination*. Pantheon Books, EUA, 1994
- Sardar, Ziauddin. *Extraño Oriente*. Editorial Gedisa, Barcelona, 2004
- Seoane José, Taddei, Emilio. *Resistencias Mundiales, de Seattle a Porto Alegre*, José Seoane-Emilio Taddei (Compiladores). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Marzo, 2001
- Siddiqui, Shamim, *Methodology of Dawah*, The Forum for Islamic Work, New York, 1989

Taylor, Charles. *Fuentes del yo*. Paidós, Barcelona, 2006

Taylor, Charles. *El Multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Fondo de Cultura Económica, USA. 2009.

Vikor, Knut. *Between God and the Sultan: a history of Islamic law*. Hurst and Company Editores, Londres Inglaterra, 2005.

Villamarín Pulido, Luis. *Primavera árabe: Radiografía geopolítica del Medio Oriente*, Ediciones Luis Villamarín Pulido, Bogotá, 2015

Zeraoui, Zinade. *Islam y Política*. Editorial Trillas, 4a Edición, México, 2008.

Artículos:

Cepedello Boiso, José. *Modelos de organización política de la umma en la historia del pensamiento islámico*, Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, 24/06/2011

Engelhardt, ED., *La Turquie et le Tanzimat*, Cotillon Imprinter, Paris, 1882 P. 48

Kuckuc, Demek, *Pasajes seleccionados del Nutuk, Discurso de Mustafá Kemal Atatürk*, Leipzig, 1929

Lewis Bernard. *Europa y el Islam*. Fundación para el análisis y los estudios sociales. Enero/marzo 2008

Lord Palmerston, *Letters on Turkey*, Palmerston to Ponsonby, No. 18, Febrero 14 1840, P. 199

Mustafa Resit Pasa ve Tanzimat, *Tanzimat*, Resat Kaynar, Estambul, 1940.

Rivisi, Silvio. *La Constitución Turca Republicana*. Revista de Estudios Políticos. No. 104. 1959.

Roger Riviere, Juan. *El "Proyecto Mayor" Oriente-Occidente de la UNESCO*. Comunicación presentada ante la III Asamblea General de la Asociación Española de Orientalistas, Barcelona, 1966

Tavares, Manuel. *En torno a un nuevo paradigma socio-epistemológico. Manuel Tavares conversa con Boaventura de Sousa Santos*, Revista Lusofana de Educación, No. 10, 2007.

Unsar, Seda. *On Jamal al-din Al-Afghani and the 19th Century Islamic Political Thought*, İdari Bilimler Fakültesi Dergisi 13/3, Gazi University, Turquía, 2011

Archivos consultados en Internet:

Erns, Carl, *¿El Occidente y el Islam? Repensar el orientalismo y el occidentalismo.*

http://www.istor.cide.edu/archivos/num_38/coincidencias.pdf

Macaulay, Thomas, *A minute on education*,
<http://www.mssu.edu/projectsouthasia/history/primarydocs/education/Macaulay001.htm>

Renan, Ernest. *El Islam y la Ciencia*, Conferencia dictada en la Soborna, 1883,

http://www.istor.cide.edu/archivos/num_24/textos%20recobrados.pdf

Fuentes Gil, Francisco Javier. Pellicer Balsalobre, Joaquín. *Cien años de geopolítica en Oriente Medio: El acuerdo Sykes-Picot*. ieee.es. no. 15/2016. P.8

http://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_marco/2016/DIEEEM15-2016_Geopolitica_OrienteMedio_Fuentes_y_Pellicer.pdf

Historia del Centro de Estudios de Asia y África Colmex:
<https://ceaa.colmex.mx/ceaa/historia>

Taller de Estudios de Medio Oriente

http://investigacion.politicas.unam.mx/te_mediooriente/index.php/papiit-ia302316/

Decreto creación del Seminario Universitario de Estudios de Medio Oriente
<http://acervo.gaceta.unam.mx/index.php/gum10/article/view/82179>

Plan de Estudios Derecho Indígena:

<https://www.derecho.unam.mx/oferta-educativa/licenciatura/nuevoplan2011/optativas/DerechoIndigena.pdf>

Plan de Estudios “Sistemas Jurídicos”
<https://www.derecho.unam.mx/oferta-educativa/licenciatura/presencial/actualizacion/SISTEMAS-JURIDICOS.pdf>