

00481

L  
2es



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES  
RELACIONES INTERNACIONALES**

*Beatriz*

**SUSANA LIBERTI Gapesky**

**ISLAM Y DEMOCRACIA**

**UNA CONCILIACION A PARTIR DEL  
TEXTO CORANICO**

**TESIS DOCTORAL**

**MEXICO 1995**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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

**DIRECTOR DE TESIS:**

**Doctor Héctor Cuadra**

## **CONTENIDO**

---

<b>INTRODUCCION</b>	<b>1</b>
<b>CAPITULO I. EL MARCO ANALITICO</b>	<b>12</b>
1. La práctica y la reflexión de las relaciones internacionales	12
2. La modernidad occidental	13
3. Los embates contra la modernidad racionalista	16
3.1. Los cambios en la ciencia	
3.2. La postmodernidad	
4. La postmodernidad y las relaciones internacionales	21
<b>CAPITULO II. EL ISLAM Y LO POLITICO: LOS MOVIMIENTOS POLITICO- RELIGIOSOS HASTA EL INTEGRISMO CONTEMPORANEO</b>	<b>34</b>
1. El nacimiento del shiismo	36
2. La utilización de las tradiciones	37
3. La fundación de un califato ismailí	41
4. Los almorávides y los almohades en el occidente musulmán	43
5. Las hermandades sufíes y las escuelas de la ley	45
6. El wahhabismo	51
7. La resistencia mahdista en el Maghreb y en Sudán	54
8. El panislamismo de al-Afghani	57
9. Los continuadores de al-Afghani	61
10. Hassan al-Banna y la Hermandad Musulmana	66
11. El fundamentalismo contemporáneo	71
<b>CAPITULO III. LAS FUENTES DEL PENSAMIENTO POLITICO ISLAMICO</b>	<b>110</b>
1. El Corán. La confiabilidad del texto	111
1.1. La transcripción	

1.2. El ordenamiento de las suras	
1.3. La recopilación	
1.4. La difusión	
1.5. El contenido	
2. Las fuentes coránicas de un pensamiento político islámico	116
2.1. Poder y gobierno	
2.2. El individuo	
2.3. La <u>umma</u> y las demás naciones	
<b>CAPITULO IV. UN PENSAMIENTO POLITICO PARA EL MUNDO</b>	
<b>CONTEMPORANEO: LA DEMOCRACIA ISLAMICA</b>	161
Un modelo de democracia islámica a partir del Corán	
1. Principios de legitimación	162
2. Características	163
<b>Conclusiones y reflexiones finales</b>	168
<b>APENDICES</b>	
Cronología comparada	174
Los pilares del Islam	176
Glosario	182
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	185
Fu de erratas	195

Expliquer l'actualité reste une prétention. Tout au plus, peut-on nourrir l'ambition de la mieux comprendre, par tel ou tel chemin.

-Fernand Braudel

## INTRODUCCION

¿Por qué "Islam y democracia"? Ambos fenómenos, surgidos siglos atrás y característicos de civilizaciones diferentes, tienen una renovada vigencia que hoy les da una relevancia notable en el escenario político internacional. Sin embargo, por la sucesión de gobiernos musulmanes autoritarios y ante la aparición y difusión de movimientos islámicos integristas, aparentemente se trata de una disyuntiva ("Islam o democracia"), de una proposición contradictoria en sus términos, más que de dos características que puedan darse simultáneamente en una sociedad.

Desde hace un par de décadas, la renovación del espíritu militante del Islam es motivo de numerosos estudios en círculos académicos, y la vitalidad del fenómeno religioso y cultural justifica sobradamente esa atención. Pero, además, ese vigor y esa capacidad de convocatoria convierten al Islam en un fenómeno político internacional imposible de soslayar, tanto para analistas como para decisores en materia de relaciones internacionales, pues se trata de un proceso interno de cada país donde se presenta, pero tiene consecuencias directas sobre las relaciones internacionales en general por tres razones fundamentales: la primera de ellas es que esa renovación islámica se ha manifestado por medio de movimientos intolerantes, profundamente antioccidentales, que han provocado y pueden seguir provocando cambios en los regímenes políticos de los países musulmanes, lo que a su vez tiene consecuencias inmediatas sobre su política exterior y, por lo tanto, sobre las relaciones internacionales en general (como ejemplo, basta citar el caso de Irán, donde la caída del shah causó el reordenamiento de las alianzas en la región y el replanteamiento de los intereses estratégicos de Estados Unidos en el Cercano Oriente). La segunda de las razones consiste en el hecho de que el territorio central del Is-

lam (y llamo así al escenario del Islam clásico, que abarca desde el Maghreb hasta Irán, núcleo desde donde se expandió luego hacia el Africa negra, Asia Central e Indonesia), coincide con la región de mayor concentración de reservas petroleras del mundo: cualquier trastorno en tierras islámicas tiene repercusiones inmediatas en el plano internacional porque puede alterar el flujo seguro de petróleo, de modo que los países industrializados (en particular Estados Unidos) consideren amenazada su seguridad y, por consiguiente, el hecho se convierta en una amenaza para la paz mundial. Sin petróleo, los vaivenes políticos en los países musulmanes no tendrían el interés internacional que tienen: en 1980 la doctrina Carter declaró que cualquier esfuerzo de una potencia externa por obtener el control del Golfo Pérsico sería considerado como "un ataque a los intereses vitales de los Estados Unidos de América", y sería repelido "por cualquier medio necesario, incluyendo la fuerza militar"; fue el petróleo el que hizo que Estados Unidos protegiera los barcos kuwaitíes durante la primera guerra del Golfo, y años más tarde, después de la retórica empleada para justificar la desmesurada reacción belicista contra Iraq en nombre del "Nuevo Orden Mundial", el secretario de Estado norteamericano dijo que, para Estados Unidos, "the cause, in one words, is jobs". Por último, la cercanía geográfica a Europa amenaza a ésta con una ola de inmigraciones masivas provenientes de países musulmanes donde los integristas hubieran tomado el poder -como podría ser el caso de Francia si los integristas llegaran al gobierno argelino-, con el consiguiente impacto sobre el empleo, los servicios y las actitudes colectivas de la sociedad recipiente.

\* \* \*

El Islam y Occidente han estado en contacto permanente desde el surgimiento de aquél en el siglo VII. Fue precisamente la expansión del Islam lo que creó un ámbito seguro para la circulación de hombres, bienes e ideas, e hizo posible largos siglos de intercambios, de aceptaciones y rechazos mutuos de los elemen



tos que una civilización le ofrecía a la otra. Porque ésta es la historia de las civilizaciones: un juego de aceptación o rechazo tanto de los elementos originales que van surgiendo dentro de ellas como de los elementos que reciben del exterior. Los rechazos y aceptaciones internos, pasajeros o permanentes, configuran a cada civilización y le dan su identidad. Frente a las demás civilizaciones, ese juego recíproco y secular es el que fija los límites; el rechazo define lo que será "lo Exterior", "el Otro", y, como dice Michel Foucault: "On pourrait faire une histoire des limites, de ces gestes obscurs, nécessairement oubliés dès qu'accomplis, par lesquels une civilisation rejette quelque chose qui sera pour elle l'Extérieur; et tout au long de son histoire, ce vide creusé, cet espace blanc par lequel elle s'isole, la désigne tout autant que ses valeurs. Car ses valeurs, elle les reçoit et les maintient dans la continuité de l'histoire; mais en cette région dont nous voulons parler, elle exerce ses choix essentiels, elle fait le partage qui lui donne le visage de sa positivité; là se trouve l'épaisseur originare où elle se forme".

Este juego permanente es el que hace, pues, que cada civilización vaya definiéndose y transformándose, de una manera plástica, fluida. El Islam ha sido una civilización particularmente abierta a los préstamos y ha servido de transmisora y difusora de muchos de ellos, incluyendo textos filosóficos griegos, leyendas, la numeración india y el papel. Pero en la actualidad una fracción del mundo musulmán, radical y militante, el Islam integrista, afirma su identidad, fija su límite y crea "el espacio en blanco" al rechazar violentamente los valores de Occidente: una civilización que tiene su centro en lo sagrado se rehúsa vigorosamente a aceptar los valores profanos, seculares y esencialmente materialistas que caracterizan a la cultura de masas de Occidente, de la misma manera que siglos antes Italia y España, y en menor medida Francia, rechazaron la Reforma, y del mismo modo en que, en este siglo, Occidente ha rechazado el comunismo y toda forma de colectivismo.

¿Por qué este rechazo? Porque el estado presente de una civilización es el resultado de una lenta decantación de rasgos propios y de rasgos "prestados", reinterpretados y asimilados. Y, como advierte Fernand Braudel, una civilización se niega generalmente "à adopter un bien culturel qui mette en question une de ses structures profondes. Ces refus d'emprunter, ces hostilités secrètes sont relativement rares, mais conduisent toujours au cœur d'une civilisation". El secularismo occidental choca con las estructuras profundas de una civilización centrada en lo sagrado y revela su "hostilidad secreta", y cuando ésta se expresa por medio de movimientos religiosos integristas, que no dudan en recurrir a la violencia, el choque entre el Islam fundamentalista y el Occidente puede poner en peligro la paz mundial. Por ejemplo, si el integrismo argelino llegara al poder, o si el integrismo turco se convirtiera en una amenaza para el gobierno de su país, ¿cuál sería la reacción europea? ¿Restricciones a la inmigración? ¿Fortalecimiento de los movimientos ultranacionalistas? ¿Violencia racial en los países europeos? ¿Intervención rusa en las repúblicas de Asia Central, si el integrismo las desestabilizara? Los actos de terrorismo internacional, aparentemente financiados por Irán y por Sudán, también podrían provocar actos de represalia por parte de los países afectados (como sucedió contra Libia años atrás y contra Iraq por el supuesto complot contra la vida del ex presidente Bush), que aunque no tengan justificación desde un punto de vista jurídico quedan a su vez sin castigo y contribuyen al aumento de las tensiones internacionales.

Conviene insistir en que el Islam se caracterizó, en su periodo clásico, por su apertura y su tolerancia, probablemente porque éstos son rasgos típicos de las civilizaciones en sus momentos de mayor creatividad y dinamismo, mientras que la intolerancia es propia de las sociedades en sus momentos de cristalización, de debilidad que se manifiesta en el temor ante lo externo. El integrismo de hoy es sólo el rostro intolerante de la civilización musulmana, así como

el nazismo es sólo uno de los rostros de Occidente. Pero el integrismo es, aparentemente, la única vía política puramente islámica (es decir, sin préstamos occidentales) abierta a los países musulmanes.

Por añadidura, en la práctica, aun los regímenes no-integristas de los países musulmanes son autoritarios. (aunque en la mayoría de esas naciones se haya aceptado la formalidad de una constitución y un parlamento), como lo ha demostrado Samuel P. Huntington en su detallado análisis de la tercera ola de la democratización. En lo que va del siglo, no se puede nombrar a un solo dirigente musulmán democrático. La democracia, un producto cultural occidental, actual bandera política de la globalización -como el mercado libre es su bandera económica-, aparece como el extremo opuesto tanto del integrismo como del autoritarismo de cualquier signo. Esto plantea preguntas relevantes en el ámbito de las relaciones internacionales: Islam y democracia, ¿son excluyentes? El integrismo (una amenaza para la estabilidad internacional y para los derechos políticos y las libertades civiles de las poblaciones musulmanas), ¿es el único camino posible en la actualidad, si se parte de los dictados del Islam original? La democracia, ¿ataca las "estructuras profundas" de la civilización islámica o es, por el contrario, parte de esas mismas "estructuras profundas"? Si no lo fuera, ¿el "choque de civilizaciones" será, como dice el propio Huntington, el conflicto futuro e inevitable?

Las respuestas son importantes porque tienen que ver con la posibilidad de que cada país musulmán pueda encontrar una vía puramente islámica (que no le deba nada al pensamiento occidental), no-integrista, que le permitiera acceder a un régimen democrático sui generis que asegurara los derechos políticos y las libertades civiles de sus ciudadanos, hombres y mujeres por igual. A nivel internacional, un estado de cosas semejante favorecería una convivencia pacífica más estable en la región y la consiguiente disminución de las tensiones gracias a la desaparición del terrorismo y de la propaganda islá

micos. Desaparecerían también los pretextos para la injerencia militar occidental, amparada o no por resoluciones internacionales. En resumen, un Islam democrático permitiría vislumbrar relaciones internacionales más pacíficas, estables y justas.

\* \* \*

El Islam es una cosmovisión: sus dictados abarcan la esfera de lo religioso y lo político, de lo privado y lo público, sin que sea posible hacer un deslinde tajante entre uno y otro aspecto de la vida social e individual.

Desde hace siglos, los pensadores musulmanes han analizado los vaivenes del poder, de la sucesión, de la aplicación de la ley, en una palabra, se han preocupado por lo político. Este tipo de reflexión se inició ya en el periodo de apogeo del Islam, y fue actividad de juristas, de moralistas y de falasifa (filósofos religiosos del Islam). Los juristas se ocuparon de definir al califato como deber ser, considerándolo una institución exigida por la ley divina. Los moralistas, por su parte, aceptaron al estado tal como era, y se dedicaron a estudiar el arte de gobernar. Los falasifa conocían a los filósofos griegos e intentaron armonizar la revelación con la filosofía, o dicho de otro modo, la revelación con la razón, intentando superar el conflicto entre ley profética y ley humana. Cuando ya el Islam clásico era cosa del pasado y sus territorios padecían las devastadoras invasiones mongolas, Ibn Taymiyah (1263-1328) se dedicó a analizar el carácter del Estado musulmán que, según él, tenía como objetivo principal la sumisión a Dios, que es la esencia de la religión. Su vasta obra no tuvo seguidores en su época pero fue retomada siglos después por Ibn Abdul Wahhab (1703-87), fundador del movimiento puritano conocido como wahhabismo.

Simultáneamente a estos desarrollos intelectuales, a lo largo de los siglos los descontentos políticos se habían expresado bajo la forma de movimientos religiosos, a partir de pocos años después de la muerte de Muhammad. El denomina

dor común de todos ellos era la vuelta a la palabra del Corán y a la tradición del Profeta, atribuyendo los males sociales del momento al alejamiento de los musulmanes de los verdaderos dictados del Islam. Los ulamas y las escuelas de la ley, además de su papel derivado del conocimiento y de la interpretación de la religión, desempeñaron también un protagonismo político al servir de guías de descontentos populares y de centros de identificación de las masas. El entrelazamiento de la religión y la política, implícito en el Islam desde su nacimiento, se manifestó de diversas maneras en la práctica a lo largo de su historia.

En el siglo XIX se produjo el reencuentro entre el Islam y Occidente. Los contactos nunca habían cesado, por supuesto, pero se podría tomar la expedición de Napoleón a Egipto como el simbólico punto inicial de una relación de diferente tipo: la Europa fruto de la Revolución Industrial y de la Revolución Francesa iniciaba su expansión imperialista en los territorios del Islam, un Islam debilitado y en evidente inferioridad técnica y económica ante Occidente. Los papeles se habían invertido. Esa situación de inferioridad impulsó a los musulmanes a preguntarse por qué, si habían ejercido alguna vez el dominio del mundo conocido, se encontraban ahora atrasados y dominados por Europa: las respuestas las buscaron, en su mayoría, en el propio pensamiento occidental. Había que modernizar, que industrializar, que abrir el comercio, que realizar reformas en la administración y en el sistema político: el espíritu científico, el racionalismo filosófico y los liberalismos económico y político (a los que se sumaría el socialismo en el siglo XX) permitirían transformar las sociedades tradicionales en sociedades modernas.

La otra respuesta al por qué del atraso musulmán se buscó en el terreno religioso, en la propia razón de ser de las sociedades musulmanas: si el Islam era la religión verdadera, la única explicación posible de su inferioridad material frente a Occidente debía estar en el alejamiento de los musulmanes de

la religión. Había que volver a las fuentes, había que volver la mirada a los primeros tiempos, a la edad de oro de la sociedad ideal de los comienzos del Islam. Y así, desde el siglo XIX, el integrismo islámico se constituyó en un arma de lucha política contra las potencias occidentales y contra los gobernantes locales sometidos a Occidente y favorables a él.

De manera que, durante toda la historia del Islam, tanto para manifestar los descontentos internos como para expresar la oposición a las potencias extranjeras, la religión fue vía de expresión política, y los movimientos integristas contemporáneos son la manifestación actual de ese entrelazamiento de de la religión y la política propio de esa civilización. Siguiendo esa misma línea de pensamiento, es en la religión, en la vuelta a las fuentes, que hay que buscar hoy una alternativa política puramente islámica que sea válida para todos los musulmanes por igual.

\* \* \*

"Volver a las fuentes" significa volver a la revelación: el eje y fundamento del Islam es la revelación contenida en el Corán. El Libro es el único común denominador, la única fuente de autoridad indiscutible para todos los musulmanes sin excepción, sin importar a qué escuela jurídica pertenezcan, si son shiítas o sunnitas. La otra fuente es la tradición del Profeta, cuyo ejemplo es el ideal del musulmán. Pero, mientras que en el caso del Corán la autenticidad está fuera de toda duda porque fue transcrito de manera simultánea a la prédica de Muhammad y su texto único y definitivo fue fijado y difundido sólo quince años después de la muerte del Profeta, las tradiciones fueron objeto de manipulaciones e invenciones que convenían a uno u otro grupo político durante los siglos posteriores a la revelación coránica, y no puede decirse que todas ellas reproduzcan el pensamiento inalterado de Muhammad. Por lo tanto, para buscar la fuente de un pensamiento político que sea común a todos los musulmanes y que para todos ellos tenga el carácter de autoridad suprema, sin

posibilidad de discusión ni disenso sobre el texto, consideré necesario basar mi investigación exclusivamente en el Corán, empleando las tradiciones como refuerzo al texto coránico y sólo ocasionalmente.

En esto consiste mi propuesta: emplear el texto del Libro para examinar la posibilidad, a partir de él, de formular un pensamiento político genuinamente islámico que presente una alternativa a las tendencias integristas, intolerantes y autoritarias que caracterizan a la práctica política en el Islam de hoy. Se trata de un esfuerzo de análisis personal, que no recurre a ninguna obra de exégesis ni a ninguna interpretación que otros estudiosos hayan hecho del texto coránico, y cuyo aporte original es llegar finalmente a formular un modelo de democracia islámica que se deriva exclusivamente del análisis del texto del Corán.

\* \* \*

La hipótesis de que la democracia es compatible con el Islam plantea un primer problema, de carácter epistemológico. Democracia e Islam pertenecen a discursos diferentes, la primera al político, el segundo al religioso. El Islam sería parte del ámbito del pensamiento no-racional, y el punto de partida de la investigación (el Corán) es un texto que nació de una revelación religiosa. La democracia contemporánea, por su parte, es producto del pensamiento racional occidental. El problema consiste en legitimar el tránsito de un discurso a otro.

El segundo problema lo plantea esta "vuelta a las fuentes" islámicas en busca de una vía política propia para las sociedades musulmanas contemporáneas. Si éste no fuera un recurso propio de esta cultura, sino un fenómeno esporádico y momentáneo, esa "vuelta a las fuentes" sería un ejercicio intelectual cuyo resultado no tendría posibilidad de ensayarse y arraigarse en las sociedades musulmanas. El problema consiste en que una vía política surgida de las fuentes islámicas tenga legitimidad histórico-cultural.

El tercer problema, y central, es probar o rechazar la hipótesis de la compatibilidad entre Islam y democracia en el marco de un pensamiento político puramente islámico.

A cada uno de esos problemas se le dedica un capítulo. La solución al primero de ellos está, desde mi punto de vista, en el pensamiento postmoderno, porque no sólo es el que revaloriza los "otros saberes" sino que además permite el tránsito de un discurso a otro, en este caso, del religioso al político. Al mismo tiempo, su crítica a la racionalidad y a la concepción científicista de la historia contribuye a desplazar al pensamiento occidental como centro desde el cual se interpreta toda realidad política, eliminando a la vez la concepción teleológica de la historia que tiene como modelo a la civilización occidental. Por lo tanto, en el primer capítulo desarrollo las razones por las que adopto una visión postmoderna para estudiar el tema, porque es la visión que permite no sólo legitimar la superación de la división entre los discursos sino también revalorar y recuperar un saber no-racional (religioso y revelado) para fundamentar la propuesta de un sistema político particular de una civilización específica.

El capítulo segundo está dedicado a la justificación histórico-cultural de un modelo democracia islámica a partir del Corán: en ese capítulo se expone cómo, a lo largo de la historia de la civilización islámica, los descontentos políticos y los intentos de reforma se han expresado en términos religiosos. Una democracia islámica sería la expresión contemporánea de una característica propia de una sociedad que durante siglos ha buscado en su religión los medios para superar sus crisis políticas.

Una vez justificada la formulación de la hipótesis desde el ángulo epistemológico y desde el histórico-cultural, en el tercer capítulo se analiza el contenido del Corán con respecto al poder, al individuo, a la umma como tal y en relación con las demás naciones, para llegar, con esos elementos, a la



elaboración de un modelo de democracia islámica, que se presenta en el capítulo final.

\* \* \*

Para facilitar la lectura se incluyen tres apéndices: el primero es una cronología comparada de las diferentes regiones del Islam y de Europa. Ante la imposibilidad de incluir un gran número de hechos, lo que sólo serviría para confundir más que para guiar, se escogieron hechos o nombres que por su relevancia sirvieran para evocar un fenómeno más amplio o toda una época. Al llegar al siglo XX, tanto la enorme cantidad de acontecimientos como el hecho de que son mucho más conocidos permitieron destacar sólo algunos, que sirvieran de puntos de referencia útiles de recordar en medio de la complejidad de la historia contemporánea.

El segundo apéndice describe brevemente los lineamientos fundamentales de la religión islámica.

El tercer apéndice es un glosario de los términos árabes más empleados en el texto. Al respecto, debo advertir que no traté de respetar la ortografía que normalmente emplearía al seguir la transcripción al español fijada por la escuela de arabistas españoles (tal como se emplea en la revista Al-Andalus), sino que preferí eliminar puntos diacríticos y simplificar la transcripción, en la confianza de que quien sabe árabe podrá reconocer la palabra original, y a quien no lo sabe le resultará más sencilla la lectura.

## CAPITULO I

---

### EL MARCO ANALITICO

#### 1. La práctica y la reflexión de las relaciones internacionales

La reflexión sobre las relaciones internacionales tardó miles de años en aparecer después de que se hubieran iniciado en la práctica: los hallazgos arqueológicos realizados en Asia Menor y Palestina atestiguan que desde hace ocho mil quinientos años existieron relaciones comerciales muy amplias entre las poblaciones pre y protourbanas de Mesopotamia, Asia Menor y Siria-Palestina, y en los estratos correspondientes a tres mil años después también aparecen objetos provenientes de Egipto. Los restos hablan por sí mismos de contactos frecuentes y de intercambios que tuvieron lugar desde antes de la revolución agrícola y del surgimiento de las primeras ciudades. Otros objetos muestran otra cara de las relaciones internacionales, la guerra.

La aparición de la escritura permitió registrar que en el sur de Mesopotamia, c. 2575 A.C., el rey de Kish había sido el árbitro en una disputa entre Lagash y Umma, concerniente a unos territorios limítrofes. Sabemos que un siglo más tarde (c. -2450) el rey de Lagash firmó una alianza con el de Uruk. Estas relaciones diplomáticas, documentadas para una región relativamente limitada (Sumer, o sea el sur de Mesopotamia), se multiplicaron en los siglos siguientes, y abarcaron desde Egipto a Mesopotamia y por el norte hasta Asia Menor. Se conocen tratados de paz, alianzas matrimoniales y misiones diplomáticas relacionadas con actividades comerciales. En Tell-el-Amarna (Egipto) se encontraron cuatrocientas tabletas con escritura cuneiforme que contienen correspondencia de los gobernadores egipcios de ciudades situadas en Siria y Palestina y con los reyes mitanios e hititas, del siglo XV A.C. Debe ser el archivo diplomático más antiguo que se conoce.

Estas referencias muestran que desde la más remota antigüedad las relaciones exteriores -las relaciones con los grupos que están más allá de los límites de un poblado, de una ciudad-estado o de un imperio- han sido parte integral de la vida de toda sociedad humana. Al correr de los siglos, crecieron en número y aumentaron en complejidad, pero la guerra y el comercio siguieron siendo sus dos ejes fundamentales. A pesar de esta antigüedad, la reflexión sistemática sobre esta dimensión de la vida de las naciones tendría que esperar hasta el siglo XX. Desde sus inicios, la disciplina de las relaciones internacionales fue un área de estudio particularmente anglosajona, y sobre todo norteamericana: "La génesis de las Relaciones Internacionales como ciencia está orgánicamente unida al desarrollo del capitalismo a escala mundial y en especial al desarrollo de la pax americana. La conciencia de que era necesario crear una reflexión teórica más o menos autónoma en torno a una realidad nueva, que no podía ser explicada con los esquemas existentes, comenzó en los centros de producción intelectual dominantes de Estados Unidos y Gran Bretaña, en la década de 1910" (1). Dicho de otro modo, los años de surgimiento y consolidación de las Relaciones Internacionales como campo de una reflexión especializada coincidieron con la difusión generalizada de la modernidad occidental, cuya expansión se había iniciado con la expansión europea en el siglo XIX.

## 2. La modernidad occidental

La modernidad está ligada íntimamente, de manera no-contingente, al racionalismo. Max Weber, en su introducción a La ética protestante y el espíritu del capitalismo, reflexiona sobre el por qué del surgimiento de ciertos hechos culturales sólo en Occidente, hechos que "parecen señalar un rumbo evolutivo de validez y alcance universal". Esos "hechos culturales" son la ciencia experimental moderna, la autonomía del arte, el capitalismo industrial moderno racio

nal y la administración racional apegada a un derecho codificado y previsible. Fuera de Europa, señala, ninguna de esas esferas de actividad siguió esas vías de racionalización: "Es obvio -concluye- que en cada uno de estos casos se trata de un 'racionalismo' específico y peculiar de la civilización de Occidente" (2). Es un proceso de desacralización y secularización de la cultura.

En la sociedad moderna occidental la actividad económica se institucionalizó en la empresa capitalista, y la actividad administrativa en el aparato estatal burocrático. Por su parte, la racionalidad científica trascendió los límites de las ciencias duras y dejó su huella en una filosofía de la historia que, aunque en expresiones contrapuestas como el materialismo y el idealismo, consagró la imagen del progreso racional de la historia humana; según esto, la historia tiene un sentido y en su avance progresivo pueden descubrirse las leyes que la gobiernan. La racionalidad de la historia universal se sitúa, naturalmente, por encima de la racionalidad de las historias individuales, lo que tiene como consecuencia que las acciones individuales pierdan su valoración ética, porque de un "mal" puede surgir un bien mayor: esto en la práctica puede traducirse en la justificación del sometimiento o de la muerte de otro individuo o de la destrucción de una cultura porque así lo exige la difusión de la civilización, por ejemplo. Simultáneamente, el actor individual deja de asumir la plena responsabilidad de sus actos porque éstos se disuelven en el telos de la historia.

Esta modernidad racional dio al occidental la noción de su superioridad sobre las demás culturas, y con ella, la legitimación del colonialismo. Nadie pudo decirlo mejor que James MacQueen, un geógrafo británico, en 1821: "If we really wish to do good in Africa, we must teach her savage sons that white men are their superiors" (3). Lugard, un oficial británico, escribió en 1893: "Así como el imperio romano ha echado los fundamentos de la civilización moderna y ha guiado a los bárbaros salvajes de estas islas por el camino del progreso,

hoy en Africa nosotros pagamos esta deuda y traemos a los parajes tenebrosos de la tierra, lugares de barbarie y de crueldad, la luz de la cultura y del progreso, al mismo tiempo que trabajamos para satisfacer las necesidades materiales de nuestra propia civilización" (4).

La expresión extrema de la superioridad de la civilización occidental sobre las demás es lo que Roger Garaudy denomina "el integrismo científico": "Es quizá la forma más insidiosa de integrismo: la creencia inviolable en la superioridad del Occidente científico y técnico sobre todos los demás modos de vida 'manchados' por una fidelidad retrógrada a las tradiciones, al fanatismo 'teológico', y abruptamente opuestos a la 'civilización' y al 'progreso', cuyo único criterio es el poder conquistado sobre la naturaleza y los hombres mediante la ciencia y la técnica" (5). Ese integrismo -aunque sea arcaico, pues repite los postulados del positivismo del siglo XIX- sigue vigente y es la "forma más insidiosa" de integrismo porque, después de haber sido el sustento ideológico del colonialismo, ha pasado a ser el sustento de los proyectos de "modernización", prohibidos e implantados ya no por las ex potencias coloniales sino por las clases dominantes de los propios países de menor desarrollo.

Precisamente desde el inicio de la pax americana, desde la segunda posguerra, la modernidad occidental se difunde como "modernización": este concepto técnico abarca una cantidad de procesos que se influyen recíprocamente y que afectan a toda la sociedad, por ejemplo, el aumento de la productividad, el acento en la industrialización y la innovación tecnológica, la formación de capital, la difusión de la educación, la aceleración de la urbanización, la secularización de los valores y las normas, la ampliación de la participación política, etc. Este proceso de modernización, emprendido con mayor o menor éxito por todos los países no-occidentales, "... desgaja a la modernidad de sus orígenes moderno-europeos para estilizarla y convertirla en un patrón de procesos de evolución social neutralizados en cuanto al espacio y al tiempo. Rompe ade-

más la conexión interna entre modernidad y el contexto histórico del racionalismo occidental, de modo que los procesos de modernización ya no pueden entenderse como racionalización, como objetivación histórica de estructuras racionales" (6). La modernización (no la modernidad racionalista generada en Occidente) queda sobrepuesta a sociedades tradicionales y surgen entonces agudas contradicciones, por ejemplo, entre un sector tecnoeconómico racional y un sector político tradicional (patrimonialista o de partido único, por ejemplo), entre la secularización de ciertas normas y un sector mayoritario sumergido en lo sa grado, entre modos de vida "occidentales" y modos de vida "manchados", como diría Garaudy.

No obstante su exitosa expansión, la modernidad racionalista sufre embates en el Occidente mismo donde se originó, donde desde la década de los sesentas se puso de manifiesto la contradicción entre la racionalidad propia del ámbito tecnoeconómico del capitalismo, guiado por los principios de la eficiencia y de la optimización de recursos, y los modos anti-racionales de conducta, visibles sobre todo en las manifestaciones artísticas (7). Me interesa puntualizar dos ángulos desde los que la modernidad racionalista ha recibido ataques: uno es el de la propia ciencia, el otro, el del postmodernismo.

### 3. Los embates contra la modernidad racionalista

#### 3.1. Los cambios en la ciencia

La certeza absoluta, característica del científicismo heredado del siglo XIX, hace mucho que abandonó a los propios científicos. A partir de Einstein, el tiempo y el espacio se convirtieron en conceptos relativos: "Einstein, quien tuvo la experiencia trágica de este sismo de la razón al destruir todos los conceptos de la física clásica, escribió en Mi visión del mundo: 'Era como si el suelo se derrumbara bajo nuestros pasos, sin que quedase nada concreto, ninguna parte sobre la cual apoyarse, sobre la cual construir. Identidad, objeto,

causalidad, espacio, tiempo: toda esta estructura tranquilizadora de lo racional se desplomaba" (8). Desde hacia más de trescientos años se pensaba que la naturaleza era inteligible para el hombre porque estaba completamente en orden y en equilibrio: el método científico clásico formuló leyes y pudo hacer predicciones a partir de experimentos realizados en condiciones conocidas y controladas, lo que equivale a decir realizados fuera de la realidad. "Se lograba la posibilidad de predecir al apartar al objeto bajo estudio de sus orígenes y de su medio ambiente: uno obtenía una visión del futuro al cerrar sus ojos al pasado y al presente. Pero cuanto más observaba uno el pasado y el presente ..., menos confianza podía tener en los pronósticos que hacía" (9).

Actualmente, la ciencia privilegia el devenir, la incertidumbre y la probabilidad por encima del orden, el equilibrio y la predicción. A ese respecto, reflexiona un científico: "Volvamos al problema de la inestabilidad. ¿Qué pasaría si...? ¿Qué hubiera pasado si...? No son solamente preguntas de historiador sino también de físico que se enfrenta a un sistema que no puede ya ser representado como manipulable y controlable. Estas preguntas no remiten a una ignorancia contingente y superable sino que definen la singularidad de los puntos de bifurcación. En estos puntos el comportamiento del sistema se hace inestable y puede evolucionar hacia varios regímenes de funcionamiento estables. En tales puntos, un 'mejor conocimiento' no nos permitiría deducir lo que sucederá ni sustituir las probabilidades por certezas" (10).

Un economista, Richard Day, después de estudiar los ciclos económicos también ha descubierto que la "conducta 'futura' de una solución modelo no se puede anticipar a partir de sus patrones 'pasados'. Y lo que ocurre con los modelos es precisamente lo que ocurre en la realidad: el orden regular está impregnado de orden caótico" (11). La conciencia del caos se suma al problema propio de las ciencias del hombre en general, es decir, que el conocimiento que genera puede influir, a su vez, en el objeto estudiado y modificar su conducta :

los seres humanos "son entidades conscientes capaces de reaccionar ante las variables y condiciones que encuentran, y a menudo de modificarlas" (12). A esta autonomía del objeto de estudio se añade el problema del valor: nadie puede asegurar que es completamente objetivo a propósito del tema de investigación pues el sujeto que estudia es, al mismo tiempo, objeto de su propio estudio.

La pérdida de la certeza en las ciencias duras contribuyó a destruir también la certeza de que la "Historia" se desarrolla progresivamente de acuerdo con un proceso racional.

### 3.2.La postmodernidad

Sin poder fijar una fecha precisa de su comienzo, aceptamos que vivimos en una sociedad cualitativa y radicalmente diferente a la de unas tres décadas atrás. Vivimos en otros tiempos, en tiempos "postmodernos": la denominación no es muy afortunada por su ambigüedad, porque adquiere significado y definición a partir de y con referencia a otra cosa, a la "modernidad", de la que sería entonces una continuación lineal y no una ruptura. De todos modos, el nombre de postmodernismo, utilizado primer en el ámbito de la arquitectura y del arte, se ha impuesto -correcta o incorrectamente- para designar una actitud intelectual (una manera de ver la realidad) y la realidad misma.

La realidad es demasiado compleja como para intentar una descripción detallada en unos renglones, pero se pueden apuntar algunos rasgos destacados: los cambios acelerados de las tecnologías, lo que trae consigo la rápida obsolescencia de los objetos y los usos; la rápida desaparición o transformación de lo que nos rodea, que genera una sensación de desarraigo y una exigencia de continua adaptación; la novedad admitida como rutina, lo que trae consigo una cultura de lo efímero, de lo desechable y, paradójicamente, una especie de "inmovilidad", porque el cambio constante es lo que permite que todo siga igual; el hedonismo y la exigencia de la gratificación inmediata, ya no de las necesidades, sino de los deseos; la descalificación de los valores que daban cier-



ta coherencia a la sociedad, el debilitamiento o desmoronamiento de las redes de apoyo con las que el individuo contaba tradicionalmente (la familia, la congregación, por ejemplo), así como el debilitamiento de los sistemas simbólicos, lo que deja al individuo desorientado y con sensación de desamparo; la creciente violencia, tanto en las relaciones personales como en la sociedad, cuya expresión extrema es el terrorismo; la exacerbación del individualismo, como vuelta a la espontaneidad creativa y también como primacía de los intereses propios sobre los del grupo y, simultáneamente, el rasgo opuesto al individualismo, que es la indiferenciación en el seno de las masas; la pérdida de la nitidez en la distinción de clases, gracias a los nuevos patrones de consumo y a la pérdida de la conciencia de clase; el descrédito de la esfera política y la impresión de que es impotente ante la esfera económica (que parece tener un comportamiento autónomo) para ofrecer defensa o seguridad al individuo; la pérdida de sentido, como consecuencia de la ruptura con lo trascendente . . .(13)

En el ámbito del pensamiento, no se puede hablar de una corriente de pensamiento monolítica, por el contrario, pueden distinguirse posturas e intereses muy diferentes entre sí (14). Se reconoce, sin embargo, un hilo conductor: la revuelta general contra el pensamiento de la modernidad, lo que supone el rechazo o el escepticismo ante las nociones de razón, historia y progreso; y el predominio, en cambio, de las visiones escépticas y fragmentadas de la realidad. El pensamiento postmoderno desconfía de la pretensión de universalidad de las ideas y las prácticas que es característica de la modernidad, y hasta la niega.

Una de las expresiones del pensamiento postmoderno es la conciencia de la disolución de la historia y de que nos encontramos en lo que podría calificarse de "post-historia". Hay un cambio en la experiencia de la temporalidad como consecuencia de la revolución en las comunicaciones, cuyo impacto en la vida

social es tan grande que a veces se considera que el nombre de "sociedad de la comunicación" puede utilizarse como sinónimo de sociedad postmoderna. En esta sociedad todo es simultáneo y contemporáneo (15). La inmersión de la sociedad en la comunicación da por resultado: a) la disolución de la historia en la simultaneidad, b) la disolución de la historia en la multiplicidad, y como corolario, c) la destrucción de la visión lineal de la historia.

a) La disolución en la simultaneidad

Los medios de comunicación (radio, prensa, televisión, telefonía), asistidos por tecnologías como la informática, los satélites, la fibra óptica, etc., ponen a disposición de la sociedad el conocimiento instantáneo de lo que sucede en todas partes. Teóricamente, se trata de la sociedad más capacitada para hacer su historia universal, porque es la que más hechos conoce sobre sí misma, pero precisamente esta simultaneidad y multiplicidad de información es lo que hace imposible asir la totalidad del acontecer: sería como tratar de hacer un mapa a escala natural. Hay una coincidencia entre el acontecimiento y el conocimiento del mismo que quita toda profundidad temporal a la experiencia, imposibilita la reflexión y lleva al predominio del instante.

b) La disolución en la pluralidad

Hace unas décadas, el proceso de descolonización puso de manifiesto, de manera muy concreta, la vitalidad de culturas sofocadas durante un tiempo por el manto de la civilización occidental. Pero los medios de comunicación han sido el verdadero detonador del estallido de una concepción unificadora de la historia y el medio para que se multipliquen las voces: dentro de cada sociedad, ya no se puede seguir ignorando a las minorías, y a nivel internacional se encuentran tantas concepciones del mundo que hacen difícil -si no imposible- hablar de una realidad, o de una verdad. "La realidad, para nosotros, es más bien el resultado de cruzarse y "contaminarse" (en el sentido latino) las múltiples imágenes, interpretaciones, re-construcciones que distribuyen los me-

dios de comunicación en competencia mutua y, desde luego, sin coordinación 'central' alguna" (16).

#### c) Destrucción de la visión lineal de la historia

Desde San Agustín, en Occidente predomina una visión lineal y progresiva de la historia. En su caso, fue la visión cristiana del acontecer humano que se inicia con la caída y culmina con la salvación. Después, la historia se humaniza y se seculariza, pero conserva la característica de tener un sentido (como telos y como justificación) y de seguir leyes cuya razón puede descubrirse (17).

Para pensar en una historia es preciso concebirla y relatarla desde un centro privilegiado, ya se trate de una historia nacional o universal. A nivel universal, ese centro privilegiado es la modernidad occidental, y a nivel nacional o local lo que da esa unidad aparente es la visión del vencedor. Cuando hablamos de historia de algo o de alguien, ya sea la de la humanidad o la de un país, la historia de la guerra o de la literatura, nos referimos a una reconstrucción del pasado basada en imágenes escogidas desde cierto punto de vista, pero la actual multiplicación de las concepciones del mundo hace desaparecer esa idea de una historia, de la historia, como despliegue racional hacia una meta, como si fuera el registro del avance de la humanidad hacia la realización de la civilización que tiene como modelo, obviamente, al hombre occidental.

Y hay algo más: "La crisis de la idea de la historia lleva consigo la crisis de la idea de progreso: si no hay un decurso unitario de las vicisitudes humanas, no se podrá ni siquiera sostener que avanzan hacia un fin, que realizan un plan racional de mejora, de educación, de emancipación" (18).

#### 4. La postmodernidad y las relaciones internacionales

El pensamiento postmoderno abre una perspectiva más flexible al estudio de

las relaciones internacionales: en ella es clave el reconocimiento de la pluralidad de la historia y el rechazo de los metarrelatos. Hay un reconocimiento de otros saberes como igualmente legitimadores dentro de cada sociedad y en las relaciones entre ellas.

Al rechazar la validez universal del racionalismo científico de la modernidad como única fuente de legitimación de los proyectos históricos de una sociedad, simultáneamente se acepta que ciencia no es sinónimo de saber: el conocimiento científico consiste en enunciados descriptivos sometidos a la verificación para ser aceptados, pero el saber es más, incluye el saber-hacer, saber-vivir, etc. Ese tipo de saber es afín con la costumbre: "¿Qué es, en efecto, un 'buen' enunciado prescriptivo o valorativo, qué una 'buena' actuación en materia denotativa y técnica? Unos y las otras se conceptúan 'buenos' porque son conformes a los criterios pertinentes (respectivamente, de justicia, de belleza, de verdad y de eficiencia) admitidos en el medio constituido por los interlocutores del 'ambiente'. Los primeros filósofos han llamado opinión a ese modo de legitimación de enunciados. El consenso que permite circunscribir tal saber y diferenciar al que sabe del que no sabe (el extraño, el niño) es lo que constituye la cultura de un pueblo" (19). En lugar de metarrelatos, nos encontramos frente a los pequeños relatos, relatos locales y parciales, que pueden dar legitimidad a las instituciones de la sociedad (mitos de origen, como diría Balandier) o presentar modelos de integración en las instituciones establecidas (modelos positivos o negativos, ya sea que se trate de héroes felices o desgraciados). En su contenido incluyen enunciados denotativos (que describen el conocimiento del mundo circundante), deónticos (qué se debe hacer en relación con el medio, con los semejantes del lugar, con los extraños, etc.), interrogativos, valorativos, etc. La forma en que se transmite el relato, es decir, quién es el relator, de dónde deriva su legitimidad para serlo, a quién se lo transmite, etc., revela las reglas pragmáticas que constituyen

el lazo social. En el caso del Islam, el relato es el Corán, que da origen y legitimidad a la comunidad de musulmanes -y yo busco en él el posible origen y legitimidad de una democracia islámica. El relator es, para los musulmanes, Dios mismo (porque es una revelación), pero lo transmite un profeta que deriva su legitimidad directamente de la divinidad.

La ciencia ha considerado el mito y el saber tradicional como obstáculos para alcanzar la verdadera comprensión del mundo: "El pensamiento científico plantea las preguntas, el pensamiento mítico da las respuestas, las explicaciones que no se sitúan evidentemente en el mismo registro que la interrogación erudita. Son dos usos de la razón, dos procedimientos que permiten poner orden e inteligibilidad en el universo ..." (20). Y siguiendo una línea de reflexión similar, Michel Foucault señala la existencia, junto al saber de las instituciones, de "saberes sometidos", y los llama así en dos sentidos: el primero de ellos se refiere a los contenidos históricos que han estado sepultados, o sea, los que no fueron dignos durante mucho tiempo de figurar en el relato histórico hasta que la erudición los hizo reaparecer, y el segundo sentido se refiere a los "saberes ingenuos, inferiores jerárquicamente al nivel del conocimiento o de la científicidad exigida" (21).

Se lo llame saber narrativo, mito o saber sometido, queda señalada la existencia de "otro saber" junto al saber científico. Lyotard es quien apunta que el saber narrativo tiene tolerancia hacia el discurso científico, aunque no lo comprenda, y "lo acepta como una verdad dentro de la familia de las culturas narrativas". A la inversa, la ciencia señala que el saber narrativo no está sometido a la verificación, y "lo clasifica en otra mentalidad: salvaje, primitiva, subdesarrollada, atrasada, alienada, formada por opiniones, costumbres, autoridad, prejuicios, ignorancias, ideologías. Los relatos son fábulas, mitos, leyendas buenas para las mujeres y los niños. En el mejor de los casos, se intentará hacer que la luz penetre en ese oscurantismo, civilizar, educar,

desarrollar. Esta relación desigual es un efecto intrínseco de las reglas propias a cada juego. Se conocen los síntomas. Constituyen toda la historia del imperialismo cultural desde los comienzos de Occidente" (22). El pensamiento postmoderno revaloriza los "saberes narrativos" aun en el terreno de la ciencia: esto se manifiesta en la incorporación de las medicinas alternativas a la práctica común, o en el empleo de relatos de Nasrudín (o Joha, el antihéroe del Medio Oriente) en una publicación científica de la Universidad de Miami ("Symmetry Principles at High Energy", 1964). El físico Niels Bohr, en 1927, al formular el principio de complementariedad cuestionó la idea de que en la ciencia el sujeto describe el objeto prescindiendo de toda relación con él para alcanzar un conocimiento libre de valoraciones, y estaba consciente del paralelismo existente entre el principio de complementariedad y la idea china del yin y el yang. Años más tarde, Fritjof Capra publicó El Tao de la física.

"Este cambio de paradigma va a permitir la superación de las diferentes disyuntivas en las que se ha movido el pensar moderno occidental, alejando así el riesgo de la escisión y de la esquizofrenia conceptuales. Es lo que va a ocurrir con temas de trascendencia tales como las relaciones entre el alma y el cuerpo, entre el individuo y la sociedad, entre el deber y la felicidad ..." (23). Esta superación de disyuntivas abre la posibilidad de adoptar un pensamiento ecuménico, de rechazar el etnocentrismo occidental y recuperar las tradiciones culturales (premodernas), lo que permitiría a las sociedades no occidentales superar la "esquizofrenia conceptual" que las afecta: minorías modernizantes "a la occidental" y mayorías tradicionales premodernas, que se guían por concepciones del mundo, aspiraciones y valores diferentes, cuando no contradictorios.

Hay peligros a superar: abandonar el etnocentrismo occidental científico no debe llevar a reemplazarlo por otro que, con la misma lógica, sea del signo opuesto. Precisamente, el fundamentalismo islámico extremo adopta la

lógica del integrismo cientificista, al condenar la cultura occidental en general, en nombre de una verdad absoluta que él detenta. El pensamiento postmoderno que fluctúa en la complementariedad de los contrarios nos permite enfocar las relaciones internacionales desde el punto de vista de una "epistemología ecuménica" (Ballesteros) que supere las disyuntivas Occidente/Oriente, democracia/dictadura, racionalismo/fanatismo, secularismo/fe, etc., y que pueda valorar lo que otras civilizaciones tienen que decir, respecto al hombre y a la sociedad, a partir de sus propios mecanismos axiológicos.

El segundo peligro a superar es que al racionalismo occidental con pretensiones universales lo reemplace una pluralidad fragmentada que impida proyectos universales o que lleve a un relativismo extremo, indiferente a los riesgos que enfrenta la humanidad y a las injusticias y sufrimientos que entraña la realidad presente. Los postmodernos que atienden en primer lugar a la pluralidad de los lenguajes (científico, práctico, moral, estético) señalan que, a partir del aprendizaje de un lenguaje, se adquiere la capacidad de reflexionar sobre él y de comunicarse con los demás. Por lo tanto, hay una posibilidad de comunicación, sin necesidad de imponer un metarrelato, conservando la singularidad en el diálogo entre los diversos modos de hablar de la realidad. De esa comunicación dentro de cada sociedad y de las sociedades entre sí, podrán surgir normas de validez y legitimidad universales si todos los participantes aceptan reconocerlas como tales. Se evitarían normas de aplicación universal de carácter etnocéntrico, conservándose la pluralidad cultural y axiológica. Es lo que Habermas llama la "ética universal comunicativa", y lo que Apel describe como una metanorma según la cual se trata de buscar un consenso entre todos los argumentos, más allá de las normas situacionales (24).

Esta apertura que brinda el pensamiento postmoderno hace posible plantear el tema del Islam y su relación con la democracia: en primer lugar, porque rej vindica otros saberes como saberes legítimos, lo que reconoce al pensamiento

religioso tradicional, al saber narrativo y sus enunciados axiológicos la misma capacidad que tiene el pensamiento racional secular para darles orden e inteligibilidad a las relaciones de los hombres entre sí; en segundo lugar, porque al descubrir la posibilidad de establecer una comunicación entre diferentes lenguajes, legitima en el caso Islam-democracia la relación entre un lenguaje de lo sagrado y un lenguaje de lo político.

La disciplina de las relaciones internacionales ya ha tenido que ampliar sus categorías tradicionales (el Estado-nación como protagonista, el poder, la seguridad, el conflicto, etc.) para aceptar como objeto de estudio otros fenómenos cuya relevancia es posterior a la época de origen y consolidación de la disciplina: un ejemplo es el de las organizaciones no gubernamentales, cuya actuación ha adquirido particular importancia en los últimos quince años, o el de la problematización del concepto de soberanía como consecuencia de la actuación de las empresas transnacionales y, más recientemente, de la injerencia humanitaria. "El Islam" es un concepto ambiguo si se lo quiere clasificar empleando los supuestos y categorías de la ciencia social occidental, porque:

-aunque fundamentalmente es una religión, supera la disyuntiva entre lo religioso y lo político, lo sagrado y lo secular, porque es las dos cosas a la vez (25);

-no es un actor tradicional porque no es un Estado ni una nación, aunque hay Estados musulmanes (por ejemplo, los países de África del Norte, los del Medio Oriente) al mismo tiempo que minorías musulmanas importantes en Estados que tienen mayoritariamente otra religión;

-no se lo puede identificar con una región geográfica determinada, porque, aunque el territorio central del Islam se identifique con el Medio Oriente, también es la religión de Indonesia, en el otro extremo de Asia;

-no se lo puede identificar con un grupo étnico exclusivamente: aunque árabe por su origen y por la lengua en que fue revelado y se transmite, no to-



dos los musulmanes son árabes ni todos los árabes son musulmanes; -es la espina dorsal de una civilización, a la que le da unidad en la diversidad que le presta cada grupo humano que la compone.

Quizá el interés que despierta el Islam está, precisamente, en que es un fenómeno único, religioso y político a la vez, un actor que participa activamente en las relaciones internacionales contemporáneas.

Por ser una cosmovisión, incluye en sus preceptos algunos relacionados con la organización de la vida de los hombres en comunidad, y por esta razón tiene mucho que decir con respecto a la vida política. De hecho, a lo largo de su historia, la sociedad expresó sus descontentos políticos en forma de movimientos religiosos, los cuales en los primeros siglos estuvieron dirigidos contra los gobernantes que existían dentro de la sociedad, y después, a partir del siglo XIX, estuvieron dirigidos contra las potencias coloniales. Esta constante en la historia del Islam -cuya presencia se demostrará en el capítulo siguiente- es lo que suma, a la justificación epistemológica que acaba de exponerse, la justificación histórica de la búsqueda en las fuentes del Islam de las bases para una vía islámica hacia la democracia.

---

 NOTAS AL CAPITULO I
 

---

1. Varela Barraza, Hilda. "Los debates de las Relaciones Internacionales: ¿conflicto epistemológico o político?", Relaciones Internacionales, Vol. XII, N° 47, enero-abril 1990, pág. 6. El artículo presenta una síntesis clara de "los tres debates". Para ampliar este punto sobre el origen y la evolución de la disciplina, cfr. Arenal, Celestino del, Introducción a las relaciones internacionales, Madrid, 3a. ed. rev. y ampliada, 1990; Burton, J.W., Teoría general de las relaciones internacionales, México, UNAM, 2a. ed., 1986; Dougherty, James E. and Robert L. Pfaltzgraff Jr., Contending theories of international relations. A comprehensive survey. New York, Harper & Row, 2nd. ed., 1981; Hoffman, Stanley H., Teorías contemporáneas sobre las relaciones internacionales. Madrid, Tecnos, 1963; Krippendorff, Ekkehart, Las relaciones internacionales como ciencia. Introducción. México, FCE, 1985; Merle, Marcel, Sociología de las relaciones internacionales. Madrid, Alianza Editorial, 1978; Papp, Daniel S. Contemporary international relations. Frameworks for understanding. New York, Macmillan Publishing Co., 3rd. ed., 1992; Rourke, John T., International politics on the world stage. Guilford, Conn., The Dushkin Publishing Group, 2nd. ed., 1989.

2. Weber, Max, La ética protestante y el espíritu del capitalismo. México, Prentice Hall, 7a. ed., 1988, Introducción, pp. 7-18. Sobre la racionalidad conviene hacer estas precisiones: se entiende "racionalidad" como una cierta unificación unívoca contraponible a lo irracional; se entiende también como la capacidad de extraer conclusiones lógicas, como un cálculo matemático valorativamente neutral y en todo momento objetivable; se entiende además como la razón mundana, con interés propio, autosuficiente para fundamentar la ética y el derecho, frente a la fe irracional o arracional. Después de la secularización de las ideas religiosas, nace el dualismo entre la razón instrumental, cualitativamente neutra, y la irracionalidad de la conciencia moral sobre los últimos valores y normas; fue el propio Max Weber quien expuso el dualismo complementario de la ideología occidental, a saber, en la vida pública la praxis debe estar regulada por objetivos y valores adoptados por consenso democrático, mientras que la moral y la religión deben ser exclusivamente privadas (dualismo complementario entre la racionalidad escéptica y la elección irracional de los últimos axiomas). Cfr. Apel, Karl-Otto, "La situación del hombre como problema ético".

co", en Palacios, X. y F. Jarauta (eds.), Razón, ética y política. El conflicto en las sociedades modernas. Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 23-45, especialmente 33-34.

3. Cit. en Killingray, David, A plague of Europeans. Westerners in Africa since the fifteenth century. London, Penguin Education, Topics in History, 1973, pág. 66. El senador norteamericano Albert J. Beveridge les diría a sus colegas del Senado, el 9 de enero de 1900, a propósito de la política norteamericana en Filipinas: "[Dios] nos ha concedido el espíritu de progreso para aplastar las fuerzas de la reacción a lo largo de la tierra. Nos ha hecho expertos en gobierno para que podamos administrarlo entre pueblos salvajes y seniles", cit. por Orozco, José Luis, "Del pragmatismo y la política exterior norteamericana", Relaciones Internacionales, Vol. XII, N° 47, enero-abril 1990, p. 18.

4. Frederic Lugard fue quien organizó, en 1897, el ejército privado de la Royal Niger Company. Este ejército privado tenía oficiales blancos pero los soldados eran reclutados entre la población local. Habla, pues, un practicante de la colonización. Cit. en Guillaume, Pierre, Le monde colonial XIX-XXe. siècle. Paris, Armand Colin, 1974, pág. 123.

Un poeta franco-africano, David Diop (1927-1960) vio el colonialismo desde el otro lado, y escribió: "El Hombre Blanco mató a mi padre, / Mi padre era orgulloso. / El Hombre Blanco sedujo a mi madre, / Mi madre era hermosa. / El Hombre Blanco quemó a mi hermano bajo el sol de mediodía. / Mi hermano era fuerte. / Con sus manos rojas de sangre negra / El Hombre Blanco se volvió hacia mí; / Y con la voz del Conquistador dijo, / ¡Muchacho! una silla, una servilleta, un trago". Cit. en Killingray, op. cit., pág. 80.

5. Garaudy, Roger. Los integristas. Barcelona, Gedisa, 1991, pa. 24. Francis Bacon (1561-1626), en Novum Organum, ya había señalado que el saber humano y el poder humano coinciden, y que el objetivo de la ciencia -por digno que sea el saber teórico- es enriquecer la vida humana con inventos. "...los inventos del hombre son también 'nuevas creaciones e imitaciones de las obras de Dios'. Así, se puede decir que el hombre (europeo), con su saber inventivo, ejerciendo un dominio civilizante sobre la naturaleza, bien podría ser considerado un Dios en relación al (aún) incapaz hombre de la India. Y no por una superioridad climática o física, sino por una superioridad técnica. Es superior por su conocimiento técnico, 'pues él puede tanto como sabe' ". Trad. y

cit. en Jüngel, Eberhard, "Cristología de la 'muerte de Dios': entre el teísmo y el ateísmo", en Palacios, X. y F. Jarauta (eds.), op. cit., p. 116. Como se ve, la genealogía de la superioridad europea en virtud de la técnica es muy antigua.

6. Habermas, Jürgen, El discurso filosófico de la modernidad. (Doce lecciones) Buenos Aires, Taurus, 1989, pág. 13. Habermas señala que fue Hegel el primer filósofo que desarrolló un concepto claro de modernidad, como concepto de época "nueva", abierta al futuro, que ya no busca criterios de orientación en épocas anteriores sino a partir de sí misma.

7. Sobre este tema, ver Bell, Daniel. Las contradicciones culturales del capitalismo. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Ed. Patria, 1989, especialmente el Capítulo 1, pp. 45-89. Por supuesto, las críticas al racionalismo, al cientificismo y al secularismo no son exclusivas de este siglo: se remontan a fines del siglo XVIII, al sturm und drang y al romanticismo.

8. Garaudy, op. cit., p. 26. Sobre el caos, el azar y la incertidumbre en la ciencia contemporánea, cfr. Balandier, Georges, El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento. Barcelona, Gedisa, 2a. ed., 1990, especialmente el capítulo 2, "La ciencia pierde la armonía"; Briggs, John P. y F. David Peat, A través del maravilloso espejo del universo. Barcelona, Gedisa, 1989; Briggs, John P. y F. David Peat, Espejo y reflejo: del caos al orden. Guía ilustrada de la teoría del caos y la ciencia de la totalidad. Barcelona, Gedisa, 1990; Prigogine, Ilya e Isabelle Stengers, Entre el tiempo y la eternidad. Buenos Aires, Alianza Editorial, 1991.

9. Gaddis, John Lewis, "International Relations Theory and the End of the Cold War", International Security, Vol 17, N° 3 (Winter 1992-93), pág. 54. En este artículo, Gaddis analiza el fracaso de behavioristas, estructuralistas y evolucionistas en el intento de predecir el fin de la Guerra Fría, señalando que "Ese acontecimiento era de importancia tal que ningún enfoque del estudio de las relaciones internacionales que reclame para sí al mismo tiempo previsión y competencia debió haber dejado de ver su llegada. En la práctica, sin embargo, ninguno lo hizo, y ese hecho debería plantear preguntas acerca de los métodos que hemos desarrollado para tratar de entender la política mundial" (p. 6). Cfr. Nye, Jr., Joseph S., "Peering into the future", Foreign Affairs, Vol. 73, N° 4, July/August 1994, pp. 82-93, acerca de proyecciones y predicciones.

10. Prigogine, op.cit., pp. 68-69. Dicho de otro modo, los procesos sociales no son inevitables, constantemente se presentan puntos de bifurcación en los que se plantean múltiples opciones, de las que una sola se convertirá en realidad.
11. Briggs y Peat, Espejo y reflejo ..., op.cit., p. 77.
12. Gaddis, op.cit., p. 55.
13. Cfr. Balandier, op.cit., especialmente el capítulo 3, "La sociedad ya no es lo que era", para una descripción detallada de los rasgos sobresalientes de la sociedad postmoderna.
14. Además de Balandier, op.cit., ver Ballesteros, Jesús, Postmodernidad: decadencia o resistencia. Madrid, Tecnos, 1a. reimpr., 1989; Casullo, Nicolás (comp.). El debate modernidad / posmodernidad, Buenos Aires, Puntosur Editores, 2a. ed., 1989 (incluye contribuciones de Habermas, Lyotard, A. Huyssen, A. Wellmer, S. Lash, etc.); Foucault, Michel, La arqueología del saber, México, Siglo XXI Editores, 14a. ed., 1990; Jameson, Fredric, El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado. Barcelona, Paidós, 1991; Lyotard, J.F., La condición postmoderna. Informe sobre el saber, México; REI, 1990; Vattimo, Gianni, El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna. Barcelona, Gedisa, 3a. ed., 1990; Vattimo, Gianni, y otros, En torno a la postmodernidad. Barcelona, Anthropos, 1994.
15. Las comunicaciones y la informática tienen efectos en otros ámbitos, como son: la importancia adquirida por el lenguaje (lenguajes de computación, teorías lingüísticas, álgebras modernas, etc.); el impacto de las técnicas sobre el saber, que pierde valor como elemento formativo; la irrelevancia de las fronteras nacionales para el flujo de la información; la posibilidad de una manipulación a escala mundial, gracias a la gran penetración de los medios masivos de comunicación. Cfr. Lyotard, op.cit., passim.
16. Vattimo, En torno..., op.cit., pág. 15.
17. Giambattista Vico (1668-1744) ya había pretendido establecer los principios de la "historia ideal eterna", de acuerdo con la cual transcurrían las historias particulares, las leyes que la rigen y que explican la "naturaleza común de las naciones". Después de él, los filósofos de la Ilustración, Hegel, Marx, los positivistas, todos ellos imaginaron que del curso progresivo de la historia podían deducir las leyes que gobiernan su desarrollo. La crítica a

esta filosofía de la historia no se inicia con los postmodernos ni se reduce a ellos: ya en el período entre las dos guerras mundiales surgió un relativismo que señaló que no existían hechos indudables, sino que se trataba de juicios sobre los que existía un consenso entre los historiadores, relativismo que desembocó, en la década de los setenta, en la corriente hipercrítica francesa que, entre otras cosas, rechaza como falsas las "leyes" de la historia que son, en el mejor de los casos, regularidades aproximativas en el desarrollo de los acontecimientos. Cfr. Ferrater Mora, José, Cuatro visiones de la historia universal, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 2a. ed., 1971; Bourdieu, Guy et Hervé Martin, Les écoles historiques, Paris, Seuil, 1989.

18. Vattimo, Gianni, "Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?", en Vattimo, En torno..., op.cit., p. 11.

19. Lyotard, op.cit., pp. 44-45.

20. Balandier, op.cit., p.17. Cabe comparar estos "dos usos de la razón" (el subrayado es mío) con el dualismo racionalidad/irracionalidad señalado por Weber (cfr. nota 2).

21. Foucault, Michel, Microfísica del poder. Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 2a. ed., 1979, p. 129. Foucault subraya la vinculación de estos saberes sometidos a la ciencia para formular conjuntamente la crítica a las cosas, las instituciones, los discursos. A pesar de esta posición de resistencia que asume Foucault, no se libra de las críticas que se le hacen como neoconservador (cfr. Huysen, Andreas, "Guía del posmodernismo", en Casullo, op.cit., pp. 266-318, en particular las páginas 289 a 296).

22. Lyotard, op.cit., p. 56.

23. Ballesteros, op.cit., pp. 122-123.

24. Cfr. Apel, op.cit., passim; Lyotard, op.cit., passim; Mardones, José María, "El neo-conservadurismo de los postmodernos", en Vattimo, En torno..., op.cit., pp. 21-40.

25. La religión, sin duda, jugó un papel importante en los estados occidentales modernos, y la fundación de los Estados Unidos es, probablemente, el ejemplo más destacado: allí se unieron la idea de la virtud republicana (un altruismo cívico, secular) con una moralidad cristiana compartida por todos, que fue un vínculo que contribuyó a la estabilidad de la naciente democracia. "The A-

merican democratic tradition can be characterized, then, in terms of a commitment to republicanism which is reinforced by the secular notion of virtue, and by what de Tocqueville referred to as the combination of 'the spirit of religion' and 'the spirit of freedom' " (Roper, Jon, Democracy and its critics. Anglo-American democratic thought in the nineteenth century. London, Unwin Hyman, 1989, p. 11). Aquí se puede hacer una distinción entre "virtud" (secular, pública) y "moral" (religiosa, privada), lo que está de acuerdo con la característica secularización del pensamiento occidental moderno. En el Islam, en cambio, no puede hacerse esa distinción, pues en él se funden lo religioso y lo político, como se señala en el texto.

---

## CAPITULO II

---

### EL ISLAM Y LO POLITICO : LOS MOVIMIENTOS POLITICO-RELIGIOSOS HASTA EL INTEGRISMO CONTEMPORANEO

En el Islam, la religión precedió al nacimiento del Estado. Muhammad inició sus revelaciones en 610, y hasta 622 (el año de la hégira, de la emigración a Medina) esas revelaciones versaron sobre el poder y la bondad de Dios, el juicio final, la actitud de gratitud y adoración que debe tener el hombre hacia Dios y la sumisión (islam) a la voluntad de Dios.

A partir de su llegada a Medina, la prédica y las actividades de Muhammad se extendieron más allá del ámbito religioso, y la revelación entonces se refirió a los problemas que planteaba la vida cotidiana. Muhammad era a un tiempo el jefe religioso de una comunidad basada en la creencia y el jefe político de un clan constituido por quienes habían emigrado con él, un clan que no se basaba en el parentesco sino en la fe. En Medina, a la misión profética Muhammad sumó su desempeño como legislador, jefe militar y árbitro de disputas. Al aceptar los individuos el mensaje del Profeta, nació una comunidad religiosa (la umma) cuyos integrantes estaban asociados en la totalidad de sus vidas, existiendo entre ellos un vínculo que superaba la simple unión que surgía del culto celebrado en común, y que la convertía también en una unidad política. La unificación de las tribus árabes que logró Muhammad en 632, poco antes de su muerte, fue el reconocimiento no sólo de su carácter de profeta sino también de su supremacía política y de su poder, que era legítimo porque provenía de Dios.

La religión englobó la totalidad de lo que compone la vida humana. El Islam, entonces y ahora, rige toda la existencia, tanto en el plano individual como en el colectivo, creando un entramado indestructible entre lo político y



lo religioso. Esta fusión explica que, a lo largo de la historia del Islam, las tensiones, los descontentos y la oposición a los regímenes gobernantes encontraran su expresión en manifestaciones de tipo religioso, o nacieran de divergencias de carácter o justificación religiosa. Por lo tanto, buscar una vía política democrática para el Islam de hoy en su libro revelado no es insólito, sino que se inscribe en una línea ininterrumpida de acontecimientos del mismo carácter (fenómenos políticos que son a un mismo tiempo fenómenos religiosos). Esas manifestaciones religioso-políticas se inician inmediatamente después de la muerte de Muhammad, y los hitos más significativos en esa continuidad son, a mi juicio, los siguientes: 1) el nacimiento del partido de Alí (shiat) contra la dinastía Omeya; 2) la utilización de tradiciones atribuidas al Profeta con fines políticos; 3) la creación de un califato fatimí (shiíta) en Túnez y luego en Egipto, en el siglo X, opuesto al califato sunnita de Bagdad; 4) la ola fundamentalista de los almorávides en el Islam occidental (Maghreb y al-Andalus), entre 1055 y 1147, y luego de los almohades (1147-1260); 5) las agrupaciones suffes y el papel de las escuelas de la ley, que sirvieron de apoyo organizativo y de expresión a los descontentos populares contra las autoridades, sobre todo a partir del siglo XIII; 6) el wahhabismo, que si bien a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX sólo tiene una intención religiosa y local después será la bandera de la unificación de Arabia bajo la dinastía Saudita; 7) la resistencia mahdista en el Maghreb (1833-1909) y el mahdi surgido en Sudán (1879), que reclaman la vuelta a la pureza religiosa para luchar, allá, contra los franceses, acá, contra ingleses y egipcios; 8) el panislamismo militante de al-Afghani (1838-1897); ya en el siglo XX, 9) los continuadores de al-Afghani; 10) Hassan al-Banna y la Hermandad Musulmana, fundada por él en 1928, en Egipto, y 11) los fundamentalismos iraní, sudanés, argelino, etc. de nuestros días.

## 1. El nacimiento del shiismo

En el periodo inmediatamente posterior a la muerte de Muhammad, las primeras pugnas y divisiones, o más bien debería decir las primeras discusiones teológicas, estuvieron relacionadas con la legitimidad de tal o cual aspirante o titular del poder, según el grado de rectitud y de apego a la tradición del Profeta que demostrara. El asesinato de 'Uthman fue justificado por sus asesinos diciendo que el califa no había gobernado de acuerdo con los dictados del Corán, por lo tanto había dejado de ser un miembro de la umma y su asesinato era legítimo (1). Lo que siguió a la elección de Ali como cuarto califa (656) marcó la aparición de los tres partidos que disentían en torno a quién debía ser el hombre que gobernara a la comunidad de los creyentes y qué cualidades (en relación con la religión) debía tener para ejercer el poder:

a) los jariyfes (los disidentes), para quienes el gobierno no podía ejercerlo sino "el mejor musulmán", designado por los creyentes. Ese gobernante podía pertenecer a cualquier familia. Exigían un respeto estricto a la Ley religiosa, y quien se apartara de ella era considerado un infiel, ajeno a la umma;

b) los shíitas (de shiat, partido, implícitamente, el partido de Ali), afirmaban que el jefe de la comunidad debía pertenecer a la familia del Profeta, distinguida por Dios con una capacidad especial para interpretar el sentido oculto de la revelación. El jefe de la comunidad es su guía, su imam, impecable e infalible. Ali y sus seguidores inmediatos fueron los primeros conservadores de la tradición del Profeta, y se los podría calificar como los primeros "fundamentalistas". Más tarde, los shíitas no reconocieron como legítimos los gobiernos de los tres califas que sucedieron a Muhammad, y mucho menos el califato de los Omeyas (2);

c) el tercer partido surgido entonces, que más tarde se llamó de los murjitas, partidario del califato Omeya y que dio origen a la corriente sunnita, adoptó la postura pragmática de que el jefe de la comunidad era legítimo no sólo por

ser musulmán sino también por asegurar la unidad de la umma. Este jefe no es, por definición, "el mejor musulmán", y mucho menos infalible.

Los jariyíes fundaron algunos principados en el norte de Africa, pero su importancia fue marginal. Los shiftas acentuaron su oposición al califato en 680, cuando Hussein -hijo de Ali- desconoció la legitimidad del nuevo califa y proclamó su derecho a ser el jefe de la comunidad por pertenecer a la familia del Profeta. Su muerte en la batalla de Karbala (a unos 50 kilómetros de Kufa, en Iraq) dotó al shiismo de un mártir y reafirmó la división entre shiftas y sunnitas. Aún hoy la muerte de Hussein es recordada anualmente en las mezquitas en medio de demostraciones públicas de dolor.

Ali, al invocar y exigir la adhesión absoluta al Corán y a la Sunna (la tradición del Profeta), representaba la vertiente idealista del Islam, la utopía musulmana (3). Los Omeya representaban la vertiente pragmática, la que hizo posible la formación del imperio y la difusión del Islam. Los shiftas atrajeron el apoyo de los musulmanes piadosos y de los musulmanes no árabes, que se sentían discriminados por los gobernantes árabes: "Though the times have changed, the fundamentalists' constituencies have not. Today the alienated class of recent migrants to cities from villages provides the popular backing for the fundamentalist movement which is led mainly by low- and medium-ranking clerics and pious professionals and traders" (4).

La división sunnitas-shiftas, de origen y justificación religiosa, perdura hasta nuestros días.

## 2. La utilización de las tradiciones

La importancia de las tradiciones del Profeta no es de ninguna manera desdénable, inclusive se le atribuye a Muhammad el haber dicho: "Os he dejado dos cosas, y no os desviaréis en tanto os aferréis a ellas; una es el Libro de Dios, la otra mis dichos y tradiciones" (5).

Por la vida misma que llevó Muhammad -cuya guía para actuar era el Corán- se comprende que su ejemplo se extendía a todas las esferas de la vida práctica: condujo ejércitos, dictó leyes, actuó como juez y árbitro en numerosos casos, fue esposo, gobernante, practicó los rituales de la naciente fe, en resumidas cuentas, su propia vida era "a practical illustration of all those rules of conduct" (6), de ahí la importancia dada a la transmisión de sus palabras y sus actos. Mientras vivió el Profeta, hubo quienes registraron sus dichos y acciones, los que transmitidos oralmente y después recopilados por escrito fijaron lo que era lícito y lo que no para la comunidad de los creyentes.

Naturalmente, los seguidores del Profeta trataron de conservar las prescripciones tanto sobre aspectos religiosos como sobre la vida privada y pública: al extenderse el Islam a otros territorios, esas tradiciones también se difundieron. A las que realmente se originaron en Muhammad se sumaron otras, concedidas en lo que supuestamente era el mismo espíritu, según sus seguidores de generaciones posteriores. Es difícil aseverar cuáles tradiciones son auténticas, "nous serons bien plutôt amenés à considérer la grosse majorité d'entre eux comme résultant du développement religieux, historique et social de l'Islam pendant les deux premiers siècles" (7). La elaboración de las tradiciones y sus comentarios dio una autoridad indiscutida al dogma y a la ley, "for there is scarcely any dogmatic or juristic view that cannot be supported by an appropriate tradition. . . . Likewise a large part of the hadith can only be historically understood if considered as a magazine of loci which have served the dogmatic and juristic leaders of the community as controversial material . . ." (8).

Aunque el gobierno de los Omeya (660-750) fue de carácter secular, pues los califas no se preocuparon mucho por la religión, también en ese período se recurrió a la invención de hadith, algunos que nos parecen triviales, por ejem-

plo para justificar que los Omeya dijeran sentados su sermón a la comunidad, pero otros tuvieron causas políticas más serias, por ejemplo, para inflamar el celo de los guerreros que debían combatir a los jariyitas.

El reinado de los Omeya despertó la oposición de los hombres piadosos, que acusaban a los gobernantes de impiedad, de amor al lujo, de indiferencia por la religión, y los criticaban por haber establecido el carácter hereditario del califato, en contradicción con la idea del califato electivo, que se remontaba a la época patriarcal. En ese periodo, era una contradicción ser piadoso y estar cerca del poder o participar en él; los hombres devotos dedicaron denodados esfuerzos al estudio de la Sunna del Profeta y emprendieron largos viajes buscando las tradiciones y, cuando fue necesario, las inventaron para apoyar la oposición a los Omeya. Los cambios brutales que se habían operado en la umma en un tiempo relativamente corto provocaron descontentos, revueltas constantes y malestares manifiestos, pero es importante señalar que, si bien esos malestares sociales le dieron fuerza a la oposición, "ésta, no obstante, expresó su 'ideología' en términos arábigo-islámicos exclusivamente" (9). Los Abbasíes (que encabezaban esa oposición y la atizaron por medio de la propaganda de carácter piadoso) cuando ascendieron al poder manifestaron interés y respeto por los asuntos religiosos: por lo tanto, en su época hubo un gran interés por las cuestiones de doctrina, y el reconocimiento oficial de la autoridad de la Sunna, junto con el propósito de aplicarla a la vida privada, a la administración pública y a la práctica judicial, impulsó el estudio de las tradiciones durante los siglos II y III del Islam (VIII y IX de la era cristiana).

La invención de tradiciones tendenciosas en contra de los Omeya, como la invención de otro tipo de tradiciones, fue la forma ideal de justificar por medio de la doctrina religiosa un fin que se consideraba bueno, en este caso, el derrocamiento de gobernantes impíos, y el objetivo piadoso hacia que se juz

gura con indulgencia a los falsificadores. En resumen, importaba más la corrección religiosa que la autenticidad. En todos los casos, naturalmente, los hadith "creados" muestran una relación estrecha con las circunstancias que se vivían en el momento de su creación: por ejemplo, expresan la declinación de la vida musulmana, atribuyendo a Muhammad una profecía según la cual sus seguidores llegarían a considerar lícitos los ropajes de seda, el vino, la molice, etc.; o bien ponen en boca del Profeta comentarios sobre el desarrollo del imperio árabe, o exaltan a tal o cual región o ciudad, o enfatizan la relación de Abbas (el antepasado de los Abbasíes) con Muhammad y su carácter de musulmán de la primera hora. En resumen, puede decirse que la tradición en el Islam "... is the battlefield of warring sects striving for the mastery of men's minds and the control of their behaviour with all the weight that Muhammad's presumed or fabricated example could bring to bear. The earlier the tradition, or collection of traditions, the less this tendency is in evidence; but we have already seen that Ibn Ishaq occasionally succumbed to the temptation to glorify Ali at the expense of 'Abbas..." (10).

Finalmente surgió una reacción contra la invención de tradiciones que, según Goldziher, se manifestó en tres aspectos: 1º) la invención de dichos del Profeta que prohibían la falsificación de las tradiciones ("Quienquiera que, por mi causa, mienta intencionalmente, tendrá un lugar en el fuego del infierno"); 2º) la aparición, aproximadamente entre 730 y 930, de espíritus libres que ejercieron la crítica y no mostraron respeto por la institución de la tradición, lo que provocó una reacción ortodoxa que tomó a menudo la forma de tradiciones para luchar contra esos adversarios; 3º) el surgimiento de un sistema de crítica, que es de tipo puramente formal pues no se ejerce sobre el contenido (matn) sino sobre los garantes de la cadena (isnad), o sea que el valor intrínseco del hadith depende únicamente de la corrección y continuidad de la cadena de transmisores.

### 3. La fundación de un califato ismailí

El derrocamiento de los Omeya había sido un triunfo para el shiísmo, que los consideraba usurpadores e impíos. Pero no todo el shiísmo convivió pacíficamente con la nueva dinastía: después de todo, los Abbasíes descendían de un tfo del Profeta, por lo que muchos consideraban inexistente su pretensión al califato. Los descendientes de Alí a través de Fátima (su esposa, e hija de Muhammad) eran, en opinión de estos shiítas, los únicos con derecho a ocupar el califato, al que dotaban (hay que recordarlo) de un poder muy superior al que ejercían los Abbasíes, pues consideraban al imam -el jefe de la umma- como un jefe religioso de inspiración divina, por lo tanto impecable e infalible.

Desde la ascensión de los Abbasíes y durante el siglo siguiente, la rama ismailí del shiísmo desarrolló una estructura que podría llamarse "misional" para difundir las ideas de la secta: habían incorporado la doctrina de la interpretación esotérica del Corán, según la cual el libro sagrado tenía un significado literal y otro esotérico que sólo podía conocerse por iniciación, lo que a su vez implicaba una jerarquía de grados de iniciación en cuya cúspide estaba el imán, un descendiente de Alí a través de Ismail, quien podía delegar sus poderes a otra persona.

Los agentes de la secta extendieron su propaganda en las áreas rurales y también entre las clases populares urbanas. No sólo desconocían la legitimidad del califa, sino que además sus ideas esotéricas iban en contra de la ortodoxia. Como opositores al régimen establecido, los ismailíes ganaron la simpatía y la adhesión de los descontentos que había en el imperio: "Ghazali, one of the major theologians of Islam, observes repeatedly in his refutations of the 'abominations of the Isma'ilis' that the main danger of the sect was its appeal to the common people" (11). Se atribuyen a los ismailíes documentos pro pagandísticos según los cuales Muhammad se había reservado el derecho a disfru

tar de las riquezas, mientras se las negaba a sus seguidores, denigrando la figura del Profeta; también se les acusó de practicar la propiedad común de bienes y mujeres.

En los primeros años del siglo X el movimiento ismailí se manifestó públicamente, aprovechando el descontento ya mencionado: en 901, un misionero ismailí llegó al poder en Yemen y envió otros misioneros a la India y al norte de Africa (12). Como consecuencia de esta última misión, en 908 'Ubdai'llah se instaló como primer califa fatimita de Ifriqiya (Túnez y región oriental de la actual Argelia). La proclamación de otro califa era la manifestación abierta de la oposición (con base religiosa) al califato abbasí y del desconocimiento de su legitimidad, con el propósito de acabar con él, y era la culminación exitosa de la actividad secreta de esta secta heterodoxa, desplegada durante un siglo.

Una vez instalados en el poder, hubo acusaciones de que no eran fieles a sus postulados, y por esta misma razón habría conflictos con los cārmatas de Bahrain. Pero no sólo conservaron los fatimies el califato de Túnez sino que en 969 el cuarto califa conquistó Egipto y fundó al-Qahira (la Victoriosa), el Cairo actual, y en ella, la mezquita de al-Azhar, centro de su fe y actividad intelectual (más de mil años después, al-Azhar conserva su autoridad y prestigio, pero desde la caída de los fatimies se convirtió en un centro de ortodoxia).

En abierta lucha con el califa ortodoxo, los fatimies extendieron su poder y durante el califato de Mustansir (1036-1094) dominaron todo el norte de Africa, Sicilia, Egipto, Siria y el occidente de Arabia. Pero ya se había iniciado su declinación: igual que en la corte de sus enemigos, los califas de Bagdad, en El Cairo había aumentado el poder de los militares, hasta que el califa quedó reducido a sus funciones de jefe puramente religioso, situación enérgicamente rechazada por los ismailies (y también contradictoria del verda-



dero Islam). Finalmente un general kurdo, Salah ad-din, el Saladino de los occidentales, reconquistó Egipto para la ortodoxia en 1171. El shiismo, a partir de entonces, quedó reducido al carácter de minoría dentro del Islam. Actualmente, representa alrededor del 15 % de los creyentes.

La declinación y luego la desaparición del califato fatimí no significó la desaparición de la secta: ésta se había extendido por tierras orientales, gobernadas por los abbasíes, por medio de los comerciantes y de los agentes encargados específicamente de la difusión de sus ideas. "The effectiveness of this propaganda can be seen in a number of ways. From Iraq to the borders of India repeated outbreaks attested the activity of the Isma'ili agents, while the intellectual life of the whole of Islam testifies in a number of ways to the seductive appeal of the Isma'ili allegiance for the radical intelligentsia ... In Iraq an encyclopaedist movement was organised by a group known as 'The Sincere Brethren of Basra'. These published a series of fifty-one epistles covering all branches of knowledge known at that time, and with a strong Isma'ili bias. The Epistles of the Sincere Brethren were read from India to Spain and exercised a vast influence on later writers. Their spread was helped by the organisation of semi-secret study groups under the direction of members of the Brotherhood" (13).

#### 4. Los almorávides y los almohades en el occidente musulmán

El origen de los almorávides era bereber: su nombre, al-murabitun, designaba a los miembros de pequeños grupos religioso-militares que habitaban en ribats, conventos-fortalezas situados en las zonas fronterizas desde Mauritania hasta Sudán. Habían conquistado el norte de Africa (excepto Ifriqiya) y pasaron a al-Andalus, llamados por los reinos de taifas para detener el avance cristiano. Consiguieron esto en la batalla de Zalaca (1086), pero además dominaron a quienes los habían llamado.

Las consecuencias para al-Andalus fueron graves: al refinamiento y tolerancia de los débiles reyes de taifas les sucedió un régimen rudo y fanático, dominado por la más rígida ortodoxia y por la opinión de los juristas. El Islam de esos africanos era tosco, se inclinaba por el culto a los santos, y esa rudeza e intolerancia significaron el fin de la convivencia cultural pacífica entre musulmanes y no-musulmanes y la "africanización" de al-Andalus. Ya en 1120 los cordobeses manifestaron su descontento rebelándose, inútilmente, contra los almorávides, pero finalmente el impulso que movió a los andalusíes fue de carácter religioso y se originó entre los místicos sufíes, congregados en la secta de al-muridín, o sea "los adeptos". Los muridín seguían las doctrinas de un faquí de Almería y de su discípulo, Ibn Qasi, quien se hizo fuerte en el Algarve. Este místico sostenía que el éxtasis era la fuente principal del conocimiento, estaba influido por las ideas cristianas y por las doctrinas de al-Ghazali que los almorávides perseguían. Ibn Qasi predicó contra los almorávides y pronto sus seguidores se rebelaron contra ellos e Ibn Qasi se proclamó mahdí. Su supremacía en el Algarve duró de 1144 a 1150, año en el que fue asesinado por haber firmado una alianza con el rey de Portugal.

Una nueva corriente integrista barrió a los almorávides del Maghreb y luego de al-Andalus: la de los almohades (al-muwahhidun, los unitarios, los que proclaman la Unidad), cuyo jefe inicial fue el mahdí Ibn Tumart. La oposición a los almorávides, iniciada en Africa en 1125, se inspiraba en la renovación del Islam y en el rechazo a la rigidez literalista de los almorávides. Ibn Tumart llegó a declarar que todo aquel que hiciera una interpretación literal del Corán caía en el antropomorfismo y tenía una idea materialista de la divinidad, al tiempo que fundaba su propio credo en la intuición de la unidad de todo ser en Dios. Acusó a los almorávides (que habían caído en el antropomorfismo por su interpretación literal del Corán) de ser infieles, por lo que

había que excluirlos de la comunidad islámica y combatirlos era una guerra santa. Era una vuelta a las discusiones teológicas de los primeros siglos del Islam sobre la definición del creyente y la legitimidad del poder.

A pesar de una postura religiosa más profunda, menos burda que la de los almorávides, los almohades no fueron más tolerantes que ellos y muchos judíos de al-Andalus emigraron a Oriente. Sin embargo, dieron una mayor libertad a la investigación intelectual, aunque permitieron que entre las masas se difundiera el culto a los santos, que está lejos de la ortodoxia musulmana pero que se ha conservado como característica del Islam berebere (14).

##### 5. Las hermandades sufíes y las escuelas de la ley

Quizá ya durante la vida de Muhammad surgieran los primeros místicos, hombres y mujeres que buscaban un acercamiento más íntimo a la divinidad, para quienes el conocimiento adquirido en los libros y el cumplimiento del ritual -a menudo exterior y mecánico- eran insuficientes e inferiores al verdadero conocimiento de Dios, al que se llegaba por la intuición y la emoción, inducidas muchas veces por la vida ascética. A partir del siglo VIII ese misticismo individual de los primeros momentos del Islam comenzó a ser conocido como sufismo, el que inició una evolución que culminaría en la creación de congregaciones de vida colectiva.

En una primera etapa, eran grupos de discípulos que vivían con un maestro, sin relación con grupos similares, y en una segunda etapa, a partir de fines del siglo XII, se constituyeron las escuelas u órdenes, hermandades de místicos llamadas tara'iq (sing. tariqa, camino) que ligaban a varios "conventos", cada una reconocía a un maestro-fundador común y un ritual que la caracterizaba, pero no había diferencias doctrinales entre ellas (15).

Hasta el siglo X el sufismo había sido un fenómeno marginal, que se diferenciaba de la ortodoxia musulmana por el ejercicio de prácticas para la purifi-

cación y por el propósito de dirigir la vida espiritual exclusivamente dentro de ese canal. Con el tiempo, de esas prácticas derivarían rituales (danzas, cánticos, recitaciones) dirigidos a alcanzar estados de éxtasis. A partir de fines del siglo XII el sufismo se convirtió en un fenómeno notorio e importante tanto para gobernantes como para gobernados, y no puede soslayarse el papel que desempeñaron los sufíes en el imperio en general y en cada ciudad en particular.

No se puede calificar a los sufíes de partidarios u opositores del poder: hay evidencia incluso anterior al siglo X de que en Mosul, Alejandría y El Cairo hubo sufíes que participaron en reclamos contra las autoridades, y de que c. 850 numerosos sufíes de las cercanías de Cairuán se movilizaron para apoyar a un juez que actuaba contra un funcionario. En 865 hubo sufíes que participaron en una rebelión shiíta en Kufa y ya se ha mencionado el papel de los sufíes contra los almohades. Pero por otra parte hubo sufíes ligados estrechamente al gobierno, por ejemplo en Irán, donde los descendientes de un shaykh (maestro) sufi declararon la guerra santa en nombre del shiísmo y fundaron la dinastía safávida a comienzos del siglo XVI (desde entonces el shiísmo es la religión oficial de Irán); del mismo modo, miembros de la orden Naqshbandiya colaboraron con los Timúridas en la India, en Afghanistan y en zonas del Asia Central, y la orden Bektashi estuvo íntimamente vinculada a los jenizaros, la guardia militar del imperio otomano.

Además de residir en conventos, los sufíes emprendieron largos viajes misionales: a ellos se debió la expansión del Islam en Albania, por ejemplo; cuando se inició la decadencia de la dinastía Abbasi en el siglo XII y en el siglo XIII las invasiones mongolas pusieron fin al califato, destruyeron ciudades y arrasaron aldeas, culminando el proceso de debilitamiento y dislocación del imperio, quedó muy marcada la división en tres zonas lingüísticas (árabe, persa y turca): los sufíes mantuvieron su espíritu misional, au-

mentaron su relación con la población en general e hicieron mucho por la intercomunicación a través de las barreras lingüísticas. Además, particularmente en Persia y Anatolia, el colapso de las instituciones fue superado a menudo, a nivel local, por las hermandades sufíes que eran el único vestigio de organización, sirviendo como base de asociación y de autodefensa de los pobladores ante los abusos internos y los peligros externos.

En las ciudades, los sufíes participaban en la vida pública oficial y eran miembros respetados de la sociedad, pero no todos ellos eran hombres devotos y ejemplares. Algunos se situaban en un nivel inferior de refinamiento espiritual y pertenecían a la vida baja de las ciudades: a veces asumían una posición apasionadamente puritana y protagonizaban ataques contra los locales donde se consumía vino y hashish, episodios que terminaban a menudo en violentos enfrentamientos entre los grupos del populacho partidarios y opuestos a los sufíes.

Los harafish (literalmente, carta sin valor, descarte) eran los mendigos de todas las grandes ciudades de Egipto, Siria y Mesopotamia: algunos de ellos eran practicantes de un sufismo degradado, miembros de esos grupos marginales de la sociedad que escandalizaban por su vestimenta y comportamiento, constituyendo una parte peligrosa de la población citadina. Desempleados todos ellos (sufíes y no sufíes), vivían de la caridad o eran forzados a desempeñar trabajos duros (como la construcción o reparación de canales en El Cairo, en 1322) o despreciados (como el trabajo de enterradores durante la plaga de 1295-96 en El Cairo). Estos elementos degradados del sufismo eran muy influyentes entre los grupos marginales como para organizarlos y conducirlos en estallidos de violencia, estallidos que no eran un desafío al régimen político como tal, sino que eran expresión de un descontento específico, como podría ser el aumento de un precio. En el siglo XV estos mendigos estaban organizados

en fraternidades sufíes, condición que no los hacía menos violentos ni menos marginales. Precisamente, cuando en el siglo XV alcanzaron ese mayor grado de organización permanente, fue más fácil para las autoridades controlarlos y disciplinarlos.

Además de estas fraternidades de marginales, desde el siglo IX había existido otro tipo de fraternidad en Siria, Iraq y Persia, grupos solidarios populares (deportivos, paramilitares, identificados con determinados barrios, etc.) que recibieron diferentes nombres: assabiya, fityan, ayyarun. No hay evidencias de su actividad en periodos de calma, pero cuando se debilitaba el poder de la autoridad y estallaban disensiones políticas, esos grupos se dedicaban al pillaje, sirviendo a uno u otro bando político por poca paga, pero en espera del botín. Entre los siglos XI y XIV esas asociaciones expandieron paulatinamente su actividad y aumentaron su importancia; se produjo entonces un proceso de convergencia entre las élites de esos grupos y el medio súfi, pues ambos tendieron a unirse en la adopción de un código ético caballeresco, el ideal de la futuwa (16), evolución estimulada por las autoridades con el fin de sosegar a esos elementos ingobernables de la población. En Anatolia, en particular, en el siglo XIII ese proceso llevó a la identificación de la futuwa (como asociación) no sólo con las hermandades sufíes sino también con asociaciones profesionales. Esa fusión se extendería en el siglo XV a las tierras centrales del Islam (Persia e Iraq) y de esa época proviene la mayor parte de los documentos conocidos que hablan de las reglas y del ceremonial de esas agrupaciones profesionales-religiosas (17).

La importancia de las hermandades sufíes en la organización de movimientos populares no termina aquí; también impulsaron movimientos de resistencia, por ejemplo, en el norte de Africa la orden Tijaniya (fundada en Argelia) se opuso a los otomanos primero, y después a los franceses en Marruecos y Túnez, aunque los apoyó en Argelia. Un shaykh de esa orden estableció un estado en el curso

superior del Senegal y del Níger (1852-1864), que se dividió a su muerte y finalmente cayó en manos de los franceses. También los muridas de Senegal desempeñaron un papel importante como elemento estabilizador de la sociedad durante el dominio francés y después de declarada la independencia. En cambio, la orden Sanusiya (fundada por Muhammad as-Sanusi, 1791-1859) resistió en Libia a la dominación otomana primero y después a los avances franceses en el sur; cuando los otomanos se vieron forzados a dejar esa zona librada a su propia suerte, en 1912, la orden impulsó la lucha contra los italianos y en 1951, cuando por fin terminó el dominio colonial, un descendiente de as-Sanusi ascendió al trono (18).

El otro elemento social, ligado a la religión y cuyo papel fue siempre relevante fue el constituido por los 'ulamas. Ellos eran los depositarios de la interpretación, elaboración y preservación de los valores islámicos y por eso mismo contribuyeron a dar cohesión a la sociedad musulmana. No constituían una clase aparte, sino que actuaban como jueces, eruditos, funcionarios, mercados, predicadores, lectores del Corán, etc. Su papel, en todos los casos, consistía en ser los guías religiosos y morales de la umma, promoviendo el bien y prohibiendo el mal: "...[the] 'ulama were not a distinct class, but a category of persons overlapping other classes and social divisions, permeating the whole of society. So diverse were their contacts that they played a crucial role in the processes by which social communication was carried on and thus in the integration of the society as a working whole" (19)

Los 'ulama no eran leales a ningún régimen, facción o forma de gobierno en particular: aceptaban cualquier forma de gobierno estable que preservara del daño a la umma; en consecuencia, hubo una vinculación estrecha de intereses entre ellos y los gobernantes, que apoyaban y confirmaban la autoridad de los 'ulama mientras éstos, desde sus cargos públicos y de carácter religioso, servían de foco a través del cual se identificaba y alcanzaba cohesión la

sociedad. Esta vinculación de intereses de los gobernantes con los de los 'ulama no significó que éstos nunca participaran en rebeliones contra abusos específicos, por el contrario, sobre todo en las ciudades sirias los 'ulama fueron los que encabezaron rebeliones organizadas (pero no participaban en asesinatos ni en estallidos momentáneos de violencia), a nivel de barrios y a nivel de ciudades. Por ejemplo, en Trípoli en 1418 y en Damasco en 1483 un barrio se rebeló en cada caso contra autoridades abusivas, y en 1397 Kerak, en 1401 Damasco, en 1404 Hama, en 1413 Alepo, se rebelaron contra los respectivos gobernadores de la ciudad. En cada instancia "ulama leadership was vital because it helped create coherent pressures. Only with their help could the common people forcibly overthrow oppressors without recourse to uncertain appeals, clamors, and demonstrations ..." (20).

Las masas también se identificaban con los 'ulama por medio de la afiliación a las escuelas de la ley: cada habitante se sentía miembro de una escuela por su familia, o por el barrio, ciudad o región en que vivía (21). Desde un punto de vista religioso, las escuelas de la ley exponían lo que era la norma legal y ética de la umma. Desde un punto de vista concreto, la escuela de la ley consistía en un grupo de estudiosos que elaboraba y preservaba la ley, y de jueces que se encargaban de su aplicación. Ese grupo comprendía, además, a los discípulos de los eruditos, a los empleados, etc. Habrá que recordar que la ley revelada comprende cuestiones sociales, familiares y hasta comerciales para entender la constante interacción entre los 'ulama y los pobladores que les consultaban sobre los temas más dispares. Al mismo tiempo, ellos representaban a estos seguidores suyos ante las autoridades políticas, sirviendo de mediadores entre unos y otras en relación con diversos aspectos de orden público, impuestos, obras públicas, etc.

Las escuelas de la ley también tenían un papel mediador entre sus miembros y otros cuerpos urbanos, como ser organizaciones de barrios, profesionales,



etc. En una ciudad estaba representada más de una escuela de la ley, que no tenía localización geográfica precisa ni autoridad administrativa ni militar.

La lealtad o afiliación a una escuela de la ley iba más allá de las ciudades: las aldeas y el área rural que circundaban a una ciudad eran el terreno adonde se proyectaban esas lealtades y también las posibles hostilidades entre los seguidores de las escuelas que coexistían en la ciudad (el contacto entre aldeas y ciudad era constante, debido sobre todo a las actividades comerciales y a la plegaria del viernes en la mezquita).

Por último, las escuelas de la ley formaban un vínculo que superaba la localidad y la unía a la umma en general: "The scholars of a school in any given locality were but a cell in a vast network of affiliations which often spread across the Islamic world. Loyalty to a common literary tradition, the movement of students to favored centers of learning, and the migration of scholars knit the individual law school cells on a world basis. Through the schools, local loyalties were translated into cosmopolitan religious identities. The law schools, as organized local communities, were intermediaries bridging the gap between extremely parochial loyalties and the sentiment of universal Muslim brotherhood" (22).

## 6. El wahhabismo

En el siglo XVIII, en la península arábiga no existía unidad política: los sharifs (gobernantes) de la Mecca y de Medina reconocían la autoridad otomana y en Yemen había un imamato independiente. El resto del territorio había vuelto a la tribalización bajo el gobierno de pequeños príncipes. En ese medio nació Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab (1703-1791?), jurista de la región del Najd, en Arabia central, miembro de la escuela hanbalita, quien hacia 1740 comenzó a predicar entre las tribus del norte de la península; lo horrorizaban las supersticiones, el adulterio y el abandono del Islam en que vivían esas

tribus. Sus creencias consistían en una vuelta al Islam primitivo, y en consecuencia condenaba como una innovación supersticiosa todo lo que se había sumado a lo largo de los siglos. Ponía énfasis en la unidad de Dios, en el absoluto rechazo del sufismo y de toda forma de misticismo, en la interpretación literal del Corán, en la prohibición de la adoración de hombres y lugares santos (incluyendo la exagerada reverencia a Muhammad), en la vigencia únicamente de la sharī'a en el estado musulmán, incluyendo naturalmente la práctica de los castigos legales islámicos como la lapidación, la amputación de la mano y la decapitación pública. En la vida cotidiana, el puritanismo extremo de los wahhabíes causó la prohibición de la música, la danza y hasta la poesía (parte de la vida misma de los árabes desde la época preislámica), así como del uso de la seda, oro y joyas (23).

Este rigorismo provocó descontento entre las tribus y, amenazado de muerte, buscó la protección de Muhammad ibn Sa'ud, príncipe de Diriya (en Arabia central), lo que le permitió continuar con su prédica mientras ibn Sa'ud se convertía en su brazo armado para lanzar una guerra santa contra las tribus "apóstatas". Después de la muerte de al-Wahhab, un nieto de ibn Sa'ud continuó la política expansionista de su abuelo y en 1801 llegó a saquear Karbala (la ciudad sagrada de los shiitas), en 1802 tomó la Mecca y en 1804 Medina, con lo que prácticamente dominó toda Arabia, inclusive los lugares de peregrinaje. Ante esa situación, el sultán lanzó una campaña contra Arabia desde Egipto, y en 1818 el reino sa'udí fue aplastado. Pero el wahhabismo quedó latente en Arabia, y en 1824 Faisal, bisnieto de Ibn Sa'ud, volvió a usar esa bandera para intentar la reconstitución del reino wahhabi. Terminada la primera guerra mundial, 'Abd al-'Aziz as-Sa'ud, apoyándose en una hermandad wahhabi de carácter militar, unificó Arabia y en 1932 proclamó el reino de Arabia Saudita, cuyo credo oficial es el wahhabismo.

Por primera vez desde el siglo VII la mayor parte de la península arábiga

quedaba bajo un mismo gobierno. "Wahhabism, by cohering previously divided tribes, could even be said to have played a progressive role without which any future liberation would have been impossible. In one single respect, its forced sedentarization of certain tribes, it also attacked the nomadic structure of peninsular society. But the state was founded on the most backward ideology: unity of religion and loyalty to one family... Moreover tribal divisions were not abolished, but were manipulated by the regime." (24)

El wahhabismo es una modalidad de las antiguas formas religiosas, y surgió en momentos en que se extendía entre los musulmanes la idea nacionalista (una forma de oposición política "a la occidental"). Sin duda, el Islam mostraba signos de debilidad, pero no tanto porque la población cayera en prácticas idólatras o en supersticiones paganas ajenas al Islam original sino porque en esa época se estaban infiltrando las ideas y las prácticas seculares y los modelos políticos provenientes de Occidente.

\* \* \*

Los fenómenos descritos hasta aquí tienen en común que se desarrollan dentro del Islam, como crítica, como depuración o como sustento de la vida social, pero siempre dentro del territorio musulmán. Dicho de otra manera, se levantan contra enemigos o peligros interiores, e interiores en dos sentidos: primero, porque son tendencias que ponen en riesgo la pureza de la sociedad islámica dentro del ámbito geográfico del dar-al-Islam, y segundo, porque son peligros que acechan la pureza del Islam dentro de cada fiel, en el alma de cada musulmán.

Simultáneamente a la decadencia del Islam, a la rigidización y pérdida de originalidad de su pensamiento, Europa mostraba su vigor intelectual y económico. El choque entre ambos mundos se produjo en 1798, cuando la expedición napoleónica demostró la superioridad de la ciencia y de la tecnología europeas, encarnada en las armas. Ese triunfo y la posterior expansión

occidental en tierras musulmanas les planteó a los intelectuales del Islam una grave cuestión: ¿cómo era que la supremacía (económica, técnica, militar) la disfrutaban países que habían rechazado al Islam, que era la verdadera, justa y correcta forma de vida porque era la sumisión a la autoridad y voluntad de Dios? La respuesta podía ser: 1º) que la forma verdadera no era tal; 2º) que la "vida correcta" no se definía en términos materiales; y 3º) que los que creían haber seguido la forma correcta de vida habían interpretado mal la palabra de Dios o no la habían seguido fielmente. La primera respuesta no era admisible, la segunda no daba una solución a los problemas de la sociedad musulmana y fomentaba el quietismo ante la expansión occidental, y la tercera proporcionaba un instrumento para la reforma y el renacimiento del Islam, consistente en la adhesión a la revelación con renovado vigor.

Esta última respuesta desembocó en la reacción religiosa, ya sea como un absoluto rechazo de Occidente o como un intento de conciliar el Islam con las ideas occidentales sin que éstas lo desbordaran, intento que fue la base de los movimientos panislamistas (25). El fundador de esta última tendencia fue al-Afghani, aunque de sus ideas también se derivaron los movimientos islámicos militantes como la Hermandad Musulmana, que sumaron al activismo antiimperialista de al-Afghani la devoción a las formas tradicionales del Islam y el rechazo de sus interpretaciones liberales.

### 7. La resistencia mahdista en el Maghreb y en Sudán

El mahdismo es un fenómeno que se da particularmente en el Islam shiíta: el mahdí o mesías es "el que está guiado por Dios", cuya llegada anunciará el fin del mundo, restaurará la fe y vencerá la injusticia. En el Islam ortodoxo o sunnita prevalece en cambio el concepto de mujaddid o renovador de la fe, al quien que aparece cada siglo y que es reconocido en su papel sólo después de su muerte. El mahdí, por el contrario, es reconocido en vida y reclama para sí

la sanción divina de sus actos.

Entre las órdenes sufíes existía rivalidad por la superioridad de una con respecto a otras: esa superioridad se manifestaba en las cualidades superiores del respectivo fundador de la orden, a quien se le otorgaban títulos tales como "sello de los santos", o "poseedor de los atributos de Muhammad". En ocasiones, esos títulos se les otorgaban en vida a los shaykhs, o sea a los jefes de las órdenes, y algunos de ellos -sin duda estimulados por esas muestras de reverencia- llegaron a autoproclamarse mahdis: por ejemplo, Muhammad-i Nurbakhsh, en el siglo XV, en Persia, y c. 1500 Muhammad de Jaunpur, en la India. Pero estas proclamaciones no tuvieron mayor trascendencia. En el siglo XIX el mahdismo adquirió otro carácter: el de oposición a la injerencia europea y de defensa del Islam. No es sorprendente que la acometida europea (brutal, en el caso de Argelia) haya exaltado las expectativas de que llegara alguien que pusiera fin a las injusticias y restaurara la fe.

En Argelia, donde la invasión francesa fue una operación militar devastadora, desde 1833 se alzó la resistencia de 'Abd al-Qadir (derrotado finalmente en 1847), un jefe tribal que se consideraba a sí mismo mucho más que eso: era un imam cuyo objetivo era la instauración de un estado islámico y la defensa de la religión. Redactó un código en el que se describía como un hombre sobrio, piadoso, "su mayor placer es orarle a Dios con el ayuno, para que sus pecados sean perdonados ... Es incorruptible ... No come, ni bebe, ni se viste sino de acuerdo con lo que ordena la religión ... Sus decisiones [como juez] están de acuerdo con las palabras del libro sagrado ..." (26). Era una vuelta a la simplicidad, la piedad y la justicia de las primeras épocas del Islam, pero sólo recibió el título Nasir ad-Din (Campeón de la Religión).

Mientras se desarrollaba esta lucha antifrancesa con tintes religiosos, en 1838 surgió en Argelia un personaje al que reconocieron como jefe las tri-

bus desafectas a 'Abd al-Qadir: Muhammad ibn 'Abdullah se proclamó el esperado mahdí que salvaría a los musulmanes. Este mahdí pertenecía a una hermandad suffi (la orden Qadiríyya) y comenzó a predicar contra 'Abd al-Qadir, quien lo derrotó en el campo de batalla y puso fin a su misión.

Años después, en 1845, surgió otro mahdí, también miembro de una hermandad y que también se daba el nombre de Muhammad ibn 'Abdullah (que es el nombre del Profeta), aunque era conocido como "El hombre de la cabra" (Bu Ma'za). Sobre él se conocían profecías que lo señalaban como el dueño de Argelia y de los países orientales, pero sólo después de que los franceses hubieran conquistado la región y fuesen expulsados. Fue vencido y enviado prisionero a Francia.

Por último, en 1900, en Marruecos, otro miembro de una hermandad religiosa, llamado "El hombre del asno" (Bu Hamara) comenzó a predicar contra el sultán, proclamándose hermano de él y descendiente del Profeta. Su prédica contra un gobernante musulmán estaba basada en que el sultán había sometido el país a los europeos y los imitaba en sus costumbres. Los emisarios de Bu Hamara, enviados a las tribus bereberes, citaban palabras pronunciadas supuestamente por el Profeta que lo proclamaban mahdí, liberador del Maghreb y renovador del Islam. En 1909 fue derrotado y capturado.

El mahdí más conocido es, sin duda, Muhammad Ahmad ibn 'Abdullah: también llevaba el nombre del Profeta, también se declaraba su descendiente y también pertenecía a una hermandad religiosa, una rama de la orden Qadiríyya. Surgió en Sudán en 1881, y predicaba la restauración de la comunidad musulmana, de la umma, tal como había sido en los primeros tiempos del Islam, reclamando el fin de la dominación egipcia que consideraba ajena a Sudán y practicante de un Islam decadente. Era un hombre devoto y ascético, conocido también como "el eremita de la isla de Abā", que predicaba el ascetismo y el imperio de la shari'a. Al proclamarse mahdí, manifestó que estaba destinado a conquistar no

sólo Sudán sino también Egipto y a llegar hasta Jerusalén. Frente al gobierno injusto e impío que imponía Egipto, llamó a sus seguidores a la guerra santa. Los egipcios subestimaron las fuerzas del mahdi y de sus derviches, que practicaban una táctica de guerrillas (emboscadas y ataques por sorpresa) que les permitió dominar una tras otra las regiones de Sudán. Ocuparon Obaid, la segunda ciudad de Sudán, en 1883, y Jartum, la capital, en 1885, y el mahdi planeaba la invasión de Egipto cuando murió repentinamente. La dirección del movimiento pasó a manos de 'Abdullah ibn Muhammad, quien mantuvo el estado mahdista hasta 1898, cuando fue derrotado por una expedición inglesa encabezada por lord Kitchener (27). Como en el caso del mahdi de Marruecos, Muhammad Ahmad ibn 'Abdullah se levantó contra un gobierno musulmán profundamente influido por las ideas occidentales y dominado por un poder occidental, de manera que el rechazo expresado por el mahdi era en realidad contra Europa, más que contra el débil gobierno musulmán de Egipto (28).

#### 8. El panislamismo de al-Afghani

Jamal ad-Din al-Afghani (1838-1897), a pesar de su gentilicio, nació cerca de Hamadan, en el noroeste de Irán, en una familia shiíta, pero pasó su infancia y adolescencia en Kabul. Su vida fue agitada y se desarrolló entre intrigas en los altos círculos gobernantes, debido a su afán constante de luchar contra el imperialismo y de conseguir la reforma del Islam. La búsqueda de un apoyo en su lucha antiimperialista (especialmente antibritánica) y en su propósito de reformar el Islam lo llevó a realizar frecuentes y extensos viajes: muy joven (en 1855 o 56) llegó a la India, donde presenció el fracaso del levantamiento de 1857 y comenzó a desarrollar su sentimiento y pensamiento antibritánico. Posteriormente, vivió en Afganistán, viajó a la Mecca, a Estambul y residió en El Cairo entre 1871 y 1879, periodo durante el cual Muhammad Abdu y Said Zaghlul (reformistas ambos, y el último fundador del partido Wafd) fueron sus discípulos. La presión británica hizo

que lo expulsaran de Egipto, desde donde viajó a la India, a París (donde polemizó en 1883 con Ernest Renan), a Inglaterra, a Persia, a Rusia, nuevamente a Persia, donde radicó entre 1889 y 1891 (29), viajó a Londres en 1892, se estableció en Estambul en 1895 y murió en 1897. Su incansable actividad fue fundamental para la creación del panislamismo: en cada lugar del mundo islámico creó círculos de discípulos y difundió sus ideas por medio de panfletos, aleccionando a sus discípulos en las técnicas de difusión ideológica y de organización. Su meta era la reunificación del mundo musulmán y la renovación del Islam para adaptarse a las circunstancias del mundo contemporáneo, sin necesidad de depender de las naciones europeas ni de imitarlas.

Su pensamiento refleja el conflicto entre el deseo de occidentalizar a los países musulmanes y la necesidad de evitar la identificación con Occidente. En realidad, no fue un musulmán ortodoxo, sino que más bien hizo del Islam un uso pragmático; le interesaban las virtudes prácticas de la religión para favorecer al orden social, del mismo modo que Ibn Jaldún, en el siglo XIV, había considerado que la religión reforzaba la asabiya o solidaridad del grupo. No insistió en el apego estricto al Corán o a las prácticas del Islam primitivo ni apoyaba a los 'ulama; quiso demostrar que el Islam era una religión compatible con la razón, la ciencia, el progreso y la libertad de pensamiento.

Estas posturas están expuestas claramente en su "Refutación de los Materialistas" (30). En este escrito, al-Afghani no habla de religiones verdaderas o falsas, ni siquiera sobre la existencia de Dios. En su pensamiento, cualquier religión, aunque sea falsa, es la base del perfeccionamiento del individuo, del orden social y la civilización y del orden internacional. Junto al uso marcadamente pragmático que le da a la creencia religiosa se encuentra su idea del conocimiento como medio para que el hombre alcance la perfección y alcance "la ciudad virtuosa", reflejo del pensamiento de filósofos como al-Farabi e Ibn Rush. Todo esto está expresado claramente en este párrafo



sobre los beneficios que se derivan de la creencia en un mundo superior y más perfecto: " ... esta creencia es el mejor impulso hacia la civilización, cuyos cimientos son el conocimiento verdadero y la moral refinada. Es el mejor requisito para la estabilidad del orden social ... Es el motivo más fuerte de las relaciones internacionales, que están basadas en la observación veraz y honesta de los límites de la interrelación humana. Es la mejor base para la paz y la calma de las clases de la humanidad ... Es la única creencia que detiene al hombre de todos los males, lo salva de la adversidad y la desgracia y lo sienta en el trono de la felicidad en la ciudad virtuosa" (31). Más adelante, corrobora su convencimiento de que la creencia en un creador y en el castigo y recompensa después de esta vida son "la base más firme para la supresión de las pasiones y la eliminación de las transgresiones externas e internas ... Sin estas dos creencias el orden social jamás se concretaría, la civilización nunca llegaría a existir, la base de las relaciones humanas no sería firme y la sociedad y la asociación no podría estar libre de engaños y fraude" (32). Por lo tanto, "la religión, ya sea falsa y la más vil de las religiones ... es mejor que la senda de los materialistas o neicheris ... en el ámbito de la civilización, del orden social y de la organización de las relaciones, sin duda, en todas las sociedades humanas y en todo el progreso de la humanidad en este mundo" (33).

Los neicheris o materialistas debilitan a las naciones al enseñar que todas las religiones son falsas y que Dios no existe. A lo largo de la historia, fueron la causa de la debilidad de Grecia, de Persia y de Francia (donde las "corruptas enseñanzas" de Voltaire y de Rousseau causaron la revolución). Su objetivo fundamental es la licencia "de que todos compartan todo". En su propia época, los socialistas, los comunistas y los nihilistas siguen este camino: "Dicen que la mayor barrera y el obstáculo más firme a la difusión de la santa ley de la naturaleza, que es la licencia y el comunismo, son las

religiones y las monarquías. Por lo tanto, ambas deben ser arrancadas de sus cimientos ..." (34).

En la sociedad musulmana se observa un fenómeno similar: el Islam, "religión divina y verdadera", permitió que los musulmanes se extendieran "desde los Alpes hasta la muralla china", y las virtudes de los creyentes causaron la conversión de cerca de cien millones. Pero la debilidad se introdujo en la comunidad musulmana a partir del siglo cuarto de la hégira, cuando aparecieron en Egipto los esotéricos que primero sembraron la duda y luego rechazaron el culto, corrompieron y sacudieron los pilares de las creencias y cualidades de "esa noble comunidad", lo que permitió que "una banda de mendigos francos" (los cruzados) atacara las tierras sirias destruyéndolo todo. Después llegaron las invasiones tártaras, turcas y mongolas, aunque la antigua fortaleza de los musulmanes les permitió que resistieran a los mongoles, recapturaran Siria y convirtieran a los mongoles al Islam.

Finalmente, señala que el Islam es superior a otras religiones: en primer lugar, porque al proclamar la unidad absoluta de Dios elimina supersticiones y fantasías, como la de la encarnación pasada o futura de la Causa Primera (se refiere con ello al cristianismo y al judaísmo), porque elimina las distinciones de la nobleza de la raza y de la ocupación, basándolas sólo en la perfección intelectual y espiritual, y en segundo lugar, porque hace uso de la razón: la adoración de la Trinidad, en el caso del cristianismo, es un ejemplo de un principio contrario al sentido común. "La religión islámica es la única religión que censura la creencia sin prueba y el seguimiento de conjeturas; reprueba la sumisión ciega; busca mostrar a sus seguidores la prueba de las cosas; en todas partes se dirige a la razón; considera toda felicidad como resultado de la sabiduría y de la visión clara; atribuye la pérdida a la estupidez y a la falta de comprensión; y establece pruebas para toda creencia fundamental de tal manera que sería útil para todas las per

sonas. Inclusive, cuando menciona la mayoría de sus reglas, declara sus propósitos y beneficios (consultad el Sagrado Corán)" (35). Aunque está hablando de una religión, algo que considera como una manifestación del dominio espiritual del ser humano, al-Afghani apoya su afirmación de la superioridad del Islam en argumentos que apelan a la razón, no a la fe ni al sentimiento. No es un creyente, o por lo menos no es un creyente fervoroso, es un pensador político que hace uso de la religión.

Pero si la religión musulmana es superior a las demás, ¿cómo explicar la triste condición en que se encuentran los musulmanes? "Cuando eran [verdaderos] musulmanes, fueron lo que fueron y el mundo es testigo de su excelencia. En cuanto al presente, me contentaré con este texto sagrado: 'Verdaderamente, Dios no cambia la condición de un pueblo hasta que ellos cambian interiormente por sí mismos' " (Corán 13:11) (36). Al-Afghani, al darle a la religión el papel de eje de la vida social, llega a la conclusión lógica de que si la religión decae también se debilita la sociedad. Esta es la idea constante del pensamiento fundamentalista: la decadencia de los musulmanes se debió a la corrupción de sus creencias. El Islam no es culpable del atraso, sino el abandono de la observancia de sus principios.

### 9. Los continuadores de al-Afghani

Los extensos viajes de al-Afghani por Turquía, Irán, la India, Asia Central, Egipto y Europa no sólo le dieron una visión panorámica de la situación de la umma sino también la conciencia de la amenaza que representaba Occidente. En sus viajes difundió esa visión y esa conciencia, creando el germen del panislamismo y de la reforma islámica: en él se inicia la línea de los más destacados reformistas, que pasa por Muhammad 'Abdu (1849-1905) y Muhammad Rashid Rida (1865-1935) y llega hasta Hassan al-Banna (1904-1949), admirador de 'Abdu, lector de Rida y fundador de la Hermandad Musulmana.

Muhammad 'Abdu conoció a al-Afghani en 1871 y se convirtió en su colaborador favorito; más tarde, en 1884, ambos publicaron en París una revista dedicada a difundir la idea del nacionalismo islámico.

'Abdu fue quien elaboró los principios teóricos del fundamentalismo islámico y del renacimiento espiritual: la vuelta a las fuentes y la búsqueda de la conciliación entre el Islam y la modernidad. Como Gran Muftí (37) de Egipto, cargo que ocupó en 1899, puso en práctica sus convicciones: para él, el Islam no era incompatible con las ideas occidentales, y así interpretó el concepto islámico de shura (consulta) como democracia parlamentaria, el de ijma (consenso) como opinión pública, y el de maslah (la elección de la interpretación de la shari'a de la que se derive el mayor bien posible) como pragmatismo. Apoyándose en este último concepto emitió disposiciones basadas en el principio de la moralidad pública. También puso en práctica el concepto de talfiq (adoptar la interpretación de una escuela de la ley que no es la propia), cuya aplicación lleva a una convergencia de las escuelas, que a su vez puede remontarse a las fuentes originales de la shari'a (Corán, Sunna, los principios de los antepasados). Consideraba los antepasados (salaf as-salij, los antepasados venerables) como un factor importante por su contribución a la formación de la shari'a y por su racionalismo (38). De ahí el nombre de salafiya que recibió su movimiento reformista.

El pensamiento de 'Abduh inspiró la renovación islámica tanto en el Medio Oriente árabe como en el Maghreb (39). Escribió numerosas obras relacionadas con la religión (por ejemplo, una interpretación del Corán y un tratado sobre la unidad divina), pero es en un artículo suyo donde está condensada su visión del renacimiento de Oriente: según 'Abduh, el Oriente (¿habría que entender por "Oriente" sólo Egipto, los países árabes o todo el Imperio Otomano?) necesitaba un déspota justo que obligara al pueblo a obedecerle en favor de los propios intereses populares, "un despote qui ne fasse pas un seul

geste sans que son premier regard ne se porte sur son peuple qu'il gouverne, en sorte que si, d'aventure, il lui arrivait une bonne fortune, cela ne soit que chose secondaire, puisqu'il vit pour eux plus que pour lui-même" (40). Para transformar al pueblo le bastarían quince años, durante los cuales corregiría lo que hay de defectuoso en la naturaleza de los hombres en beneficio de ellos mismos y de sus descendientes; en ese período se movilizaría una inmensa masa de partidarios de la reforma. "Quand les idées auront suivi le cours qu'on leur aura ainsi imprimé, quand elles se seront consacrées à ce pour quoi on les aura préparées, quand le sentiment aura été rectifié par le jugement, et les passions redressées, alors on permettra aux hommes de se nourrir de la liberté, dans la mesure où les jeunes pourront l'assimiler, et le convalescent la digérer". El proceso será gradual: primer se formarán concejos municipales, años después, consejos de administración, y ambos serán fuentes de opiniones y de ideas. Finalmente se llegará a las asambleas representativas. Quince años no son muchos en la educación. "L'Orient tout entier ne peut-il susciter un seul autocrate parmi les siens, qui soit juste avec son peuple, et par l'intermédiaire duquel la justice pourrait réaliser en quinze années plus que la seule raison en quinze siècles?". Para 'Abduh, pues, la solución política reside en un autócrata ilustrado y altruista, al que no se le atribuye ninguna creencia en particular, bajo cuya guía paternalista el pueblo se educará y alcanzará la madurez política.

El discípulo y continuador de 'Abduh, Muhammad Rashid Rida, está considerado como "le véritable artisan de l'évolution du fondamentalisme islamique dans le sens de l'intégrisme philosophique et de l'activisme politique" (41). Rida tuvo una sólida formación islámica clásica, sumada a un buen conocimiento de la cultura europea moderna; le preocupaba la reactivación del Oriente musulmán, cuya decadencia y descomposición tenía a la vista: el período que abarca su vida fue testigo de los intentos de reforma para salvar al Imperio Otomano

y de la desintegración de éste al terminar la primera guerra mundial, así como de la abolición del Califato en 1924.

Rida conoció a 'Abduh en Líbano (su país natal) en 1894. Se trasladó como refugiado a El Cairo en 1897, y allí fundó en 1898 la revista "Al-Manar", de gran importancia para el desarrollo del pensamiento político islámico y que sirvió para formar los cuadros dirigentes de la Hermandad Musulmana. En la revista publicó una serie de artículos sobre el califato, que recopiló en 1923 en un libro titulado "El Califato o el Imamato Supremo". Para Rida, el estado islámico debe encuadrar su actividad dentro de una constitución inspirada en el Corán, la Sunna y las resoluciones de los cuatro califas ortodoxos (los primeros cuatro califas). Pero le otorga al ijtihad (el razonamiento independiente) el papel relevante de interpretar aquellas fuentes: el Califa o Imam debe ejercer el ijtihad, con la colaboración de los representantes de la comunidad, inclusive los ulama. La consulta a estos representantes convierte en obligatorias para todos, desde un punto de vista religioso, las decisiones del Califa. En materia legislativa, la shari'a es la autoridad suprema, pero las leyes contemporáneas deben complementarla. Junto a este conjunto de elementos religiosos, a cuya cabeza está el califa, hay una autoridad temporal encargada de aplicar la ley y sancionar a los infractores. El califa sería electo por representantes de todos los musulmanes, sin importar su secta (sunnita, shiíta, etc.), lo que significa una vuelta a las prácticas del Islam primitivo. Todos los creyentes deben obedecer al Califa mientras sus resoluciones estén en acuerdo con los principios del Islam y del bienestar general, de lo contrario, pueden oponerse a ellas.

Por supuesto, no se le escapaba a Rida que ésta era una meta a largo plazo. Como el de al-Afghani, como el de 'Abdu, su pensamiento sigue dos líneas paralelas: una, la reforma del Islam, lo que significaba despojarlo de las desviaciones producidas a lo largo de los siglos, eliminar la tradición escolástica

y rigidizante de los ulamas y luchar contra los opositores occidentales u occidentalizados del Islam, y la otra, la reforma política, es decir, la modernización de la vida política de los países musulmanes.

La vinculación de lo religioso y lo político, así como su postura frente a las potencias colonialistas, se pone de manifiesto en un artículo que publicó Rida en agosto de 1919 en "Al-Manar". Trata del bolchevismo, un fenómeno que causaba gran preocupación en Inglaterra y Francia porque amenazaba con extenderse por los países musulmanes de Asia donde ambas potencias tenían intereses. Como musulmán, considera que el bolchevismo es incompatible con la ley musulmana, aunque no es sólo el caso del bolchevismo: "Toutes les lois établies en Europe, et de même en Orient, Egypte et empire ottoman par exemple, s'opposent en quelque façon à la loi musulmane", es decir, toda la legislación occidental u occidentalizada es incompatible con la ley religiosa. No obstante, los musulmanes desean el éxito de los socialistas porque significará la abolición de la esclavitud de los pueblos. Y expone también su opinión sobre las potencias occidentales al apuntar que los bolcheviques habían provocado la caída de la dinastía zarista, tiránica e injusta: "Injustice et tyrannie qui n'interdirent point les représentants des gouvernements soi-disant démocratiques français et anglais de s'allier et de s'entendre avec eux pour partager les territoires ottoman et persan". Este comentario de Rida no es una simple opinión, pues se basa en los hechos de la política de penetración rusa, francesa e inglesa en aquellas regiones. El artículo "...permet de comprendre les résonances du communisme dans certains milieux traditionnels, longtemps humiliés et opprimés" (42).

Pero esa preocupación simultánea por lo político y lo religioso no duraría mucho tiempo más: "... various factors brought about an end to this duality, with the political aspect ceding its place to the religious. First, the reformers gradually accepted the view current among the ulama that the West's

assault on Islam was not only political but also ideological, and that western secular ideas had penetrated Islamic thinking and debilitated it. Secondly, from the 1920s onwards it became increasingly clear that the salafiya or any other reformist idea could be realized only if it acquired the support of the Muslim masses; and when the salafiya concept was exposed to popular mobilization its religious dimension emerged as the supreme element. Finally, with the abolition of the caliphate in 1924, an acute crisis developed in the Islamic world; and it pushed the religious aspect of Muslim life to the fore" (43).

Como consecuencia de este cambio en el empeño reformista nació el primer movimiento militante y popular de carácter islámico: el de los Ijwan al-muslimin, los Hermanos Musulmanes o la Hermandad Musulmana.

#### 10. Hassan al-Banna y la Hermandad Musulmana

Continuador de la línea iniciada por al-Afghani, a diferencia de éste -que fue un incansable viajero y propagandista-, de 'Abduh -que actuó dentro y desde el terreno religioso formal- y de Rida -que unió el integrismo filosófico con el activismo político personal-, Hassan al-Banna funda un movimiento popular, al que inyecta la idea (común a los pensadores anteriores) de que la vuelta a las fuentes del Islam es lo que permitirá restaurar su poder, luchando contra las influencias externas, particularmente el marxismo.

Hassan al-Banna (1906-1949) nació en una familia piadosa, y la influencia de su padre le dio a su vida una orientación religiosa más bien rígida y fundamentalista que siempre conservaría. Durante un tiempo, además, fue miembro de una orden sufi. Marchó a El Cairo a estudiar para graduarse de maestro de árabe en 1927, y de ahí se trasladó a trabajar como maestro en Isma'iliya (en el Canal de Suez). Esos años de estudio y un año de trabajo le proporcionaron los elementos necesarios para definir su postura ideológica: observó



la decadencia moral, la disminución del respeto hacia la religión y la tradición y la difusión del gusto por lo occidental (en costumbres, ideas y artículos de consumo), y la presencia británica en el Canal le hizo ver a un tiempo la fuerza y la riqueza de Inglaterra, evidentes en el ejército y en el bienestar de los barrios europeos, en agudo contraste con la pobreza de los barrios egipcios.

En 1928 ó 29 un grupo de seis trabajadores lo buscó como su guía y maestro, descontentos como estaban ellos por su propia situación y la del Islam: ése fue el núcleo inicial de la Hermandad Musulmana. En 1933 la sede de la Hermandad se trasladó a El Cairo; sus miembros aumentaron sin cesar y en 1940 la Hermandad ya tenía quinientos centros, donde se impartían clases de religión y de educación física (posteriormente, entrenamiento militar) para preparar a los jóvenes para la guerra santa. El objetivo era llevar a la práctica la meta fijada por al-Afghani, 'Abdu y Rida, o sea, el establecimiento de un gobierno islámico. Durante la segunda guerra mundial, los británicos impusieron al rey Faruq el nombramiento de un primer ministro pro-británico, lo que disminuyó el prestigio del monarca y al mismo tiempo aumentó el sentimiento de humillación de la población. Esto se tradujo en un aumento del número de miembros de la Hermandad, que recibía su apoyo de los estudiantes, empleados públicos, pequeños comerciantes y artesanos, y de campesinos.

Terminada la guerra, aumentó la lucha antibritánica. La popularidad de Faruq, no muy grande de por sí, recibió un golpe muy severo con la derrota del ejército egipcio participante en la primera guerra contra Israel (1948). En esa guerra, muchos Hermanos lucharon y entraron en contacto con oficiales descontentos. Algunos oficiales hicieron suya la ideología de la Hermandad, y los miembros de ésta recibieron práctica militar: compartían el rechazo a las ideologías seculares y la cólera y humillación causadas por la situación decadente de Egipto. En 1946, la Hermandad tenía unos 500,000 miembros e

igual número de simpatizantes, repartidos en cinco mil centros. La Hermandad, adversaria del gobierno, recurrió a actos terroristas que llevaron al primer ministro a imponer la ley marcial y a declarar a la Hermandad fuera de la ley en diciembre de 1948. En represalia, fue asesinado por un Hermano. Al-Banna sostuvo que, puesto que la Hermandad había sido disuelta, el asesinato no podía atribuirse a uno de sus miembros. Poco después (el 12 de febrero de 1949), el fundador e ideólogo de la Hermandad también caía asesinado por miembros del servicio secreto. Había sido el gufa y se convertía en mártir. Su enorme carisma quedó reflejado en el hecho de que después de su muerte el número de miembros de la ahora clandestina Hermandad disminuyera rápida y marcadamente.

El pensamiento de al-Banna se encuentra en sus diversas obras y se manifiesta claramente en el "Credo de los Hermanos Musulmanes", una expresión extrema del fundamentalismo islámico (44). Además de la manifestación de fe en Dios y en la declaración de lo que son las obligaciones de cada Hermano en lo individual, allí se dice: "5. Je crois que le musulman a pour devoir de faire revivre la gloire de l'Islam, en promouvant la renaissance de ses peuples, en restaurant sa législation. Je crois que le drapeau de l'Islam doit dominer l'humanité, et que le devoir de tout musulman consiste à éduquer le monde selon les règles de l'Islam; je m'engage à lutter tant que je vivrai, pour réaliser cette mission, et à lui sacrifier tout ce que je possède". lo que equivale a luchar por el renacimiento del Islam y su expansión por el proselitismo o por la guerra santa. Todos los musulmanes forman una sola nación, unida por su fe, pero ¿a qué se debe el atraso en que viven?: "7. Je crois que le secret du retard des musulmans réside dans leur éloignement de la religion, que la base de la réforme consistera à faire retour aux enseignements de l'Islam et à ses jugements, que ceci est possible, si les musulmans œuvrent dans ce sens, et que la doctrine des Frères musulmans réalise cet objectif". El Islam satis-

face el apetito espiritual de la humanidad, y la conduce hacia la unidad general, que es ideal de todos los reformadores: "... c'est l'Islam qui fonde l'Etat sur les principes de la justice, établit le gouvernement sur des droits bien définis, et donne à chacun des membres des classes de la nation son droit, sans frustration, méconnaissance, ni injustice ... Il y a là une leçon pour les dirigeants orientaux qui ont voulu, ou voudront, rechercher pour leurs peuples une voie autre que l'Islam afin de fonder sur elle la renaissance et constituer la religion, la ummah et l'Etat".

Los musulmanes no podrán triunfar sino siguiendo la vía mostrada por Muhammad, y cuando intenten reemplazarla por otra, sufrirán fracasos. "El recurso del Oriente reside en su moral y en su fe", quien las pierde, pierde todo. En consecuencia, sus dirigentes deben consagrarse a fortificar el alma.

En otros escritos al-Banna amplía sus opiniones sobre las causas de la decadencia musulmana y la influencia del materialismo difundido desde Occidente por medio de eficaces medios de propaganda (45).

La misión de la Hermandad, como dirá en su opúsculo "Nuestra misión", es "islámica": "We believe that Islam is an all-embracing concept which regulates every aspect of life ... we understand Islam ... very broadly and comprehensively as regulating the affairs of men in this world and the next" (46). Su programa de acción está contenido en el Corán y en la Sunna. Las metas fundamentales de la misión de la Hermandad son: 1) que la patria islámica quede liberada de toda dominación extranjera, "for this is a natural right belonging to every human being which only the unjust oppressor or the conquering exploiter will deny"; 2) que en esa patria libre surja un estado islámico libre que actúe de acuerdo con los preceptos del Islam. Mientras no surja este estado, los musulmanes en su totalidad estarán cometiendo pecado. Dada la situación de pobreza, enfermedad, ignorancia y criminalidad imperante en Egipto, la Hermandad tiene otras metas especiales, entre ellas "... to work for the

reform of education; to war against poverty, ignorance, disease, and crime; and to create an exemplary society which will deserve to be associated with the Islamic Sacred Law" (47). Los medios para alcanzar estos objetivos son la fe profunda, la organización exacta y el trabajo ininterrumpido. Los obstáculos consistirán en la ignorancia, la oposición de los clérigos, las autoridades y los explotadores.

En junio de 1947, al-Banna le envió una carta al rey Faruq I y a reyes, príncipes y gobernantes y líderes religiosos y civiles de los países islámicos. Además de exponer por qué el Islam era la guía a seguir para lograr el renacimiento de los países musulmanes, analizando su relación con las fuerzas armadas, con la salud pública, la ciencia, la moralidad y la economía, enumera las metas principales de la reforma, basándose en el espíritu del Islam genuino. Estas metas están divididas en: a) políticas, judiciales y administrativas; b) sociales y educacionales; c) económicas, y van desde la reforma de la ley para adecuarla en todos sus aspectos a la legislación islámica, hasta poner fin a la prostitución, cerrar salones de baile, supervisar los lugares de veraneo, anexas las escuelas primarias de las aldeas a las mezquitas, promulgar una firme política educativa que eleve el nivel de la educación y que una a las diferentes culturas existentes en la nación, prohibir la usura, aumentar los salarios de los empleados inferiores, prestar atención a los problemas técnicos y sociales del trabajador y reducir los puestos públicos (48).

El pensamiento de al-Banna continúa la doctrina activista del panislamismo de al-Afghani y de la primera época de Muhammad 'Abdu, pero le da organización y fuerza real; como al-Afghani, su meta final es volver al Estado musulmán tal como era en el periodo de los cuatro primeros califas y, a partir de él, conquistar a la humanidad; como al-Afghani, no admira el pasado por simple admiración a los antepasados: ambos quieren para la umma los avances científicos y

técnicos de Occidente; igual que el pensamiento reformista iniciado en el siglo XIX, considera que es posible tomar de Occidente los elementos que no contradicen la doctrina ni la moral del Islam; igual que al-Afghani, detesta por igual a los musulmanes corruptos y a los imperialistas occidentales; como al-Afghani y 'Abdu, critica a los ulama por apartarse de sus responsabilidades como guías espirituales de la umma, y al conocimiento libresco de ellos responde que hay que volver al Corán y a la Sunna. Insiste siempre en el carácter totalizador del Islam, que lo abarca todo, estado, sociedad y religión.

Insistió, además, en la unidad del Islam, por encima de las sectas existentes, lo que le atrajo la simpatía de sunnitas y shiitas por igual. Gozó de una gran popularidad debido a la profunda moralidad de su vida y por la intensa dedicación a los aspectos prácticos de su misión. Pero, sin duda, su mayor aportación fue la organización de una Hermandad de carácter militante, que desempeñó y sigue desempeñando un papel destacado en la vida política del Cercano Oriente.

#### 11. El fundamentalismo contemporáneo

En la actualidad, cuando se habla de fundamentalismo se piensa erróneamente que es sinónimo de fundamentalismo o integrismo musulmán. No es así. El integrismo no es una característica exclusiva de la cultura islámica, sino que se presenta en cualquier sociedad cuando un grupo identifica "una fe religiosa o política con la forma cultural o institucional que pudo revestir en una época anterior de su historia. Creer, pues, que se posee una verdad absoluta e imponerla" (49). En estos momentos no sólo hay un integrismo islámico, sino que también hay un integrismo cientificista que toma como punto de referencia la concepción positivista de la ciencia prevaletiente en el siglo XIX- un integrismo israelí, un integrismo católico, etc. Cualquiera que sea el ámbito cultural en el que se manifiestan las posturas integristas, muestran

componentes comunes: inmovilismo, como oposición a la adaptación y al cambio, una propuesta de vuelta al pasado que resulta en la rigidización de las tradiciones, e intolerancia, manifestada en un dogmatismo intransigente y combativo.

Debe hacerse una segunda precisión respecto al integrismo islámico que llamo contemporáneo o actual: todos los movimientos de carácter integrista han tenido y tienen en común el deseo de retornar a una aplicación "pura" del Corán y de la Sunna, despojándola de la adulteración de las especulaciones e interpretaciones, y poseen, además, un renovado interés y fervor en la práctica (también purificada) del Islam. He señalado en párrafos anteriores que los movimientos "purificadores" han sido característicos de toda la vida del Islam: Arabia Saudita, que nació de uno de ellos, es aún hoy un estado fundamentalista, una monarquía autocrática y un aliado firme de Occidente, que sigue tratando de difundir su particular visión del Islam. Lo que califico de fundamentalismo o integrismo "contemporáneo", para diferenciarlo de las propuestas anteriores de un retorno a los orígenes del Islam, es este movimiento militante que alcanzó a concretarse en Estados (las repúblicas islámicas de Irán y de Sudán), que se convirtió en enemigo irreconciliable de la civilización occidental (y particularmente de su epítome, Estados Unidos) y que muestra una gran vitalidad en los países musulmanes de Medio Oriente y del norte de Africa, por ejemplo, en Argelia y en Egipto. A diferencia de los movimientos "re-islamizantes" de la sociedad, como los inspirados por el Afghani y sus continuadores inmediatos, que buscaban compatibilizar el Islam con la modernidad, y del régimen fundamentalista saudita, firmemente pro-occidental, el islamismo integrista actual es intolerante y antioccidental. "Uno de los teóricos más influyentes del islamismo integrista es el paquistaní Mawdudi, muerto en 1979, quien definió la política 'islámica' según cuatro principios: poder fuerte a los doctores de la ley, sumisión del pueblo

a este poder, sistema de pensamiento moral impuesto por ese poder, retribución y recompensa a quienes aplican sus reglas" (50).

El poder de convocatoria y de propagación que tienen los movimientos fundamentalistas está basado en cuatro elementos principales: a) los desgarramientos sociales provocados por la imposición indiscriminada y acelerada del modelo occidental; b) la existencia del Estado de Israel; c) la decepción política causada por el desempeño de los gobiernos; d) la falta de libertades internas (51).

a) En el Medio Oriente se puede hablar de dos olas de modernización: la primera, después de la segunda guerra mundial, la segunda, después del shock petrolero de 1973.

En la primera jugaron un papel central los ejércitos nacionales: en Egipto, en Siria, en Iraq, por ejemplo, los ejércitos desempeñaron un papel reformador y modernizante en medio de sociedades tradicionales (52). Fue el periodo de predominio de la corriente reformista radical (1952-1967). La modernización, que implica la implantación de cambios tecnológicos, acompañados por cambios en la educación que provocan cambios en actitudes y valores, los que a su vez influyen en los cambios institucionales y son influenciados por éstos, estuvo acompañada en esta etapa por un rápido proceso de urbanización, debido menos al aumento natural de la población que al éxodo rural hacia los centros urbanos. Políticamente, fue la época de auge del socialismo árabe, y en las relaciones internacionales, del panarabismo, la no-alineación y la penetración de la Unión Soviética en la región (53).

En la segunda, que coincidió en la región con el ascenso del conservadurismo, participaron con igual entusiasmo gobiernos socialistas (Bumedien, en Argelia) y monarquías autocráticas (Arabia Saudita, Irán, Kuwait); la abundancia de petrodólares se derramó sobre sociedades que no tenían ni siquiera la infraestructura para administrarlos: por ejemplo, Qatar, los Emiratos y

Omán carecían de banco central, y la banca de Arabia Saudita y la de Kuwait necesitaron personal y asesoría extranjeros. El éxodo rural se combinó con el éxodo de personal capacitado desde los países no-petroleros (como Siria, Jordania o Egipto) hacia los países petroleros que, como Libia y los de la península arábiga, carecían de él. Los envíos de esos trabajadores emigrados (entre los que había un gran número de palestinos) se transformaron en una importante fuente de divisas, aumentando la capacidad de consumo de las familias que los recibían. Todo el mundo industrializado vendía a los países petroleros desde proyectos "turn-key" hasta armamentos, toda clase de bienes de consumo, inclusive alimentos. Llegaron la inflación, el consumismo, la ostentación, el derroche y la corrupción (54).

Como siempre, son los desfavorecidos los que sienten los primeros golpes de la inflación: los primeros estallidos se presentaron en Beirut (1975-76), después en El Cairo (enero de 1977), cuando hubo alzamientos populares contra el aumento del pan. A partir de 1985, cuando los precios del petróleo empezaron a bajar, afectando los ingresos sobre todo de Irán, Iraq y Argelia, el malestar se generalizó. Precisamente en Argelia, en octubre de 1988, se produjeron graves desórdenes provocados por el deterioro de las condiciones de vida, directamente ligado a la baja en los precios mencionada.

La riqueza repentina fue, en palabras de George Corm, "el infierno" para esas sociedades pobres. El Occidente, en cambio, supo sacar partido del shock petrolero. Además de señalar a los árabes como exclusivos culpables de los desequilibrios internacionales causados por el shock petrolero, desarrolló investigaciones sobre fuentes alternativas de energía, programas de conservación de la energía, y vendió todo tipo de productos a los países petroleros: "La société développée est en effet celle qui par son accumulation de savoir et de pouvoir, intériorisée dans l'ordre social tout entier, sait transformer les épreuves qu'elle doit affronter en nouvelles sources de savoir et de



pouvoir. La société sous-développée, au contraire, est celle dont même les avantages et les sources potentielles de puissance deviennent des causes de faiblesse additionnelle, de dépendance accrue et de déséquilibres nouveaux" (55).

b) la existencia del Estado de Israel en un territorio que siempre tuvo una población autóctona (desde la época bíblica) es, a ojos de los árabes, la concreción de las traiciones e hipocresía de Occidente, que, por otra parte, es culpable de la persecución indiscriminada que empujó a los judíos a la emigración desde fines del siglo XIX. El Estado de Israel funda su legitimidad en una concepción religiosa integrista, remontándola a la cesión de un territorio hecha por una divinidad a las tribus que la adoraban.

Las derrotas de 1948 y de 1967 fueron una muestra de poder frente a la impotencia de los países árabes, que tenían recursos materiales aparentemente más numerosos. Esas derrotas, además, causaron el desplazamiento de los palestinos, o su permanencia en territorios que siguieron ocupados a pesar de las resoluciones de las Naciones Unidas que nunca se llevaron a la práctica (56).

c) La idea de que los árabes constituyen una sola nación no sólo encontró expresión en el discurso político sino también entre los intelectuales, y se difundió en las sociedades de Medio Oriente. Esta idea entraña la comprensión de que las fronteras que separan a los Estados no han sido trazadas según los intereses ni los deseos de sus habitantes sino que son consecuencia de la política de las potencias occidentales: "Les différences et divergences que l'on voit maintenant entre les Etats arabes -du point de vue de leurs institutions administratives, législatives et économiques, ainsi que de leurs orientations politiques- son toutes l'héritage des époques d'occupation. Elles sont nées de l'impérialisme; elles sont tout à la fois récentes et contingentes = Les Arabes sont une seule ummah = Egyptiens, Irakiens, Maghrébines ne sont que

les peuples et les branches d'une seule ummah, qui est la ummah arabe" (57).

Los dirigentes (Nasser, Kadafi, Sadat, el-Assad) tomaron, en uno u otro momento, la bandera de la "nación árabe" y buscaron uniones que jamás fructificaron y que más bien parecían grandes gestos, vacíos de contenido y de sinceridad. El primer intento de unidad fue entre Siria y Egipto (1958-61), a la que dos años después seguiría una federación Egipto-Iraq-Siria. En mayo de 1964 se formó el consejo presidencial Egipto-Iraq. Cuando en 1968 el partido Baath (que ya gobernaba en Siria) llegó al poder en Iraq, todo hacía pensar, la geografía tanto como la política, que ambos países tendrían algún tipo de unión, pero la realidad fue y sigue siendo que entre ambos hay una aguda rivalidad. En la primavera de 1971 el coronel Kadafi, que tomó el poder en Libia en 1969, quizá sintiéndose heredero de Nasser, impulsó la proclamación de una federación de repúblicas árabes entre Egipto, Siria y Libia, que fue aprobada masivamente en referendos celebrados en cada país. Como la federación no tuvo vida, Libia intentó una unión bilateral con Egipto en agosto de 1972, pero la unión fracasó en la práctica, cuando se habló de unir los ejércitos y los sistemas bancarios (además, coincidió con un acercamiento entre Sadat y Arabia Saudita). En 1974 hubo una unión Libia-Túnez. Al año siguiente, se firmó un acuerdo Siria-Jordania-Líbano-Organización para la Liberación de Palestina (OLP), con el propósito de contribuir al arreglo del problema palestino: En diciembre de 1976 los presidentes de Siria y Egipto volvieron a acordar la unión entre los dos países (inclusive de sus sistemas administrativos y educativos). En 1978, después de la visita de Sadat a Jerusalén y del alejamiento de los países árabes con respecto a Egipto, Siria e Iraq también buscaron celebrar una unión. En 1980 sería el turno de Siria y Libia.

Aun suponiendo que las intenciones fueran francas, en la práctica las sociedades de estos países tienen diferencias en su desarrollo y en su cultura, y sus gobernantes son individualistas y desconfiados, factores todos ellos que

dificultan cualquier intento de unión. Finalmente, la opinión pública sólo puede sentir desencanto frente a estas maniobras políticas sin efectos concretos (58).

d) En los años del repliegue de las potencias colonialistas, cuando en muchos países de la región los ejércitos tomaron la iniciativa para efectuar reformas radicales y comenzar la modernización, la concentración del poder necesaria para efectuar el cambio del antiguo al nuevo régimen facilitó la represión de los grupos opositores, por ejemplo, la eliminación de la Hermandad Musulmana y del partido comunista por parte de Nasser en Egipto (59). La represión de la oposición y la limitación de las libertades políticas son rasgos comunes a los países musulmanes: Sadat, por ejemplo, logró amplios poderes para restringir la acción de los disidentes por medio de un referendo en 1978; en 1979, al ascender Saddam Hussein al poder en Iraq (16 de julio) llevó a cabo una purga que culminó en la condena a muerte de cinco miembros del Consejo Revolucionario; en diciembre de ese año, el delegado sirio ante las Naciones Unidas renunció al mismo tiempo que denunció la escalada represiva de el-Assad durante los últimos seis meses; la revolución iraní llevó a cabo ejecuciones, puso limitaciones a la prensa, reprimió choques entre izquierdistas y militantes islámicos, reprimió una rebelión kurda; en Arabia Saudita, en enero de 1980 fueron decapitados 63 culpables del ataque contra la Gran Mezquita, realizado en noviembre del año anterior; en 1981, Sadat ordenó el arresto de más de mil opositores y ordenó la disolución de los grupos extremistas islámicos (fue asesinado en octubre, un mes después de esta medida); en enero y febrero de 1982 la violencia antigubernista en Siria provocó miles de muertos en la ciudad de Hama ... en diciembre de 1988, Amnistía Internacional denunció que el gobierno de Irán había ejecutado por lo menos a 300 y quizá a miles de simpatizantes de los grupos kurdos e izquierdistas, esto en un plazo de seis meses. En el Líbano, las libertades no existen porque desde 1975 el

país está desgarrado por la guerra civil y después por la intervención de intereses israelíes, sirios e iraníes. En Arabia Saudita no existe la participación política: en 1992 se formó un consejo consultivo de sesenta miembros para asesorar al rey, una reforma que se justificó basándose en la tradicional shura (consulta) islámica, pero los miembros del consejo son designados por el rey. Otro modesto avance se produjo en Kuwait, donde el 5 de octubre de 1992 fue reinstalado el parlamento, que había sido disuelto en 1986; pero el voto en Kuwait está limitado a un 10% de la población, es decir a los varones que pueden trazar su ascendencia familiar residente en Kuwait hasta antes de 1920.

Las políticas de modernización dieron por resultado un aumento en los índices de alfabetismo y un crecimiento de las clases medias profesionales, lo que naturalmente desemboca en una exigencia de mayor participación. En el mundo árabe hay una creciente demanda de apertura política, y el fracaso del socialismo árabe y del panarabismo dejan dos posibilidades para responder a las aspiraciones de la población: el fundamentalismo y la democratización. La forma en que respondan los regímenes gobernantes tendrá impacto no sólo sobre la estabilidad de cada país y de la región en general sino también sobre las relaciones internacionales intrarregionales y con el resto del mundo.

\* \* \*

El integrismo islámico contemporáneo se concretó por primera vez en Irán, que ofrece el interés de haber elaborado una constitución y de haber llevado a la práctica su concepto de "vuelta a las fuentes".

En Irán, dos de los elementos que justifican el poder de convocatoria del fundamentalismo se manifestaban de manera muy aguda: me refiero a los desgarros sociales provocados por la imposición de una modernización "a la occidental" y a la falta de libertades internas, lo que se podría resumir hablando de una política de represión y reforma llevada a cabo por el shah, en especial a partir de la proclamación de la "Revolución Blanca" en 1963 y que se acentuó

## ESTA TESIS NO DEBE SALIR DE LA BIBLIOTECA

79

después del boom petrolero de 1973 (60). Pero en Irán se sumó otro factor: la tradición de participación del clero shiíta en la vida política del país. En el shiismo, además, el gobernante que no es justo puede ser derrocado (cfr. supra, "El nacimiento del shiismo").

Desde el siglo XVIII los ulama habían practicado el ijtihad (la interpretación de la ley islámica), de ahí su nombre de mujtahid, lo que les sirvió de base para tomar decisiones políticas o para dar opiniones en materia política, lo que les dio una gran independencia. Eso se agregó a la tradición de que las mezquitas eran propiedad del imam oculto, a las que no podían entrar los agentes del gobierno, tradición que dio origen al bast (asilo sagrado). Ambas cosas -la opinión política de los mujtahids y el bast- contribuyeron a que las mezquitas de Irán se convirtieran, desde el siglo pasado, en centros físicos de oposición a los gobiernos injustos (61). Los ulamas de Irán tenían una tradición de oposición al gobierno muy anterior al enfrentamiento con el shah, y la animosidad entre el poder secular y el religioso sólo fue acentuándose durante el reinado de Muhammad Reza Pahlavi.

Los enormes ingresos provenientes de la exportación de petróleo se derramaron en los programas de modernización acelerada y en los gastos de una corte fastuosa que quería basar su legitimidad en el pasado preislámico, acentuando el éxodo rural hacia ciudades ya sobrepobladas, con viviendas caras e insuficientes y con una infraestructura de comunicaciones y energía inadecuada. Al disminuir la producción agrícola y aumentar el consumo también aumentaron las importaciones de alimentos, así como las de bienes de consumo. Las protestas fueron sofocadas con violencia. "Iranians from every sector of national life were losing patience with the Shah's regime and the pell-mell rush to modernization. Grasping for some certitude in the melee, they increasingly heeded the call of traditional Islam and of an ever more fervent fundamentalism. The beneficiary was the Ayatollah Khomeini, whose religious

rectitude and unyielding resistance made him the embodiment of opposition to the Shah and his regime and indeed to the very character and times of Iran in the mid-1970s ... For many years, Khomeini had regarded the Pahlavi regime as both corrupt and illegitimate ... His hatred of the Shah was matched only by his detestation of the United States, which he regarded as the main prop of the Pahlavi regime. His denunciations from exile in Iraq were cast in the rhetoric of blood and vengeance; he seemed to be driven by an unadulterated anger of extraordinary intensity, and he himself became the rallying point for the growing discontent. The words of other, more moderate ayatollahs were overwhelmed by the exile's harsh and uncompromising voice." (62).

Jomeini expresó su pensamiento político en una serie de conferencias que dio a sus estudiantes en 1970, y que después aparecieron recopiladas en un libro titulado "Hukumat-e Islami: Vilayat-e Faqih", o sea "Gobierno Islámico: el gobierno del jurista religioso". En esta obra rechaza la reducción del Islam al ritualismo como una desviación de la verdadera fe y un modo de debilitar a los musulmanes. El Islam es una ley divina y para ser aplicada en la práctica debe tomar la forma de un Estado. El gobernante debería ser el Imam (que es infalible), pero como está oculto, el jurista religioso tomará su lugar.

Según esta obra, la rama judicial del gobierno estará en manos de juristas, conocedores de la sharia. Estos juristas vigilarán a la rama legislativa (un parlamento elegido por voto popular, cuya función es resolver los conflictos surgidos de la implementación de la aplicación de las doctrinas islámicas) y a la ejecutiva (formada por funcionarios públicos). La vigilancia general está en manos del jurista justo.

El objetivo de este gobierno islámico es satisfacer las necesidades del pueblo, evitando la concentración de riquezas. El jurista justo no gobierna a su capricho, sino que interpreta y aplica la sharia y su cargo no es hereditario:

de ambos rasgos se desprende que no es un poder dictatorial ni monárquico. El pueblo es concebido como "la fuerza activa". "El gobierno islámico no es despótico ni arbitrario, sino constitucional ... constitucional en el sentido de que aquellos que gobiernan están obligados ... a un conjunto de disposiciones que son definidas en el Corán y en la tradición del Profeta ... El gobierno islámico es el gobierno de la Ley. La soberanía es de Dios y las leyes son ordenanza de Dios ... Los Imames y los jurisconsultos [faquí] tienen la obligación de, a través del aparato gubernamental, aplicar las prescripciones diversas establecidas por un régimen [islámico] justo y que sirva al pueblo" (63). Por otra parte, al concebir al pueblo como una fuerza política activa, se puede calificar a este gobierno de republicano, enmarcado en principios islámicos.

El pensamiento de Jomeini resultaba (y resulta) atractivo para muchos musulmanes, porque "... it is simple, direct and free from non-Islamic influences. It is derived from the first principles of Islam, and avoids convoluted hair-splitting religious arguments which leave most religious laymen baffled. Moreover, as Sami Zubaida, a British specialist on Islamic sociology, points out, 'It is conducted exclusively in traditional discussions with hardly any reference to western or western-inspired politico-ideological notions'. There is no reference to nationalism, democracy or socialism." (64).

En 1979 surgió la oportunidad de llevar a la práctica ese gobierno islámico, cuando el 1º de abril se proclamó la república islámica después de que un referendo celebrado en marzo demostró que ése era el deseo del 98.2 % de la población. Inmediatamente se redactó el proyecto de constitución, que refleja el pensamiento político de Jomeini; sometido a referendo el 2 y 3 de diciembre de ese año y aprobado por el 99.5 % de los votantes, entró en vigor el 1º de enero de 1980.

La constitución consta de doce capítulos y 175 artículos. En su artículo 12 declara que la religión oficial de Irán es el shiismo duodecimano, "y este

principio se mantendrá eternamente inmutable", pero reconoce estatus oficial a las otras escuelas de pensamiento islámico en lo que se refiere a la educación religiosa y a cuestiones de la esfera privada (matrimonio, divorcio, herencias y donaciones).

La soberanía sobre el mundo y el hombre pertenece a Dios (artículo 56), "y es El quien ha puesto al hombre a cargo de su destino social. Nadie puede privar al hombre de este derecho otorgado por Dios ni subordinarlo a un individuo o grupo". La soberanía individual se expresa por medio de elecciones (del presidente, de los representantes y miembros de consejos) o de referendos (artículo 6).

De acuerdo con el shiismo duodecimano, el duodécimo imam está oculto, por lo tanto, el necesario gobierno y guía de la nación corresponden "al justo y piadoso faquí quien está familiarizado con las circunstancias de la época; es valiente, ingenioso y posee habilidad administrativa, y es reconocido y aceptado como jefe por la mayoría del pueblo" (artículo 5). Sus deberes y facultades están enumerados en el artículo 110: tiene la máxima autoridad militar, y declara la guerra o acuerda la paz basándose en la recomendación del Supremo Consejo Nacional de Defensa. Tiene autoridad para aprobar a los candidatos presidenciales, así como para cesar al presidente si la Suprema Corte o el Majlis (Parlamento) han señalado su incompetencia. Nombra a los jueces superiores y a los juristas islámicos del Consejo de Guardianes (que tiene derecho de veto sobre las resoluciones del Majlis). En realidad, el faquí es el verdadero árbitro de la aplicación de los principios islámicos, es el verdadero jefe del estado y el juez supremo.

La constitución establece tres poderes, independientes entre sí: el legislativo, el ejecutivo y el judicial, cuya comunicación está asegurada por el presidente de la república (artículo 57).

El poder legislativo (Majlis), elegido por el pueblo, está supervisado por



el Consejo de Guardianes, de doce miembros (seis de ellos, juristas islámicos) que debe asegurar que las decisiones legislativas no contradigan "las ordenanzas del Islam y la constitución" (artículo 91), y que debe ser capaz de interpretar los conceptos islámicos y de aplicarlos a las condiciones concretas de la sociedad contemporánea.

El poder ejecutivo está encabezado por el presidente, un varón shifita, elegido directamente por el pueblo por un periodo de cuatro años; propone al primer ministro, quien debe ser aprobado por el Majlis.

El poder judicial está bajo la autoridad del Supremo Consejo Judicial, que establecerá las normas para la formación de la Suprema Corte, cuyo presidente deberá ser un mujtahid (lo mismo que el Fiscal General). El presidente de la Corte y el Fiscal serán nombrados por el Faqi en consulta con los jueces de la Suprema Corte.

La constitución crea, además, varios cuerpos consultivos: los consejos provinciales, municipales, de cada ciudad, barrio, división y aldea (artículo 7), de acuerdo con lo ordenado por el Corán (42:38 y 3:153) respecto a la consulta que se debe celebrar "sobre los asuntos".

La constitución garantiza la libertad de prensa y de religión (artículos 24 y 26, respectivamente), siempre que esto no vaya en contra de los principios básicos del Islam ni de los fundamentos de la república islámica, limitaciones por demás subjetivas en su aplicación. También consagra el derecho a la propiedad privada, pero con la importante exclusión de la riqueza mal habida, adquirida gracias a la usura, el cohecho, el robo, el juego, el uso impropio de contratos y transacciones de gobierno, etc. (artículo 49). El artículo 38 prohíbe la práctica de la tortura, lo que sumado al artículo 49 es un rechazo y una condena explícitos a las prácticas del periodo monárquico, aunque las violaciones a los derechos humanos no desaparecieron bajo el gobierno republicano y han sido denunciadas muchas veces.

Tres son los artículos de la constitución que se refieren a la política exterior: el 10, el 152 y el 154. El primero de ellos es de carácter panislámico, pues declara que todos los musulmanes forman una sola nación y que Irán debe luchar constantemente para lograr la unidad política, económica y cultural del mundo islámico. El 152 declara a Irán libre de la hegemonía de las superpotencias (no-alineado) y que uno de los principios de su política exterior es la defensa de los derechos de todos los musulmanes. El artículo 154 manifiesta que es derecho de todos los pueblos luchar por su independencia y por un gobierno justo, "... por lo tanto [la República Islámica de Irán] protege las luchas justas de los oprimidos y desposeídos de todos los rincones del globo".

La constitución de 1979 es un esfuerzo innovador: "While it draws its inspiration from Islamic precepts, it is designed to serve the needs of a community living in modern times, incorporating such concepts as the separation of legislative, executive and judicial powers, and basing the authority of the faqih and the president on popular will, expressed either directly, as in the president's case, or indirectly, through the Assembly of Experts to be convened to select the successor(s) to Khomeini." (65) Su interés reside, además, en que, a diferencia de los "credos" y declaraciones de fundamentalistas anteriores, ésta es la primera aplicación práctica del pensamiento islámico.

Junto a la originalidad que representa su concepción teórica y el establecimiento de una república islámica, hay que valorar las repercusiones en la vida social; la constitución es la expresión legal de una verdadera revolución cultural cuya meta es la islamización/purificación de la sociedad, que había sido corrompida por influencias occidentales, favorecidas y promovidas directamente por la monarquía y adoptadas por un sector de la sociedad. En cuanto a las relaciones internacionales de la república, hay que señalar que, aunque Jomeini declaró en más de una oportunidad que la revolución islámica no

BIBLIOTECA CENTRAL

podía exportarse por la espada, los artículos 10, 152 y 154 de la constitución justifican la política expansionista de la revolución iraní. La propaganda, como en el caso de las ex repúblicas soviéticas del Asia Central, adonde se envían ejemplares del Corán, y el financiamiento de activistas y terroristas han sido armas efectivas para difundir la revolución. El carácter republicano y representativo del gobierno de Irán y su firme rechazo a los valores culturales de un Occidente visto por todos los países de la región como una fuente de constantes agravios son por sí mismos suficiente atractivo para los grupos integristas de los países cercanos (66).

\* \* \*

A lo largo del capítulo se ha demostrado que, dentro del mundo islámico, los descontentos se han manifestado en la dimensión religiosa, por medio de movimientos purificadores cuyo objetivo ha sido la corrección de las prácticas existentes. Esto es válido desde el siglo VII hasta el siglo XX. Las circunstancias varían, los adversarios a combatir también, y van desde los califas Omeyyas, encarnación del gobierno impío, hasta las potencias occidentales y sus valores culturales. Como se acaba de reseñar, todos estos movimientos tienen como base común la exigencia de volver a las fuentes, es decir, al Corán y la Sunna: el Islam ha sido, entonces y ahora, la utopía que expresa la protesta contra el régimen establecido.

En las últimas décadas del siglo XX, esa vuelta a las fuentes se ha manifestado como un movimiento integrista, intolerante y políticamente autoritario. En una época en que la política interior y la exterior tienen repercusiones recíprocas inmediatas, ese fenómeno político-religioso del integrismo islámico tiene un gran impacto sobre las relaciones internacionales, por las siguientes razones principales: a) es un movimiento dinámico, en expansión; b) se manifiesta en una región cuya cercanía geográfica a Europa hace a ésta más vulnerable a los trastornos que pudiera provocar el fundamentalismo; c) se

concentran en esa región las mayores reservas petroleras, y por lo tanto su equilibrio resulta crucial para todo el mundo, y en particular para los países de industrialización avanzada; y d) su vitalidad y poder de convocatoria contradicen la tendencia democratizante que se manifiesta en el mundo desde hace veinte años.

a) El poder de convocatoria del integrismo islámico, cuyas razones quedaron ya descritas, se ha puesto de manifiesto tanto en procesos electorales como en otras actividades sociales. Donde los reformistas han luchado por alcanzar un mayor pluralismo (en Argelia, Túnez, Egipto, Jordania) la apertura democrática ha contribuido a aumentar el poder de los integristas: en las elecciones parlamentarias de Jordania, en 1989, por ejemplo, los fundamentalistas ganaron 36 de las 80 bancas, y en Argelia, en junio de 1990, el Frente Islámico de Salvación (FIS) obtuvo el 65 por ciento de los votos en elecciones locales, y al año siguiente, en las elecciones parlamentarias de diciembre, obtuvo 188 de las 231 bancas en la primera vuelta (en enero de 1992 el ejército impidió la segunda vuelta de las elecciones y nombró un Consejo de Estado, cuyo presidente, Budiaf, fue asesinado en julio); en Egipto, los fundamentalistas dirigen las asociaciones profesionales y caritativas. Los militantes islámicos radicales, particularmente activos en Argelia y Egipto, pero presentes en todos los países de la región, recurren con frecuencia al terrorismo, lo que provoca a su vez la represión violenta por parte de los gobiernos.

El atractivo del fundamentalismo se ha manifestado inclusive en la secular Turquía: inesperadamente, en las elecciones de abril de 1994, el Partido del Bienestar (islámico) logró el tercer lugar y obtuvo el gobierno municipal de Ankara, la capital, y de Estambul, la ciudad más grande del país, proclamando que el Islam había "reconquistado" Estambul y que "¡Salvaremos pronto a Turquía, salvaremos la unidad islámica, salvaremos a la humanidad!" (67).

En Irán, irónicamente, puede hablarse de un "descongelamiento" de la acti-

tud rígida que se observó durante los años de gobierno de Jomeini, tanto en la política cuanto en la reglamentación de la vida cotidiana. El presidente Ali Akbar Hashemi Rafsanjani, que ascendió al poder en agosto de 1989, ha dirigido sus esfuerzos al rescate de la economía, adoptando una actitud pragmática hacia Occidente, mientras el ayatollah Ali Jamenei, el nuevo guía espiritual, persiste en sostener que los valores islámicos son incompatibles con el mantenimiento de relaciones normales con Estados Unidos. Aunque los radicales encabezados por Mohtashemi mantienen una posición fuerte, en las primeras elecciones parlamentarias posteriores a la muerte de Jomeini, celebradas en abril y mayo de 1992, los moderados, partidarios de Rafsanjani, obtuvieron la mayoría en el Majlis. La apertura hacia las actividades comerciales y de negocios y el estímulo a la iniciativa privada parecen contradecir la represión y supervisión que se ejerce sobre la vida privada, aunque también estas normas se han suavizado un poco (68). En política exterior, Irán sigue apoyando a los grupos fundamentalistas de la región y de Asia Central, lo que le causa dificultades en su relación con los respectivos gobiernos.

b) El sostenido atractivo del fundamentalismo, sus actividades terroristas y sus posibles victorias electorales pueden tener consecuencias internacionales: un gobierno fundamentalista en Argelia, por ejemplo, podría desestabilizar a otros países del norte de África y tendría repercusiones directas en Europa, pues lanzaría una ola de emigrados hacia Francia con repercusiones directas en la vida política interna francesa, con el consiguiente fortalecimiento del nacionalismo extremo representado por el Frente Nacional de Jacques Le Pen (69). La influencia creciente de los integristas en Turquía, por su parte, obliga a evaluar desde otra óptica la posición de ese país, miembro de la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN) y situado a horcajadas sobre Europa y Asia y con fuertes intereses en las repúblicas del Asia Central.

Las ex repúblicas soviéticas del Asia Central -Kazajstán, Uzbekistán, Turkmenistán, Kirguistán y Tayikistán- son de particular interés para Rusia, por los vínculos que sigue manteniendo con ellas y por su frontera común con Kazajstán. En todas ellas hubo un renacer del Islam desde la década de los ochentas. Irán, Turquía, Arabia Saudita y Kuwait explotan ese factor islámico para extender su influencia en la región (70), mientras los fundamentalistas de Afghanistán arman y entrenan a miembros del Partido del Renacimiento Islámico de Tayikistán. Otro factor de desequilibrio en la región es la lucha entre las facciones fundamentalistas de Afghanistán, que provocó la huida de unas trescientas mil personas e impidió el regreso de los aproximadamente tres millones que habían huído a Pakistán a causa de la guerra civil que siguió a la invasión soviética de 1979 (71). La guerra civil en Afghanistán tuvo otra grave consecuencia: una vez terminada, sus veteranos, de regreso en Egipto, en Argelia, en Túnez, han participado en actos terroristas y "los gobiernos árabes que están bajo el ataque de los extremistas afirman a menudo que los veteranos que han regresado de Afghanistán están dirigidos por una oficina central en Afghanistán y están financiados por Irán. Tales sospechas no han sido probadas" (72).

c) El embargo petrolero y el shock de los precios de 1973 pusieron en evidencia la dependencia de la economía internacional respecto al energético. La concentración de la producción de las reservas mundiales en esa región fue el amplificador del conflicto entre árabes e israelíes, dejando en claro la importancia de mantener el equilibrio y la tranquilidad en la zona. Años más tarde, el propio presidente de Estados Unidos declararía en forma enfática que cualquier esfuerzo de una potencia externa por obtener el control del Golfo Pérsico sería considerado un "ataque a los intereses vitales de los Estados Unidos de América" y "será repellido por cualquier medio necesario, incluyendo la fuerza militar" (73).

La invasión iraquí a Kuwait en agosto de 1990 volvió a dejar al descubierto el papel crucial que el petróleo sigue desempeñando en el mundo, a pesar de los continuos esfuerzos por encontrar fuentes alternativas de energía que sean menos contaminantes, que sean renovables y que disminuyan la dependencia respecto al petróleo. "Energy is the basis of industrial society. And of all energy sources, oil has loomed the largest and the most problematic because of its central role, its strategic character, its geographic distribution, the recurrent pattern of crisis in its supply -and the inevitable and irresistible temptation to grasp for its rewards." (74). Al invadir Kuwait, Saddam Hussein controlaría el 20 % de la producción de la Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP) y el 25 % de las reservas mundiales; su victoria hubiera puesto en peligro la seguridad de los estados petroleros vecinos y le hubiera dado el dominio del Golfo. El presidente Bush (ex petrolero él mismo) resumió claramente su visión de la situación: "Nuestros trabajos, nuestra forma de vida, nuestra propia libertad y la libertad de los países amigos en todo el mundo sufrirían daño si el control de las grandes reservas petroleras del mundo cae en manos de Saddam Hussein" (75). Tres meses más tarde, al justificar la presencia norteamericana en el Golfo, el presidente Bush señaló tres motivos: 1º, que el mundo no debe recompensar la agresión, pues hacerlo estimularía más agresiones; 2º, que "nuestra seguridad nacional está en juego", pues la seguridad energética es la seguridad nacional, en peligro si Saddam Hussein venciera, y 3º, hay vidas inocentes en juego, las de los rehenes retenidos en Iraq (76).

La expectativa que causa la difusión del fundamentalismo en Medio Oriente y el Norte de Africa se deriva, sobre todo, de que esa es la región donde cualquier alteración puede poner en peligro la seguridad energética del mundo industrializado, de que la actitud de los movimientos integristas islámicos es radicalmente antioccidental y de que, de llegar ellos al poder, podría peli-

gar el suministro continuo y seguro de petróleo.

d) A partir de 1974 comenzaron a desaparecer los regímenes totalitarios y autoritarios del mundo (77), iniciándose lo que se ha llamado "la tercera ola de la democratización" (Huntington).

Se ha señalado repetidamente que no existe "la teoría de la democracia", si no "teorías de la democracia", lo que supone una multiplicidad de definiciones. No obstante, puede darse una definición operativa de la democracia, algo así como una definición mínima, centrada en los procedimientos seguidos para formar gobierno: se dirá que un sistema es democrático cuando los gobernados (todos los adultos) eligen a los decisores, o gobernantes, por medio de elecciones competitivas, limpias y periódicas. Aquí están dados dos elementos fundamentales de un régimen democrático: competencia y participación en la vida política, los que a su vez implican la existencia de las libertades necesarias para que ese proceso electoral se lleve a cabo (libertad de expresión, de reunión, de asociación y de información). "Elections, open, free, and fair, are the essence of democracy, the inescapable sine qua non" (78).

La democracia lleva en sí el respeto a los derechos individuales y la limitación en el ejercicio del poder, lo que a mi juicio la convierte en la forma de vida política más deseable para una sociedad.

Por añadidura, la existencia de Estados democráticos tiene proyección en las relaciones internacionales: se afirma que los conflictos armados entre las democracias son inexistentes, o por lo menos improbables. Los regímenes democráticos han combatido contra los regímenes autoritarios, y éstos han luchado entre sí. Esta diferencia puede significar que, si la democratización se extiende por el mundo, simultáneamente aumentarían las posibilidades de una paz mundial estable: "On the basis of past experience, an overwhelmingly democratic world is likely to be a world relatively free of international vio-



lence". (79).

Las razones que se acaban de exponer (el atractivo de los regímenes integristas y los riesgos que entraña su proliferación, por una parte, y la ventaja de la proliferación de regímenes democráticos) obligan a plantear los siguientes interrogantes: el Islam, que hasta ahora no ha contado con ningún líder democrático, ¿es excluyente de la democracia? El retorno a las fuentes, ¿ha de desembocar necesariamente en un integrismo intolerante? Esas mismas fuentes, ¿pueden dar origen a una alternativa, surgida del pensamiento puramente islámico, consistente en un modelo de sociedad abierta y tolerante, en una democracia sui generis? A esos interrogantes se dará respuesta a continuación.

## NOTAS AL CAPITULO II

1. Es el periodo de los cuatro califas ortodoxos o rashidun ("los que siguen el camino recto"): Abu Bakr, elegido en 632, a la muerte de Muhammad, por un grupo de notables, musulmán de la primera hora, compañero del Profeta y padre de Aisha, la esposa más joven y favorita de Muhammad; en 634 le sucedió 'Umar, designado por el propio Abu Bakr en su lecho de muerte, también era suegro de Muhammad, pues era el padre de Hafsa, otra de sus esposas. Atacado por un esclavo en 644, en su lecho de muerte designó un grupo de seis personas para que eligieran a su sucesor, quien fue 'Uthman, del clan Omeya de la tribu de Quraysh, casado con dos hijas de Muhammad. Esto molestó a Alí, primo de Muhammad y esposo de Fátima, hija del Profeta, quien desde la muerte de éste en 632 había tenido aspiraciones a la conducción de la umma. En 656 'Uthman fue asesinado y aunque Alí condenó el crimen no hizo ningún esfuerzo por aprehender a los asesinos. Inmediatamente fue electo califa por la mayoría de la población de Medina. Muawiya (del clan Omeya, igual que el califa asesinado, gobernador de Siria y cuñado de Muhammad), quien había demostrado grandes cualidades como militar y político, exigió la venganza de ese asesinato y se rebeló contra Alí.

2. Posteriormente se formaron tres ramas del shiismo: los zaidíes, los ismailíes y los imamíes o duodecimanos. Los tres reconocen los mismos primeros cuatro imanes: Alí, Hassan (hijo mayor de Alí), Hussein (hijo menor de Alí, muerto en Karbala) y Zain al-Abidin (hijo de Hussein). Para los primeros, el quinto imán es el oculto. Los ismailíes comparten los seis primeros imanes con los duodecimanos, pero a la muerte del sexto imán, en 765, sus seguidores se dividieron en dos grupos: unos apoyaron como su sucesor a su hijo Ismail. Fueron los ismailitas, que conservaron el carácter extremista de la shía de los primeros tiempos. Los duodecimanos apoyaron al otro hijo del sexto imán, y creen que Muhammad al-Muntazar (Muhammad el Esperado), hijo del undécimo imán que se ocultó en 873, regresará al final de los tiempos a restablecer la justicia. El grupo duodecimano es más moderado y en aquella época convivió con el poder califal. Cfr. Sourdel, Dominique, L'Islam médiéval, Paris, PUF, 1979, p. 87 y ss. Sobre las primeras rebeliones shiítas contra los Omeya, cfr. El-Khoury, Fouad, Las revoluciones shiíes en el Islam (660-750), Buenos Aires, 1983.

3. "Utopía" está tomada aquí en el sentido que le da Paul Ricoeur, Ideología y Utopía, comp. de George H. Taylor, México, Ed. Gedisa Mexicana, 1991. Ambas, ideología y utopía, constituyen la imaginación social, y tanto uno como otro son términos que fluctúan ambigüamente entre lo positivo y lo negativo, entre un papel constructivo y otro destructivo, entre una dimensión constitutiva y otra patológica. Ricoeur establece una correlación entre los tres niveles de la ideología (como integración, como legitimación de la autoridad y como deformación) y los tres niveles de la utopía: en primer lugar, frente a lo que existe la utopía es "lo otro" posible, pone en tela de juicio lo que existe actualmente y tiene la intención de cambiarlo, ayuda a repensar la realidad y, en ese sentido, es la contrapartida de la ideología como integración; pero frente a la ideología que legitima el ejercicio del poder, la utopía aparece como el desafío, presenta una alternativa al ejercicio del poder. En un tercer nivel, la utopía es una evasión, un algo irrealizable, y en este sentido se correlaciona con la ideología como deformación. Es en su papel constitutivo y en su carácter de desafío que califico de utopía a la postura shífta y pienso que se puede extender esa calificación al fundamentalismo islámico de nuestros días.

4. Hiro, Dillip, Islamic Fundamentalism. London, HarperCollins Publishers, Paladin Movements and Ideas. 2nd. edition (revised), 1989. pág. 25.

5. Kashmiri, Ismail. Prophet of Islam Muhammad and Some of his Traditions. Cairo, The Supreme Council for Islamic Affairs, Studies in Islam Series, 1967, pág. 53. Hay que distinguir entre hadith y sunna. Hadith es la comunicación oral hecha por el Profeta, ya sea por su propia iniciativa o como respuesta a las preguntas de quienes lo rodeaban, cuyo texto (matn) es transmitido por medio de una cadena (isnad) de personas de autoridad reconocida. Sunna es la práctica, el uso en vigor, relativo a un punto de derecho o religión. Hadith y Sunna no necesariamente se corroboran, y cuando se contradicen "c'est alors l'affaire des théologiens subtils et des chercheurs d'accommodements de trouver une solution conciliatrice. La littérature fait aussi la différence entre hadith et sunna, le hadith étant une discipline spéculative, la sunna constituant la substance d'actes de la vie pratique. Ces deux notions n'ont qu'un caractère commun: c'est que la connaissance du hadith tout comme celle de la sunna reposent sur la Tradition ...", Goldziher, Ignaz, Etudes sur la tradition islamique. Extraites du Tome II des MUHAMMEDANISCHE STUDIEN. Trad. Léon Bercher. Paris, Librairie Adrien-Maisonneuve, 1952, pág. 13.

Se encuentra una descripción didáctica de las diferentes colecciones de hadith y de ciertos términos técnicos usados en relación con ellas en la introducción de James Robson a la traducción que hizo del Mishkat al-Masabih, de at-Tibrizi, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, s/d.

6. Kashmiri, op.cit., pág. 13.

7. Goldziher, op.cit., pág. 6.

8. Wensinck, Arent Jan. A Handbook of Early Muhammadan Tradition. Alphabetically Arranged. Leiden, E. J. Brill, 1971, pág. viii.

9. Cahen, Claude. El Islam. I. Desde los orígenes hasta el comienzo del imperio otomano. México, Siglo XXI, Historia Universal Siglo Veintiuno, vol. 14, 1972, pág. 45.

10. [Guillaume, A.]. The Life of Muhammad. A translation of Ishaq's 'Sirat Rasul Allah'. With introduction and notes by ... Karachi, Oxford University Press, 8th. imp., 1987, p. xxxiv. Ibn Ishaq, el autor de esta biografía, murió en 768.

11. Lewis, Bernard. The Arabs in History. London, Hutchinson University Library, 4th. ed., 1966, p. 109.

12. Simultáneamente surgió el movimiento carmata, cuyas bandas armadas atacaron Siria, Palestina y el norte de Iraq. Se ha conservado el texto de uno de sus sermones: "Oh Dios, guíanos con el Califa, el heredero, el Esperado, el Mahdi, el Amo del Tiempo, el Jefe Supremo de los Creyentes, el Mahdi. Oh Dios, llena la tierra de justicia y equidad y destruye a sus enemigos. Oh Dios, destruye a sus enemigos". Lewis, op.cit., p. 110. También ocuparon Bahrain, donde expulsaron a las autoridades que representaban al gobierno central, fundando un pequeño estado independiente que subsistió hasta cerca del 1075. El movimiento carmata era ismailí, y debe su nombre a que en la etapa inicial de su desarrollo en Yemen fue dirigido por Hamdan Qarmat.

13. Lewis, op.cit., p. 113.

14. Una descripción detallada de las relaciones entre cristianos y musulmanes en esta época, así como de las invasiones africanas y los vaivenes de al-Andalus, en G. de Valdeavellano, Luis. Historia de España. De los orígenes a la Baja Edad Media. Madrid, Revista de Occidente, 2a. ed., 1955.

La decadencia política no significó decadencia cultural: por ejemplo, Ibn

Rusud nació en Córdoba en 1126 y fue protegido del califa almohade al-Mansur (1184-1199). En su Exposición de la República de Platón hace referencia a "los conflictos de este tiempo ..." que agitaban a al-Andalus.

15. Las órdenes sufíes son numerosas, algunas de las más destacadas son las siguientes: Chishti, fundada por Abu Ishak Chishti, en el siglo X, en Jorasán. Utiliza la música para sus ejercicios espirituales. Tuvo su mayor impacto en la India; Qadiri, fundada por Abdul Qadir (m. 1166), especialmente poderosa en la India; Suhrawardi, fundada por Ziaudin Jahib Suhrawardi (1144-1234), sus prácticas van desde el éxtasis producido por la música hasta la contemplación quietista. La zona donde gozó de más poder fue Bengala; Naqshbandi (fundada por Bahaudin Naqshband, que murió c. 1389); surgió en el Asia Central y tuvo gran influencia en el desarrollo de los imperios de la India y turco. Sus shaykhs son los únicos que tienen autoridad para iniciar a los discípulos de cualquier orden. En el siglo XIX los muridíes, seguidores de esta orden, sostuvieron en Daguestán una guerra santa contra los rusos que intentaban conquistar la región, y resistieron desde 1830 hasta 1859 a fuerzas militares muy superiores a las suyas gracias a la cohesión que la fe religiosa le daba al grupo; Shadiliya, fundada por Abd Allah ash-Shadili (1196-1258) en Túnez, desde donde se difundió a todo el norte de Africa, Egipto, Siria y Arabia; Maulawiya, fundada por Jalal ad-Din Rumi, el poeta místico más grande de Persia (m. 1273), en Turquía. Adquirió gran poder bajo los otomanos. A esta orden pertenecen los derviches danzantes. Cfr. Shah, Idries, The Way of the Sufi, London, Penguin Books, 1974; Arberry, A.J., Sufism. An Account of the Mystics of Islam. London, George Allen & Unwin Ltd., 1956; Nicholson, Reynold A., The Mystics of Islam. London, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1975; Meier, Fritz, "The mystic path", en Lewis, Bernard (ed.), The World of Islam, London, Thames & Hudson, 1976, pp. 117-128.

16. Futuwa es el nombre de organizaciones de jóvenes y también de hermandades musulmanas gobernadas por preceptos caballerescos. Se escribieron tratados sobre la futuwa, históricos y teóricos, sobre todo en persa y en turco, aun durante la época de los mongoles, pero no en lengua árabe.

17. Cfr. Cahen, Claude, "Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du Moyen Age", Arabica, V/VI, 1958-1959; Lapidus, Ira Marvin, Muslim Cities in the Later Middle Ages. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1967; Gibb, H.A.R., "An interpretation of Islamic history", Cahiers d'histoire mondiale, 1953, vol. I, n° 1, pp. 39-62; Lewis, Bernard,

- "The Islamic guilds", The Economic History Review, v. VIII, 1937-38, pp. 20/37.
18. Cfr. Meier, op.cit.
19. Lapidus, Muslim Cities..., op.cit., p. 107. y Lapidus, Ira M., "Muslim urban society in Mamluk Syria", en Hourani, A.H. and S.M. Stern (ed.), The Islamic City. A Colloquium, Bruno Cassirer, Oxford and University of Pennsylvania Press. Papers on Islamic History. I. 1970.
20. Lapidus, Muslim Cities..., op.cit., p. 153.
21. Las escuelas de la ley surgieron de la necesidad de resolver problemas concretos, no previstos en la Revelación. Las escuelas sunnitas oficiales, que llevan el nombre de sus fundadores, son cuatro: 1) malikita (Malik ibn Anas, 720-796), predomina en el Alto Egipto y en Africa del Norte, y también fue predominante en al-Andalus; 2) shafíita (Shafíi, 767-820), se basa en la tradición interpretada por razonamiento analógico, predomina en el sur de Arabia, Bajo Egipto y Siria; 3) hanafita (Abu Hanifa, 699-767), predominante en la India y en los antiguos territorios otomanos; 4) hanbalita (Ibn Hanbal, 780-855), es la más literalista con respecto a la tradición, predomina en Arabia central. Las diferencias entre las cuatro escuelas son superficiales, varía el uso que hacen del qiyas (razonamiento analógico, que sólo rechazan los hanbalitas), del istihsan ("buscar lo mejor" para la comunidad, lo que en un extremo podría llevar a adoptar un uso local o un prejuicio popular por encima de la ley revelada) y del istislah ("buscar el interés general"), que los malikitas emplean en lugar del anterior. Cfr. Von Grunebaum, Gustave E., Medieval Islam. A Study in Cultural Orientation, 2nd. ed., Chicago, The University of Chicago Press, 1954, cap. V. Estas cuatro escuelas, reconocidas oficialmente desde el siglo XI, existen en la actualidad. También hay escuelas shíitas.
22. Lapidus, Ira, "Traditional Muslim Cities: Structure and Change", en Brown, L. Carl (ed.), From Madina to Metropolis. Heritage and Change in the Near Eastern City, Princeton, The Darwin Press Inc., 1973, p. 57.
23. Muhammad ibn Abdul Wahhab retomó el pensamiento de Ibn Taymiyah (1263-1328), un pensador y prolífico escritor polemista sirio que no tuvo seguidores en su época. Fue activo enemigo tanto de los mongoles en el combate armado como de los sufíes, de las innovaciones y de las otras escuelas jurídicas (era hanbalita) en la lucha intelectual. En su obra hizo a un lado la discusión sobre el origen del califato y sobre las formas de gobierno, porque el Corán y

la Sunna no se refieren a ellos. Su interés se concentró en la umma, que, habiendo recibido el mensaje de Dios, tenía como función principal y responsabilidad la de preservar y difundir la fe, por lo tanto, la forma de gobierno era secundaria. En su obra As-Siyasah (La Política), Ibn Taymiyah señala que la organización política "es una de las obligaciones más grandes de la religión, más bien no puede haber religión sin ella, porque el bien de la humanidad no se puede realizar completamente sin un orden social, pues sus necesidades están entrelazadas, y un orden social debe tener a alguien en su cima" (Khan, Qamaruddin, The Political Thought of Ibn Taymiya, Islamabad, Islamic Research Institute, 1973, p. 122). Rechaza el origen divino de la soberanía (como opinan los shiítas), su origen en el consenso de los ulama (como sostiene el sunnismo tradicional) y lo atribuye a la cooperación de toda la umma. El jefe de Estado y los súbditos "son socios que cooperan en interés de la religión y del mundo ..." (Minhaj, III, 116, cit. en Khan, op.cit., p.139). El objetivo principal del Estado es la sumisión a Dios, que es la esencia de la religión. La obligación principal del imam, el jefe del Estado, es poner en práctica la shari'ah, crear las instituciones que lleven a la práctica el bien y prohíban el mal, asegurando el bienestar temporal y espiritual de la población. El imam tiene también la obligación de practicar la justicia y de consultar a la comunidad (no a los ulama exclusivamente), a los verdaderos representantes de la población, de todas las clases sociales, y a todos los que sean capaces de dar una opinión sensata. El primer deber de los súbditos es la obediencia, la cual está ligada a la posibilidad de que todos puedan participar en la vida de la comunidad y en la administración del Estado. Justifica la desobediencia cuando lo que se ordena va en contra de lo que requiere la obediencia a Dios. Pero la rebelión armada no la admite en ninguna circunstancia, porque el mal que acarrea es mayor que cualquier bien que pudiera traer.

24. Halliday, Fred, Arabia without sultans, London, Penguin Books Ltd., 2nd. reimpr., 1979, p. 49. Cfr. también Hiro, op.cit.; Lewis, The Arabs... op.cit.; Von Grunebaum, Gustave E., El Islam. II. Desde la caída de Constantinopla hasta nuestros días, Madrid, Siglo XXI de España Editores, S.A., Historia Universal Siglo Veintiuno, vol. 15, 1974.

25. La reforma y el renacimiento de los países musulmanes se buscaron por medio de dos vías: una la reacción religiosa que se menciona en el texto, y otra, la que se interesó por adoptar el espíritu científico, el racionalismo filosó-

fico y el liberalismo político, tratando de desentrañar las causas del éxito occidental para repetirlo y crear una sociedad moderna que reemplazara las estructuras arcaicas mantenidas por el Califato. De esta segunda vía son ejemplo los movimientos reformistas como el Tanzimat turco y los movimientos constitucionalistas de fines del siglo XIX y principios del XX.

26. Kedourie, Elie, "Islam Today", en Lewis (ed.), The World..., op.cit., p. 322. Después de su derrota, 'Abd al-Qadir fue desterrado a Damasco, donde intervino oportunamente para salvar a centenares de cristianos de una matanza a manos de fanáticos musulmanes.

27. En 1899, Inglaterra y Egipto firmaron el acuerdo por el que ambos países compartieron el gobierno de Sudán ("Condominium Agreement"). El jedive nombraba al gobernador general, recomendado por Gran Bretaña. Egipto pagaba la administración que estaba en manos de los británicos. El 1º de enero de 1956 se proclamó la República de Sudán.

28. Un episodio reciente demuestra que el mahdismo no está muerto: el 20 de noviembre de 1979, año nuevo musulmán e inicio del siglo XV islámico, unos cuatrocientos hombres se apoderaron de la Gran Mezquita de la Mecca. Su jefe era Juhaiman al Utaiba, quien unió a la doctrina wahhabi tradicional la idea del mahdí. El mahdí era su cuñado Muhammad ibn 'Abdullah al Qahfani. Juhaiman lanzó un llamado para derrocar a la monarquía saudí y romper con Occidente, acusando a aquella de haberse desviado del verdadero Islam. El mahdí murió cuando el rey Jalid mandó recuperar la Gran Mezquita (operación en la que colaboraron expertos antiterroristas franceses). También murieron 127 de sus seguidores, y posteriormente otros 69 fueron decapitados en las plazas de diferentes ciudades. En el levantamiento estaban también involucradas viejas enemistades tribales. Cfr. Hiro, op.cit., p. 128 y ss.

29. Durante este viaje publicó panfletos en los que atacaba al shah por la concesión del monopolio de la producción, la venta y la exportación del tabaco, que favorecía a un británico. Fue expulsado a raíz de esos panfletos. Pero los ulama agitaron la opinión pública en torno a este problema y un discípulo suyo decretó que los creyentes debían dejar de fumar hasta que el shah anulara la concesión; la respuesta fue tan entusiasta -no sólo porque dejaron de consumir tabaco sino por las manifestaciones callejeras que tuvieron lugar en varias ciudades- que el shah anuló la concesión. Fue la primera vez que un líder religioso desafió al shah, y también la primera vez que la opinión pública influyó en una disposición del monarca. En este episodio se unió la oposición de



los ulama con la de los elementos reformistas radicales. Cfr. Hiro, op.cit., pp. 51-52, y Von Grunebaum, El Islam. II. . . ., op.cit., pp. 165-166.

30. Llamado también "La verdad sobre la secta Neicheri y una explicación de los Neicheris", fue publicado en 1881 durante su segunda estancia en la India. Fue escrito como un ataque contra Ahmad Khan, un liberal que, a ojos de al-Afghani, tenía el grave defecto de colaborar con los británicos. "Neicheri" deriva de nature (naturaleza, en inglés o en francés), y se utiliza con el significado de "materialista", porque los materialistas, haciendo a un lado la creencia en un Creador, dan preeminencia a la naturaleza y a las leyes naturales. El texto fue traducido del persa y publicado por Keddie, Nikki R., An Islamic Response to Imperialism. Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani". Including a translation of the "Refutation of the Materialists" from the original Persian by Nikki R. Keddie and Hamid Algar. Berkeley, University of California Press, 2nd. edition, 1982.

31. Keddie, op.cit., pp. 144-145.

32. Idem, ibid., p. 167.

33. Idem, ibid., p. 168.

34. Idem, ibid., p. 161.

35. Idem, ibid., p. 173.

36. Idem, ibid., p. 173.

37. En la ley islámica, el mufiti es quien da una opinión legal formal, es decir, una fatwa.

38. Al-Afghani, en cambio, acentuaba la militancia de los salaf as-salij.

39. Recordemos que ésta es la época de la desintegración del imperio otomano, derrotado en 1918, y que el califato será abolido finalmente en 1924 por Kemal Atatürk.

40. Mohammad 'Abdoh, "Seul un despote juste assurera la renaissance de l'Orient", publicado originalmente en la revista Al-Gami'ah al-'Othmaniyyah, reproducido en Abdel-Malek, Anouar, La pensée politique arabe contemporaine, Paris, Le Seuil, 3ème. ed. revue et augmentée, 1980, pp. 62-63.

41. Abdel-Malek, op.cit., p. 231.

42. El texto en cuestión se titula "Socialismo, bolchevismo y religión". En él, Rida comenta los ataques de la prensa europea contra el bolchevismo, al

que los ingleses y sus aliados combaten por todos los medios: "Inglaterra le ha encargado ese combate al shaykh Bakhit, mufti de Egipto. Este ha promulgado una fatwa, bajo la forma de respuesta a una pregunta, según la cual el bolchevismo está prohibido en el Islam y en toda religión: porque consistiría en una libertad absoluta sobre la sangre, la fortuna y la reputación". Esta fatwa despertó un violento debate en los periódicos, y el gobierno la difundió en ciertos países musulmanes de Asia, adonde el bolchevismo se estaba introduciendo, pero no en Egipto. En el comentario de Rida se percibe el papel sometido que desempeña la autoridad religiosa egipcia en favor de la potencia colonial, comentario que sumado al que hace sobre la codicia europea y la actitud de los gobiernos francés e inglés, "supuestamente democráticos", deja entrever el sentimiento de humillación al que se refiere Abdel-Malek en el comentario que se cita en el texto. El artículo está reproducido en Abdel-Malek; op.cit., pp. 232-237.

43. Hiro, op.cit., p. 58.

44. Reproducido en Abdel-Malek, op.cit., pp. 70-73.

45. En su opúsculo "Between Yesterday and Today" hay una descripción de las bases para la reforma social reveladas por Dios y de los deberes de los musulmanes, además de un recuento histórico de la expansión del Islam y de los factores que provocaron su desintegración en el siglo XIII, del ascenso de Europa y su posterior expansión a expensas del Islam. La civilización europea, según al-Banna, se caracteriza por su materialismo y su negación del alma, por su egoísmo individual, de clase y nacional. El dominio europeo se manifiesta en el plano económico, jurídico, político y cultural. La ideología materialista de Europa puede triunfar por la ignorancia que tienen los musulmanes con respecto al verdadero significado de su religión, a tal punto que "nos es difícil hacerles entender que el Islam es un sistema perfecto de organización social que abarca todos los asuntos de la vida" (el subrayado es mío). Siempre insistirá en este carácter totalizador del Islam. Cfr. al-Banna, Hasan, Five Tracts of Hasan al-Banna (1906-1949). Translated from the Arabic and annotated by Charles Wendell. Berkeley, University of California Press, University of California Publications. Near Eastern Studies Vol. 20, 1978, p. 30. Este opúsculo también incluye una descripción de la situación de Egipto, que se complementa con la descripción de la enfermedad que aflige a las naciones orientales publicada en el opúsculo "Our Mission", en al-Banna, op.cit., pp. 61-62.

46. Idem, ibid., p. 47.
47. Idem, ibid., p. 32-33.
48. Idem, "Toward the Light", pp. 103-131.
49. Garaudy, op.cit., pág. 13. Sigo a Garaudy también en la descripción de los componentes del integrismo.
50. Idem, ibid., p. 85. Sobre el carácter pro-occidental del régimen fundamentalista saudita (que en esto contrasta con los fundamentalismos que llamo "contemporáneos"), cfr. Corm, Georges, Le Proche-Orient éclaté. 1956-1991. Paris, Gallimard, Col. Folio/Histoire, 1991, especialmente el capítulo 3 ("L'irrésistible ascension de la tyrannie pétrolière: 1945-1973"). En relación con el apoyo incondicional de Arabia Saudita a los intereses norteamericanos en materia petrolera, cfr. Yergin, Daniel, The Prize. The epic quest for oil, money and power. New York, Simon & Schuster, 1991, passim. En lo que respecta a la capacidad de propaganda que tiene el régimen fundamentalista saudita, hay que señalar que en la actualidad es una potencia en los medios, pues pertenecen a capitales sauditas 14 periódicos en Medio Oriente, Estados Unidos y Europa, dos estaciones de radio (una en Francia, la otra en Estados Unidos), dos redes de TV por satélite que transmiten para el Golfo, y el Middle East Broadcasting Center, cuya sede está en Londres y cuyo principal accionista es el cuñado del rey, que transmite para Europa, el norte de Africa y Medio Oriente. Su capacidad financiera le permite a Arabia Saudita ejercer un creciente dominio de los medios en árabe en el mundo, en detrimento de los periodistas de opinión independiente o contraria a los intereses sauditas (ver revista TIME, 22 de junio de 1992, pp. 39-40).
51. Un periodista y ensayista jordano, Ramí G. Khouri, describió la situación existente en el mundo árabe desde los ochentas, particularmente a partir de 1982, cuando Beirut fue bombardeada por los israelíes con el apoyo de la Armada norteamericana: "The Arabs had been so beaten down over the decades by their own autocratic leaders, by their inability to manifest their sense of pan-Arab unity, by their inability to do anything about Israel, by their inability to forge productive and honorable relations with the great powers, that they had hit rock bottom - Defeat seemed so complete that renewal was the only way out. And as elsewhere in the world -such as in Catholic Poland- large numbers of people turned to God when they gave up on the temporal order. From Jordan to Egypt, from Algeria to Lebanon, it was Islam that first gave

Arabs the strength to fight back = No longer were Arabs willing to suffer the regional military disequilibrium with Israel, or be part of a game played by the Western imperial military powers - Britain, France, and the United States - that drew Arab borders based upon their own colonial interests. = And no longer were Arabs willing to put up with domestic autocracy and tyranny or the economic and social inequity that characterized the Arab world for so many decades". La militancia tomó diferentes rostros, palestinos y shiitas en el Líbano, la intifada, el fundamentalismo. Khouri, Rami G., "The Gulf War: an Arab Perspective", Harper's Magazine, April 1991, pp. 17-19 (reproducido de New Perspectives Quarterly, Spring 1991).

El filósofo argelino Mohamed Arkoun lo resume así: "Varios factores explican la creciente supremacía del discurso islámico: señalaremos la necesidad de encuadrar ideológicamente multitudes humanas que no pueden entender su existencia fuera de las formas a priori de la sensibilidad y de la inteligibilidad islámicas; la irreprimible voluntad de los arabomusulmanes de recobrar su gloria de antaño; la conjunción actual del fenómeno de los petrodólares y del antiguo anhelo, alimentado por las religiones reveladas, de propagar la verdad divina por el mundo entero" (Arkoun, Mohamed, El pensamiento árabe. Barcelona, Ed. Paidós, 1992, p. 30).

52. Huntington, Samuel P. El orden político en las sociedades en cambio, Buenos Aires, Paidós, 2a. ed., 1991, especialmente el capítulo IV, "Pretorianismo y decadencia política". Para un panorama general de los militares y la violencia en el Medio Oriente, cfr. Bill, James A. and Carl Leiden, Politics in the Middle East, Boston, Little, Brown and Co., 2nd. edition, 1979, Capítulo VI. El primer militar modernizante del siglo XX fue Kemal Atatürk. Cfr. además Sierra-Kobeh, Ma. de Lourdes y Jaime Isla Lope, "Medio Oriente: procesos y tendencias contemporáneos", Relaciones Internacionales, vol. XII, N° 47, enero-abril 1990, pp. 50-54 : es una exposición concisa de las diferentes fuerzas que se han disputado la hegemonía en Medio Oriente desde el fin de la segunda guerra mundial hasta nuestros días, a saber, la corriente reformista radical (1952-1967), el eje conservador (1967-1979) y el fundamentalismo (a partir de 1979).

53. Un panorama general de la primera ola de la modernización en el mundo árabe y sus efectos desestabilizadores sobre la sociedad tradicional se encuentra en Berger, Morroe, The Arab World Today, New York, Doubleday & Co., 2nd. edition, 1964; Sweet, Louise E. (ed.), Peoples and Cultures of the Middle East

An Anthropological Reader, New York, The Natural History Press, 2 vol, 1970, en particular el volumen 2, "Life in the Cities, Towns, and Countryside". En el prefacio, la recopiladora puntualiza las amenazas internas y externas que enfrentaban los países de la región en 1969: en lo interno, población creciente, recursos (agua, tierra cultivable) escasos e irregularmente distribuidos, la herencia colonial (fronteras arbitrarias, burocracias parlamentarias de mera apariencia), ejércitos desarrollados y economías no desarrolladas, y diversidades étnicas, lingüísticas y religiosas. En lo externo, el dominio de las naciones industrializadas poderosas. Las entidades políticas del Medio Oriente pasan por "ese proceso de adaptación a un mundo en el cual se está difundiendo inexorablemente la cultura industrializada" (Prefacio, vol. 1, p. viii). Veinticinco años después, en sus rasgos generales estas afirmaciones siguen vigentes.

54. "As for the labour-exporting, remittance-receiving countries, the very conditions of this double-flow precluded any possibility that it would result in a measurable development of productive forces. Migrant workers, after returning to their countries, tend to dispose of their savings according to a definite pattern. At the top of their priorities come durable consumption goods, of a type which can only be supplied, or the component parts of which can only be supplied, by the central capitalist countries: radios, TVs, videos, refrigerators and washing machines, air-conditioning, cars...etc. This expands enormously the import industry in the home country". Después viene la casa, que pone al trabajador en manos de los especuladores en bienes raíces y construcción. Si le queda algo, sirve para que el trabajador trate de establecerse como trabajador independiente, porque en el país petrolero no ha aprendido ninguna actividad productiva. Mansour, Fawzy, The Arab World, Nation, State and Democracy. Tokyo, United Nations University Press, 1992, pág. 117.

55. Corm, op.cit., p. 180. Este autor dice que la riqueza repentina fue "el infierno" para Medio Oriente: su opinión recuerda una tradición del Profeta, según la cual Muhammad habría dicho que "Hay una calamidad para cada pueblo, y la calamidad para mi pueblo (umma) es la riqueza".

56. Una exposición concisa de los efectos políticos de la presencia de Israel en Bill, James and Carl Leiden, op.cit., capítulo VIII, "The Arab-Israeli connection".

57. Sati' al-Huqri, "Primauté de l'arabisme", en Abdel-Malek, op.cit., p. 210.

58. Corm, op.cit., passim.

59. La modernización implica cambios en el sistema de distribución del poder: en una primera etapa, el primer desafío de la modernización "consiste en concentrar el poder necesario para producir cambios en la sociedad y la economía tradicionales", el segundo problema consiste en asimilar a los nuevos grupos movilizados, ampliando así la base popular, y en una etapa posterior "el sistema se encuentra ante las exigencias de los grupos participantes, de una mayor dispersión del poder, y del establecimiento de frenos y controles recíprocos entre grupos e instituciones". Huntington, Samuel P., El orden político ..., op. cit., pp. 135-136. La represión de Nasser corresponde al primer desafío, y las represiones actuales, a las exigencias de participación de otros grupos, correspondientes a la etapa posterior.

60. Cfr. Bill, James and Carl Leiden, op.cit., capítulo V. "The Politics of Leaders and Change", en el que se analiza a cuatro líderes de la región, Atatürk, Muhammad Reza Pahlavi, Nasser y Sadat. Señalan los autores que en Turquía y Egipto el liderazgo proviene de la clase media profesional, que ha derrocado a la monarquía tradicional. Por el contrario, "the Shah of Iran represents the essence of the traditional patrimonial model. The violent revolutionary potential in his society is much greater than that in those societies where the middle class has already taken control" (p. 236). Sobre el shah, ver particularmente las pp. 196-215, donde se analiza su política de represión y reforma.

61. Cfr. Hiro, op.cit., pp. 142-148.

62. Yergin, op.cit., p. 675. Yergin hace una descripción vívida de los momentos vividos en 1978, de la falta de información y de previsión de los funcionarios norteamericanos que no supieron evaluar la situación y pensaban que había shah para diez años más. Tantas eran las vacilaciones y las señales contradictorias que Washington le enviaba al shah que un alto funcionario llegó a decir: "Instead of oscillating back and forth between one course of action and the other and never deciding, we would have done better to have flipped a coin and then stuck to a policy" (p. 679). Esa total falta de coherencia quedó revelada en el hecho de que solamente a comienzos de noviembre de 1978 se convocara la primera reunión de alto nivel para discutir la situación en Irán. El 9 de noviembre el embajador norteamericano en Irán,

William Sullivan, envió un mensaje a Washington que tituló "Thinking the Unthinkable", naturalmente, la posible caída del shah. A pesar de que Irán era el aliado más importante de Estados Unidos en la región (con excepción de Israel), la situación tomó a los norteamericanos por sorpresa y sin política alguna.

En cuanto a Jomeini, su oposición pública y abierta comenzó en 1963, cuando la reforma agraria del shah afectó las propiedades religiosas. El 15 de junio de ese año fue detenido por primera vez. Al no cejar en su virulenta crítica a la monarquía (a la que consideraba "una de las manifestaciones reaccionarias más vergonzosas y oprobiosas"), después de ser liberado ese año fue deportado a Turquía en noviembre de 1964.

63. Henry, Y. Pensées politiques de l'Ayatollah Khomeyni, Paris, Editions ADPF, 1980 (no se indica el número de página), cit. por Rodríguez Zahar, León, La revolución islámica-clerical de Irán, 1978-1989, México, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y Africa, 1991, p. 42.

64. Hiro, op.cit., p. 163. Es cierto que Jomeini no hace referencias al pensamiento político occidental pero, irónicamente, podría haber suscrito estas palabras: "I am convinced that we here need to make our political thoughts and practices reflect more faithfully a religious faith that man has his origin and destiny in God". Fueron escritas en 1950 por el Secretario de Estado John Foster Dulles. Cit. en Kissinger, Henry, Diplomacy, New York, Simon & Schuster, 1994, p. 534.

65. Hiro, op.cit., p. 177. Para una descripción detallada de los acontecimientos del periodo que va desde los antecedentes de la revolución islámica hasta la muerte de Jomeini, cfr. Rodríguez Zahar, op.cit.

66. El atentado en el Trade Center de Nueva York en febrero de 1993 y en una organización judía en Buenos Aires en julio de 1994 son dos ejemplos de actos terroristas apoyados por Irán. Los países vecinos se sintieron lo bastante inquietos por el ejemplo de Irán, así como por su propaganda, como para fundar en mayo de 1981 el Consejo de Cooperación del Golfo para coordinar esfuerzos en defensa de su seguridad interna (los integrantes del CCG son Arabia Saudita, Kuwait, Bahrain, Qatar, los Emiratos Arabes Unidos y Omán). En materia de política exterior, no puede hablarse de una "línea islámica" sino de una línea pragmática, guiada más por los intereses geopolíticos en la zona que por la ideología (un ejemplo claro, la compra de armas a Estados Unidos, "el Gran Satán").

67. "We'll Save Islamic Unity!", Newsweek, 11 de abril de 1994, p. 29. Hay que tomar en cuenta que no todos los votantes por el Partido del Bienestar serán integristas convencidos, sino que muchos de ellos votarán de este modo como una forma de mostrar su descontento al no tener otras opciones políticas para hacerlo. En Argelia, por ejemplo, muchos jóvenes que se identificaban como ateos, votaron en junio de 1990 por el FIS (Frente Islámico de Salvación) para mostrar su cólera contra el FLN (Frente de Liberación Nacional) por su insatisfactorio desempeño en el gobierno. Cfr. Brumberg, Daniel, "Islam, elections, and reform in Algeria". Journal of Democracy, Vol. 2, Nº 1, Winter 1991, pp. 58-71.

69. Serge July, editor en jefe de Libération, analiza la vinculación inextricable de la política francesa y la argelina: "Francia jamás puede escapar a los inconvenientes, los efectos secundarios, el impacto directo de la tragedia argelina. La cruzada fundamentalista en el Mediterráneo es un hecho incontrovertible. Desde ahora hasta el final del siglo y aun después, el futuro demográfico y político de Argelia y la resultante migración de su población plantearán a Francia importantes desafíos", pero espera que el futuro acercamiento entre Francia y su ex colonia sólo traiga ventajas para los dos países. Cfr. "Condemned to Exist", Newsweek, 12 de septiembre de 1994, p. 29.

70. Las cinco repúblicas conservaron el Islam durante el proceso de soviatización y de soviatización, como forma de resistencia cultural; los soviéticos las obligaron a abandonar la escritura árabe y adoptar la cirílica (con la excepción de Uzbekistán). El partido islámico más importante de las repúblicas es el Partido del Renacimiento Islámico de Tayikistán, una república con fuertes vínculos con Irán (sus habitantes son shíitas) y con Afganistán, en la que el Islam se encuentra muy vivo, especialmente entre los jóvenes. Turkmenistán tiene un acercamiento económico con Irán sin aceptar su modelo político, mientras que Kirguistán ha firmado un acuerdo con Turquía por el cual recibirá un crédito de 75 millones de dólares. Cfr. Cárdenas, Héctor, Las repúblicas caucásicas y del Asia Central. México, Instituto Matías Romero de Estudios Diplomáticos. Cuadernos de Política Internacional / 58, 1992. Por su parte, Arabia Saudita ha invertido en la región unos mil millones de dólares, sobre todo en la construcción de mezquitas y en la fundación de centros de estudios religiosos. Los propagandistas, tanto iraníes como sauditas, actúan preferentemente en las áreas rurales, donde la población es más receptiva a su prédica. Cfr. "A Lethal Game. Special Report", Newsweek, 3 de febrero de 1992, p. 17-22.



71. "You Can't Go Home Again", TIME, 21 de septiembre de 1992, p. 28.
72. "The Afghan Connection", TIME, 4 de octubre de 1993, p. 40. También el gobierno islámico de Sudán entrena terroristas provenientes de Líbano y Siria y, según el presidente egipcio Mubarak, también de Egipto, Arabia Saudita, Argelia, Marruecos, Túnez y hasta de Uganda. "Is Sudan Terrorism's New Best Friend?", TIME, 30 de agosto de 1993, pp. 22-23. Sudán se proclamó estado islámico en 1989, después del golpe que llevó al poder al general Bashir.
73. Es lo que se conoce como la Doctrina Carter, enunciada por el presidente en su discurso sobre el estado de la nación del 25 de enero de 1980. La Unión Soviética había invadido Afghanistan el 27 de diciembre de 1979. Cfr. Papp, Daniel S., Contemporary International Relations. Frameworks for Understanding. New York, Macmillan Publishing Company, 3rd. edition, 1992, pp. 141-142. El Medio Oriente ya había causado la formulación de la Doctrina Truman (12 de marzo de 1947) y de la Doctrina Eisenhower (5 de enero de 1957). La Doctrina Reagan, enunciada explícitamente por el secretario de Estado George Shultz en un discurso el 22 de febrero de 1985, consistente en que Estados Unidos ayudaría a la contrainsurgencia anticomunista en cualquier país para sacar a éste de la esfera de influencia soviética, fue la justificación estratégica de la ayuda norteamericana a los fundamentalistas en Afghanistan. Cfr. Kissinger, op.cit., passim.
74. Yergin, op. cit., p. 780.
75. New York Times, 16 de agosto de 1990, p. A14, cit. en Yergin, op.cit., p. 773.
76. Bush, George, "Why We Are in the Gulf", Newsweek, 26 de noviembre de 1990, pp. 28-29.
77. Régimen totalitario: caracterizado por un partido único, policía secreta poderosa, ideología muy desarrollada que plantea una sociedad ideal que piensa alcanzar, penetración y control gubernamental de las comunicaciones masivas y de todas o de la mayoría de las organizaciones sociales y económicas. Sistema autoritario tradicional: uno o pocos líderes, no hay partido o éste es débil, no hay movilización de masas, ni ideología, gobierno limitado, pluralismo político limitado, no hay un esfuerzo por cambiar la sociedad ni la naturaleza humana. Cfr. Huntington, Samuel P., The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century. Norman, University of Oklahoma Press, The

Julian J. Rothbaum Distinguished Lecture Series vol. 4, 1991, p. 12.

Una "ola de democratización" está formada por las transiciones operadas en un grupo de países, que pasan de regímenes no democráticos a otros de carácter democrático, transiciones que ocurren en un periodo específico durante el cual el número de transiciones hacia la democracia supera al de aquéllas que llevan sentido contrario. No puede decirse que esta "tercera ola" sea definitiva y preludio de otra mayor y más generalizada o si, por el contrario, en un plazo más o menos corto se producirá una ola de sentido inverso. Huntington, en esta obra, señala una primera ola de democratización de 1828 a 1926, (sic), la primera ola inversa de 1922 a 1942, una segunda ola (breve) de democratización de 1943 a 1962, la segunda ola inversa de 1958 a 1975 y la tercera (y actual) ola de democratización de 1974 a nuestros días (p. 16).

78. Huntington, The Third Wave ..., op.cit., p. 9. Cfr. además, sobre la pluralidad de teorías y modelos de democracia, Cerroni, Umberto, Reglas y valores en la democracia. Estado de derecho, Estado social, Estado de cultura. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Alianza Editorial, 1991; Dahl, Robert A., Un prefacio a la teoría democrática. México, Ediciones Gernika, 1987; Held, Daniel, Models of Democracy. Stanford, Stanford University Press, 1987; Sartori, Giovanni, The Theory of Democracy Revisited. Chatham, Chatham House Publishers Inc., 1987.

79. Huntington, The Third Wave..., op.cit., p. 29. Hay que subrayar probablemente y aceptar la afirmación con cierta reticencia, pues en ocasiones han sido precisamente las democracias del Tercer Mundo, y no las dictaduras, las que han desaparecido por presiones de Estados Unidos (p.ej., Guatemala en 1954, Chile en 1973). El destino de las democracias musulmanas no sería menos incierto.

## CAPITULO III

## LAS FUENTES DEL PENSAMIENTO POLITICO ISLAMICO --

Los grupos humanos, simples o complejos, primitivos o civilizados, se reconocen todos ellos como el eslabón viviente de una tradición, considerada ésta como un sistema de valores esenciales que se transmite ininterrumpidamente desde el origen mítico o desde el acto fundante de esa sociedad. El origen adquiere carácter trascendente ya sea por medio de un mito de origen, de una revelación de carácter sagrado o de un hecho secular al que se le da una cualidad comparable a la trascendencia: ejemplos de cada caso serían la fundación mitológica de Roma, la revelación del Corán y la constitución política de los Estados Unidos.

El Corán, por ser un libro sagrado, ejerce una gran influencia sobre la cosmovisión propia de la civilización musulmana, pero es además el elemento que proporciona la conciencia de continuidad a los portadores de esa civilización; el texto sagrado es objeto de lectura, meditación, interpretación y aplicación para cada generación, y se convierte para el lector actual en una tradición-modelo para guiar su conducta y la de su comunidad. El Corán contiene el testimonio escrito de los acontecimientos que dieron origen a la umma, pero "[ils] sont lus par la communauté croyante non pas comme des documents sur des sociétés et des temps lointains, mais comme une parole toujours vivante dont chaque auditeur-lecteur veut s'instituer le sujet-agent-réactualisateur" (1). Porque es una tradición viva, existe hoy una conciencia islámica.

Hay que insistir en el carácter viviente de esta tradición porque equivale a decir que para el lector del Corán, a fines del siglo XX, es válido leer su texto para buscar en él modelos para desempeñarse en su sociedad, aunque ésta

sea completamente diferente a la del siglo VII en que vivió Muhammad. Esa vigencia es lo que también le otorga validez a un análisis del Corán como punto de partida de un pensamiento político islámico contemporáneo: "El Corán y la actividad profética de Muhammad, entendida ésta como un comentario viviente del Corán, serán por tanto a quien hay que recurrir en última instancia para establecer el 'ideal', el 'modelo' del estado islámico y hacer una concepción de él; es decir, para formular la doctrina política islámica." (2).

### 1. El Corán. La confiabilidad del texto

La palabra de Dios fue revelada a los hombres por medio de Muhammad, quien no es sino el instrumento de la revelación, el vínculo entre la divinidad y los hombres y la síntesis que combina la dimensión humana con el misterio divino. La confesión de fe (shahada), el testimonio que determina la condición de musulmán y miembro de la umma, consiste en la afirmación de que "No hay más dios que Dios y Muhammad es su enviado". Aunque es el "sello" de los profetas, no es nada más que un mortal (Corán, 17:93, 3:144) (3). Pero en la vida práctica, Muhammad no sólo fue el mensajero de la Revelación y por eso mismo jefe religioso de la naciente comunidad islámica, sino que también se desempeñó como jefe militar, jefe político y juez, en la esfera pública, y en su vida privada fue esposo y padre; la amplitud de su actuación permite que sus actos se conviertan en una norma válida a seguir tanto en el plano material como en el espiritual, tanto en la vida pública como en la privada: "The Prophet is the human norm in respect both of his individual and of his collective functions, or again in respect of his spiritual and earthly functions" (4).

La personalidad de Muhammad está indisolublemente unida al Corán: por su excelencia espiritual es, para los musulmanes, un prototipo y modelo de las virtudes humanas, y así se dice expresamente en el texto mismo del Corán, cuan

do Dios se dirige a los creyentes diciendo "Sin duda vosotros tenéis en el Mensajero de Allah un excelente ejemplo para aquél que busca a Allah y el Último Día y recuerda mucho a Allah" (33:21).

La misión profética de Muhammad, concretada en el texto coránico, se desarrolló entre 610 y 632. Para la ortodoxia musulmana, el Corán es inimitable e increado: es una copia del libro original e inmutable (umm-ul-kítáb) que tiene Dios (p.e. 3:6, 13:9). Ese libro increado está expresado en elementos creados, como son las palabras, los sonidos y las letras, y el lenguaje empleado en esta revelación final es el árabe, de manera que desde un punto de vista ortodoxo las traducciones son ilegítimas y espiritualmente ineficaces. Por ser un libro de carácter revelado, su contenido tiene para el creyente el carácter de la certeza absoluta y de la permanencia en medio de los cambiantes rasgos de las épocas, pero desde un punto de vista crítico, para evaluar su confiabilidad (en el sentido de la fidelidad que guarda respecto a lo dicho por Muhammad) hay que examinar cuándo se hizo la transcripción, cómo se hizo el ordenamiento de las suras (capítulos) y aleyas (versículos), cuándo se hizo la recopilación y cómo se difundió.

### 1.1. La transcripción

Es un hecho establecido que Muhammad no sabía leer ni escribir, pero desde el comienzo de la predicación las revelaciones fueron puestas inmediatamente por escrito: como prueba de esto se menciona que Umar -el que sería después el segundo califa- se convirtió al leer el comienzo de la sura 20 (que data de los primeros años de la revelación) en casa de su hermana, lo que demuestra que tempranamente circularon por lo menos fragmentos del Corán, y en el propio texto se dice que el Corán está protegido, "nadie [lo] toca excepto los purificados" (56:77 a 79).

Los escribas del Corán fueron numerosos, tanto en La Meca como en Medina, y

se calcula que habfan llegado a ser cuarenta y nueve. El propio Muhammad ordenaba que se llevara a un amanuense para que registrara lo que él acababa de revelar. Se escribía sobre cualquier material que estuviera a la mano, fragmentos de pieles, tallos de palmeras, omóplatos de animales, etc. Además, había fieles que aprendían los versículos de memoria (eran los huffaz, sing. haffiz), de modo que, oralmente y por escrito, no hubo separación temporal entre la Revelación y su registro.

## 1.2. El ordenamiento de las suras

El Corán comenzó a ser revelado en La Meca y, partir de la Hégira, en Medina, pero el orden de las suras no es cronológico. En algunos casos hay aleyas cuya fecha puede inferirse que están incluidas en suras correspondientes a otro periodo (muchos textos están relacionados con hechos que tenían lugar en ese momento y cuya fecha puede identificarse). El caso más conocido de intercalación es el de los primeros cinco versículos de la sura 96, considerados como la primera revelación transmitida por Muhammad.

El orden actual se atribuye directamente al Profeta, quien en el momento de transmitir la revelación indicaba dónde había que insertar lo que acababa de decir. La cronología aceptada (5), pero aproximada, es la siguiente:

1er. periodo de La Meca (610 a 613) Suras 1, 17 a 21, 50 a 56, 67 a 109, 111 a 114 (60 suras en total).

2º periodo de La Meca (614 a 618) Suras 29 a 32, 34 a 39, 40 a 46 (17 suras en total).

3er. periodo de La Meca (619 a 621) Suras 6, 7, 10 a 16, 22, 23, 25 a 28 (15 suras en total).

Medina (622 a 623) Suras 2, 8, 47, 61, 62, 64 (6 suras en total).

Medina (624 a 625) Suras 3, 58, 59 (3 suras en total).

Medina (626 a 629) Suras 4, 5, 24, 33, 48, 57, 60, 63, 65 (9 suras en total).

Medina (630 a 631) Suras 9, 49, 66, 110 (esta última, revelada en La Meca) (4

suras en total).

### 1.3. La recopilación

Establecido el hecho de que el texto se fijó inmediatamente después de ca da revelación y de que el orden fue dispuesto por el propio Profeta, queda la cuestión de la recopilación. Esta fue la tarea del primer califa, Abu Bakr, quien, poco después de la muerte de Muhammad en 632 dispuso que se reunieran los escritos fragmentarios conservados, teniendo a su disposición también el testimonio de los huffaz que habían aprendido de memoria el texto íntegro del Corán directamente del Profeta, lo que constituía una referencia muy valiosa. Zaid ibn Thabit, uno de los amanuenses de Muhammad y hafiz al mismo tiempo, fue el encargado de la recopilación de los escritos que se habían hecho en vida del Profeta. El ejemplar definitivo se entregó a Abu Bakr, quien a su vez lo entregó a su sucesor Umar, quien se lo confió a Hafsa, hija suya y viuda del Profeta.

### 1.4. La difusión

Fue el tercer califa, Uthman (644-656) quien ordenó hacer copias del ejemplar conservado por Hafsa y que se quemaran todas las copias privadas que existieran, para que no hubiera discrepancias posibles. Las copias del ejemplar original fueron remitidas a las grandes ciudades (Damasco, Kuffa, etc.) para impedir que hubiera diferencias, por mínimas que fuesen, en las copias del libro sagrado.

Por la decisión de Uthman se perdieron materiales originales, pero el texto se fijó definitivamente. Por último, para evitar diferencias (aunque ligeras) en la pronunciación, se fijó también la ortografía de todas las palabras del libro sagrado. Es de hacer notar que tanto sunnitas como shiitas coinciden en el mismo texto. "El historiador puede por tanto adoptar la definición operativa siguiente: El Corán es un corpus finito y abierto de enunciados en lengua

árabe a los que no podemos acceder sino a través del texto fijado gráficamente después del siglo IV/X. La totalidad del texto así fijado ha funcionado simultáneamente como una obra escrita y como una palabra litúrgica." (6).

### 1.5. El contenido

El contenido del Corán no es de ninguna manera sistemático: prevalecen los textos de carácter histórico-doctrinal que se refieren a la revelación coránica como continuación de las revelaciones judía y cristiana, que relatan hechos de la vida de los profetas anteriores y de personajes bíblicos. Los versículos estrictamente doctrinales se refieren a diversos aspectos de la nueva fe, por ejemplo, el juicio final, los ángeles, el demonio, y naturalmente, los atributos de Dios. Otros versículos puramente históricos fueron provocados por hechos que tenían lugar en esos momentos, como aquéllos relativos a la batalla de Uhud, o a la del Foso, o a los adversarios de Muhammad.

Puede señalarse una diferencia básica en el contenido entre las suras reveladas en La Meca y en Medina: las primeras, que son las de la primera etapa de la revelación, son un llamamiento a los oyentes y una exposición de los puntos fundamentales de la doctrina (llamamientos a la purificación, a la fe, descripción del juicio final, de la unidad de Dios y otros puntos doctrinales); las reveladas en Medina, donde Muhammad ya no era sólo un profeta sino también el jefe de la comunidad, agregan temas relativos a los problemas concretos de esa comunidad (por ejemplo, disposiciones sobre el matrimonio, la herencia, relaciones con otras comunidades, etc.).

De los 6340 versículos que componen el Corán, solamente unos trescientos sesenta contienen las disposiciones que podríamos llamar legislativas sobre la familia, las transacciones, las penas, las relaciones entre los individuos y las autoridades, los ingresos de la comunidad y las relaciones con otras comunidades.

BIBLIOTECA CENTRAL



## 2. Las fuentes coránicas de un pensamiento político islámico

El Dios del Corán es quien posee un poder absoluto e ilimitado, que no tiene igual. Ese poder absoluto se manifiesta en la creación universal y después en la creación del hombre, a quien le da poder sobre la naturaleza y, a aquél a quien le place, sobre los otros hombres, lo que es el origen del gobierno. El hombre, como gobernante, tiene limitaciones emanadas de su relación con Dios; el gobernado tiene obligaciones hacia el gobernante.

El individuo, como tal, tiene deberes hacia Dios y deberes hacia sus semejantes: los primeros dan origen a las prácticas piadosas y al culto, los segundos dan origen a las disposiciones sobre la propiedad y la familia y se norman por ellas.

Por último, aunque la humanidad es una sola, está dividida en naciones: entre ellas se cuenta la umma o comunidad de los creyentes, cuyas relaciones con las demás naciones oscilan entre la guerra y la paz y están reguladas por los acuerdos.

A continuación se examina, en ese orden, el contenido del Corán: poder y gobierno, el individuo y la umma, tratando de identificar los elementos que servirán de base a un pensamiento político propiamente islámico.

### 2.1. Poder y gobierno

#### a) El poder y Dios

El poder está en Dios, le pertenece y lo da a quien le place. Son incontables los pasajes del Corán que emplean la fórmula "Y Allah es el poseedor del poder sobre todas las cosas" (p.e. 2:20, 106, 109, 148, 259; 3:28, 164, 188; 4:139; 5:16, 120; 18:45; 64:1). Se dice también que "El Benéfico está sobre el Trono del Poder" (p.e. 20:6), y "De Allah es el mando antes y después" (30:4).

Como creador que es, " ... de Allah es el reino de los cielos y la tierra,

y a Allah es el retorno final = ¿Acaso no ves que Allah impulsa a las nubes, luego las junta, luego las apila, de manera que tú veas salir la lluvia de sus entrañas? Y El envía del cielo nubes que parecen montañas, donde hay granizo, afligiendo con él a quien le place y desviándolo de quien le place. El resplandor de su relámpago casi priva de la vista = Allah hace que la noche y el día se sucedan uno a otro ... = Y Allah ha creado del agua a todo animal, entre ellos el que se arrastra sobre su vientre, entre ellos el que camina sobre dos pies, y entre ellos el que anda sobre cuatro. Allah crea lo que le place. Ciertamente Allah es poseedor de poder sobre todas las cosas" (24:42). No sólo es el origen y poseedor del mundo natural sino que además es quien permite la continuidad de todo lo que existe, pues "... produce la primera creación y luego la reproduce" (10:34; 27:64; 29:19 y 20). Es la Causa Primera del universo, pero éste se mantiene gracias a la "creación continua", que se repite cada instante.

Dios, en su esencia y en sus atributos, es Único: la idea fundamental del Islam es la Unidad, y a lo largo del Corán hay numerosas reprobaciones y condenas para aquéllos que le asocian a alguien, ya sea un ídolo o las otras personas de la Trinidad cristiana. "No hay más Dios que El ... = Sin duda, la verdadera religión es el Islam" (3:17 y 18), el islam como sumisión a la voluntad de Dios y reconciliación con ella. En este sentido (de que hay que someterse a la voluntad de Dios) se dice en el Corán que el islam es la religión natural y que ha sido la religión de los profetas: el niño nace en el islam -en la aceptación de la voluntad divina- y después sus padres lo hacen judío o cristiano (7).

b) La creación del hombre. La naturaleza del ser humano.

Como dice el Corán, "Allah crea lo que le place", y así creó al hombre, con el fin de que Le sirviera (51:56; 36:61). El propósito de la vida del hom-

bre es, según esto, servir a Dios, y de esta sumisión deriva su sentido, de donde puede concluirse que si no obedece a Dios está negando el sentido de su propia existencia.

"El es Quien os creó del polvo ..." (6:2; 15:26,28; 23:12; 40:67), "... a él [el hombre] Tú lo creaste de arcilla" (p.e. 7:12; 22:5; 32:7; 35:11; 38:71) o bien se dice que lo creó del agua (p.e. 25:54). La primera revelación recibida por Muhammad, es decir, el comienzo mismo del Corán, se inicia con los versículos "¡Lee en el nombre de tu Señor que es quien creó - Creó al hombre de un coágulo de sangre!" (96:1 y 2). El material es modesto, y esto nos haría pensar que el Corán concibe al hombre como un ser menospreciable, si no fuera por las siguientes revelaciones: "... tu Señor dijo a los ángeles: Voy a crear un mortal de arcilla seca, de lodo moldeado en una forma - Así que cuando lo haya hecho Yo completo, y le haya infundido el soplo de Mi espíritu, postaos en reverencia a él" (15:28, 29). "Luego El lo hizo completo y soplo en él de Su espíritu ..." (32:9). "Cuando tu Señor dijo a los ángeles: Ciertamente voy a crear un mortal a partir de la arcilla - Así que cuando lo haya hecho completo y haya soplado en él de Mi espíritu, caed en sumisión ante él" (38:71 y 72) (8). O sea que el hombre se vuelve completo al recibir el soplo de espíritu divino, al punto de que su Creador ordena a los ángeles que se le sometan; de manera que, aunque el material inicial sea arcilla, o polvo, o agua (y por esta razón Iblis, el ángel rebelde, se niega a reverenciarlo) el soplo de espíritu divino le da su excelencia y su dignidad por encima de las demás cosas creadas.

Ese soplo hace del hombre una criatura armoniosa y excelente: "Ciertamente Nosotros creamos al hombre con la mejor hechura" (9:54); "Quien te creó luego te hizo completo, luego te hizo recto" (82:7); "¿Acaso no fue un pequeño germen de vida emitido en esperma? Luego fue un coágulo; así (lo) creó El, luego (lo) hizo perfecto" (75:37 y 38) (además, 18:37; 67:29; 76:28).

Aunque la condición humana no es perversa (no existe la idea del pecado original), tampoco está libre de defectos: el hombre es "inmoderado porque se ve a sí mismo como autosuficiente" (96:7), se muestra pronto en pedir ayuda en la aflicción y es desagradecido cuando ya la ha recibido (p.e. 10:21 a 23; 30:33 y 34) y también se muestra desagradecido ante los dones recibidos: "...Ciertamente, Allah otorga la gracia a la gente, pero la mayoría de la gente no agradece" (2:243), "Y sin duda Nosotros os establecimos en la tierra y creamos en ella medios de vida para vosotros: ¡es poco lo que agradecéis!" (7:10) (además, p.e. 10:60; 12:38; 32:9; 76:3, 24; 100:6). Y como prueba definitiva de las maldades humanas se dice que "si Allah destruyese a los hombres por su iniquidad, no dejaría ahí ninguna criatura..." (16:61).

El hombre "es creado débil" (4:28) no sólo en el aspecto moral o espiritual sino también en el físico (30:54). Dios lo fortalece para que llegue a la madurez, regresando a la debilidad en su vejez antes de morir. Dios también atiende a la debilidad espiritual, que es objeto de solicitud y comprensión por parte de El, quien revela claramente que "No colocamos sobre ningún alma una carga que exceda el límite de su capacidad" (23:62; 65:7; 73:20). El Dios del Corán es misericordioso, y la concepción del hombre que se deriva del texto es la de un ser "real", común y corriente, con una chispa divina, con defectos y debilidades.

¿Cuál es la condición de la mujer? A diferencia de las revelaciones anteriores, el Islam no responsabiliza a la mujer de la "caída". Por el contrario: Dios le advierte a Adán que Iblis "es un enemigo para tí y para tu esposa", para ambos por igual, y cuando el demonio quiso tentarlos dijo "Oh Adán, ¿te guiaré al árbol de la inmortalidad y a un reino que nunca declina? = Así que ambos comieron de él ..." (20:117 a 121). El demonio se dirige a Adán, y aparentemente la decisión de desobedecer fue de ambos por igual, hombre y mujer.

BIBLIOTECA CENTRAL

En la sura 4:1 se dice: " ... Quien os creó de un solo ser (nafsín uajidatín) y de ahí creó a su pareja" (9). Los ha creado iguales en esencia y son iguales ante El: "No permitiré que se pierda la obra de ningún servidor de entre vosotros, sea hombre o mujer ..." (3:194); "Y quienquiera que haga buenas obras, ya sea varón o mujer, y él o ella sea creyente, entrarán al Jardín ..." (4:124; 57:18). Son iguales para recibir el castigo y para recibir la recompensa: en numerosos pasajes se habla de "hombres hipócritas y mujeres hipócritas", "hombres politeístas y mujeres politeístas" que recibirán igual castigo (p.e. 33:73; 57:13) y de "hombres creyentes y mujeres creyentes" que recibirán la misma recompensa (p.e. 9:71; 16:97; 24:12; 33:36 y 73; 47:19; 57:12). "Entrad al Jardín, vosotros y vuestras esposas, para que seáis hechos felices" (43:70). "Aquellos que persiguen a hombres creyentes y a mujeres creyentes ..., suyo es el castigo del infierno ..." (85:10).

En la sura 33, versículo 35, se hace una prolija enumeración de hombres y mujeres que se someten a la voluntad de Dios, son creyentes, obedientes, veraces, pacientes, humildes, caritativos y caritativas, ayunan, guardan su castidad y recuerdan mucho a Dios: " ... Allah ha preparado para ellos el perdón y una gran recompensa". Esto demuestra explícitamente que las mujeres están en un mismo plano espiritual que los hombres, tienen las mismas virtudes y las mismas capacidades.

De lo que ha quedado expuesto se concluye: que la esencia del ser humano recibe su excelencia y queda completa al recibir el soplo divino; que la mujer es igual al hombre, en sus virtudes, en sus defectos y en sus capacidades, por lo tanto los dos ostentan la misma dignidad inherente a su ser. Esta es la base coránica para la aceptación de la igualdad de los sexos, así como para la formulación de una ética y de una política de derechos humanos, puesto que el ser humano es tal por haber recibido el espíritu divino.

Precisamente esta última cualidad suya es la que le da al ser humano la

preeminencia dentro de la creación. Esa preeminencia está corroborada por el anuncio hecho por el propio Dios a los ángeles: "... voy a colocar un vicario (jalifa) en la tierra" (2:40), es decir, a alguien que va a ejercer el poder en Su nombre. Repite Muhammad: "Es El quien os hizo vicarios en la tierra" (35:39). En otras suras se insiste en la subordinación de la naturaleza al ser humano: "¿Acaso no ves que Allah ha subordinado a vosotros todo lo que hay en los cielos y todo lo que hay en la tierra ...?" (31:20). Pero en la sura 16 se afirma algo más: la naturaleza no sólo está subordinada al hombre sino que está hecha para él: "El creó al hombre de un pequeño germen de vida ... = Y el ganado, El los ha creado para vosotros. En ellos tenéis ropa abrigadora y (otras) ventajas, y de ellos coméis = Y en ello hay belleza para vosotros, cuando lo conducís de regreso (a casa), y cuando lo enviáis (a pastorear) = Y ellos llevan vuestras cargas pesadas a regiones que no podríais alcanzar más que con gran fatiga para vosotros. Ciertamente vuestro Señor es Compasivo, misericordioso = Y (El hizo) caballos y mulas y asnos para que montarais sobre ellos y como ornamento. Y El crea lo que no conocéis = ... = El es Quien hace descender agua de las nubes para vosotros, la cual da de beber y hace (crecer) los árboles de los cuales os alimentáis = El hace crecer para vosotros, con ella, la hierba, y los olivos, y las palmas de dátiles, y la uva, y todos los frutos. Ciertamente hay una señal en esto para un pueblo que reflexiona = Y El ha hecho subordinado a vosotros a la noche y el día y el sol y la luna. Y las estrellas se hacen subordinadas por Su mandato. Ciertamente hay señales en esto para un pueblo que comprende = Y lo que El ha creado para vosotros en la tierra es de varios tonos ... = Y es El Quien ha hecho al mar subordinado para que comáis carne fresca de él y saquéis de él ornamento para vestir. Y tú ves a los barcos surcando a través de él, para que vosotros busquéis Su generosidad y podáis agradecer = Y El ha forjado firmes montañas en la tierra para que no tiemble con vosotros, y ríos y caminos para que mar-

chéis rectamente = Y puntos sobresalientes. Y por las estrellas ellos encuentran el camino correcto" (16:4 a 16). Todo está hecho para que el hombre le saque provecho y comercie, para que disfrute de la abundancia. Y en el Corán no se pone límite alguno al uso que el hombre pueda hacer de los recursos que existen, porque precisamente están allí para que "busquéis Su generosidad".

c) El poder del hombre sobre el hombre. Gobernantes y gobernados.

El poder absoluto, sobre todo lo que existe, pertenece a Dios, y se manifiesta a cada instante por el solo ejercicio de la creación continua. La naturaleza existe con el fin de que el ser humano la aproveche y la utilice como sustento. ¿Qué es el poder humano? ¿Para qué existe? ¿Cuál es su origen?

En el Corán no se define el poder, se enuncia el resultado de su ejercicio. El poder, en una definición general, es la capacidad que tiene un actor de hacer que otro haga -o deje de hacer- lo que el primero quiere que haga -o deje de hacer-, independientemente de su propia conveniencia o voluntad. En suma, tiene carácter coercitivo (10). Una vez revelada la Ley divina, y dado que el ser humano es débil, es preciso vigilar el cumplimiento de sus preceptos; por otra parte, recordemos que el hombre existe para servir a Dios: "Es necesaria, pues, la existencia de una autoridad para sancionar el cumplimiento de la Ley divina; y ésa es la verdadera razón de su existencia, como lo expondrán los teólogos y juristas al elaborar la doctrina política islámica. Esto quiere decir que la autoridad no tiene una finalidad independiente, que no existe para sí y por sí misma y que, además, está sujeta a esa Ley; o sea, que la autoridad debe obedecer esa Ley y rendir cuentas a Dios, ante quien es responsable de su comportamiento. [...] Dios es, por lo tanto, el origen y el fin de toda autoridad humana. Dios, a través de su Ley, es la única autoridad, y ése es el único modo de cumplir con la finalidad del ser humano" (11).

Ese es el fin último, trascendente, de la autoridad humana: pero ésta se ejerce también con fines inmediatos relacionados con la comunidad de fieles en la tierra, y de ese modo, como veremos, tiene responsabilidades y limitaciones.

En el Corán, el origen del poder político está en Dios: "Di: ¡Oh Allah, Poseedor del Reino! Tú das el reino a quien Te place y quitas el reino a quien Te place, y exaltas a quien Te place y humillas a quien Te place ..." (3:25). "Y Allah otorga su reino a quien le place" (2:247), aunque al elegido lo ha hecho superior a los demás en sabiduría. "Y Allah le dio reino y sabiduría" (2:251). "Y es El quien os ha hecho vicarios en la tierra y ha elevado a algunos de vosotros en rango sobre otros, para que El pueda ponerlos a prueba por lo que os ha dado" (6:166). Teóricamente, Dios le da el poder a cualquiera, sin embargo ya se ve que quien recibe el reino ha recibido al mismo tiempo mayor sabiduría, y se le exige que sea equitativo: "Ciertamente Allah os manda ... que cuando juzguéis entre la gente juzguéis con equidad ..." (4:58). "Y ciertamente Allah ayudará a aquél que Le ayuda a El. Aquéllos que, si Nosotros los establecemos en la tierra, mantendrán la oración y pagarán la caridad y ordenarán el bien y prohibirán el mal..." (22:40,41). "Allah exaltará a aquéllos de vosotros que creen, y a aquéllos a quienes se da el conocimiento, a altos rangos" (58:11). Estas citas demuestran que no cualquiera puede ascender al poder, y que entre los requisitos están la piedad, la sabiduría, la equidad y la rectitud. El gobernante es un agente para ejecutar la Ley divina, la voluntad de Dios: el estado islámico no es una teocracia, en la que el gobernante debería ser un hombre de carácter sagrado, titular de un derecho divino.

Al tratarse de una autoridad derivada de la voluntad divina, podría pensarse que se trata de una autoridad absoluta, pero sus límites están fijados en



la propia revelación: en primer lugar, los asuntos de Estado, los asuntos que afectan a toda la comunidad, tienen prioridad sobre los personales: "Solamente son creyentes los que creen en Allah y Su Mensajero, y cuando están con éste en un asunto importante, no se van hasta que no le han pedido permiso. Ciertamente los que te piden permiso son lo que creen en Allah y Su Mensajero; así que cuando te pidan permiso para algún asunto de ellos, dáselo a quien tú desees, y pide el perdón de Allah para ellos" (24:62). Este versículo nos da testimonio de otro aspecto fundamental del ejercicio del poder: la participación en las decisiones que interesan a la comunidad, aspecto que está aun mejor definido en una sura revelada durante el segundo período mequí (en los años 614 a 618): "Y aquéllos que responden a su Señor y mantienen la oración, y cuyos asuntos se (deciden) mediante las deliberaciones (*shura*) entre ellos mismos y quienes gastan de aquello que Nosotros les hemos dado" (42:38). Este versículo da título a la sura (*Ash-shura*, "El Consejo"). Es de una época temprana, anterior a la Hējira, y sin embargo entre dos mandatos piadosos -la oración y la caridad, que son pilares del Islam- se intercala esta orden de decidir los asuntos conjuntamente (12). Aumenta la relevancia de la participación el hecho de que la revelación es de una época temprana, cuando los peligros que acechaban a los musulmanes hubieran justificado una acción o decisión personal por ser una manera más rápida de enfrentar problemas. En la sura 3, que fue revelada después de la derrota en la batalla de Uhud (marzo de 625), en el versículo 158 se le ordena al Profeta "... y consúltalos en asuntos (importantes)" (13): esta orden es notable porque parece que Muhammad había entrado en batalla a pesar de su propia opinión en contrario, siguiendo la decisión de la mayoría. Y aunque los hechos le dieron la razón a él y a la minoría que no querían enfrentar al enemigo en campo abierto, se mantiene la orden de tomar decisiones conjuntas.

Estas suras demuestran que, a pesar del origen divino del poder, éste está

limitado no sólo éticamente por la Ley divina y el castigo o recompensa en la otra vida, sino también por el proceso de consulta. Se ha querido ver en 42:38 la base del gobierno parlamentario, pero en mi opinión también podría ser la base de los plebiscitos, de las elecciones, de cualquier tipo de procedimiento participativo. Hay que acentuar las circunstancias en que se dieron estas órdenes en la revelación: en una ocasión, cuando se justificaban decisiones rápidas, personales, más eficaces cuando la situación es de peligro, en la otra ocasión, cuando el consejo de la mayoría desembocó en un perjuicio para todos y se hubiera justificado que a partir de entonces se abandonara la práctica de escuchar a los miembros de la comunidad. La consulta tiene dos aspectos: por un lado, limita la autoridad del jefe del Estado, y por otro, permite la participación de la sociedad en las decisiones.

En la consulta, como se ve en el caso de la batalla de Uhud, se sigue la opinión de la mayoría, que es uno de los fundamentos de una sociedad democrática; además, hay una tradición del Profeta, transmitida por Tirmidhi, que informa que el Mensajero dijo: "Dios no hará que todo mi pueblo esté en el error. La mano de Dios está sobre la comunidad, y el que esté separado de ella estará separado en el infierno" (14). Si bien es cierto que esta tradición se refiere al consenso en materia de doctrina, por analogía podría aceptarse en otro tipo de decisiones. En todo caso, la consulta y el respeto a la mayoría de la comunidad aseguran que un gobernante no pueda ejercer su autoridad de manera absoluta y dictatorial.

Una idea capital en todo el Libro es la de la justicia: en primer lugar, hay que cumplir con la Ley de Dios, cumplir con los deberes hacia El, y los actos humanos recibirán la retribución merecida como resultado de un juicio final. El reflejo de la justicia en el más allá es el deber del gobernante de ser justo en su desempeño: "Yo creo en lo que Allah ha revelado del Libro, y se me ordena hacer justicia entre vosotros" (42:15). A los gobernantes

se les exhorta a juzgar con equidad, como en la sura 4:58, ya citada. Los ejemplos son numerosos, entre ellos: "Ciertamente te hemos revelado el Libro con la verdad para que puedas juzgar entre la gente mediante lo que Allah te ha enseñado. Y no seas uno que aboga por la causa de los deshonestos" (4:105); dos litigantes se acercan a David y lo exhortan: "...así que decide con justicia entre nosotros y no actúes injustamente, y guíanos hacia el camino correcto" (38:22), después de lo cual David da el fallo, pidiendo la protección de Dios: "Oh David, ciertamente te hemos hecho un gobernante en la tierra; así que juzga entre los hombres con justicia y no oigas el (bajo) deseo, no sea que te desvíes del sendero de Allah" (38:26). En 4:135 se exhorta a los creyentes de la siguiente manera: "Oh vosotros que creéis, mantened la justicia, atestigüad para Allah, aunque sea en contra de vosotros mismos o (vuestrós) padres o parientes cercanos: ya sea él rico o pobre, Allah tiene mayor derecho sobre ambos. Así que no sigáis (vuestrós) bajos deseos, no sea que os desviéis. Y si distorsionáis u os alejáis de (la verdad), ciertamente Allah está por siempre Consciente de lo que hacéis". Y citemos por último: "Oh vosotros que creéis, sed rectos para Allah, atestigüadores con justicia, y no permitáis que el odio de un pueblo os incite a no actuar con equidad. Sed justos: eso está más próximo al cumplimiento del deber. Y cumplid con vuestro deber hacia Allah. Ciertamente Allah está Consciente de lo que hacéis" (5:8).

En las citas anteriores están dadas las condiciones para una administración de justicia que asegure los derechos del agraviado: primero, la ética que debe existir en todo juez, la honestidad que le impide abogar por los deshonestos y que también le impide dejarse llevar por sus pasiones e intereses, en una palabra, la ética de la magistratura; segundo, la igualdad ante la ley, que la fortuna del que recurre a la justicia no signifique una diferencia en el fallo, y que el credo o la nacionalidad no actúen en perjuicio del que se pre-

sesta ante la justicia (en la cita del Corán, "el pueblo" al que se refiere es el judío) (15). Si bien es cierto que no hay separación entre lo que podríamos llamar autoridad ejecutiva y autoridad judicial, porque el rey David y Muhammad, como otros reyes mencionados en el Libro, acumulaban ambas funciones en su persona, la igualdad ante la ley y la ética en la aplicación de la misma son requisitos indispensables para que el individuo vea asegurados sus derechos en un régimen político de cualquier época. En el Corán esta exigencia de justicia y la condenación de los abusos tienen una sanción trascendental, explícitamente se condena al mal gobernante: "Y cuando tiene autoridad, hace esfuerzos en la tierra para hacer mal en ella y destruir los cultivos y la descendencia; y Allah no ama el mal" (2:205). "Y Allah no desea ninguna injusticia para (Sus) criaturas" (3:107). Pero también se ha previsto en el Libro cómo defender a sus criaturas de la injusticia sobre la tierra.

Resumiendo: partiendo del texto coránico, aunque el poder (cuyo origen y finalidad están en Dios) es teóricamente absoluto, está limitado en la práctica: primero, por el carácter consultivo/participativo que debe tener y por el respeto a la opinión de la mayoría; segundo, porque el gobernante debe estar calificado para ocupar ese rango, y tercero, por la igualdad de todos ante la ley, sin distinción basada en riqueza, credo o nacionalidad. Por supuesto, al gobernante también lo limitan las obligaciones con las que debe cumplir como creyente individual.

La contrapartida del poder es la obediencia. El complemento necesario del gobernante es el gobernado. Para éste, su primera obligación es obedecer a la autoridad. La obediencia es uno de los principios del Islam mismo: el deber de obedecer la Ley divina es primordial (p.e. 2:177; 3:104; 64:16; etc.) y por lo tanto, también el de obedecer a Muhammad, el instrumento de su Revelación.

La sura 5 comienza diciendo: "Oh vosotros que creéis, cumplid las obligaciones" (16), y a lo largo del Libro se incluye frecuentemente la fórmula "Así

recompensa Allah a quienes cumplen con su deber" (p.e. 16:31) o variantes de la misma, así como exhortaciones a cumplir con las obligaciones éticas (la de ayudar a los necesitados, por ejemplo) porque "éstos son los que cumplen con su deber" (p.e. 2:177).

La obediencia es una cualidad muy apreciada por Dios: "Sí, quienquiera que cumpla su promesa y observe su deber ... entonces, Allah ciertamente ama a los obedientes" (3:75). "Y aquél que obedece a Allah y a Su Mensajero, y teme a Allah y cumple con su deber hacia El, éstos son los realizadores" (24:52); "Di: Obedeced a Allah y obedeced al Mensajero" (24:54); " ... Así que tengan cuidado aquéllos que obren contra su mandato [de Muhammad], no sea que una prueba les aflija o les sobrevenga un penoso castigo" (24:63); "Quienquiera que obedece al Mensajero, obedece a Allah" (4:80).

La exhortación a obedecer al Mensajero está unida al deber religioso de obedecer a Dios, o sea, que si no se cumple esa obligación habrá un castigo divino. Muhammad, hay que recordarlo, no sólo cumplía una misión religiosa, también era jefe de gobierno, juez y jefe militar de la comunidad de creyentes: los textos no separan ninguna de esas funciones, así que hay que pensar que se obedece a Muhammad como autoridad que es, en cualquier terreno. Esta idea se ve reforzada por una aleya en la que se exhorta a los creyentes de la siguiente manera: "Oh vosotros que creéis, obedeced a Allah y obedeced al Mensajero y a aquéllos que tengan autoridad entre vosotros; entonces, si disputáis sobre cualquier cosa, remitidlo a Allah y al Mensajero, si creéis en Allah y el Último Día" (4:59). Para el creyente hay una cadena de obediencia: Dios, Muhammad, otra autoridad, y en caso de disputa, el juez supremo vuelve a ser Dios, en primer lugar, Muhammad en segundo lugar. No hay, por lo tanto, una ley que pueda ser superior a la Ley de Dios, que está expresada en el Corán, ni al ejemplo del Profeta, conservado en la Sunna.

Para reforzar estas exhortaciones a la obediencia debida a la autoridad, se

pueden citar ejemplos encontrados en los hadith (17): "Anas informó que el Profeta (la paz y las bendiciones de Allah sean con él) dijo: 'Escuchad y obedeced aunque se designe (para gobernaros) a un negro cuya cabeza es como una pasa de uva' " (18); "Ibn Abbas dijo que el Profeta (. . .) dijo: 'Aquél a quien le disgusta una orden de su amir debe abstenerse de oponerse, porque el que se rebela contra el gobernante por un periodo, muere la muerte de la jahiliyyah' " (19).

¿Quiere decir que hay que obedecer cualquier orden? Por una parte, ya se citaron las exhortaciones a que el gobernante sea justo y piadoso; los musulmanes, por otra parte, son "los que imponen el bien y prohíben el mal" (3:103, 109; 9:71, 112; 31:71) o sea que cabe esperar de un musulmán que siempre ordene el bien. Pero puede ocurrir que el gobernante sea un musulmán poco piadoso, o equivocado, o bien que el gobernante no sea musulmán ("... ciertamente la naturaleza (del hombre) es dada a ordenar el mal, salvo aquéllos sobre los cuales tiene misericordia mi Señor", 12:53): en estos casos es posible recibir una orden impía o injusta. En esas circunstancias, lo que dice el Profeta es lo siguiente: "Escuchar y obedecer (a las autoridades) es obligatorio, en tanto no se le ordene a uno desobedecer (a Dios); cuando a uno se le ordene desobedecer (a Dios), no escuchará ni obedecerá" (20); "'Alí dijo que el Profeta (. . .) dijo, 'Se debe obediencia sólo en lo que es bueno' " (21); " 'Ubadah ibn Samir dijo que el Profeta (. . .) nos invitó a jurarle obediencia; y entre las condiciones que nos puso para que las siguiéramos estaba ésta de que le prometiéramos escuchar y obedecer, nos gustara o no (una orden) y estuviéramos en la adversidad o en la bonanza, aunque no nos concedieran nuestros derechos; y que no debíamos discutir la autoridad de aquéllos en quienes estaba confiada, (agregando) 'A menos que veáis (un acto de) abierta impiedad en lo que tenéis un claro argumento de Allah' " (22).

El ser humano, entonces, no tiene por qué admitir un mal gobierno ni obede-

cerlo, puesto que no puede obedecer lo que va en contra de Dios: sólo debe obediencia en lo que es bueno. Esta es la base coránica de la desobediencia, lo que da derecho a un creyente a rechazar una orden contraria a la justicia, a la ética, a la misericordia. Pero ¿le da derecho a luchar contra un opresor? Sf: el derecho de resistencia a la opresión también está apoyado en la Revelación, cuando dice "Y quienquiera que se defiende después de estar oprimido, contra éstos no hay camino (de culpa) = El camino (de culpa) es solamente contra aquéllos que oprimen a los hombres y se rebelan en la tierra injustamente. Para ellos hay un penoso castigo" (42:41,42). Aparentemente, esto contradice la idea de que hay que someterse a la voluntad de Dios (es decir, que si la voluntad de Dios es que haya un gobierno opresor, hay que tolerarlo), pero recordemos que Dios no ama el mal ni la injusticia, de manera que el que se rebela contra quien lo oprime actúa rectamente.

En todas las épocas, sin embargo, oponerse a la injusticia ha tenido sus riesgos y exige valor personal. Quizá por eso se ha transmitido el siguiente dicho de Muhammad: "El jihad más excelente es pronunciar la verdad ante un gobernante injusto" (23). Este dicho confirma que resistir a un opresor es una actitud recta y plenamente aprobada para un creyente, atribuyéndose a esa acción la más elevada excelencia espiritual.

## 2.2. El individuo

El hecho de que islam signifique sumisión se suma a la doctrina de la predestinación (que caracteriza a las religiones reveladas) para dar por resultado la visión de un Islam fatalista y necesariamente quietista, en el que la libertad individual se ve aniquilada. En efecto, si se lleva la doctrina de la predestinación a sus últimas consecuencias, se desemboca en la negación de la libertad individual y de la responsabilidad que esa libertad conlleva, a sí como en la inutilidad de observar una conducta positiva y solidaria hacia los demás.

### a) El individuo y Dios

La doctrina de la predestinación -de que todo lo creado tiene su destino fijado desde el momento en que nace- es el corolario de atribuirle a un dios los atributos de la omnipotencia y de la omnisciencia. El Dios del Corán revela en 54:49 que "Ciertamente Nosotros hemos creado todo de acuerdo con un decreto" (qadar, el "decreto divino" o predestinación); "Ningún desastre sobreviene en la tierra, o en vosotros mismos, sin que esté escrito en un Libro, desde antes que lo creemos ..." (57:22); "Ciertamente, Allah ha destinado un decreto para todo" (65:3); "Decretamos todo de una manera perfecta" (77:23); "Quien creó todas las cosas fijándoles su destino" (25:2); "Di: nada nos afligirá, salvo lo que Allah ha prescrito para nosotros" (9:51); "Todas las cosas tienen con El su destino fijado" (13:8); (al hombre) "... lo crea y le fija su destino" (80:10).

Queda de manifiesto en incontables pasajes que el destino del hombre y de las naciones está sujeto a la voluntad de Dios en todo momento: ya se dijo que El le da el reino a quien le place, "El castiga a quien Le place, y perdona a quien Le place" (p.e. 5:40), "... la autoridad le pertenece por completo a Allah. ¿No saben los que creen que, si a Allah le place, sin duda guiará a toda la gente ...?" (13:31). Tanto las naciones como los individuos no prestarán atención al Recordatorio (las exhortaciones del Profeta) a menos que Le plazca a Dios (p.e. 2:284; 3:72,73; 74:56; 76:29,30).

Si Dios ha fijado de antemano el destino de cada uno y puede expresar su voluntad en todo momento, para el ser humano no existe libertad real, puesto que si elige rebelarse o servir a Dios es según Le plazca a éste. De donde también se puede concluir que el hombre no es responsable (24). Sin embargo, se puede objetar que, al ser Dios una libertad ilimitada (como lo son todos sus atributos), el ser humano se mueve dentro de ese ámbito, con una libertad relativa por comparación, pero no por eso menos libertad. Si el ser humano



no tuviera cierto grado de libertad, su sumisión no tendría ningún valor, sería una sumisión pasiva e inerte y no una obediencia aceptada, elegida y consciente, y tampoco tendría responsabilidad alguna. La misión profética tampoco tendría sentido, y sin embargo, a lo largo del Corán, Dios señala que ha enviado mensajeros a cada pueblo.

Como ya se demostró, el hombre ocupa un lugar privilegiado en la creación: es el vicario de Dios, y como tal puede hacer buen o mal uso de su libertad (limitada sólo por comparación con la libertad absoluta que es de Dios). El primer ejemplo de que puede elegir lo constituye la decisión de Adán y Eva de comer del fruto del árbol del conocimiento, contrariando la orden recibida (2:35; 7:22). Arrepentido Adán, Dios se vuelve a él con misericordia y le envía una revelación (2:37), convirtiéndolo en el primer profeta. Este ejemplo muestra que desde el comienzo el hombre pudo elegir, y que el arrepentimiento restaura su condición ante Dios, el arrepentimiento lo vuelve al camino recto. También se dice (p.e. 11:118): "Y si a tu Señor le hubiera placido, habría hecho de la gente una sola nación", o sea que los hombres eligen diferir.

Si la predestinación fuese la negación total de la libertad del hombre, y por lo tanto de su responsabilidad, las obras no tendrían ningún valor, y en cambio, a lo largo del Libro, se insiste en la importancia de las obras y de hacer el bien, por ejemplo: "Y aquellos que creen y hacen buenas obras, éstos son los dueños del Jardín; ahí permanecen" (2:82; 3:56); "Y todos tienen una meta a la cual se dirigen, así que competitivos unos con otros en buenas obras" (2:148); "Quienquiera que se someta enteramente a Allah y haga el bien, él tiene recompensa de su Señor ..." (2:112, 158; 3:133, 147); "La riqueza y los hijos son un adorno de la vida de este mundo; pero las siempre persistentes, las buenas obras, son mejores con tu Señor en recompensa y mejores en esperanza" (18:46); "Y Allah ama a los que hacen el bien" (p.e. 5:93). La importancia de practicar el bien (no sólo de abstenerse de hacer el mal) tam-

bién se encuentra expresada en la idea de que las buenas obras son la manifestación externa de que un creyente es un elegido: dice un hadith del Profeta, en respuesta a una pregunta, "Continuad haciéndolas (las buenas acciones) porque todos reciben ayuda para hacer aquello para lo cual fueron creados. Aquéllos que se encuentran entre los bendecidos serán ayudados a hacer las acciones apropiadas, y aquéllos que se encuentran entre el número de los miserables serán ayudados a hacer las acciones apropiadas" (25), se entiende que se trata de las acciones apropiadas a su condición de elegidos o de condenados. Además, una acción buena en la tierra se verá multiplicada en el más allá y una acción mala también (26).

Queda demostrado que se puede elegir el bien; en la medida en que puede elegir, el hombre es responsable, y la Revelación lo expresa sin dejar lugar a ninguna duda: "... cada hombre es responsable por lo que hace" (52:21). "Y hemos hecho que las acciones de todo hombre se adhieran a su cuello" (17:13), o sea que el efecto de cada acción -buena o mala- afecta al individuo, como dice también la sura 17:11, "Y el hombre invita el mal (sobre sí mismo) con sus acciones". Se puede explicar históricamente la insistencia del Corán en la responsabilidad individual, porque se trata de una prédica en una sociedad en la que subsisten las tradiciones tribales de responsabilidad grupal. Desde un punto de vista religioso, implica que nadie carga con la culpa o la responsabilidad de otro, lo que constituye una negación implícita del pecado original y de la idea de que alguien puede redimir las faltas de otros, con lo que el texto se aleja de lo que caracteriza a las revelaciones anteriores (judía y cristiana).

Los ejemplos de la responsabilidad individual son numerosos y elocuentes: "Di: Obedeced a Allah y obedeced al Mensajero. Pero si os alejáis, él es responsable por el deber impuesto sobre él, y vosotros sois responsables por el deber impuesto sobre vosotros. Y si le obedecéis, vais por el buen camino, y

el deber del Mensajero es únicamente recibir (el mensaje) claramente" (24:54); " ... Ni tienes tú que rendir cuentas por ellos en nada, ni tienen ellos que rendir cuentas por tí en nada ..." (6:52); "Y ningún alma se gana (la maldad) sino contra sí misma. Ni quien soporta una carga soporta la carga de otro" (6:165); "Quienquiera que marcha rectamente, para su propia alma marcha rectamente; y quienquiera que se desvía, solamente para su propio perjuicio se desvía. Y ningún portador de una carga puede portar la carga de otro" (17:15); "Y ningún alma cargada puede soportar la carga de otra. Y si una sobrecargada llama a otra para transportar su carga, nada de ella será transportado, aunque fuere un pariente cercano ... Y quienquiera que se purifica, se purifica para su propio bien ..." (35:18).

Las consecuencias éticas de esta responsabilidad absoluta por las propias acciones son de largo alcance: quien actúa mal o bien recibirá el castigo o la recompensa que merece, sin que nadie (ni "un pariente cercano" ni un redentor) pueda cambiar esas consecuencias. Si ha actuado mal, es libre de arrepentirse y restablecer así su relación con Dios. El ser humano es libre para elegir y debe admitir el riesgo que conlleva su elección.

#### b) El individuo y la sociedad

La actitud que se espera del creyente en sociedad está dominada por dos valores básicos: la ética (la conducta justa en todos los ámbitos) y la solidaridad.

La manifestación más obvia de una conducta ética es el respeto a las promesas y a los juramentos (incluyendo contratos y convenios): " ... recto es el que cree en Allah y el Último Día ... y los que cumplen su promesa cuando hacen una promesa ..." (2:177); " ... y no rompáis los juramentos después de sellarlos, y en verdad vosotros habéis hecho de Allah vuestra garantía" (16:91); "Sí, quienquiera que cumpla su promesa y observe su deber ... Allah

ciertamente ama a los obedientes" (3:75); "Allah no os llamará para rendir cuentas de lo que es inintencional en vuestros juramentos (27), sino que os llamará para rendir cuentas de los juramentos hechos deliberadamente ... Y cumplid con vuestros juramentos" (5:89, y en el mismo sentido, 70:32).

La rectitud no se limita a los juramentos: se exhorta a los creyentes a dar "la medida completa cuando midáis, y pesad con una balanza exacta..." (17:35), "Y dad la medida y el peso completo con equidad ... Y cuando habléis, sed justos, aunque fuere (en contra de) un pariente ..." (6:153). Las exhortaciones se dirigen a mantener una conducta ética en la actividad comercial y a no dejarse llevar por el favoritismo que crea el parentesco, dejándolo influir en un testimonio (ver también, p.e., 2:282; 25:72; 70:33).

El otro valor fundamental del hombre en sociedad es la solidaridad. El Corán está lleno de exhortaciones a velar por los huérfanos, débiles de entendimiento, viudas y necesitados. La preocupación por los desprotegidos va más allá de la simple piedad personal, y se justifica por las circunstancias históricas en que tuvo lugar la revelación del Corán. Se trataba de una sociedad en transformación desde mediados del siglo VI, cuando se produjo el cambio de una economía pastoril y nómada a una economía comercial, en la que el individualismo (provocado por el desarrollo del comercio mequí), para el que primero está el interés de los negocios, reemplazó paulatinamente a la solidaridad tribal. En el Libro hay rasgos de la etapa anterior que perduran, como la venganza, pero la responsabilidad de velar por los débiles, que era obligación del jefe del clan, había dejado de tener vigencia en una sociedad mercantil en la que ese código tradicional no resultaba adecuado. De ahí que, desde las suras que se consideran más antiguas, esté presente este rasgo que he llamado solidaridad social, como reemplazante de la solidaridad tribal y como elemento destinado a llenar el vacío provocado por las nuevas relaciones sociales (28).

Las exhortaciones a la solidaridad social son muy numerosas: p.e. 2:177, 215, 261, 273; 4:2,3; 6:153; 17:26,34; 89:17 a 20; 93:9,10. "... el recto es el que cree en Allah... y da riqueza por amor a El a los parientes cercanos y los huérfanos y los necesitados y al viajero y a aquéllos que piden y para liberar a los esclavos y mantiene la oración y paga la caridad (zakat) ... éstos son los que cumplen con su deber" (2:177, y en 2:215 se incluye en la enumeración a los padres). La sura 4:36 muestra una variante de interés: "Y servid a Allah, y no asociéis nada con El, y sed buenos con los padres y con los parientes cercanos y los huérfanos y los necesitados y el vecino emparentado y el vecino que no está emparentado, y el compañero en un viaje y el viajero, y a quienes posean vuestras manos derechas. Ciertamente Allah no ama a los soberbios, a los jactanciosos - A quienes son avaros y aconsejan a la gente que sea avara y ocultan lo que Allah les ha dado por Su gracia ..." (4:36,37). El "vecino no emparentado" puede ser también un vecino que no es de la misma religión, de acuerdo con algunos especialistas (29). En todos los casos se incluye al viajero entre quienes deben ser objeto de la solidaridad, porque el hecho de estar en un lugar extraño lo coloca en una situación de indefensión temporal.

La caridad puede borrar malas obras (2:271; 4:10). La caridad hacia los padres se recomienda con una gran gentileza: "Si uno de ellos o ambos llegaran a la vejez contigo, no les muestres desprecio ni los reprendas, y ofréceles una palabra bondadosa - Y baja a ellos el ala de la humildad con misericordia, y di: Señor mío, ten misericordia de ellos, como ellos me criaron cuando (yo era) pequeño" (17:23,24; y en el mismo sentido, 31:14 y 29:8).

La importancia de la solidaridad social se subraya en la institución del zakat, la limosna obligatoria (uno de los cinco pilares del Islam), que "...es solamente para los pobres y los necesitados, y para los encargados de adminis-

trarla, y para aquéllos cuyos corazones se inclinan (a la verdad), y para liberar a los cautivos, y para aquéllos en deuda, y en el camino de Allah, y para el caminante: una orden de Allah. Y Allah es Conocedor, Sabio" (9:60). Aquí no se trata de la caridad espontánea sino que es una orden de Dios que constituye una obligación. Es un fondo público con administradores especiales cuyo salario, según se desprende de la sura, se toma del propio fondo. "Aquéllos cuyos corazones se inclinan a la verdad" serían personas que se dedicaban a difundir el mensaje del Islam, y por lo tanto abandonaban sus propias actividades y necesitaban una ayuda para mantenerse; los cautivos a los que hace referencia serían los prisioneros de guerra, así como los que están "en el camino de Allah" eran los que luchaban por el Islam. Los viajeros que necesitan ayuda aparentemente pueden ser de cualquier credo o nación. En cuanto a los deudores, no se trataría de los que hubieran caído en esa situación por derroche u ostentación, sino por algún percance en los negocios o en su salud (30).

El comercio, el aprovechamiento de lo que ofrece la tierra y la riqueza son aprobados por Dios (p.e. "No es pecado para vosotros que busquéis la generosidad de Vuestro Señor", expresión que se refiere al comercio, 2:198; 73:20), pero se condenan enérgicamente las malas prácticas, el engaño en el comercio (p.e. 6:153; 17:35; 83:2,3) y la usura. "... Y Allah ha permitido el comercio y prohibido la usura" (2:275). Al condenar la usura, se exhorta al que presta a que obtenga su capital, sin perjudicar al deudor exigiéndole intereses y sin sufrir perjuicio al recibir su capital íntegro (2:279). Con el deudor, se recomienda tolerancia: "Y si (el deudor) se encuentra en estrechas circunstancias, que haya moratoria hasta que (esté) en desahogo ..." (2:280). La usura, que se puede considerar como un traspaso de los límites en la búsqueda legítima de la riqueza, porque es un beneficio que se obtiene perjudicando a otro, está expresamente condenada en varios pasajes (p.e. 3:129;

4:161; 9:34; 30:39).

La preocupación por defender a los débiles, sobre todo a los huérfanos y a las mujeres, que eran los más afectados por las actitudes inescrupulosas y de individualismo egoísta, se manifiesta en los terribles castigos prometidos al tutor que abuse de las propiedades confiadas a su custodia y en la advertencia hecha en la sura 4:29, cuando se le dice a los creyentes: "... no devoréis vuestras propiedades entre vosotros por vías ilegales a menos que sea a través del comercio por consentimiento mutuo".

La propiedad privada, individual (por oposición a los intereses tribales y de grupo), queda protegida por las disposiciones sobre la herencia (sura 4:11, 12), que aseguran que nadie saque ventaja de los huérfanos ni de las mujeres, cuya participación en la herencia allí se establece. En la actividad comercial, hombres y mujeres tienen derecho por igual a las ganancias: "... Para los hombres es el provecho de lo que ganan. Y para las mujeres es el provecho de lo que ganan" (4:32) (31).

Además de los castigos que afligirán en el más allá a los que infrinjan la ley divina expresada en el Corán, se establecen penas para los delitos que amenazan a la familia, a la propiedad y a la sociedad, o sea, el adulterio, el robo y el asesinato. El adulterio está castigado en 24:2 con cien azotes para cada uno de los adúlteros (si la mujer es esclava, recibe la mitad del castigo, 4:25), pero también hay un castigo para los que acusan de adulterio a las mujeres libres sin presentar testigos que corroboren su acusación (se las castiga con ochenta azotes), con lo que se busca resguardar a la mujer de la maledicencia.

El bandidaje, que puede incluir robo, violación y asesinato, se castiga con cárcel, manos y pies cortados en lados opuestos, o la muerte, según la gravedad de los delitos, salvo que los culpables se hayan arrepentido y refor-

mado antes de ser atrapados (5:33). El robo se castiga, tanto en la mujer como en el hombre, con la amputación de las manos (5:38,39).

En materia de asesinato, se prescribe la represalia: se toma la vida del hombre o mujer que haya matado a un hombre o a una mujer, pero si hubiese acuerdo al respecto, el asesino podría pagar una multa (2:178). En caso de homicidio no intencional, se pagará compensación, y si el culpable no tuviera medios, ayunará dos meses sucesivos (4:92). En 5:45 se desalienta el empleo de la ley del Talión, al indicar que a quien renuncie a ella, la renuncia le servirá de expiación por cualquier mal que hubiera hecho.

Los castigos tienen el propósito de ser ejemplares, para desanimar tanto el crimen cuanto la venganza tribal, pues los feudos de sangre eran comunes en la Arabia preislámica.

Lo que se acaba de enumerar no agota los preceptos coránicos para la vida en sociedad, pero las demás prescripciones giran más bien en torno a normas de convivencia que tienden a crear una atmósfera armoniosa y gentil entre los miembros de la umma: por ejemplo, se condenan las bebidas embriagantes y los juegos de azar porque son causa de enemistad, y se dan lineamientos para el comportamiento, como ser, evitar la burla, los modales bruscos, respetar la casa ajena como forma de respetar la intimidad, etc.

### 2.3. La umma y las demás naciones

"La humanidad es una sola nación", se nos dice (2:213 y 10:19), una hermandad que desciende de un varón y una hembra y cuyos miembros son todos iguales, excepto que el que mejor cumple con su deber es el más noble a ojos de Dios (49:13).

A lo largo de la historia se han sucedido varias naciones, que prosperaron y decayeron. La sucesión de dominio y decadencia se justifica, en el Corán, por la voluntad de Dios, que es quien exalta a quien Le place (con las naciones



sucede lo mismo que con los individuos), le envía un mensajero para hacerle conocer la verdad y mientras los miembros de esa nación acatan la Ley divina, viven prósperamente gracias a los dones de Dios, pero después se apartan de su Ley y entonces la nación es destruida por su impiedad, para que surja otra y se reinicie el ciclo. El motor de la historia humana es de índole trascendental: la decadencia de las naciones se debe a su decadencia moral y espiritual en relación con Dios. "Y cada nación tiene un plazo" (7:34), cuando se le destruirá o castigará por haberse apartado de la verdad (p.e. 3:10,111; 4:53; 5:66; 6:6; 7:5,38; 8:54; 9:70; 10:13; 11:102; 15:4,5; 17:17). Cada nación atrae la ruina sobre sí por su propia conducta, no porque Dios decida arruinarla caprichosamente: "Esto es porque Allah nunca cambia un favor que El ha conferido sobre un pueblo hasta que ellos cambian su propia condición: y porque Allah es Oyente, Conocedor" (8:53); "Y tu Señor no destruiría las ciudades injustamente, mientras sus pueblos actuaran bien" (11:117); "Ciertamente Allah no cambia la condición de un pueblo, hasta que ellos cambian su propia condición. Y cuando Allah propone el mal para un pueblo, no hay manera de evitarlo. Y además de El no tienen ningún protector" (13:11). Los ejemplos concretos y más frecuentes se refieren al "pueblo del faraón" y a los israelitas, pero se trata también de admoniciones para los árabes que no aceptaban la revelación transmitida por Muhammad.

Cada nación ha tenido una ley y un camino (5:48), y la revelación enviada a través de Muhammad es la continuación de la revelación judía y cristiana y su culminación (5:12 a 26; 6:162; 42:13). Naturalmente, al ser la culminación de la revelación es su forma perfecta, por lo que el Islam es la verdadera religión (3:18), es perfecta (3:5) y correcta (30:30); por lo tanto, quien no la acepta será finalmente "uno de los perdedores" (p.e. 3:82,84). La perfección del Islam hará que prevalezca sobre las demás religiones (9:33; 48:28; 61:9) y que su mensaje finalmente sea universal, para todas las

naciones (25:1). Dios les promete a los musulmanes el gobierno en la tierra, "como hizo gobernantes a aquéllos anteriores a ellos" (24:55). También en los musulmanes se cumple el ciclo de exaltación y decadencia: ésta es la idea que han rescatado los reformistas fundamentalistas que han insistido, y siguen insistiendo, en que el debilitamiento de la fe religiosa es la causa de la decadencia y de las tribulaciones de las naciones musulmanas (32). La comunidad de creyentes ha sido exaltada sobre las demás (2:143): "Vosotros sois la mejor nación que ha surgido para los hombres: vosotros imponéis el bien y prohibís el mal y creéis en Allah" (3:109); y mantendrá su preeminencia mientras cumpla con esas tres condiciones, imponer el bien, prohibir el mal y creer en Dios.

La comunidad así formada a partir de la aceptación de la función profética de Muhammad resultó más que una comunidad religiosa (que podría definirse como un grupo de personas que comparten creencias y rituales): era "un conjunto de personas asociadas las unas a las otras en la totalidad de sus vidas, o sea, que también era una unidad política [ . . . ] Como los años pasaban y la religión islámica se infiltraba en numerosos dominios de la vida corriente, los miembros de este único cuerpo político y religioso no tuvieron otro medio para describirla que decir que una umma. Esta no era ni una tribu, ni una federación de tribus, ni un reino . . ." (33). El interés tribal o puramente egoísta cedió paso a una comunidad cuyas acciones tenían como objetivo obedecer la voluntad de Dios. Cada uno era responsable por sus acciones, de las que rendiría cuentas en el Juicio Final inevitable; la ley del Talión y los feudos de sangre, característicos de la sociedad tribal, cedieron su lugar a la creencia en la justicia y a la posibilidad de la misericordia ante el arrepentimiento. La sociedad basada en las lealtades tribales fue reemplazada por una sociedad hermanada en la creencia y en la obediencia a la Ley de Dios: ésa es la umma. En el Corán se exhorta a los musulmanes a mantenerse "firmes

en el pacto con Allah todos juntos, no seáis desunidos. Y recordad el favor de Allah cuando erais enemigos y El unió vuestros corazones y con su favor os volvisteis hermanos ..." (3:102). Estos rasgos de la sociedad fundada por Muhammad, particularmente la infiltración de lo religioso en la esfera de la vida política y de la cotidiana para formar una trama inseparable, caracterizan también al Islam contemporáneo.

Frente a las demás naciones, y aunque sean poseedores de la religión verdadera, se les indica a los musulmanes que la religión no se puede imponer por obligación (2:256), ni se debe ejercer la violencia en su nombre (10:99), ni deben inmiscuirse en las disensiones entre las sectas (6:160). Estas exhortaciones coránicas quizá sean la causa de la tolerancia característica de los musulmanes durante los siglos de conquista que siguieron a la muerte de Muhammad.

En el Corán, las relaciones con las demás naciones están consideradas desde dos perspectivas que se entremezclan: la celebración de tratados y la guerra.

#### a) Los tratados

Respecto a los tratados, la actitud a observar es la misma que se le exige al individuo en casos de promesas y juramentos: "Oh vosotros que creéis, cumplid las obligaciones" (5:1) (34). Pero se les impone a los musulmanes una limitación en la celebración de las alianzas: no han de celebrarlas con los hipócritas (los que aceptan el mensaje profético sólo aparentemente), con los judíos ni con los cristianos, quienes son sus enemigos ideológicos aunque puedan ser "amigos" circunstanciales ("Oh vosotros que creéis, no toméis a los judíos y a los cristianos como amigos. Ellos son amigos los unos de los otros", 5:51, y también 4:144; 5:57; 58:14; 60:13). "... No toméis amistades de entre ellos hasta que abandonen sus hogares por el camino de Allah. Luego, si regresan (a las hostilidades), capturadlos y matadlos dondequiera que los halléis = Con excepción de aquéllos que se unan a

un pueblo con el cual exista una alianza con vosotros, con sus corazones encogidos ante la lucha contra vosotros o contra su propio pueblo ... Así que si se alejan de vosotros sin combatir y os ofrecen paz, entonces Allah no os permite dar paso en contra de ellos" (4:89,90) (35).

Se pueden tener relaciones y alianzas con quienes se convierten, pero si alguien traiciona la paz acordada, la guerra no tendrá cuartel. Sin embargo, si un pueblo se alía con un aliado de los musulmanes, o busca su protección, hay que respetar la paz con ellos y se prohíbe expresamente abrir hostilidades contra quien proponga la paz.

Los enemigos -los que no creen- rompen los acuerdos: rompen su compromiso con frecuencia, en cuyo caso hay que castigarlos de manera ejemplar en el combate (8:56,57). Y si se espera una traición de la otra parte, se autoriza a los musulmanes a que repudien el convenio celebrado ("arrojáles su tratado", 8:58). El firme respeto a los tratados es congruente con el énfasis puesto, en lo individual, en la ética que ha de observar el creyente en sus juramentos y en las transacciones, pudiéndose aplicar en uno y otro caso las mismas exhortaciones (p.e. 16:91), porque cuando se celebra un convenio o se hace un juramento, Dios es la garantía, razón poderosa para ser fiel a los convenios y no utilizarlos de manera engañosa (16:92). A tal punto llega la obligación de respetar un tratado, que se les prohíbe a los musulmanes ayudar a los correligionarios que busquen ayuda en materia de religión cuando ayudarlos signifique luchar contra un pueblo con el que existe un tratado previo: "... es vuestro deber ayudarlos excepto contra un pueblo con el cual tengáis un tratado" (8:72).

La prohibición divina de tomar "... a Mi enemigo y a vuestro enemigo como amigos" (60:1) no es, pese a todo, tan terminante como para excluir la posibilidad de mantener relaciones amistosas, una vez superado el estado de guerra: "Puede ser que Allah traiga amistad entre vosotros y aquéllos que con-

sideráis enemigos ... = Allah no os prohíbe respecto a aquéllos que no os combaten por la religión, ni os sacan de vuestros hogares, para que os mostréis bondadosos con ellos y los tratéis con justicia ... = Allah solamente os prohíbe respecto a aquéllos que combaten con vosotros por la religión, y os echan de vuestros hogares y ayudan (a otros) en vuestra expulsión, el que hagáis amistad con ellos, y quienquiera que haga amistad con ellos, éstos son los que obran mal" (60:7 a 9).

Esta disposición a mantener la paz llevó inclusive a una declaración de inmunidad para un grupo de idólatras, con quienes se había celebrado un pacto y lo habían respetado: y se aclara que Dios y su mensajero están libres de obligaciones hacia los idólatras, "Excepto aquellos de los idólatras con los que hicisteis un pacto, entonces ellos no os han fallado en nada y no han respaldado a nadie en vuestra contra: así que cumplid su pacto hasta el fin de su plazo. Ciertamente Allah ama a quienes cumplen con su deber = . . . = Y si cualquiera de los idólatras pide tu protección, protégelo hasta que oiga la palabra de Allah, luego llévalo a su lugar seguro. Esto es porque son un pueblo que no sabe = ¿Cómo puede existir un pacto entre idólatras y Allah y su Mensajero ...? Así que en tanto sean veraces con vosotros, sed veraces con ellos. Ciertamente Allah ama a quienes cumplen con su deber = [Ellos no respetan a los creyentes, a pesar de los convenios] := Y si rompen sus juramentos después del pacto y vilipendian vuestra religión, entonces combatid a los caudillos de la incredulidad -ciertamente sus juramentos no son nada- para que desistan = ¿No combatiréis a un pueblo que rompió sus juramentos y ... que os atacó primero? ¿Le teméis acaso? ... = Combatidlos: Allah los castigará por vuestras manos y los deshonrará y os asistirá contra ellos y aliviará los razones de un pueblo que cree" (9:3 a 14). En esta declaración de inmunidad hay varios elementos notables: primero, que la religión no justifica un ataque si no ha habido una agresión previa; este grupo es idólatra y se mantiene la

paz con él sin intentar convertirlo, porque el grupo respeta el pacto; segundo, se protege a un idólatra; tercero, se celebran pactos en tanto la otra parte sea veraz, sin importar su religión; cuarto, los musulmanes combaten a quien los atacó primero, su guerra es defensiva. En tanto no exista agresión, está permitido ser bondadoso y justo con aquéllos que no se han convertido al Islam.

Existía además la práctica del asilo: los no musulmanes tenían derecho a la protección de las autoridades (como se vio en el ejemplo anterior, aun los idólatras tenían derecho a ella): un idólatra sin esa protección, debería morir, y si fuera un judío o un cristiano, podría ser esclavizado, pero a ninguno se le molesta si tiene un salvoconducto. Se le da protección mientras está en el territorio del Islam, para lo cual basta un gesto de intención por parte de un musulmán (o hasta sin intención, si el gesto es interpretado como si la tuviera).

#### b) La guerra

La guerra es la otra perspectiva desde la que el Corán encara las relaciones con las demás naciones. Hay que hacer una distinción entre harb (guerra, pelea, combate) y jihad (guerra santa como deber religioso). La palabra harb deriva de una raíz que significa cólera, furia: es la palabra que se emplea en la expresión dar-al-harb (literalmente, zona de guerra), con la que se designa a los países no-musulmanes en su conjunto (por oposición al dar-al-Islam, territorio o zona del Islam). Jihad deriva de una raíz que significa esfuerzo, y otros términos derivados de ella están relacionados con ideas de fatiga o de esfuerzo corporal o intelectual: por ejemplo, ijtihad es el juicio independiente sobre un punto legal o teológico (es un esfuerzo intelectual). Cuando se refiere a la lucha armada, jihad es un esfuerzo colectivo (jihad al-asghar, el jihad menor), pero también existe un jihad interior, individual y

espiritual (como el de aquél que se enfrenta a un déspota con la verdad, citado anteriormente), que es la lucha consigo mismo buscando la perfección (jihad al-akbar, el jihad mayor).

El Islam es la religión verdadera y prevalecerá sobre las demás y finalmente su dominio será universal. Por lo tanto, es una religión en expansión y su objetivo es dominar el mundo. Por esta razón, teóricamente hay un estado de guerra permanente entre el dar-al-harb y el dar-al-Islam (aunque ya hemos visto que la ley divina permite la celebración de tratados). En los textos coránicos (p.e. 2:217,218; 4:74,77; 8:38 a 41; 9:5,6), "... warfare is seen to be the proper state of religious consciousness in Islam [ . . . ] the Muslim is to believe and live with a constant attitude of striving", librando los dos tipos de jihad mencionados antes (36).

Toda guerra, fuera del jihad, es injusta desde el punto de vista de la ética política (37). Para los musulmanes, la guerra sólo puede ser defensiva: "Y combatid en el camino de Allah contra aquéllos que combaten contra vosotros, pero no seáis agresivos. Ciertamente Allah no ama a los agresores = Y matadlos dondequiera que los halléis, y sacadlos de donde ellos os sacaron, y la persecución (que sufrís) es peor que la matanza. Y no combatáis con ellos en la Sagrada Mezquita hasta que ellos combatan con vosotros en ella; así que si ellos os combaten (en ella), matadlos. Tal es el castigo de los incrédulos" (2:190, 191). El enemigo es quien inicia la guerra, pero una vez iniciada es sin cuartel, expulsando al enemigo invasor, y se autoriza a luchar inclusive en el recinto sagrado (y en el mes sagrado, 2:194) si el adversario se atreve a profanarlo con las armas, tomando represalia de su acción impía. Es preferible morir luchando que tolerar la persecución y la opresión. A estos versículos, que definen el carácter defensivo de la guerra, los sigue otro, clemente: "Pero si ellos desisten, entonces ciertamente Allah es Indulgente, Misericordioso" (2:192). Lo único que justifica que se continúe la guerra es la opresión, por-

que si el enemigo desiste del ataque "no debe haber hostilidades, excepto contra los opresores" (2:193).

Establecido el carácter defensivo de la guerra, Dios ordena combatir y anuncia la recompensa en el más allá para los que mueren luchando. Los textos fundamentales que proporcionan los elementos que definen al jihad son los siguientes: "Se os ordena combatir, aunque os desagrade; y puede ser que no os agrade una cosa que sea buena para vosotros, y puede ser que améis una cosa que sea mala para vosotros; y Allah sabe, mientras que vosotros no sabéis - Te preguntan acerca de combatir en el mes sagrado. Di: combatir en él es (una ofensa) grave. Y obstruir a (los hombres) en el sendero de Allah y negarlo a El y a la Mezquita Sagrada y expulsar a su pueblo de ella, son cosas todavía más graves para Allah; y la persecución es más grave que la matanza. Y ellos no dejarán de combatiros hasta apartaros de vuestra religión, si pueden. Y quienquiera de vosotros que reniega de su religión, muere entonces como un infiel: éstos son aquéllos cuyas obras no tienen ningún valor en este mundo y en el Más Allá. Y ellos son los compañeros del Fuego: en él morarán = Aquéllos que creyeron y aquéllos que huyeron (de sus casas) y lucharon con ahínco por el camino de Allah: éstos ciertamente esperan la misericordia de Allah. Y Allah es Indulgente, Misericordioso" (2:217-219). "Así que dejad combatir en el camino de Allah a aquéllos que venden la vida de este mundo a cambio del Más Allá. Y quienquiera que combata en el camino de Allah, sea muerto o surja victorioso, Nosotros le otorgaremos una gran recompensa = Y qué razón tenéis vosotros para no combatir por la causa de Allah y de los débiles entre los hombres y las mujeres y los niños, quienes dicen: ¡Señor nuestro, llévanos fuera de esta ciudad, cuya gente es opresora, y otórganos de Tí a un amigo, y otórganos de Tí a un ayudante! = Aquéllos que creen combaten en el camino de Allah y aquéllos que no creen combaten en el camino del demonio ... = ¿Acaso no has visto a aquéllos a quienes se les dijo: Detened vuestras manos,



mantened la oración y pagad la caridad. Pero cuando se les prescribe el combate, ¡mirad! un grupo de ellos teme a los hombres como deben temer a Allah, o con mayor temor, y dicen: Señor nuestro, ¿por qué has ordenado la lucha para nosotros? ¿No nos concederías una prórroga por un corto periodo? Di: El disfrute de este mundo es corto, y el Más Allá es mejor para aquél que cumple con su deber. Y vosotros no seréis perjudicados ni un ápice" (4:74 a 77). "Di a los que no creen que, si desisten (del combate) lo que pasó les será perdonado, y si regresan (al combate), entonces el ejemplo de aquéllos de antes ya ha pasado = Y combatidlos hasta que no haya más persecución y todas las religiones sean para Allah. Pero si desisten, entonces Allah es ciertamente Quien ve lo que hacen = Y si se vuelven atrás, sabed entonces que Allah es vuestro Tutor. ¡El más excelente Tutor y el más excelente Ayudante!" (8:38 a 40).

La lucha se emprende por orden de Dios, quien "ama a los que luchan" (61:4) por su causa, aunque sea un deber desagradable para algunos; el jihad obedece a reglas: salvo como represalia, se prohíbe luchar durante el mes sagrado (mujarram, el primer mes del calendario lunar islámico y primer mes sagrado); se lucha como respuesta a la agresión ("no dejarán de combatiros hasta apartaros de vuestra religión, si pueden"), pero jamás se usarán las armas agresivamente ni para forzar una conversión ("no hay obligación en la religión", 2:256); quien combate por Dios recibirá una recompensa, que corresponde al Más Allá, no a una recompensa terrenal; el combate debe cesar sólo cuando se alcance el fin de la persecución y haya libertad para profesar la religión de Dios; la lucha se detiene ni bien el enemigo abandona las armas. La razón de ser del jihad es defender la verdadera fe y por ese medio alcanzar la mayor recompensa, el Paraíso. Un hadith de Muhammad dice que "el jihad continúa desde el momento en que Dios me envió hasta que el último de este pueblo luche con el dajjal (Anticristo), y no lo anula ni la tiranía de un gobernante ti-

ránico ni la justicia de uno justo" (38).

La opresión se considera guerra, es decir que quien oprime a los musulmanes es como si hubiera iniciado una guerra contra ellos, y por eso en la sura 22 se autoriza a combatir a quienes "están oprimidos. Y ciertamente Allah es capaz de ayudarlos = Aquéllos a quienes se expulsa de sus casas sin razón justa, excepto porque dicen 'Nuestro Señor es Allah' ... " (22:39,40).

La recompensa que espera en el Más Allá a los combatientes muertos es descrita "como una parábola", porque las bendiciones del paraíso son de tal naturaleza que los sentidos humanos no pueden concebirlas: "Hay ahí arroyos de agua que no se corrompen, y arroyos de leche cuyo sabor no cambia, y arroyos de vino delicioso para los bebedores, y arroyos de miel aclarada; y para ellos (los que cumplen con su deber) hay ahí todas las frutas y la protección de su Señor ..." (47:15; ver también 13:35; 55:46-78). En la sura 56, de los primeros años de la revelación, se dice que los rectos estarán en jardines de dicha, "sobre tronos labrados = . . . = Alrededor de ellos habrá jóvenes que nunca cambiarán de edad. = Con copas y jarras, y una taza de bebida pura ... = . . . = Y las puras y bellas = Como perlas ocultas, = Una recompensa por lo que hicieron. = Ahí no se escuchan conversaciones vanas o pecaminosas ... = Sino solamente la palabra paz, paz = . . . = Ciertamente, hemos hecho una nueva creación. = Así que las hemos hecho vírgenes. = Amorosas, iguales en edad, = Para aquéllos que están a la derecha" (56:15 a 38). Parábolas que describen así al paraíso debieron ser (y deben seguir siendo) un poderoso estímulo para el creyente que va a combatir en defensa de su religión.

Hay otra guerra, que no se hace en defensa del Islam sino que es culminación de las desavenencias entre los propios musulmanes, y en el Corán se contempla esa posibilidad: "Y si dos grupos de los creyentes pelean, haced la paz entre ellos. Entonces, si uno de ellos le hace mal al otro, combatid contra

el que hace mal hasta que regrese al mandato de Allah. Luego, si regresa, haced la paz entre ellos con justicia y obrad con equidad. Ciertamente Allah ama a los equitativos. = Los creyentes son hermanos, así que haced la paz entre vuestros hermanos y cumplid con vuestro deber hacia Allah para que de vosotros se tenga misericordia" (49:9,10). Se ordena explícitamente intervenir en la lucha, así sea para reducir a uno por medio de las armas, para restablecer la hermandad en el Islam: el procedimiento es el mismo que el de las guerras internacionales, se hace la paz y quien quebranta el acuerdo es atacado hasta someterlo. La transgresión de acuerdos sin mediar una provocación está prohibida en todos los casos, "no permitáis que el odio de un pueblo [...] os incite a transgredir [...] no os ayudéis unos a otros en el pecado y la agresión" (5:2), o sea que está prohibido agredir y ayudar a un agresor. Es claro que la única guerra permitida por Dios es la guerra defensiva (39).

Resumiendo: según el pensamiento coránico la humanidad constituye una sola nación de seres iguales, las únicas diferencias son las que marca la conducta de cada individuo y tienen que ver con su excelencia espiritual. Pero esa nación biológica y espiritualmente única está dividida en "naciones": la historia es una sucesión de naciones que han gozado de poderío por la voluntad de Dios y que han caído en la decadencia al alejarse de la verdad de Dios. Lo mismo pasará con la nación islámica si se aleja de su religión.

Independientemente de su respectiva religión, se pueden mantener relaciones de amistad y paz entre las naciones, celebrándose convenios para consolidarlas. Se exige un escrupuloso respeto de los tratados: para un musulmán, sólo es admisible desconocer un tratado cuando la otra parte lo ha violado primero. Siempre se deja la iniciativa de la agresión a la otra parte: la guerra es de carácter defensivo, para defender los intereses del Islam (el  Jihad  es una forma de conciencia religiosa). El  Jihad  es la única guerra justa.

Aunque la  umma  es "la mejor nación" -por razones puramente espirituales-

se le prohíbe ceder a la tentación de atacar a otra por odio si no media una agresión previa. En caso de guerra, hay que deponer las armas cuando el enemigo propone la paz. La actitud preconizada en el Corán es la de una comunidad pacifista que sólo combate en defensa propia.

Un punto que merece destacarse es que la opresión es considerada como una guerra declarada contra la población civil por razón de su religión, por lo tanto, es justo combatir al opresor. Esto legitima la resistencia armada a un gobierno opresor (visto como el agresor inicial), convirtiéndola en una guerra defensiva contra un gobierno musulmán que, al alejarse de los preceptos islámicos, se ha convertido en impío (por ejemplo, la lucha de los fundamentalistas contra el gobierno del sha, y los atentados de los integristas contra los gobiernos egipcio y argelino), o contra un gobierno no musulmán (el gobierno israelí, por ejemplo).

La obligación de intervenir en las hostilidades entre dos grupos o países musulmanes que luchan entre sí tuvo oportunidades de ponerse en práctica en épocas recientes (aunque no sucedió así), durante las dos guerras del Golfo, la primera, entre Iraq e Irán, la segunda, la iniciada por la invasión iraquí a Kuwait. En ambos casos se trató de guerras injustas desde el punto de vista del Islam, porque no se defendieron los intereses del mismo sino que se combatió por intereses políticos y económicos, porque lo que estaba en juego era la supremacía en la región. Los dos conflictos no sirvieron para que se llevara a la práctica la orden coránica, sino para que se alinearan y realinearan las alianzas de los distintos países musulmanes de acuerdo con sus propios intereses políticos: no obstante, el texto de 49:9 y 19 puede ser la base religiosa para dar fuerza a la intervención de los organismos regionales existentes (como el Consejo de Cooperación del Golfo, la Liga Árabe o la Conferencia Islámica) para intervenir y poner fin a las hostilidades entre dos países musulmanes. En la práctica, todo intento en ese sentido ha resultado

inoperante.

El concepto coránico de jihad renovó su vigencia desde el siglo pasado, al resurgir la idea de que era necesaria una reforma moral para sacar a los musulmanes de su decadencia. Pero en este siglo, y particularmente a partir del triunfo de la revolución iraní, el concepto de jihad ha evolucionado para convertirse en un jihad defensivo "against injustice and defacement, against occidentosis, or the imposition of Western values on the Islamic way. Second, it is a renewed apologia and aggressive stance for Islamic orthodoxy and orthopraxy. It seeks liberation and higher devotion. Khomeini wrote: 'Islam is the religion of militant individuals who are committed to truth and justice. It is the religion of those who desire independence. It is the school of those who struggle against imperialism.'" (40). Los afganos que lucharon contra las tropas de la Unión Soviética se llamaron a sí mismos "mujahidun", es decir, los que combaten en el jihad.

Esta identificación de la fe con la lucha armada y la violencia (bajo las características de la represión o del terrorismo) ha sido funesta para los países musulmanes y para las perspectivas de la paz mundial: 1º) ha contrapuesto el mundo islámico con el mundo tecnológico occidental, "satanizándose" mutuamente a partir de esquemas reduccionistas (41); 2º) ha acentuado las divisiones, los temores y las incertidumbres dentro del Islam, pues algunos países musulmanes se sienten víctimas de otros que financian a terroristas y grupos integristas que tratan de desestabilizar a sus gobiernos; 3º) el propio carácter del nuevo jihad debilita a los grupos seculares y más moderados, que son los que pueden facilitar las reformas políticas nacionales que satisfagan las aspiraciones a una mayor participación y libertad, por una parte, y también son los que pueden contribuir al afianzamiento del proceso de paz con Israel con el fin de darle una solución satisfactoria a la injusta situación de los

palestinos.

Pero el llamado al  Jihad  todavfa encuentra un eco poderoso: "It was this impulse that led hundreds of thousands of Iraqi Muslims to lay down their lives in the war over Kuwait, not their devotion to Saddam Hussein."(42)

---

 NOTAS AL CAPITULO III
 

---

1. Arkoun, Mohammed, "Le profil de la conscience islamique", en Cultures, vol. IV, n° 1, 1977, pág. 78.
2. Ruiz Figueroa, Manuel, "Bases coránicas del pensamiento político islámico", Estudios de Asia y Africa, vol. XXVII, n°2, mayo-agosto 1992, p. 279. El subrayado es mío.
3. "Di: ¡Gloria a mi Señor! ¿Acaso soy más que un mensajero mortal?" (17:93); "Di: No os digo que tengo conmigo los tesoros de Allah, ni que conozco lo invisible, ni os digo que soy un ángel; sigo solamente lo que me es revelado" (6:50). Las citas corresponden a El Sagrado Qur'an. Texto árabe, versión castellana y comentario. Basado en la interpretación de Maulana Muhammad Ali. Lahore, Ahmadiyyah Anjuman, Inc. / México, Ed. Tierra Firme, 1986. Esta edición se confrontó con la versión en árabe, Bagdad, 1979, y con la traducción francesa de Régis Blachère, Paris, 1957. Al reproducir las citas, respeto el uso de "Allah" que aparece en las obras correspondientes, pero en mi propio texto prefiero emplear "Dios", porque ése es el significado de "Allah" (usar el término árabe sería como escribir "God" al hablar del Dios al que le rezan en inglés). Cuando en la cita de una o varias suras se antepone "p.e.", significa que la cita no es exhaustiva y que hay varios pasajes más que contienen la misma idea o ejemplo.
4. Schuon, Frithjof, Understanding Islam, London, George Allen & Unwin Ltd, Mandala Books, 1976, p. 91. El capítulo "The Prophet" (pp. 87-105) explica extensamente cuál es el valor de la figura de Muhammad como modelo para los musulmanes, lo que explica también el valor de su ejemplo conservado en las tradiciones. Sin embargo, por el hecho de que las tradiciones han sido en muchos casos inventadas con posterioridad a la muerte de Muhammad (lo que quedó expuesto en el capítulo anterior), en este capítulo se han empleado sólo de manera accesoria, para abundar en un tema analizado a partir de las citas del Corán.
5. La periodización de Blachère es ligeramente diferente, porque divide las suras en tres periodos de La Meca y uno solo de Medina; hay ciertas divergencias menores en el ordenamiento, porque Blachère atribuye algunas suras a algunos años después. La única discrepancia digna de nota es que las suras 22, 90 y 98, atribuidas en la cronología incluida en mi texto al periodo de La

Meca, Blachère las atribuye al periodo posterior de Medina.

6. Arkoun, El pensamiento árabe, Buenos Aires, Paidós/Orientalia, 1992, p. 17. La definición subraya el paso de la revelación oral al texto. En el siglo X fue cuando se fijó la ortografía.

Sobre estos temas, cfr. una descripción detallada en sendas introducciones al Corán de las traducciones citadas; Abdul Aziz Kamel, "L'Islam d'après les sources", Cultures, vol. IV, n° 1, 1977, pp. 131-164; Arkoun, Mohammed, El pensamiento..., op.cit., especialmente el capítulo I, "El hecho coránico". Sobre el Corán en relación con la primitiva prosa árabe, Vernet, Juan, La literatura árabe, Barcelona, Labor, s/f, capítulo 2, pp. 39-54.

7. Empleo la minúscula para diferenciar la actitud universal de sumisión (islam) de la prédica de Muhammad y de la civilización (Islam). La imposición de un credo particular a un niño es un hadith de Muhammad, transmitido por al-Bujari.

8. En el texto árabe se emplean los términos turábin (polvo), tin (arcilla) y jama' (arcilla), cuyas traducciones a veces están intercambiadas en la versión que empleo. En 15:28 se emplea la palabra salsal, arcilla seca o tierra arcillosa, y el traductor dice en español "barro resonante" (quizá porque sálsala quiere decir resonante); como esto podría prestarse a interpretaciones arriesgadas, preferí adoptar la traducción más sencilla. Cfr. Wehr, Hans, A Dictionary of Modern Written Arabic, Ithaca, Cornell University Press, 2nd. ed., 1966.

9. Nafs quiere decir alma, psiquis, espíritu, mente, vida, ser animado, esencia, identidad personal. ... Cualquiera sea la traducción que se prefiera, es evidente que hombre y mujer son la misma cosa, como se señala en 36:61.

10. "Poder es la probabilidad de que un actor en una relación social esté en condiciones de imponer su voluntad a pesar de la resistencia, e independientemente del fundamento sobre el que se base esta probabilidad" (Weber). "A tiene poder sobre B en la medida en que consigue que éste haga algo que, de otro modo, no haría" (Dahl). "Poder es la capacidad de algunas personas para producir efectos queridos y previstos en otras" (Wrong). Las definiciones están relacionadas entre sí, y describen el poder como "poder sobre" más que como "poder para", es decir, resaltan el carácter coercitivo del poder. Foucault define el ejercicio del poder como "un despliegue de relación de fuerzas". Cfr. Barnes, Barry, La naturaleza del poder. Barcelona, Pomares-Corredor, 1990, p. 25 y ss., que incluye las citas de Weber, Max, The Theory of Social



and Economic Organisation; Dahl, Robert, "On the Concept of Power"; Wrong, D., Power: Its Forms, Bases and Uses. La cita de Foucault se encuentra en Microfísica del poder. Madrid, Las Ediciones de La Piqueta. Col. Genealogía del Poder [nº 1]. 2a. ed., 1979, pp. 99.

11. Ruiz Figueroa, op.cit., pp. 291-292.

12. Amr se puede traducir como poder o autoridad, ordenanza o decreto, asunto, negocio: en cualquier caso tiene que ver con una decisión que hay que tomar, para ordenar o resolver. Shura, por su parte, tiene actualmente la connotación de la deliberación y del cuerpo consultivo (por ejemplo, consejo de Estado).

13. 0 decisiones, cfr. nota anterior. Es el mismo caso de 20:32.

14. Al-Baghawi, Mishkat al-Masabih, Trad. by James Robson. Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, s/f., p. 46. El consenso (ijma) se relaciona con cuestiones de carácter doctrinal, pero refuerza la noción de la importancia que tiene la opinión mayoritaria, y se lo ha interpretado como "opinión pública".

15. Como tantos preceptos, no siempre las exhortaciones coránicas se han cumplido. Pero a veces sí: un ejemplo concreto lo constituyeron los jueces musulmanes en Al-Andalus. "La autoridad de los soberanos Omeyas de Al-Andalus era absoluta y sin límites. ¿Sin límites? Su única limitación era la delegación de su plena potestad judicial en el cadí de Córdoba ... la autoridad del juez era tan alta que nadie escapaba a ella, por elevada que fuera su magistratura y por grande que fuese su influencia en el gobierno o en la corte. Los cadíes ejercieron, además, su sagrada misión con tal independencia, que contribuyeron sin duda al arraigo y a la perduración de la dominación musulmana en España. ¿Cómo? Al acercar al pueblo a la dinastía por el camino de la justicia." Sánchez-Albornoz, Claudio, La España musulmana según los autores islamitas y cristianos medievales. Madrid, Espasa-Calpe S.A., 4a. ed., 1974, Tomo I, pág. 214. El autor reproduce varios ejemplos de esa conducta independiente. Cfr. sobre el mismo tema el prólogo de Julián Ribera a Aljoxaní, Historia de los jueces de Córdoba, Madrid, Aguilar, 1955.

16. 'uqud (pl. de aqd) significa contratos, acuerdos, transacciones legales, documentos; de manera que las obligaciones a que hace referencia 5:1 son de carácter legal, no religioso.

17. Cabe recordar aquí lo que se señaló en el capítulo anterior sobre la "fabricación" de las tradiciones. No es raro que haya varios dichos atribuidos al

Profeta exhortando a la obediencia, porque después de los cuatro califas ortodoxos (632-661) se produjo la primera fitna o disensión de la umma y se rompió su unidad, de manera que fue una preocupación muy viva que se obedeciera a quien ejercía el poder para evitar así una mayor fragmentación de la comunidad de los creyentes. No se puede pensar que todos los hadith hayan sido fabricados, aunque es probable que algunos de los citados aquí no hayan sido realmente pronunciados por Muhammad. De todos modos, la Sunna tiene autoridad para los musulmanes de hoy (a pesar de que las tradiciones no son aceptadas unánimemente) y contribuye a fortalecer la idea de que hay que obedecer al gobernante.

18. Al-Bujari, Libro 10, cap. 54, cit. en Maulana Muhammad Ali, A Manual of Hadith, Lahore, The Ajmadiyyah Anjuman Ishaat Islam, s/f, p. 395.

19. Al-Bujari, 93:2. en Ibidem, p. 398. Jahiliyyah, ignorancia, es el periodo anterior al Islam. O sea, que muere como un infiel. Amir es quien tiene autoridad, quien manda.

20. Al-Bujari, 56:108, en Ibidem, p. 396.

21. Al-Bujari, 64:61. Ibidem, p. 397.

22. Al-Bujari, 93:2, Ibidem, pp. 398-399.

23. At-Tirmidhi, Mishkat, 17, en Ibidem, p. 398. Jihad es tanto la guerra santa contra un enemigo armado como la lucha interior. Ja'ir, calificativo que se le da al gobernante, puede traducirse como injusto, tiránico, opresor.

24. La doctrina de la predestinación no es exclusiva del Islam: también se la encuentra en el judaísmo y en el cristianismo, siglos antes de la misión de Muhammad. A fines del siglo IV, San Agustín formuló su creencia intransigente en la predestinación, afirmando que la verdadera iglesia es la comunidad invisible de los elegidos, conocidos sólo por Dios. Cfr. Oakley, Francis, Los siglos decisivos. La experiencia medieval. Madrid, Alianza Editorial, 1979, capítulo 2, "Iglesia y secta". La doctrina de la predestinación desembocaría en un polémica sobre la misión de la institución eclesiástica y de los sacramentos, para reaparecer con fuerza en la época de la Reforma y constituir la base de la doctrina de Calvino. La idea de la predestinación no conduce necesariamente a una actitud pasiva y sin iniciativa (a lo que se alude al hablar del "fatalismo" musulmán), como lo demuestran el éxito y la actividad ilimitada tanto de la burguesía musulmana del periodo del Islam clásico como de la bur-

guesfa protestante de Europa occidental.

25. Al-Baghawi, op.cit., p. 24. Transmitida por al-Bujari y por Muslim. Este hadith y los versículos del Corán sobre el mismo tema recuerdan la misma actitud adoptada por los protestantes europeos, nueve siglos después.
26. Se utiliza con mucha frecuencia la imagen de la balanza y del peso de las acciones: cuanto más pesan, mayor es la recompensa. Si alguien participa en una mala acción, tendrá la porción de castigo correspondiente. Maxime Rodinson señala que es un lenguaje fácil de comprender y asimilar en el medio mercantil de La Meca. Cfr. Rodinson, Maxime, Islam y capitalismo. Buenos Aires, Siglo XXI Argentina Editores, 1973, cap. IV.
27. bil-lagu: hablando insensatamente, por equivocación ("involuntariamente").
28. Las primeras revelaciones se hicieron en La Meca, para entonces un importante centro comercial con mercaderes muy ricos. Los primeros mensajes, anteriores a la manifestación de oposición por parte de las grandes familias mequitas, se consideran los siguientes: 96:1 a 8; 74:1 a 10; 106; 90:1 a 11; 93; 86:1 a 10; 80:1 a 32; 87:1 a 9, 14 ss.; 84:1 a 12; 88:17 a 20; 51:1 a 6; partes de la 52; 55. En estos primeros mensajes, de versículos breves, hay exhortaciones a un cambio en la vida cotidiana. Cfr. Watt, W.M., Mahoma, profeta y hombre de Estado. Barcelona, Editorial Labor S.A., 1967, capítulo 1.
29. El Sagrado Qur'an, nota 46, pág. 226.
30. Idem, nota 39, p. 448.
31. Las disposiciones sobre la herencia y el divorcio, hoy tan justamente criticadas, en la época en que fueron reveladas tenían el propósito de amparar y de favorecer a la mujer.
32. Cfr. capítulo anterior.
33. Watt, op.cit., pp. 96-97.
34. Ver nota 16, supra; como 'uqud se refiere a convenios celebrados entre hombres, por eso se aplica en el plano individual y en el internacional.
35. "Abandonar sus hogares por el camino de Allah" significa que se han convertido y han partido a luchar en favor de Allah.
36. Vaux, Kenneth L., Ethics and the Gulf War. Religion, Rhetoric, and the Righteousness. Boulder, Col., Westview Press, 1992, p. 71. El autor estudia la elaboración de la ética de la guerra justa según Israel, el Islam y el cristianismo.

37. Cfr. Micheau, Françoise, " 'Jihad': l'islam relève le défi", en (Varios Autores), Les croisades, Paris, Editions du Seuil, 1988. Señala la autora: "Rien dans les fondements du christianisme ne peut être comparé au jihād musulman. Mais les croisades furent entreprises dans un véritable esprit de guerre sainte, pour défendre la chrétienté contra les Sarrasins. Et les croisés morts au combat étaient assurés, tels des martyrs, d'accéder au Paradis. La chrétienté occidentale, dans ses conceptions, paraît plus proche de l'islam que de la chrétienté byzantine qui, elle, écartait le principe même de guerre sainte et refusait d'accorder aux soldats morts au combat la palme du martyre. Cette divergence et l'incompréhension mutuelle qui en résultait entre Grecs et Latins pesèrent lourd dans l'histoire." (pág. 186). Sobre el jihād, Khadduri, Majid, War and Peace in the Law of Islam. Baltimore, The John Hopkins Press, 1955.

38. Al-Baghawī, op.cit., p. 19. En el hadith se dice que es una de las tres cosas que están en las raíces de la fe: las otras dos son: no molestar a quien dice que no hay más dios que Dios, sin declararlo infiel a causa de un pecado y sin expulsarlo del Islam a causa de una acción, y creer en los decretos de Dios, o sea en la predestinación.

39. En relación con la guerra se incluyeron en el libro medidas de tipo económico, sobre el quinto correspondiente a Dios y a su mensajero (8:41), los cautivos (8:67, 70), el impuesto que gravaba a los vencidos que no se convertían (9:29) y el botín (59:7,8), sobre el que se decía que era para distribuir entre los parientes cercanos, huérfanos y necesitados, "de manera que no sea tomado en turnos por los ricos entre vosotros" (o sea, que no pudieran dejarlo en herencia).

40. Vaux, op.cit., p. 78.

41. En Occidente, la "satanización" del Islam lo muestra como una amenaza, sin diferenciar entre el Islam como tal y el integrismo islámico. En su número del 16 de abril de 1979, la revista TIME tituló su artículo de fondo "Islam: the militant revival"; trece años más tarde, el artículo de fondo de su número del 15 de junio de 1992 se tituló: "Islam: should the world be afraid?". Al año siguiente, una publicación especializada se preguntaba: "Is Islam a Threat?" (Foreign Affairs, Spring 1993). En una primera respuesta (negativa), Leon T. Hadar ("What Green Peril?", pp. 27-42) señala que dentro y fuera de Estados Unidos hay quienes advierten que este país debe prepararse para una nueva amenaza global, el Islam radical, creando lo que el autor llama "the Islamic

conspiracy theory", pero a diferencia del comunismo, el movimiento islámico no es una ideología global opuesta a la democracia. Judith Miller da una respuesta afirmativa en "The Challenge of Radical Islam", pp. 43-56. El Islam militante, señala, acepta de los dientes para afuera los principios liberales y democráticos, pero no respeta los derechos de las minorías, ya sean religiosas, políticas, o su población femenina. Occidente debe desconfiar y Estados Unidos debe manifestar su compromiso con los principios democráticos y liberales, sin buscar una guerra secular contra los integristas. Pero no debe callar los logros norteamericanos ni las fallas de la teocracia islámica. Concluye que sería triste que el mundo que emerge de los grilletes del comunismo aceptara una "nueva era de oscuridad y gobierno autocrático para los árabes, que han gozado de muy poca libertad y seguridad" (lo que no dice es que eso deben resolverlo los árabes, no "el mundo"). En el número siguiente de la revista apareció el ensayo de Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?" (Foreign Affairs, Summer 1993, pp. 22-49), donde se expone cómo las grandes divisiones en el mundo corren a lo largo de los límites de las civilizaciones, y que el origen fundamental de los conflictos no será económico ni ideológico, sino que lo que caracterizará a este mundo nuevo es el choque de civilizaciones. El Islam aparece como la fuerza del mal, la amenaza mayor para Occidente, y Huntington prevé un vínculo confuciano-islámico. Occidente debe buscar la alianza de las civilizaciones afines (¿cuáles?) y enfrentarse a las adversarias si fuera necesario, pero finalmente las civilizaciones deberán aprender a conocerse y tolerarse. A este "enunciado apocalíptico, de vastas frases retóricas", Daniel Bell le hizo una acertada crítica ("El choque de las civilizaciones", Vuelta, Julio de 1994, pp. 59-61). Pero hay que apuntar que en The Third Wave..., Huntington había concluido que en el Islam no hay contradicciones básicas de tipo cultural que eliminen la posibilidad de establecer regímenes democráticos. En el número siguiente de la revista Foreign Affairs (September-October 1993, pp. 1-26), en la sección "Comments", se incluyeron los comentarios de siete académicos sobre el artículo de Huntington, quienes mayoritariamente rechazaron los argumentos de éste. Uno de ellos (Kishore Mahbubani, subsecretario de Relaciones Exteriores de Singapur) apuntó: "Since the bombing of the World Trade Center, Americans have begun to absorb European paranoia about Islam" (pág. 12).

## CAPITULO IV

UN PENSAMIENTO POLITICO PARA EL MUNDO CONTEMPORANEO  
LA DEMOCRACIA ISLAMICA

En las sociedades musulmanas de hoy, el Islam sigue siendo una tradición viva; al mismo tiempo, en esas sociedades se alza un número creciente de voces (incluyendo la de musulmanes integristas) contra gobiernos ineficaces o corruptos, y reclaman una apertura política que los lleve a una sociedad democrática.

El auge del integrismo y la falta de experiencias democráticas en los países musulmanes han llevado a la fácil conclusión de que la democracia y el Islam son términos excluyentes: pero hay que insistir en que no sólo no hay una teoría de la democracia sino que tampoco hay una teoría para explicar la democratización, esas explicaciones, además de ser muchas, son a veces contradictorias (1). Hay que concluir que la democratización en cada país es el resultado de una combinación de causas, combinación que varía de país a país y de época a época: en un país musulmán, una democracia que dejara fuera al Islam sería una imposición de un modelo ajeno, extraño a su cultura. Pero no hay nada que impida buscar en las estructuras profundas de esa civilización una vía específica, una propuesta que, apoyada en una base religiosa y surgida de los valores y preceptos del Corán, ofrezca una perspectiva viable para el mundo contemporáneo.

El Corán no es, desde luego, un tratado político ni una constitución, no es ni siquiera una exposición sistemática de una doctrina religiosa. Pero es el cimiento y razón de ser del Islam. Como se ha dicho repetidamente, el Islam es religión y política, religión y estado (din wa-daula), o religión y mundo (din

wa-dunia). En la vida del individuo sus preceptos rigen tanto lo que se llama 'ibadat (literalmente, observancia religiosa), o sea sus relaciones con Dios y las actividades que giran alrededor de la fe, como el ámbito de su vida social (mu'amalat, literalmente vida social o relaciones de negocios), que comprende todo lo que no tenga que ver con la fe y el culto y, por lo tanto, también su vida política. En consecuencia, hay que partir de la premisa de que la religión está inextricablemente unida a la totalidad de la trama social.

El modelo que se presenta a continuación ha sido elaborado buscando en el Corán los elementos de un pensamiento que sirva de sustento a las aspiraciones políticas de nuestros días. Se dice que el Islam, más que una religión, es una forma de vida: quizá se encuentre en él una propuesta original para el gobierno de la sociedad.

### Un modelo de democracia islámica a partir del Corán

#### 1. Principios de legitimación

- Poder: el poder absoluto reside en Dios. En la Revelación El ha definido lo que está bien y lo que está mal, lo que está permitido y lo que está prohibido, en un código inmutable. La autoridad le pertenece y la autoridad del gobernante procede de él. Le corresponde la sanción final de la conducta de la nación, del gobernante y de cada integrante de la umma. (2).

- Objetivos del Estado: su objetivo principal es la sumisión a Dios (esencia de la religión) y hacer cumplir su Ley. Al obedecer y hacer obedecer la Ley divina, ordena el bien y prohíbe el mal, con lo que asegura la convivencia armoniosa, la justicia y el bienestar de la comunidad en la tierra. Al mismo tiempo, al hacer cumplir la Ley divina, asegura que los miembros de la comunidad encuentren el camino a la salvación.

## 2. Características

Gobierno : no hay bases coránicas para discutir la forma de gobierno; del Libro sólo puede deducirse la presencia de un profeta/legislador/juez/jefe militar. Pensadores clásicos como al-Farabi (siglo X) e Ibn Rushd (siglo XII) coincidieron en que lo importante son las cualidades sobresalientes que debe tener el jefe del estado (inteligencia, salud, etc., en resumen, debe ser filósofo, legislador, político e, idealmente, profeta): si una sola persona no las reúne, entonces el gobierno puede estar desempeñado por varias personas que entre sí reúnan las cualidades necesarias y actúen de común acuerdo. Esto abre la posibilidad de la separación de poderes.

La ética derivada de la Revelación es estricta y es la que fija los límites de la conducta lícita del gobernante ("traspasar los límites" está condenado en el Corán: la falta consiste en romper el equilibrio de la conducta personal). Esta ética exige del gobernante desinterés (consistente en anteponer los asuntos públicos a los privados), justicia, honradez, equidad en el trato a los gobernados, sobriedad y piedad. Sancionados estos valores por un código moral de origen trascendente, un gobernante que sea un verdadero musulmán tendrá en ellos la mejor guía y limitación de su conducta, y el gobernado, la mejor garantía de gozar de un buen gobierno. El gobernante es responsable de su conducta ante Dios, ante quien es responsable también por los miembros de su comunidad de manera comparable a la que el hombre es responsable por sí y por los miembros de su familia, y la mujer es responsable por sí y por la casa familiar, según un hadith.

La obligación de ordenar el bien y prohibir el mal, que es un deber religioso de la umma colectivamente y de cada musulmán en lo individual, se traduce por analogía a un principio de responsabilidad política: es un proceso de sacralización de lo político o de politización de la religión que garantiza al gobernado el respeto a sus derechos y a sus intereses fundamentales, co-



mo son la igualdad ante la ley, el respeto a su persona y a su propiedad, confianza en que habrá un manejo honesto de la cosa pública, etc.

Además de esta limitación ética de la conducta de un gobernante hay una forma efectiva de supervisión y limitación del poder, consistente en la participación. La shura es la estructura consultiva a la que el gobernante tiene obligación de convocar. En el Corán no se describe su integración, ni los mecanismos para su reunión (periodicidad, designación de sus miembros, etc.). Es difícil, pero no imposible, que las mujeres participaran en ese consejo, y en vista de la igualdad sustancial de hombres y mujeres que se encuentra en el libro, tendrían derecho a integrarlo. De los textos en que se menciona la shura se deduce que el jefe de estado tiene obligación de recurrir a la consulta, que la decisión de los asuntos es por mayoría y que el jefe de estado acata sus resoluciones.

La existencia de una estructura consultiva y de la decisión por mayoría son elementos favorables al pluralismo.

### Sociedad

-Consenso: la comunidad no puede estar colectivamente en el error. Por analogía, en el terreno político esto la pone por encima del gobernante y limita a éste. La teoría clásica sunnita dice que Dios designa al soberano por medio de la voz infalible de la comunidad, lo que equivale a crear un gobierno electivo fundamentado en un principio sagrado.

El consenso es infalible, y esto pone en manos de la comunidad la decisión final en cualquier asunto en el que hubiera disensión entre gobierno y gobernados, se entiende que en materia que no estuviera decidida por la Ley, porque ésta se encuentra por encima de todos por igual.

- La umma es una hermandad de seres humanos iguales, cuyas únicas diferencias son de carácter espiritual, por ser unos mejores creyentes que otros. A pesar

de que la razón de ser y el vínculo de la comunidad es de carácter religioso, no hay sacerdocio ni una jerarquía eclesiástica.

--Las exhortaciones y órdenes expresas de defender y ayudar a los miembros más débiles de la sociedad integran un verdadero código de solidaridad, en beneficio de los huérfanos, los débiles mentales, las viudas, y los que se encuentran en posiciones temporales de debilidad, como los viajeros (que se encuentran solos en un medio extraño) y los deudores que están en una situación difícil. Se crea una red de asistencia social espontánea, propia de la sociedad civil. Junto a esta solidaridad informal, existe el zakat, que es la caridad obligatoria e institucionalizada.

Otro elemento incluido en las normas relativas a la solidaridad social es la prohibición de la usura.

- También a nivel de la sociedad en conjunto rige el principio de ordenar el bien y prohibir el mal, un principio de solidaridad moral entre los creyentes.

En resumen, se trata de una sociedad en la que son todos iguales ante la Ley divina y ante la ley humana, cuyo consenso es superior al poder del gobernante, ligada por vínculos de solidaridad.

### Individuo

- La dignidad del ser humano se deriva de haber recibido el soplo del espíritu divino y de su condición de vicario de Dios en la tierra: esto debe asegurarle el respeto a su persona (el derecho a estar protegido de la violencia de la autoridad, de la represión física, de la tortura, el derecho a la alimentación, a la vivienda, a la salud) y a su espíritu (bajo la forma del derecho a la educación, a la expresión, es decir, el derecho a la satisfacción de las necesidades no materiales).

- La mujer y el hombre comparten igualmente esa dignidad, porque son iguales en esencia e iguales ante Dios. En consecuencia, tienen los mismos derechos y las mismas obligaciones y responsabilidades.

- Cada individuo es responsable de sus propias acciones, responsabilidad que es el complemento de la libertad de elegir. Esta libertad de elegir, de origen divino, supone al mismo tiempo el derecho a que esa elección sea respetada, siempre que no transgreda los límites del Islam y no perjudique a los demás. También la responsabilidad es un deber religioso que se traduce en un principio de responsabilidad política.

- Todo individuo tiene derecho a la propiedad privada y a ejercer libremente cualquier actividad económica, sacando provecho de los dones materiales que Dios le ha proporcionado para su sustento y hasta para enriquecerse, mientras no anteponga la riqueza a sus deberes hacia Dios. La riqueza sólo es condenable cuando va acompañada de la soberbia y de la avaricia.

Expresamente se admite que la mujer tiene el mismo derecho que el hombre a gozar de los beneficios de su trabajo.

- Todo individuo tiene derecho a luchar contra quien le oprime; un opresor, si fuera musulmán, estaría actuando en contra de la palabra de Dios, que le ordena actuar con justicia, equidad y misericordia, por lo tanto el gobernado le debe obediencia sólo mientras el gobernante se mantenga dentro de los límites fijados por el Islam.

La agresión se considera un acto de agresión contra el oprimido, y éste tiene derecho a iniciar una lucha defensiva (el jihad, la única guerra permitida por Dios).

- La humanidad es una sola nación, o sea que todos sus integrantes son iguales y participan de la misma dignidad: por eso, los miembros de otra confesión merecen un trato tolerante y bondadoso, en tanto no combatan al Islam. La diferencia también tiene origen divino, pues si Dios lo hubiera deseado, todos creerían lo mismo.

\* \* \*

## MODELO DE DEMOCRACIA ISLAMICA

### Principios de legitimación

La ley suprema que rige al Estado es la Ley divina y el poder deriva de Dios.

Objetivos del Estado: el bienestar humano en la tierra y la salvación del alma en el más allá, por medio del cumplimiento de la Ley.

### Características

Gobierno : no se define una forma de gobierno.

Responsabilidad política del gobernante: ética de gobierno basada en la justicia, la equidad y la piedad. Ordena el bien y prohíbe el mal.

Participativo: obligación de establecer una estructura consultiva, que alcanza decisiones por mayoría que obligan al jefe de Estado.

#### Sociedad

Consenso: está por encima del gobernante.

Igualitarismo: todos los integrantes de la umma son iguales, tienen derecho a oportunidades iguales.

Solidaridad: obligación de la sociedad de apoyar a sus miembros menos favorecidos. Institucionalizada en el zakat.

Solidaridad moral: es la comunidad que ordena el bien y prohíbe el mal.

#### Individuo

Vicario de Dios en la tierra.

Igualdad del hombre y la mujer.

Responsabilidad por sus propias acciones.

Derecho a la propiedad privada y a cualquier actividad económica.

Derecho de resistencia a la opresión.

Derecho a la tolerancia, si pertenece a otra confesión, siempre que no combata al Islam.

## Conclusiones y reflexiones finales

El modelo, basado exclusivamente en el texto coránico, es limitado, porque el Corán no incluye aspectos institucionales ni mecanismos que sirvan para precisar el carácter y el alcance de los elementos incluidos en él. Este modelo de democracia islámica que propongo no es más que una construcción teórica que tiene el propósito de rescatar y ordenar, en torno a los conceptos fundamentales de poder, sociedad e individuo, los elementos que da el Corán para diseñar una forma de democracia sui generis. A partir del Corán no pueden extraerse más que generalizaciones normativas, pero no descriptivas ni instrumentales, por la sencilla razón de que éstas son circunstanciales y deben responder a las características y necesidades de cada sociedad en un momento dado.

A pesar de su especificidad -es un modelo islámico propio para una sociedad islámica- los rasgos fundamentales del modelo son compatibles con los ideales normativos de los modelos clásicos de democracia (la igualdad política y la igualdad de participación), pero en este caso no se derivan de ninguna idea contractual, así como tampoco el derecho del gobernante a mandar y la obligación del gobernado de obedecerlo son resultado del consentimiento, sino que todos surgen de un tercero -Dios- que está por encima de todos.

El marco general es la Ley divina que rige todos los aspectos de la vida: es una ética de origen trascendental a la que no puede escapar ningún gobernante y ningún gobernado. La sociedad, que participa por medio de mecanismos consultivos (elecciones, plebiscitos, referendos, parlamentos), está por encima del gobernante, y es una sociedad donde se decide por mayoría. La solidaridad basada en la norma religiosa puede traducirse, en la práctica, en instituciones de seguridad social. En cuanto al individuo, su propia condición de vicario de Dios lo hace poseedor de todos los derechos inherentes al ser humano como tal y como ciudadano (hombre y mujer por igual).

Los derechos y obligaciones de gobernantes y gobernados están fijados en términos morales, no en términos políticos, pero en la práctica esta combinación de lo religioso y lo político, de lo sacro y lo profano (que son términos excluyentes en el pensamiento y en la práctica política occidentales), no constituye un impedimento en sí mismo para alcanzar una sociedad democrática: por el contrario, el aporte de la religión es una base trascendental para crear un código de ética social que contempla el igualitarismo y la justicia, elementos favorables para la armonización de los intereses de los individuos y la sociedad. Precisamente, en Occidente se presenta el dilema de cómo derivar de fuentes seculares una ética permanente y que sea válida para todos los miembros de la sociedad: la ética islámica, por su origen divino, no es negociable, es inmutable y debe ser observada como una guía para la conducta personal y social (3). Esto no puede sorprender: históricamente, las religiones han tenido voz en materia de asuntos éticos que no sólo afectan al individuo sino a la sociedad en general. En ese sentido, la religión es política.

Este modelo de democracia derivado del Corán deja problemas pendientes: uno de ellos es el de los derechos de las minorías. Se establece la tolerancia hacia miembros de otra religión, pero un ateo ¿puede formar parte de esa sociedad, cuando la umma, por definición, es una comunidad de creyentes? Aquí hay que armonizar los preceptos del Corán con las exigencias contemporáneas de la pertenencia a un Estado-nación. Si se trata de minorías políticas, su oposición siempre estará limitada a "aquello que no vaya en contra del Islam", pero ¿quién va a decidir si algo va o no en contra del Islam? Son problemas profundos que afectan a la libertad fundamental del ser humano, la libertad de conciencia.

Otro problema es el de las contradicciones en el texto del Libro, que no lo

eran cuando fue revelado: la igualdad de la mujer con el hombre, que es el principio básico a partir del cual hay que plantear su posición en la sociedad y que incluye su derecho a los beneficios derivados de su trabajo, no está armonizada con las disposiciones sobre la herencia y sobre el divorcio incluidas en el Corán, y que favorecen al hombre. Es que en este caso, a diferencia de otros temas que se prestan a una gran flexibilidad porque en el Corán sólo se encuentran lineamientos, nos encontramos ante procedimientos descritos detalladamente precisamente para favorecer a la mujer en el siglo VII. Esto llevaría a un análisis crítico de los principios e intenciones que están en la base de esas disposiciones, o sea que conduciría a una interpretación especulativa del texto.

Finalmente, debo insistir en que, según mi interpretación del Corán, Islam y democracia son compatibles, pero aquí es preciso subrayar que entre las ideas y las prácticas emergentes de las condiciones sociales concretas puede haber diferencias radicales. Y la práctica política de los países musulmanes está lejos de las ideas democráticas rescatadas del Corán. Los avances y retrocesos que muestra la democracia en todo el mundo son una demostración de que se trata de algo frágil, difícil de mantener, porque va más allá de procedimientos e instituciones: es una práctica de la sociedad en su conjunto, que sólo puede arraigarse si se profundiza en todos los ámbitos de la sociedad hasta llegar al punto en que sea inherente a todos los actos de la vida política, social, económica, cultural. ¿Cómo edificar una democracia duradera en sociedades tradicionales, donde la "microfísica del poder" se manifiesta de manera autoritaria? La evolución hacia regímenes cada vez más respetuosos de los derechos políticos y de las libertades civiles de todos los individuos sólo podrá ocurrir cuando las condiciones sociales lo permitan. Pero -y hay que insistir en ello- el Islam no es un impedimento para que se den esas condiciones sociales.

A pesar de las limitaciones y dificultades señaladas, el modelo de democracia islámica, basado exclusivamente en el texto del Libro revelado, muestra un camino alternativo al del fundamentalismo autoritario e intolerante, un camino dirigido hacia una posible sociedad musulmana democrática (4).

La realidad, hasta hoy, no ha sido favorable a la organización de una sociedad así. Es que "el Islam" como tal no existe en la realidad cotidiana, sino que es lo que los musulmanes hacen que sea.

---

"Ibn 'Abbas informó que el mensajero de Dios dijo, 'Que aquél que interpreta el Corán a la luz de su propia opinión vaya a su morada en el infierno' ".

(Hadith)

"Jundub informó que el mensajero de Dios dijo, 'Si alguien interpreta el Corán a la luz de su propia opinión y está en lo correcto, está equivocado' ".

(Hadith)



## NOTAS AL CAPITULO IV

1. Huntington, The Third Wave..., op.cit., pp. 37-38.
2. El Islam no es una teocracia: para serlo, debería estar gobernado por un dios encarnado en el gobernante o por un cuerpo religioso que representara a Dios. Los gbernantes musulmanes jamás tuvieron carácter divino. Khadduri, op.cit., p. 16, considera que el estado islámico debería ser llamado "nomocracia": "[His Law] precedes the State: it provides the basis of the State. It is not therefore God, but God's law which really governs; and, as such, the State should be called nomocracy, not theocracy".
3. Fuller, Graham E., The Democracy Trap. Perils of the Post-Cold War World. New York, Dutton, 1991, dedica un capítulo al dilema moral de la democracia, señalando que el desafío fundamental para la democracia secular es su mayor libertad en la elección de sus valores; no hay valores de origen divino, como en los códigos morales de las grandes religiones, sino que los tribunales son los árbitros de la moralidad y de la ética. Hay un creciente relativismo de la estructura de valores y una sensación de decadencia ética: "Islamic fundamentalism comes as a reaction to these realities. Its burgeoning power is a profound philosophical and ethical retort to the West. Islamic fundamentalism may be no less perceptive in its diagnosis of the faults of the West than Marx was -although certainly no better in supplying any answers" (p. 30).
4. "Islam is an ethical and political faith. Its genius in world history will perhaps be to show civilizations the holy mode of social governance", Vaux, op.cit., p. 83.

**APENDICES**

---

**CRONOLOGIA COMPARADA**  
**LOS PILARES DEL ISLAM**  
**GLOSARIO**



1700	MAMELUCOS					
1750			DINASTIA QAYAR		HUSAYNTES (Túnez) (hasta 1957)	
1800	Wahhabites	Expedición napoleónica a Egipto Muhammad Ali	Inicia penetración europea			Ilustración. Enciclopedistas Inicio de la revolución industrial en Inglaterra Rev. Francesa
1850		Canal de Suez 1869 Ocupación britán.	Intentos de modernización		Inv. francesa (Arg.) Mahaud, reformas (Tanzimat 1839-76) por los británicos Independ. afghana Motín cipayo	Congreso de Viena (1815) "El Origen de las Especies" (1859) "El Capital" (1867)
1900			la. concesión petrolera Monarquía constitucional (1906)		Inv. fcesa. (Túnez)	
1914	PRIMERA GUERRA MUNDIAL				Inv. italiana (Libia) (1911-12)	
1918		Mandato fracas en Siria y Líbano	Reza Khan (1921)		Jóvenes Turcos (1908)	Revolución rusa (1917)
1932	REINO DE ARABIA SAUDITA				ABOLICION CALIFATO (1924)	
1939	SEGUNDA GUERRA MUNDIAL					
1945		Guerra vs. Israel	Mohammed Reza (1941)			Indep. India y Pakistán (1947)
1950		República egipcia (1952)			Indep. Libia ('51)	
	República de Iraq (1958)	Crisis Suez (1956)			Indep. Marr. ('56) Indep. Túnez ('56) república en '57 Indep. Argelia ('62)	
	Guerra vs. Israel	Guerra vs. Israel	Mohammed Reza emperador (1967)		Repúbl. Libia ('69)	
	Shock petrolero (1973)	Guerra vs. Israel				
			República Islámica (1979)			

NOTA : (\*) indica el comienzo del calendario islámico (622) y el inicio de un siglo

## LOS PILARES DEL ISLAM

La extensión geográfica alcanzada por el Islam tiñe a la civilización islámica con matices culturales diferentes, pero su unidad en la diversidad está cimentada en un credo común, en aquellas creencias que son las condiciones mínimas indispensables para que un ser humano sea considerado musulmán, un miembro de la umma. Estas creencias y obligaciones esenciales constituyen los llamados pilares o columnas (arkan) de la fe. Ellos son: 1) la shahada, o testimonio, 2) la salat, u oración, 3) el ayuno de Ramadán, 4) la limosna (zakat) y 5) la peregrinación a la Meca (hajj).

1. La shahada, confesión o testimonio de fe, consiste en la sencilla manifestación de que "No hay más Dios que Dios y Muhammad es su enviado", la cual, dicha ante dos testigos, basta para que una persona sea considerada musulmana. Por una parte, este testimonio proclama la existencia de un solo Dios absoluto, no sólo en el sentido de todopoderoso sino también en el sentido de que excluye lo relativo, lo contingente y toda potencia asociada a él. El carácter único de Dios está proclamado a lo largo del Corán una y otra vez, así como la prohibición de asociarle cualquier divinidad. Una de las primeras revelaciones se llama Al-ijlas (literalmente, la pureza, lo que no está contaminado), porque proclama la unidad de Dios sin la contaminación de otros dioses: "En el nombre de Dios, el Benéfico, el Misericordioso. Di: El, Dios, es Uno. = Dios es Aquel de Quien todos dependen. = El no engendra, ni es engendrado; = Y nadie es como El." (Sura 92).

Por otra parte, el testimonio de fe señala que Muhammad es el vínculo con el mundo, el vehículo de la palabra de Dios. Antes de Muhammad han existido otros profetas; la revelación coránica se considera continuación y culminación del mensaje profético iniciado con Abraham y cuyo sello es el mensaje transmitido por Muhammad.

La vida del creyente se desarrolla entre la primera y la última repetición de la shahada : la que se dice al oído del recién nacido y la que se murmura junto a quien acaba de morir. Los creyentes fervorosos la recitan mentalmente de manera constante, poniendo en práctica lo que dice el Corán, 2:152: "Acordaos de mí, para que yo me acuerde de vosotros".

2. La oración es una consecuencia natural de la aceptación de la existencia de un Ser Supremo, pues es la forma de adorarlo. La oración se realiza cinco veces al día y es un deber religioso fundamental, puede decirse que es la única expresión del culto.

Para orar hay que proceder primero a las abluciones (menores o mayores) para alcanzar la pureza ritual (5:6). La vestimenta, la conducta y las posturas a observar durante las oraciones fueron objeto de detallada descripción en las tradiciones (hadith) del Profeta.

La llamada a la oración marca el ritmo de la vida cotidiana: cuando el sol comienza a declinar, cuando el sol está a mitad de camino hacia el ocaso, después de que el sol se pone hasta que desaparece su resplandor en el poniente, después de la desaparición de su resplandor hasta la medianoche, y después del alba hasta que el sol asciende. Para cumplir con esta obligación no es necesario asistir a la mezquita, con excepción del servicio de los viernes, en que los hombres tienen la obligación canónica de acudir a ella: "Oh vosotros que creéis, cuando se dé la llamada a la oración el día viernes, apresuraos a recordar a Dios y dejad el negocio" (62:9). El servicio del viernes es precedido por un sermón que es parte integral del mismo.

En los primeros tiempos, la oración se hacía orientándose hacia Jerusalén, pero después el propio Muhammad estableció que la orientación sería hacia la Meca. Esta orientación hacia la Kaaba es una manifestación corpórea de la unidad de la comunidad: podría decirse que los musulmanes, a lo ancho del mundo,

describen un círculo de devoción, hora tras hora, día tras día, cuyo centro es La Meca.

3. El ayuno del mes de Ramadán está establecido en el Corán: "Oh vosotros que creéis, el ayuno está prescrito para vosotros, como fue prescrito para aquéllos antes de vosotros, para que os guardéis contra el mal" (2:183). O sea que el ayuno no es un signo de aflicción o de castigo, sino un ejercicio espiritual. Desde el alba hasta que cae la noche, el creyente se abstiene de alimento, bebida, tabaco y placeres carnales. Por supuesto, quedan eximidas de esta dura prueba las personas enfermas, las embarazadas o que acaban de dar a luz, y los viajeros, debiendo reemplazar este ayuno por otros tantos días cuando su condición haya cambiado. Pero también se señala otra excepción, la de aquéllos que encuentren extremadamente difícil el ayuno, quienes pueden compensarlo dando alimento a un hombre pobre (2:184).

4. La limosna legal, zakat, es una expresión de solidaridad con los más débiles, una virtud a la que el Corán exhorta constantemente. Es obligatoria para todos los musulmanes, y los no-musulmanes necesitados también pueden beneficiarse de ella. Se aplica a los ingresos en oro y plata, a las mercaderías y ganancias comerciales (dos y medio por ciento), a los productos de la tierra y al ganado (diez por ciento).

Antiguamente, el zakat tenía su propia administración; actualmente, es recaudado por el Estado como los impuestos que no tienen carácter religioso.

5. El quinto pilar es la peregrinación (hajj) a la Meca, donde se encuentra la Ka'bah, centro sagrado del Islam, que da albergue a la piedra negra. Los orígenes de la piedra negra son discutidos: de acuerdo con algunos, fue extraída del suelo por Ismael para entregársela a su padre Abraham, cuando estaban reconstruyendo la Ka'bah. Según otros, el arcángel Gabriel se la entregó

a Adán en el Paraíso. El primer hombre la conservó y la entregó a sus descendientes hasta que llegó a manos de Abraham.

El hajj, o gran peregrinación, es obligatorio para todo musulmán, hombre o mujer, que debe realizarlo una vez en su vida durante los meses "bien conocidos" (2:197), es decir, durante los meses décimo, undécimo y primeros días del duodécimo mes del año musulmán (son los que siguen a Ramadán). Su presencia es verdaderamente obligatoria, para cumplir con los ritos y para que su peregrinación tenga validez, entre los días 8 y 12 de este último mes. Si no es así, sólo podrá llevar a cabo la peregrinación menor ('umrah) o peregrinación individual, que no lo exime de la obligación de cumplir con el hajj en otro momento.

Las condiciones para hacer la peregrinación son: ser musulmán; haber llegado a la pubertad; ser libre; estar sano mentalmente; estar en condiciones físicas y materiales para llevar a cabo el hajj: si uno está enfermo, puede enviar a otra persona en su lugar (siempre que ésta ya haya cumplido con el hajj), y debe estar en condiciones de pagar su propio viaje y de mantener a su familia durante su ausencia; las mujeres deben estar acompañadas por un familiar cercano (esposo, padre, hijo, hermano) o por una amiga de confianza.

Durante la peregrinación está prohibido cazar (5:1, 2, 95; 96), usar lengua je indecoroso, cometer abusos, sostener altercados (2:197).

La peregrinación es un viaje simbólico hacia Dios y una expresión de la unidad de la comunidad islámica, por encima de toda distinción nacional o social, unidad expresada materialmente en el hecho de que todos vistan el ihram, el ropaje blanco ritual, hecho de dos piezas de tela sin costura.

\* \* \*

Para ser considerado musulmán, a estos pilares debe agregarse la aceptación de otras creencias: la creencia en los atributos de Dios, expresados en sus no-



venta y nueve nombres (tales como "el Misericordioso", "el Sabio", "el Oculto", "el Manifiesto", "el Primero", "el Ultimo", etc.), en los ángeles, en los libros revelados, en los profetas (entre los que se incluye a Jesús), en el día del juicio y en la predestinación. Sobre todos los musulmanes pesa el deber del  Jihad , o guerra santa, pero, por su propia naturaleza, es un deber circunstancial.

Hay un gran número de prescripciones contenidas en el Corán o en la tradición que guían la vida cotidiana del creyente (sobre bebidas embriagantes, juegos de azar, leyes de la herencia, el divorcio, el préstamo a interés, etc.) Su conjunto constituye la  shari'a , la ley revelada, de inspiración divina. Su interpretación y aplicación son el objeto del  fiqh , la jurisprudencia, que se origina en cuatro fuentes: a) el Corán, b) la Sunna, o tradición del Profeta, c) la deducción por analogía ( qiyas ), en los casos que no están explícitamente mencionados en las dos fuentes anteriores, y d) el  ijma' , consenso de la comunidad de creyentes. Con estas fuentes a su disposición, el individuo busca la solución a los problemas empleando el  ijtihad  (esfuerzo personal). Esto no es posible para cualquier creyente, en realidad el ejercicio del  ijtihad  estaba reservado a los eruditos, y para acentuar la idea de que la  shari'a  estaba expresada de manera definitiva, a partir del siglo III de la Hégira (aproximadamente, siglo IX de nuestra era), se consideró que las puertas del  ijtihad  estaban cerradas.

La interpretación y aplicación de la  shari'a  no son unánimes: existen cuatro ritos o escuelas jurídicas, cada una de las cuales considera legítimas a las otras tres. Se consolidaron durante los siglos II y III de la Hégira (aprox. VIII y IX de nuestra era) y se denominaron según el nombre de su fundador: hanifita (Abu Hanifa), malikita (Ibn Malik), shafita (Ash-Shafi'i) y hanbalita (Ibn Hanbal). Sus diferencias no llegan a constituir divergencias

profundas. Podría decirse que se trata de acentos puestos en aspectos diferentes, según el lugar donde cada una surgió, y que afectan más a cuestiones de forma en la práctica de la religión que a cuestiones básicas de doctrina.

## GLOSARIO

- Ansar: aliados medineses del Profeta.
- Califa, jalifa: sucesor, vicario.
- Dar al-Islam: tierra del Islam.
- Dar al-Jarb: tierra de la guerra (de los no-musulmanes).
- Faqih o faquí: experto legal, hombre de ley.
- Fatwa: respuesta dada por un mufti a una consulta jurídica o teológica.
- Fiqh: jurisprudencia, ley canónica del Islam.
- Hadith: dicho del Profeta con valor normativo.
- Hajj: peregrinación que tiene lugar en una fecha fija del año (gran peregrinación). Uno de los cinco pilares del Islam.
- Hanbalita: una de las cuatro escuelas de la ley. Fundada por Ahmad Ibn Hanbal (780-855). Predomina en Arabia. De carácter conservador, evita en lo posible toda interpretación.
- Hanif: monoteísta anterior al Islam.
- Hanifita: escuela de la ley fundada por Abu Hanifa (699-767). Código pragmático, liberal, orientado a la sociedad urbana.
- Hégira o hégira (al-hijrah): emigración del Profeta de La Meca a Medina. Comienzo de la era islámica (622 d.C.)
- 'Ibadat: adoración, devoción, culto.
- Ijma': consenso.
- Ijtihad: esfuerzo personal de interpretación.
- 'Ilm: ciencia, conocimiento.
- Imam: jefe religioso.
- Jahiliyya: periodo preislámico.

- Jihad: esfuerzo, lucha por la defensa de los ideales islámicos y los intereses de los musulmanes. Lucha interior para alcanzar la perfección.
- Mahdí: el que vendrá al final de los tiempos a restaurar la justicia.
- Malíkita: escuela de la ley fundada por Malik ibn Anas (c.720-796). Dominante en el Occidente musulmán.
- Mudjaddíd: hombre providencial, renovador que cada siglo regenera la fe y la tradición.
- Mufti: jurisconsulto.
- Muhajiddin: combatiente del jihad.
- Muhajirun: emigrados, los que abandonaron La Meca para seguir a Muhammad a Medina.
- Musulmán: que practica el islam (sumisión), que se somete a Dios.
- Ramadán: noveno mes del calendario lunar musulmán. Mes del ayuno, durante el que se inició la revelación del Corán, que duró 23 años. Es el mes más sagrado. El ayuno de este mes es uno de los pilares del Islam.
- Rashidun: los cuatro califas ortodoxos o "bien guiados" que sucedieron a Muhammad: Abu Bakr (632-34), 'Umar (634-44), 'Uthman (644-56) y 'Ali (656-61).
- Salaf, salafiyya: los antepasados piadosos.
- Salat: plegaria canónica. Uno de los pilares del Islam.
- Shafiíta: escuela de la ley fundada por Muhammad ibn Idris ash-Shafii (767-820) en El Cairo. Elimina el ra'y (la opinión personal) y se basa en el hadith interpretado por el qiyas (analogía)
- Shahada: profesión de fe. Uno de los pilares del Islam. Consiste en la fórmula "No hay más dios que Dios y Muhammad es su Enviado".
- Shari'a: ley religiosa del Islam.
- Shaykh: anciano, maestro, líder espiritual.

Shīa: doctrina de la legitimidad de los Alidas (descendientes de 'Alī, considerado el verdadero heredero espiritual y político de Muhammad).

Sufismo: misticismo islámico.

Sunna: tradición del Profeta, que abarca dichos y prácticas. Es la segunda fundamentación del Islam y de su jurisprudencia, después del Corán.

Sunnita: corriente mayoritaria en el seno del Islam.

Taqlid: imitación de los antepasados.

'Ulama: eruditos, teólogos.

'Umma: comunidad de los creyentes, nación.

Umrah: peregrinación menor, individual, a La Meca.

Zakat: limosna legal. Uno de los pilares del Islam.

## Libros

- Abdel-Malek, Anouar. La pensée politique arabe contemporaine. Paris, Editions du Seuil, 3ème. éd. revue et augmentée, 1980.
- Al-Banna, Hasan. Five tracts of al-Banna. Translated and annotated by Charles Wendell. Berkeley, University of California Press, 1978.
- Al-Farabi (Abu Nasr al-Farabi). La ciudad ideal. Trad. Manuel Alonso Alonso. Madrid, Tecnos, 1985.
- Andrae, Tor. Mahoma. Su vida. Su obra. Trad. José Gaos. Madrid, Alianza Editorial, 1966.
- Antaki, Ikram. La cultura de los árabes. México, Siglo XXI Editores, 3a. ed. 1991.
- Apel, Karl-Otto, "La situación del hombre como problema ético", en Palacios, X. y F. Jarautá (ed.), Razón, ética y política. El conflicto en las sociedades modernas. Barcelona, Ed. Anthropos, 1989, pp.23-45.
- Arberry, A.J. Sufism. An account of the mystics of Islam. London, George Allen & Unwin Ltd., 1956.
- Arenal, Celestino del. Introducción a las relaciones internacionales. Madrid, Tecnos, 3a. ed. revisada y ampliada, 1990.
- Arkoun, Mohamed. El pensamiento árabe. Barcelona, Paidós/Orientalia, 1992.
- Averroes (Abu-l-Walid Muhammad b. Ahmad b. M. Ibn Rushd). Exposición de la "República" de Platón. Estudio preliminar, trad. y notas de Miguel Cruz Hernández. Madrid, Ed. Tecnos, 1a. reimpr., 1987.
- Balandier, Georges. El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento. Barcelona, Ed. Gedisa, 2a. ed., 1990
- Ballesteros, Jesús. Postmodernidad: decadencia o resistencia. Madrid, Ed. Tecnos, 1a. reimpr., 1989.
- Barnes, Barry. La naturaleza del poder. Barcelona, Ediciones Pomares-Corredor, 1990.
- Barratt Brown, Michael. La teoría económica del imperialismo. Madrid, Alianza Editorial, 1975.
- Bauer, Henry H. Scientific literacy and the myth of the scientific method. Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1992.
- Bell, Daniel. Las contradicciones culturales del capitalismo. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Ed. Patria, 1989.
- Berger, Morroe. The Arab world today. New York, Doubleday & Company Inc.,

2nd. edition, 1964.

- Berque, Jacques. La descolonización del mundo. México, Fondo de Cultura Económica, 1968.
- Berque, Jacques. Los árabes de ayer y de mañana. México, Fondo de Cultura Económica, 1964.
- Bourdé, Guy et Hervé Martin en collaboration avec Pascal Balmand. Les écos historiques. Paris, Editions du Seuil, 1990.
- Braudel, Fernand. Escritos sobre historia. México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Braudel, Fernand. Grammaire des Civilisations. Paris, Arthaud-Flammarion, 1989
- Burton, J.W. Teoría general de las relaciones internacionales. Trad. y estudios preliminares de Héctor Cuadra. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2a. ed., 1986.
- Cahen, Claude. El Islam. I. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio Otomano. Madrid, Siglo XXI Editores, Historia Universal Siglo XXI, vol. 14, 1972.
- Cárdenas, Héctor. Las repúblicas caucásicas y del Asia Central. México, Instituto Matías Romero de Estudios Diplomáticos, Cuadernos de Política Internacional/58, 1992.
- Casullo, Nicolás (comp.). El debate modernidad-posmodernidad. Buenos Aires, Puntosur Editores, 2a. ed., 1989.
- Cefkin, J. Leo. The background of current world problems. New York, David McKay Company, Inc. 1967.
- Cerroni, Umberto. Reglas y valores en la democracia. Estado de derecho, Estado social, Estado de cultura. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Ed. Patria, 1991.
- Corm, Georges. Le Proche-Orient éclaté. 1956-1991. Paris, Gallimard, 1991.
- Cuadra, Héctor. "Las relaciones internacionales y las ciencias sociales". Estudio preliminar a Burton, op.cit., pp. 37-62.
- Cuevas García, Cristóbal. El pensamiento del Islam. Contenido e historia. Influencia en la mística española. Madrid, Ed. Istmo, 1972.
- Dahl, Robert A. Un prefacio a la teoría democrática. México, Ediciones Gernika S.A., 1987.
- Dougherty, James E. and Robert L. Pfaltzgraff, Jr. Contending theories of International Relations. A comprehensive survey. New York, Harper & Row, 2nd. edition, 1981.

- Du Pasquier, Roger. Découverte de l'Islam. Paris, Editions des Trois Continents, 1984.
- El-Khoury, Fouad. Las revoluciones shi'ites en el Islam (660-750). Buenos Aires, Fundación Argentino-Arabe, 1983.
- El Sagrado Qur'an. Texto árabe, versión castellana y comentario. Basado en la interpretación de Maulana Muhammad Ali. Lahore, Ahmadiyya Anjuman, Inc./México, Ed. Tierra Firme, 1986.
- Fielthouse, David E. Economía e imperio. La expansión de Europa (1830-1914). Madrid, Siglo XXI de España Editores S.A., 2a. edición, 1978.
- Flory, Maurice et Robert Mantran. Les régimes politiques des pays arabes. Paris, Presses Universitaires de France, 1968.
- Foucault, Michel. Genealogía del racismo. De la guerra de razas al racismo de Estado. Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1992.
- Foucault, Michel. Microfísica del poder. Madrid, Ediciones de La Piqueta, 2a. edición, 1979.
- Fuller, Graham E. The democracy trap. Perils of the Post-Cold War world. New York, Dutton, 1991.
- Gabilondo, Angel. El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente. Barcelona, Anthropos-Universidad Autónoma de Madrid, 1990.
- Garaudy, Roger. Los integrismos. Ensayo sobre los fundamentalismos en el mundo. Barcelona, Ed. Gedisa, 1991.
- Gardet, Louis. "El profeta y el tiempo", en Ricoeur, P. et al., El tiempo y las filosofías. Salamanca, UNESCO/Ed. Sigueme, 1979.
- Gibb, H.A.R. El mahometismo. México, Fondo de Cultura Económica, 2a. edición, 1966.
- Giddens, Anthony, Jonathan Turner y otros. La teoría social, hoy. México, Alianza Editorial / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991.
- Goldziher, Ignáz. Etudes sur la tradition islamique. Extraites du tome II des Muhammedanische Studien. Trad. Léon Bercher. Paris, Librairie Adrien Maisonneuve, 1952.
- Guillaume, Pierre. Le monde colonial. XIXe. - XXe. siècle. Paris, Armand Colin, 1974.
- Habermas, Jürgen. El discurso filosófico de la modernidad. (Doce lecciones). Buenos Aires, Taurus, 1989.
- Habermas, Jürgen. "Modernidad: un proyecto incompleto", en Casullo, op.cit., pp. 131-144.



- Held, David. Models of Democracy. Stanford, Cal., Stanford University Press, 1987.
- Hiro, Dilip. Islamic Fundamentalism. London, Paladin, 2nd. ed. (revised), 1989.
- Hoffman, Stanley H. Teorías contemporáneas sobre las relaciones internacionales. Madrid, Ed. Tecnos, 1963.
- Huntington, Samuel P. El orden político en las sociedades en cambio. Buenos Aires, Paidós, 2a. ed., 1991.
- Huntington, Samuel P. The third wave of democratization in the late twentieth century. Norman, University of Oklahoma Press, 1991.
- [Ibn Ishaq]. The life of Muhammad. A translation of Ishaq's Sirat Rasu'l Allah. Introduction and notes by A. Guillaume. Karachi, Oxford University Press, 8th. impr., 1987.
- Ibn Jaldūn. Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah). Trad. Juan Feres. Estudio preliminar, revisión y apéndices de Elías Trabulse. México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- Jameson, Fredric. El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado. Barcelona/Buenos Aires, Paidós, 1991.
- KaTdi, Hamza, Nadjm Oud-Dine Bammate and El Hachemi Tidjani. Mecca and Medinah today. (Sponsored by the Organisation of the Islamic Conference). Paris, Les Editions J.A., 1980.
- Kashmiri, Ismail. Prophet of Islam Muhammad and some of his traditions. Cairo, The Supreme Council for Islamic Affairs. Studies in Islam Series, 1967.
- Keddie, Nikki R. An Islamic response to imperialism. Political and religious writings of Sayyid Jamal ad-Din "Al-Afghani". Berkeley, University of California Press, 1983.
- Khadduri, Majid. War and Peace in the Law of Islam. Baltimore, The John Hopkins Press, 1955.
- Khan, Qamaruddin. The political thought of Ibn Taymiyah. Islamabad, Islamic Research Institute, 1973.
- Killingray, David. A plague of Europeans. Westerners in Africa since the fifteenth century. London, Penguin Education, 1973.
- Kissinger, Henry. Diplomacy. New York, Simon & Schuster, 1994.
- Krippendorff, Ekkehart. Las relaciones internacionales como ciencia. Introducción. México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Lacoste, Yves. Questions de géopolitique. L'Islam, la mer, l'Afrique. Paris, La Découverte et Librairie Générale Française, 1988.

- Lapidus, Ira M. (ed.), Middle Eastern Cities. A Symposium on Ancient, Islamic, and Contemporary Middle Eastern Urbanism. Berkeley, University of California Press, 1979.
- Lapidus, Ira Marvin. Muslim cities in the later Middle Ages. Cambridge (Mass.) Harvard University Press, 1967.
- Lapidus, Ira M. "Muslim urban society in Mamluk Syria", in Hourani, A.H. and S.M. Stern (ed.), The Islamic City. A colloquium. Bruno Cassirer, Oxford and University of Pennsylvania Press, 1970, pp. 190-205.
- Lapidus, Ira. "Traditional Muslim Cities: Structure and Change", in Brown, L. Carl (ed.), From Madina to Metropolis. Heritage and Change in the Near Eastern City. Princeton, The Darwin Press Inc., 1973, pp. 51-69.
- Laroui, Abdallah. El Islam árabe y sus problemas. Trad. de Carmen Ruiz Bravo. Madrid, Ediciones Península, 1984.
- Le Coran (al-Qor'ân). Traduit de l'arabe par Régis Blachère. Paris, Librairie Orientale et Américaine G.P. Maisonneuve, 1957.
- Lewis, Bernard. The Arabs in History. London, Hutchinson University Library, 4th. ed., 1966.
- Lewis, Bernard. "The Faith and the Faithful", in Lewis, Bernard (ed.), The World of Islam. Faith. People. Culture. London, Thames and Hudson, 1976, pp. 25-40.
- Lewis, Bernard (ed.), The World of Islam. Faith. People. Culture. London, Thames and Hudson, 1976.
- Lichtheim, George. El imperialismo. Madrid, Alianza Editorial S.A., 1972.
- Lijphart, Arend. Democracia en las sociedades plurales. Una investigación comparativa. México, Ediciones Prisma S.A., 1988.
- Lombard, Maurice. L'Islam dans sa première grandeur (VIIIe.-XIIe. siècle). Paris, Flammarion, 1980.
- Lyotard, Jean-François. La condición postmoderna. Informe sobre el saber. México, REI (Red Editorial Iberoamericana), 1990.
- Mansour, Fawzy. The Arab world. Nation, State and Democracy. Introduction by Samir Amin. Tokyo, The United Nations University / Third World Forum, 1992.
- Mardones, José María, "El neo-conservadurismo de los postmodernos", en Vattimo, G. y otros, En torno a la postmodernidad, Barcelona, Anthropos, 1994.
- Merle, Marcel. Sociología de las relaciones internacionales. Trad. de Roberto Mesa. Madrid, Alianza Editorial, 1978.

- Micheau, Françoise, " 'Jihad': l'islam relève le défi", en (Varios autores), Les croisades. Introduction de Robert Delort. Paris, Editions du Seuil, 1988 pp.184-186.
- Miège, Jean-Louis. Expansion européenne et décolonisation de 1870 à nos jours. Paris, Presses Universitaires de France, 1973.
- Morales Lazcano, Víctor. El colonialismo hispanofrancés en Marruecos (1898-1927). Madrid, Siglo XXI de España Editores S.A., 1976.
- Moreau Defarges, Philippe. La politique internationale. Paris, Hachette, 1990.
- Morrisson, Cécile. "La grande rupture avec l'Orient", en (Varios Autores), Les croisades, op.cit. pp. 211-230.
- Nicholson, Reynold A. The Mystics of Islam. London, Routledge & Kegan Paul, 1975.
- Oakley, Francis. Los siglos decisivos. La experiencia medieval. Madrid, Alianza Editorial S.A., 1981.
- O'Donnell, Guillermo, Philippe C. Schmitter y Laurence Whitehead (compiladores), Transiciones desde un gobierno autoritario. 3.Perspectivas comparadas Buenos Aires, Ed. Paidós, 1988.
- O'Donnell, Guillermo y Philippe C. Schmitter, Transiciones desde un gobierno autoritario. 4.Conclusiones tentativas sobre las democracias inciertas. Buenos Aires, Ed. Paidós, 1988.
- Palacios, X. y F. Jarauta (ed.), Razón, ética y política. El conflicto en las sociedades modernas. Barcelona, Ed. Anthropos, 1989.
- Papp, Daniel S. Contemporary International Relations. Frameworks for Understanding. New York, Macmillan Publishing Company, 3rd. edition, 1992.
- Prigogine, Ilya e Isabelle Stengers. Entre el tiempo y la eternidad. Buenos Aires, Alianza Editorial, 1991.
- Ricoeur, Paul. Ideología y utopía. Compilación de George H. Taylor. México, Gedisa Mexicana S.A., 1991.
- Rodríguez Zahar, León. La revolución islámica-clerical de Irán, 1978-1989. México, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y Africa, 1991.
- Roper, Jon. Democracy and its critics. Anglo-American democratic thought in the nineteenth century. London, Unwin Hyman, 1989.
- Rosenthal, Erwin I.J. Political thought in Medieval Islam. An introductory outline. Cambridge, University Press, 1962.
- Rourke, John T. International Politics on the World Stage. Guilford (Conn.), The Dushkin Publishing Group, Inc. 2nd. edition, 1989.

- Said, Edward W. Orientalismo. Madrid, Libertarias/Prodhufo S.A., 1990.
- Sartori, Giovanni. The theory of democracy revisited. Chatham, Chatham House Publishers Inc., 2 vol. 1987.
- Schuon, Frithjof. Understanding Islam. Translated by D.M. Matheson. London, Mandala Books, 1976.
- Schwarzkopf, H. Norman and Peter Petre. The Autobiography. It Doesn't Take a Hero. New York, Linda Grey Bantam Books, 1992.
- Shah, Idries, The way of the Sufi. London, Penguin Books, 1974.
- Sourdrel, Dominique. L'islam médiéval. Paris, Presses Universitaires de France, 1979.
- Stoddard, Philip H., David C. Cuthell y Margaret W. Sullivan (comp.), Cambio y tradición en el mundo musulmán. México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Tomassini, Luciano. La política internacional en un mundo posmoderno (con la colaboración de Carlos J. Moneta y Augusto Varas). Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano S.R.L., 1991.
- (Varios Autores), Les croisades. Introduction de Robert Delort. Paris, Editions du Seuil, 1988.
- Vásquez, John A. El poder de la política del poder. México, Ed. Gernika, 1991.
- Vattimo, Gianni. El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna. Barcelona, Gedisa, 3a. edición, 1990.
- Vattimo, Gianni, y otros. En torno a la postmodernidad. Barcelona, Ed. Anthropos, 1994.
- Vaux, Kenneth L. Ethics and the Gulf War: Religion, Rethoric, and Righteousness. Boulder, Co., Westview Press, Inc., 1992.
- Von Grünebaum, Gustave (comp.). El Islam. II. Desde la caída de Constantinopla hasta nuestros días. Madrid, Siglo XXI de España Editores. Historia Universal Siglo XXI, vol. 15, 1975.
- Walker, R.B.J. Inside/outside: International Relations as political theory. London, Cambridge University Press, 1993.
- Watt, W.M. Mahoma, profeta y hombre de Estado. Barcelona, Editorial Labor S.A. 1967.
- Weber, Max. La ética protestante y el espíritu del capitalismo. México, Premiá Ed., 7a. ed., 1988.
- Wellmer, Albrecht. "La dialéctica de modernidad y posmodernidad", en Casullo, op.cit., pp. 319-356.

- Wensinck, Arent Jan. A Handbook of Early Muhammadan Tradition. Alphabetically Arranged. Leiden, E.J. Brill, 1971.
- Wesseling, H.L. (ed.), Expansion and Reaction. Essays on European Expansion and Reactions in Asia and Africa. Leiden, Leiden University Press, 1978.
- Yergin, Daniel. The Prize: The epic quest for oil, money and power. New York, Simon and Schuster, 1991.
- Zorgbibe, Charles. Terres trop promises. Paris, La Manufacture, 1990.

#### Hadith

- Al-Baghawi, Mishkat al-Masabih. Translated by James Robson. Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, s/f.
- Maulana Muhammad Ali, A Manual of Hadith. Lahore, The Ajmadiyyah Anjuman Ishaat Islam, s/f.

#### Artículos

- Arroyo Pichardo, Graciela. "La globalización como caos: camino hacia la configuración del sistema histórico del siglo XXI", Relaciones Internacionales, V.XIII, N° 52, septiembre-diciembre 1991, pp. 6-14.
- Atherton, Alfred Leroy, Jr. "The Shifting Sands of Middle East Peace". Foreign Policy, N° 86, Spring 1992, pp. 114-133.
- Barghouti, Iyad. "The Islamists in the Occupied Territories", MERIP (Middle East Research & Information Project), Vol. 23, 4, N° 183, July-August 1993, pp. 9-12.
- Bell, Daniel. "El choque de las civilizaciones", Vuelta, Año XVIII, N° 212, Julio 1994, pp. 59-61.
- Boxill, Ian. "Globalization, Sustainable Development and Postmodernism: The New Ideology of Imperialism", Humanity and Society, vol. 18, 4, November 1994, pp. 3-18.
- Brumberg, Daniel. "Islam, elections, and reform in Algeria". Journal of Democracy, Vol. 2, 1, Winter 1991, pp. 58-71.
- Cahen, Claude. "Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du Moyen Age", Arabica, V/VI, 1958-59.
- Christopher, Warren. "American Foreign Policy: The Strategic Priorities". Vital Speeches, vol LX, 6, January 1, 1994, 162-167.
- Enayat, Hamid. "Islam y modernidad", Vuelta, N° 64, marzo 1982, pp. 22-26.

- Flores, Alexander. "Secularism, Integralism and Political Islam. The Egyptian Debate", MERIP, Vol. 23, 4, N° 183, July-August 1993, pp. 32-38.
- Freedman, Lawrence. "Order and disorder in the New World", Foreign Affairs, V. 71, N° 1, 1992, pp. 20-37.
- Gaddis, John Lewis. "International Relations Theory and the End of the Cold War". International Security, Vol. 17, N° 3 (Winter 1992-93), p. 5-58.
- Gibb, H.A.R. "An interpretation of Islamic history". Cahiers d'histoire mondiale, 1953, vol. I, n° 1, pp. 39-62.
- Green, Jerrold D. "Islam y democratización en el Medio Oriente", trad. de María de Lourdes Sierra Kobeh, Relaciones Internacionales, Vol. XIV, N° 55, julio-septiembre 1992, p. 7-13.
- Hadar, Leon T. "What Green Peril?", Foreign Affairs, Vol. 72, N° 1, Spring 1993, pp. 27-42.
- Halperin, Morton H. "Cómo garantizar la democracia", Facetas, N° 104, 2/1994, pp. 8-12 (reproducción de Foreign Policy, verano de 1993).
- Hashmi, Sohail H. "Is there an Islamic ethic of humanitarian intervention?", Ethics and International Affairs, Vol. 7, 1993, pp. 55-73.
- Hendrickson, David C. "The ethics of collective security", Ethics and International Affairs, Vol. 7, 1993, pp. 1-15.
- Huntington, Samuel P. "¿Cuál es el precio de la libertad?", Facetas, N° 104, 2/1994, pp. 4-7 (reproducción de Harvard International Review, invierno 1992-93).
- Huntington, Samuel P. "The Clash of Civilizations?", Foreign Affairs, Vol. 72, N° 3, Summer 1993, pp. 22-49.
- Indyk, Martin. "Watershed in the Middle East", Foreign Affairs, Vol. 71, N° 1, 1992, pp. 70-93.
- Isla Lope, Jaime. "Los primeros intentos modernizadores en el Imperio Otomano" Relaciones Internacionales, Vol. IV, N° 13, abril-junio 1976, p. 51-65.
- Krämer, Gudrun. "Islamic notions of democracy", MERIP, Vol. 23, 4, N° 183, July-August 1993, pp. 2-8.
- Lapid, Yosef. "Quo Vadis International Relations? Further reflections on the 'Next Stage' of International Theory", Millennium, Vol. 18, N° 1, 1989, pp. 77-88.
- Lewis, Bernard. "El retorno del Islam", Vuelta, N° 64, marzo 1982, pp. 4 a 14.
- Miller, Judith. "The challenge of radical Islam", Foreign Affairs, Vol. 72, N° 2, Spring 1993, pp. 43-56.

- Nye, Joseph S. "Peering into the future", Foreign Affairs, Vol. 73, N° 4, July-August 1994, pp. 82-93.
- Orozco, José Luis. "Del pragmatismo y la política exterior norteamericana", Relaciones Internacionales, Vol. XII, N° 47, enero-abril 1990, pp. 18 a 21.
- Orozco, José Luis. "En torno al nuevo milenio liberal", Relaciones Internacionales, Vol. XIII, N° 50, enero-abril 1991, pp. 5-19.
- Ruiz Figueroa, Manuel. "Bases coránicas del pensamiento político islámico", Estudios de Asia y Africa, Vol. XXVII, N° 88, 2, mayo-agosto 1992, pp. 279-295.
- Ruiz Figueroa, Manuel. "Voces del Islam de hoy", Estudios de Asia y Africa, Vol. XXVIII, N° 92, 3, septiembre-diciembre 1993, pp. 387-400.
- Sadowski, Yahya. "The new orientalism and the democracy debate", MERIP, Vol. 23, 4, N° 183, July-August 1993, pp. 14-21.
- Sierra Kobeh, María de Lourdes y Jaime Isla Lope, "Medio Oriente: procesos y tendencias contemporáneos", Relaciones Internacionales, Vol. XII, N° 47, enero-abril 1990, pp. 50-54.
- Sowell, Thomas. "Cómo avanzan las civilizaciones", Facetas, N° 95, 1/1992, pp. 29-35 (reproducido de The American Enterprise, s/d).
- Varela Barraza, Hilda. "Los debates de las Relaciones Internacionales: ¿conflicto epistemológico o político?", Relaciones Internacionales, Vol. XII, N° 47, enero-abril 1990, pp. 6-11.
- Varela Barraza, Hilda. "El discurso neo-conservador en Relaciones Internacionales (aproximación crítica a la teoría social posmoderna)", Relaciones Internacionales, Vol. XIII, N° 50, enero-abril 1991, pp. 29-46.
- Waltz, Kenneth N. "The emerging structure of international politics", International Security, Vol. 18, N° 2 (Fall 1993), pp. 44-79.

**Fe de erratas**

- Falta la página 106 en la numeración.

- En la página 107 falta la nota 68:

68. Sobre los primeros cambios en la vida cotidiana en Irán (por ejemplo, que algunas mujeres vuelvan a pintarse las uñas), ver "A Revolution Loses Its Zeal", TIME, 6 de mayo de 1991, pp. 13-14, y "Springtime in Teheran?", Newsweek, 27 de abril de 1992, p. 18.