

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

"Islamismo y Modernismo Islámico: unidad de la religión y la política. La crisis del Islam y el caso de la Hermandad Musulmana en Egipto en la primera mitad del siglo XX"

T E S I S

Para obtener el grado de

**LICENCIADO EN CIENCIA POLÍTICA Y
ADMINISTRACIÓN PÚBLICA**

Que presenta

PAULINO RAFAEL ROBLES GIL COZZI

Asesor:

DR. LUIS ALBERTO DE LA GARZA BECERRA

Cd. Universitaria, D. F. 2014



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.

***Si te vieres rodeado de mucha gente
ignorante, no te envanezcas por lo
que sabes, más bien mira a los que
te superan en conocimientos y verás
que aún no eres lo que te imaginas
ser; y estás por debajo de muchos***

Profeta Muhammad

AGRADECIMIENTOS

A **DIOS**, por ser el dador de la razón y el discernimiento.

Al **Islam**, por haberme cautivado al grado de poder entender al mundo y a la vida desde otro punto de vista.

A la **Universidad Nacional**, mi primera patria y mi segundo hogar.

A mi **madre** y su incondicional apoyo y cobijo, merecedora de todos mis logros por venir.

A mi **padre**, que siempre me ha hecho ver la importancia del profesionalismo, y a quien dedico este trabajo de manera especial.

A mis tíos, **Carlos, Nino, Pillo (+)** y **Yolanda Cozzi**, y **Cristina Robles Gil**, por ser un respaldo y una garantía de cariño.

A mi **mamagrande Yolanda** quien desde un lugar eterno es mi inspiración para avanzar.

A **Sergio Kahan**, responsable y principal promotor de mi estancia en Israel-Palestina.

A mi profesor **Luis Alberto de la Garza**, quien me inició en la docencia universitaria y que aun con mis avatares y dadaísmos, prosperó en dirigir esta tesis hasta el final.

Al **Dr. Gerard Guasch**, pieza clave en mi desarrollo humano y en proceso integral para la conclusión de esta investigación.

A mi jefa **Claudia Bodek** quien en el día a día siempre me otorgó las libertades para realizar la tesis, a la par de la compleja faena que requiere esta honorable facultad.

A mi sinodal y profesor de árabe **Moisés Garduño**, quien incidió de manera decisiva en el perfeccionamiento de la presente tesis.

A mis sinodales, **Julio Bracho Carpizo, Fernando Ayala** y **Carlos Chávez**, por su paciencia, consejo y atención en el proceso.

Al **Embajador Juan Mateos** quien con su experiencia consular en Medio Oriente me asesoró en un momento de poca claridad.

A mi hermano elegido, **Guillermo Gudiño**, con quien comparto los valores más hermosos de la vida.

A **Karina García**, mi mejor cómplice en las buenas y en las malas.

A mis compadres **Pavel Fernández** y **Amaranta Jácome** quienes son familia extendida al bendecirme como padrino de un maravilloso ser, **Arat Amaru**, quien confió en que algún día lea este trabajo y adquiriera inspiración en el Islam.

A mi comadre **Julia Fernanda Ortega** y a mi ahijado **Franco**, que son luz y carcajada en mi vida.

A mi colega **Miguel Leal**, amigo de banca y tareas, cómplice de debates y retórica, mancuerna de logros profesionales medulares.

A **Alexandra Délano** y **Pablo Domínguez**, que son mis ejemplos a seguir en este sendero de la academia, y que siempre me han dado oportunas recomendaciones para mejorar.

Al **Don René Herrera (+)**, quien me llevó a trabajar a Nicaragua, me incluyó como observador de la clase política, y me adentró en el país más hermoso que mis ojos hayan visto.

A mis alumnos nicaragüenses del **Instituto Superior de San Marcos**, por su rebelde afán de conocimiento, y a mis alumnos del **Colegio Madrid**, por la horizontalidad en la construcción conocimiento.

Al **Ing. Cuauhtémoc Cárdenas**, por generarme la esperanza de un mejor México, desde mi muy temprana edad.

A **Miriam Calvillo**, por haberme conducido en una muy formativa etapa laboral en la Universidad Autónoma Metropolitana.

A mis profesores de lengua árabe, **Khalid Chami** y **Delia Ramos**, por mostrarme el que el idioma es fundamental para enriquecer la comprensión de la otredad.

A los amigos de la facultad, **Marisol Ruiz**, **Marcelle Bruce**, **Liliana Carvajal**, **Mariana Favela**, **Gabriela Gamez**, **Narda Fragoso**, **Flor Pastor**, **Mariana Niembro**, **Marcelo Marquis**, **Vladimir Montes**, **Oliver Bárcenas**, **Marath Bolaños**, **Camacho**, **Diego Martínez**, **Andrés Martínez**, **Armando Briseño**, corresponsables de mis posiciones políticas y del análisis colectivo de lo público.

A la familia moreana, que es testigo de casi todo lo que soy, **Anna Guasch**, **Daniella Querol**, **Elizabeth Álvarez**, **Daniela Alatorre**, **Aida Pavón**, **Mónica Mijares**, **Ana Castellá**, **Morgana Ludlow**, **Daniela Gremión**, **Paulina Suárez**, **Mariana González**, **Tania Pérez**, **Alfonso Borbolla**, **Mauricio Galaz**, **Francisco Gutiérrez**, **Vicente García**, **Andrés Palma**, **Diego García**.

A mis compañeros de trabajo en la FCPyS, que hacen de la cotidiana labor una experiencia muy agradable, **Paola Segura**, **Claudia Loredó**, **Patricia Martínez**, **Liliana Montes**, **Argelia Colín**, **Evangalina Audiffred**, **Matilde Yañez**, **Roberto Oseguera**,

A los que se fueron pero que siguen conmigo, **Román González (+)**, **Miguel Barousse (+)**, **Manuel Lautner (+)**.

A **Tariq**, **Meccah**, **Hashisha** y **Fátima**, incondicionales del apapacho en cualquier momento.

ÍNDICE

	Página
Introducción	1
1. Capítulo I. Elementos histórico-políticos del Islam	8
1.1. La autoridad y la legitimidad	11
1.2. Cambio de condiciones en La Meca: crisis de la unidad tribal tradicional	15
1.3. La revelación a Muhammad y sus inicios en la política	17
1.4. La primera umma	20
1.5. Al-Shahifa, La Constitución de Medina	24
1.6. El vacío de la sucesión y la Shura	28
1.7. El periodo ejemplar: entre el ideal realizable y la utopía sacralizada	32
1.8. Alí y la pérdida de la unidad política	35
1.9. Califato Árabe, Dinastía Omeya	37
1.10. La Shi'a. La mayor escisión político-religiosa del Islam	39
1.11. Sucesión: la Shura frente a la herencia dinástica	40
1.12. Expansión y Riesgo	41
1.13. Califato Abasí	42
1.14. La Shari'a y la jurisprudencia	44
1.15. Era Dorada, florecimiento y fragmentación	48
1.16. Periodo de sultanatos. Imperios musulmanes medievales	50
2. Capítulo II. Teoría Política Islámica Clásica	52
2.1. Particularidades del pensamiento político islámico	52
2.2. Origen del Estado	55
2.3. Teoría del Estado Ibn Jaldún	58
2.4. Teoría del Estado	60
2.5. Forma del Estado	63
2.6. El soberano y la soberanía	65
2.7. Paradojas del Pensamiento Político Islámico	67
3. Capítulo III. Crisis del Islam. El reavivamiento y la reacción a la modernidad occidental	71
3.1. Obstáculos para la perspectiva occidental en el abordaje del tema	71
3.2. Distinciones con el cristianismo	74
3.3. Los movimientos de resurgimiento islámico: etapa premoderna	75
3.4. La modernidad y el occidente	80
3.5. Definiciones y distinciones entre modernización y occidentalización	82
3.6. Las alternativas y respuestas desde el mundo islámico	92
3.7. Comienzos del modernismo islámico	100

4. Capítulo IV. Egipto como espacio de surgimiento del modernismo islámico	103
4.1. La ilustración el modernismo islámico	103
4.2. Precursores del pensamiento modernista islámico	106
4.2.1.1. Rifa'a Badawi Rafi'a Al-Tahtawi	108
4.2.1.2. Jamal a-Din Al-Afghani	111
4.2.1.3. Muhammad Abduh	122
4.2.1.4. Rashid Rida	128
4.3. Hasan Al-Banna y el surgimiento de la Hermandad Musulmana	133
4.4. El Islam de la Hermandad	137
4.5. El contexto egipcio	140
4.6. Consolidación. Las conferencias generales	144
4.7. Primera escisión	145
4.8. La Segunda Guerra Mundial: alianzas y aires de revolución	146
4.9. Visión de país y de religión. Las metas	150
4.10. Visión de la democracia foránea	151
4.11. Método	155
4.12. Sayyid Qutb	158
4.13. El Estado Islámico	161
4.14. La llegada de Nasser	166
4.15. La Hermandad, Egipto y la mitad del siglo XX	169
Conclusiones	171
Bibliografía	175

INTRODUCCIÓN

Los hombres reunidos en sociedades se han pensado a sí mismos de muchas maneras; han consensado marcos de referencias que los logran situar en tiempos y espacios que trascienden a los de sus propias vidas terrenales. El pensamiento religioso, la construcción de axiomas y dogmas, ya sea por revelación, sabiduría o necesidad, ha sido lo que ha permitido al hombre entenderse en un plano de permanencia que dota de sentido a su vida personal y social. Unirse o reunirse con un *creador*, ligarse o religarse con un *cosmos* y con una *eternidad*, le inclina hacia la producción y reproducción de valores, normas, códigos y estructuras que se vuelven medulares en la vida colectiva.

En occidente, el estudio académico del mundo islámico y su abordaje como objeto de estudio específico suele estar inserto en un contexto intelectual y cultural dominado por un sesgo interpretativo que se manifiesta voluntaria o involuntariamente en la literatura periodística y politológica de Europa y Norteamérica. El *orientalismo*¹ como forma de interpretar y representar desde Occidente a las culturas y civilizaciones no occidentales -particularmente las musulmanas- retrata a la otredad como una realidad premoderna y con una visión dotada de estereotipos.

La historia del mundo árabe ha significado un fuerte intercambio cultural y de formas de pensamiento que han sido clave en la conformación de su identidad. Particularmente, los largos procesos de emancipación, descolonización e independencia impactaron sobre la forma que adquirirían los nuevos estados. En el desarrollo de aquellos acontecimientos, las potencias reforzaron la idea de que sus sistemas políticos y de valores constituían un paradigma irrefutable y el camino al verdadero progreso. En contrasentido existió una importante resistencia política

¹Siguiendo a Edward Said, orientalismo se puede describir y analizar como una institución colectiva que se relaciona con Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas con respecto a él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él; en resumen, el orientalismo es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre oriente. Ver Edward Said, *Orientalismo*, Debate, Barcelona, 2002, p. 21

ideológica que cuestionó ese paradigma y que accionó estrategias de incidencia en el espacio público y en el juego del poder. Una de las más importantes resistencias fue la que se fincó en el Islam, tanto en el retorno a sus fuentes originales como en la necesaria reinterpretación de las mismas, para lograr una modernización propia.

Las sociedades musulmanas modernas han sido y son generosos laboratorios donde se tejen destinos colectivos y donde las ciencias sociales podrían experimentar mutaciones teóricas decisivas así como el replanteamiento de paradigmas. Incluso en Europa y América del Norte, asumir intelectualmente y científicamente el Islam y sus problemas actuales contribuiría a un progreso y a una ampliación del pensamiento sobre temas discutidos como el laicismo, los derechos del hombre, la profundización de la democracia y las alternativas al modelo liberal. Este trabajo busca poner sobre la mesa la discusión del papel de la religión en la teoría y en la práctica política que es contrario al pensamiento renacentista, positivista, y de la modernidad hegemónica en donde la religión se relega al ámbito de lo privado y se nulifica su vinculación con el espacio público decisivo.

En esta investigación trataremos de evidenciar que la secularización no es un proceso ni un valor universal y por lo mismo, no existe una sola forma de modernidad, es decir, aquella que la exige como prerrequisito; de este modo procuramos recuperar debates sustantivos sobre asuntos que parecían superados por la Ilustración europea. Por otro lado se propone exponer las aportaciones del pensamiento islámico en materia de organización humana en la que se privilegia y se superpone la moral colectiva y la solidaridad comunitaria por encima de la extrema libertad individual o la competencia.

El interés en el tema surge a partir de una experiencia personal de vida en Israel y Palestina en la cual testifiqué el ejercicio de la colectividad en el Islam – y en el judaísmo- y la aparición tan viva de la religión en el espacio público lo que me obligó a una reflexión que no se detuvo aún a mi regreso. A esto se agrega una insatisfacción académica a lo largo de la carrera, debido a que los valores, axiomas y paradigmas aprendidos se volvieron de pronto insuficientes, imprecisos e inadecuados para la comprensión de otras realidades. Ciertamente los

acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York desataron desde Occidente una proyección del mundo islámico que no podía ser del todo verdadera, quizá muy poco verdadera. De ahí que mi ímpetu se concentrara en tratar de dilucidar lo que había del otro lado, y que podía tener la misma legitimidad que el conjunto de valores que tenemos en esta latitud.

La Universidad Nacional Autónoma de México, a pesar de contar con una amplia y nutrida gama de especialidades, estudios avanzados y de vanguardia, no cuenta aún con áreas, seminarios o centros de estudios enfocados al mundo islámico; tampoco en los departamentos de estudios regionales existen los estudios de medio oriente y mundo árabe. No cabe duda que en este ámbito, la UNAM presenta un importante rezago frente a otras instituciones de educación superior; esto se agrava en un momento e inicio de siglo en donde la comprensión, el análisis y la investigación permanente acerca de las sociedades musulmanas se vuelven imprescindibles y constituyen una muy valiosa ventana de oportunidad.

Este trabajo tiene la intención de sumarse a algunos esfuerzos dentro de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales para comenzar a abrir brecha en los estudios árabes e islámicos, que lo mismo se han manifestado en trabajos de tesis y tesinas como en conferencias y mesas redondas. En los años recientes el interés en estos temas ha ido creciendo y posiblemente en los próximos años se consolide institucionalmente un proyecto de mayor envergadura, alcance y permanencia.

Se advierte que dada la falta de estudios y asignaturas en la carrera sobre el tema de investigación elegido, y dada su complejidad, gran parte de la bibliografía tuvo que ser importada del exterior y por lo tanto revisada en inglés. De ahí que aparezcan con frecuencia citas de larga extensión y en todos los casos con una traducción libre del autor a pié de página.

El primer capítulo hace una revisión histórica de los acontecimientos políticos que dieron forma y continuidad al Islam, desde el Profeta Muhammad (570 d.C.) como líder político hasta el periodo de los sultanatos en la Edad Media. El objetivo es evidenciar la esencia de la política en el Islam histórico como motor de su desarrollo.

Para ello se ubica la revelación y el hecho coránico como punto de partida; posteriormente, se ubica su incidencia no sólo religiosa sino política –sin precedentes- en la realidad de la península arábiga, misma que se dio a partir de una lectura del poder del propio Qur'an y de otras fuentes del derecho islámico. Enseguida se aborda el origen de la nueva comunidad (*umma*) que se distingue de todas las formas de colectividad existentes hasta entonces, y se explica la importancia de su documento fundacional: la Constitución de Medina.

Posteriormente, el capítulo hace referencia al problema del vacío de la sucesión de poder a la muerte del Profeta Muhammad y la manera en cómo se resuelve. Así se enuncian los primeros cuatro sucesores (califas), se caracteriza a este periodo como el ejemplar y se explican las razones de que sea el modelo utópico para las generaciones posteriores de musulmanes. La *etapa ideal*, que termina con el cuarto califa, Alí, que es a la vez el primer Imam para la shi'a y que significa un traumatismo irreparable para la unidad política del Islam. Así entonces, se detallan las diferencias entre las dos corrientes musulmanas (sunna y shi'a) y se exponen las razones por las cuales esta investigación se centra en el desarrollo de la sunna.

Finalmente, el capítulo busca caracterizar las dos grandes dinastías del imperio islámico concentrándose en sus aportaciones institucionales y normativas para la gestión pública y la convivencia social, a saber, el desarrollo del aspecto jurídico cristalizado en la Shari'a y las fuentes que la conforman. De igual modo se advierten las contradicciones entre los imperativos islámicos y la realidad en el ejercicio de poder, lo anterior como impulso para generar una nueva búsqueda del estado islámico ideal, esta vez a partir de un corpus teórico que se trabaja en el capítulo II.

El segundo capítulo es breve pero conciso; explora la formación de la teoría política islámica clásica y sus semejanzas y contrastes con su contraparte europea. En esencia lo que busca destacar es cuán adelantado estaba el pensamiento político en el mundo islámico respecto a la Europa medieval y cómo la similitud en los conceptos y ecuaciones de la realidad no se hace idéntica en tanto que este pensamiento subraya e insiste en el carácter ético del quehacer político, basado en la moral religiosa y la inspiración divina.

En cada subtema se hace referencia a varios autores ineludibles del pensamiento clásico musulmán así como a sus obras más importantes. Todos ellos reflexionan acerca de los orígenes del Estado, teorizan sobre él y coinciden en la indispensabilidad de una autoridad organizada frente a una sociedad cohesionada que la requiere y demanda. En este sentido se hace énfasis en la relevancia y centralidad de la comunidad y la colectividad –aun por encima del individuo- como razón de ser del Estado. De igual modo, se delinear las características esenciales de lo que podría denominarse un *sistema político islámico* y se enuncian las figuras formales de los procesos de elección y de legitimación popular, siempre en relación a la ley sagrada.

Hacia el final del capítulo se explica la forma que adquiere el Estado en la civilización islámica así como las características y condiciones del soberano. Todo esto sin exentar las paradojas y dificultades que en la vía de los hechos pueden enfrentar. De modo que el ideal político muchas veces se sacrifica en aras de la conservación del orden social y la durabilidad del *contrato* que garantice la continuidad del ejercicio de la fe colectiva.

En el tercer capítulo se revisan los cambios sociales y políticos que vivió Europa durante el Renacimiento y la Ilustración, y cómo estos impactaron de muchas maneras a las regiones colonizadas. De este modo, se hace un énfasis en el proceso de secularización como antecedente de la modernidad occidental haciendo hincapié en que no fue un fenómeno general sino específico de Europa. Posteriormente se hace un comparativo del Islam con la Cristiandad y se advierte de las dificultades y sesgos que puede traer la traducción cultural entre ambas civilizaciones. El capítulo se centra en mostrar la convulsión y la crisis que representó al mundo islámico la penetración ideológica de la modernidad occidental así como de las nuevas formas de gobierno emuladas de occidente que se establecieron o lograron imponer en los países árabes musulmanes.

Para ello, primero se analizarán las dificultades que ha tenido para la perspectiva occidental el abordaje de este tema. Posteriormente se enunciarán los movimientos de reavivamiento o resurgimiento islámico que sirvieron de antesala a las

propuestas reformistas que lograron posicionarse en la discusión político-ideológica de la región. Enseguida, se caracterizan y distinguen los conceptos de modernidad y de occidentalización, dejando claro que son distintos y que incluso, se pueden tener varias modernidades. Finalmente, se hace referencia a diversidad de contestaciones provenientes del mundo musulmán, aludiendo específicamente a la respuesta reformista: el modernismo islámico.

El cuarto y último capítulo aterriza toda la discusión en el contexto egipcio, debido a que ahí surgen las principales ideas y propuestas de reforma del Islam. Se hace un recorrido sintético por la dinastía de Muhammad Alí que se alineó a la europeización del país como vía a una modernidad ideal. En este sentido se hace referencia a la Ilustración y al Renacimiento como agentes de occidentalización en el país que aún es influenciado con fuerza por las potencias europeas (principalmente Gran Bretaña y Francia). A partir del embate foráneo, explicamos la limitante para el cambio que presenta la ortodoxia islámica y el por qué se hace necesaria una nueva interpretación y reformulación de las normas y aplicaciones religiosas, en lo que se conocerá como el reformismo islámico o modernismo islámico.

Enseguida se presentan los precursores de este movimiento, comenzando por Tahtawi y su idea de patriotismo ligado a la fe; después con quien es considerado 'padre' del modernismo islámico, Al-Afghani, y su apuesta por el carácter dinámico del Islam y la importancia de recuperar y ejercer una identidad colectiva transnacional. Luego revisamos a Muhammad Abduh, discípulo de Al-Afghani, más pragmático que él y entusiasta de la reconciliación del Islam con la ciencia. Posteriormente abordamos a Rashid Rida quien pugna por la adaptación de las leyes sociales a los nuevos contextos y realidades.

Después de una introducción al pensamiento y pensadores reformistas, nos encontramos a Hasan Al-Banna, fundador de la Sociedad de los Hermanos Musulmanes, quien desde temprana edad se avocó a una búsqueda incesante por los valores religiosos de la comunidad y por la defensa de Egipto frente a la presencia británica. Es de ese modo que llegamos finalmente a la Hermandad

Musulmana como organización, a exponer sus ideales, sus metas, sus obstáculos y sus métodos; lo anterior en estrecho vínculo con el contexto sociopolítico de Egipto que se describe oportunamente.

CAPÍTULO I.

ELEMENTOS HISTÓRICO-POLÍTICOS DEL ISLAM

La teoría política clásica –occidental- y su devenir histórico contrastan con la teoría y práctica política del Islam toda vez que ésta última no ha sufrido el proceso de secularización. Por el contrario, el vínculo entre religión y política es visible y se manifiesta a lo largo de los siglos. Lo anterior no implica que no exista un amplio terreno de divergencias y posturas variadas sobre el ejercicio o aplicación de la teoría política islámica. El ideal de organización humana bajo los valores del Islam ha estado, no obstante, en tensión constante con la realidad; de ahí la pluralidad de caminos o rutas político-religiosas con las que se ha buscado cristalizar a la comunidad musulmana en el Estado, más aún cuando ésta se vio amenazada por el colonialismo, y desde hace unas décadas ha debido enfrentar el reto de la modernidad occidental y la visión unipolar del desarrollo. Lo anterior cifrado en diversas estrategias para recuperar el *pasado glorioso*² del Islam y reposicionar su *grandeza civilizatoria*. En este orden de ideas, es posible decir que la peregrinación anual a La Meca es un ejercicio poderoso que recrea por unos días a *la comunidad ideal*.

Los valores renacentistas, que hoy se presentan como axiomas en el mundo occidental; el triunfo de la razón y de la ciencia por encima de la revelación y la fe, contrastan con la forma en que la civilización islámica resolvió estas dicotomías. En su seno, el Islam sigue sosteniendo enfrentamientos entre quienes apuestan a la razón y quienes privilegian la fe en el mensaje revelado; no es posible hablar de ganadores pues el debate sigue abierto y nutrido. No obstante, es preciso adelantar

² Para la mayoría de los musulmanes hay un tiempo glorioso en su historia. Se inicia con el establecimiento de la primera comunidad musulmana propiamente dicha en Medina (Yathrib) y se consolida con el crecimiento de la misma y de la expansión territorial hasta convertirse en el mayor imperio unificado de la humanidad. Los movimientos islamistas del siglo XIX, XX y XXI parten del supuesto y la necesidad de alcanzar nuevamente la *gloria*, inspirados en el buen gobierno y la buena comunidad del pasado.

que los precursores del reformismo y el modernismo islámico, defendieron la coexistencia de la ciencia -y sus beneficios- con el pensamiento islámico.

El estado islámico histórico unificó a la religión y a la política a través de la apropiación de la religión por el estado. Lo anterior es en contrasentido al proceso europeo en el cual la Iglesia era quien se apropiaba de la política. El secularismo en occidente ha implicado, al menos formal y aparentemente, una gradual exclusión de la iglesia del dominio de la política; un proceso relativamente “fácil” porque la religión estaba institucionalizada. Una vez que se había eliminado a la iglesia, se había eliminado también a la religión de la política.

En el Estado árabe moderno, el secularismo fue introducido por emulación y no se podía en ningún caso excluir la religión simplemente excluyendo a la iglesia, porque no hay iglesia como tal en el Islam³.

Es preciso advertir que la propia esencia del Islam es anticlerical, no existen mediadores, intercesores ni vinculadores entre Dios y la creación. De ahí que no exista una estructura eclesiástica dentro de la religión⁴. Como tal, el Islam se instituye en sus propias prácticas y normas, pero no es, en sí, una institución que pueda alienarse o excluirse. No obstante, la shi'a se distingue, pues a partir de sus importantes y decisivos momentos políticos en el siglo XX (Irán y la Revolución Islámica) logró construir una jerarquía y estructura político-religiosa que le permitió llevar a cabo una revolución, constituir un gobierno y construir un Estado Islámico en Irán. De cualquier modo, la *particularidad* chiita es lo suficientemente compleja y distintiva, y si bien no se aborda en este trabajo, sí merece otra investigación que

³ AYUBI, Nazih, *El Islam Político: Teorías, tradición y rupturas*, Biblioteca del Islam Contemporáneo, Ediciones Bellaterra, 2000, p. 21.

⁴ A pesar de que no hay una jerarquía o centro *eclesiástico* en el Islam, es preciso mencionar el papel que juega la Universidad de Al-Azhar (f.+/-970 d.C.) ubicada en El Cairo, Egipto. Esta importante universidad se considera el centro más importante de literatura árabe y de estudios del Islam sunni. Las *fatwas* o pronunciamientos legales que emiten sus ulemas -eruditos en religión- sirven para dirimir conflictos alrededor de todo el mundo sunni y suelen tener más peso que los de otros ulemas fuera de Al-Azhar. De ahí que haga las veces de un referente poderoso de las directrices religiosas, sin que sea coercitivo o decisivo. En el caso del Islam shi'a, la ciudad de Qom y sus centros de estudios islámicos, son el referente vertebral de la religión aunque como en Al-Azhar, no constituyen una instrucción vertical ni coercitiva, pues existen otros centros de *poder* e incidencia dentro de su religión.

se imbrique a ésta con el hilo conductor del pensamiento modernista y reformista en el Islam.

La revelación del Qur'an y las enseñanzas de Muhammad fueron, desde el inicio, contorneando la vida pública y privada hasta absorberse y afianzarse sólidamente en la península arábiga. Concretamente nos referimos al poder conferido a la omnipotencia de Dios y la incuestionable entrega a su mensaje revelado.

Las actitudes fundamentales ante la vida, la naturaleza, y el mundo, es decir, la cosmovisión particular de una cultura o civilización, estarán profundamente determinadas por sus libros sagrados. La manera específica de estructurar y organizar el universo, la o las cualidades esenciales que se atribuyen a su Dios y cómo se explica al ser humano, se derivan sustancialmente de sus textos revelados; sobre todo antes de la aparición de las ideologías seculares.⁵

El caso del Qur'an es particular, y se distingue de la Biblia y la Tora en que no se concentra ni abunda en las cuestiones esencialistas u ontológicas de Dios, no es una revelación que especule. Más bien se apresta a detallar y ahondar en recomendaciones y ordenanzas para los múltiples aspectos de la vida cotidiana, tanto individual como colectiva; es decir, el libro sagrado del Islam hace las veces de un instructivo para la *vida mejor* de la comunidad. El Qur'an detalla lo más elemental como la higiene personal y los hábitos de intimidad cotidiana así como establece lineamientos de cuestiones más complejas como la organización política y legal del grupo de creyentes. Sus fines son esencialmente prácticos, encaminados a las acciones concretas de la vida terrenal y colectiva. Es preciso señalar que si bien el Qur'an se orientó a la exhortación para una vida comunitaria de bien, sus mandamientos y restricciones estaban dirigidos a situaciones del espacio y tiempo del Profeta; no obstante con la intención de permanencia y trascendencia.

El hecho coránico es un acontecimiento histórico, cultural y religioso que parte lo árabe en dos vertientes: la vertiente del <<pensamiento

⁵ RUIZ Figueroa, Manuel, *Islam, Religión y Estado*, El Colegio de México, México, 1996, p. 19.

salvaje>> en el sentido definido por Lévi-Strauss y la del pensamiento culto o selecto. Esta división los historiadores suelen describirla desde un punto de vista cronológico lineal: antes del Qur'an se habla de gentilidad (yahiliyya ⁶), es decir, una sociedad polisegmentaria caracterizada en lo lingüístico por la diversidad de dialectos, en lo religioso por el paganismo (...); después del Qur'an se describe la ascensión irresistible del Estado Islámico fundado en Medina el año 622 por Muhammad (sic) y la expansión correspondiente de una lengua y una cultura superior (<<la Luz del Islam>> según el esquema teológico).⁷

La versión del cosmos que aporta el Qur'an fue contundente y logró la conversión y transformación de la vida en la península arábiga en tan sólo medio siglo. Lo que es cierto, es que la forma diversa en que se ha interpretado la revelación ha generado, desde entonces, una especie de rivalidad entre interpretaciones y la eventual victoria de una versión hegemónica que sin embargo no anula al resto. Lo que se debe subrayar es que, en el terreno de lo político, del ejercicio político del Islam, no hay un solo camino ni un *Islam Político* monocromático. Siempre han coexistido diferentes tipos y formas de hacer política desde y para el Islam.

La autoridad y la legitimidad

Un aspecto central para comprender el carácter político del Islam es detenerse en el lugar que ocupa la *autoridad* en la organización política de la colectividad. En contraste con la doctrina cristiana, en la que Dios es el Padre y *fuimos hechos a su imagen y semejanza*, en el Islam existe un abismo de distancia y Dios no tiene en toda su creación nada que se le parezca. No hay pues una relación filial entre creador y creación.

⁶ Yahiliyya es un vocablo árabe que se traduce como ignorancia. Los árabes se refieren a la yahiliyya como a aquella época anterior a la revelación del Qur'an y que se caracterizó por la ignorancia, el salvajismo, la venganza y las bajas pasiones.

⁷ ARKOUN, Mohamed. *El Pensamiento Árabe*, Paidós Orientalia, Barcelona, 1992, p.13.

El hombre se define mejor como siervo o esclavo –abd- de Dios y su acercamiento a Dios, más que a través del amor, es por la obediencia incondicional a su Ley, a su voluntad; de hecho Islam significa sumisión irrestricta a Dios⁸.

Dicha obediencia podemos concebirla como el germen del *contrato social islámico*.

A lo largo del Qur'an se subraya la voluntad soberana de Dios, que es capaz de derrotar cualquier fuerza que se le oponga; su poder absoluto tiene la posibilidad rehacer al mundo si fuese necesario. Del mismo modo en que el Dios de la revelación es el gobernante de la existencia, su autoridad se ha de extender también sobre cualquier colectividad humana, como lo dice el texto sagrado:

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. En Tu mano está el bien. Sin duda eres el Poseedor del poder sobre todas las cosas.⁹

El Qur'an reconoce y superpone a Dios como fuente y origen de toda autoridad. La finalidad de la creación es Dios mismo, el servicio a Dios mismo; de ahí que la dirección y el sentido de las agrupaciones humanas hayan de tener esta orientación, en este caso islámica. La promesa del Islam es clara: obedecer y cumplir la ley divina hará de la comunidad la mejor que haya existido. La obediencia a la ley religiosa se traduce también en la obediencia a los hombres gobernantes.

Oh vosotros que creéis, obedeced a Allah y obedeced al Mensajero, y a aquellos que tengan autoridad entre vosotros¹⁰

No obstante, la autoridad última es la ley divina, y se evita siempre el autoritarismo y las autocracias pues todos deben poder deliberar los destinos colectivos.

⁸ RUIZ Figueroa, Manuel, *Op. Cit.*, p.23.

⁹ Carmen Hinojosa, *et al* (trad.), *El Sagrado Qur'an -3:25-*, interpretación de Maulana Muhammad Alí, Ahmadiyyah Anjuman, Lahore 1986, Impr. Ed. Tierra Firme

¹⁰ *Ibidem*, -4:59-

La autoridad política se entiende como el instrumento a través del cual se supervisa la aplicación de los principios más importantes del mensaje divino.¹¹

El Qur'an afirma que para el buen funcionamiento de la comunidad son necesarias tanto la existencia de una autoridad como la obediencia a ella; pero a ésta le prohíbe la toma arbitraria y unilateral de decisiones imponiéndole la obligación de consulta, aunque sin especificar entre quienes y en qué forma.¹²

Lo anterior no significa que la obediencia de la comunidad a la autoridad deba darse en forma ciega y automática; el propio Qur'an también advierte sobre aquellos gobernantes que han sido transgresores de la ley, incrédulos, regidos por su pasión y que no dan testimonio de Dios en su propia vida; a esos no hay que obedecerles, hay que negarles la obediencia.

La consulta (*shura*) es un mecanismo que se indica en el Qur'an en varias ocasiones¹³ y que presupone un ejercicio deliberativo entre los actores públicos para hacer un contrapeso a la autoridad unipersonal previniendo cualquier síntoma de absolutismo o totalitarismo. La voz árabe *shura* puede traducirse también como deliberación o concertación y en ella se puede administrar la pluralidad del cuerpo social y encontrar consensos.

...cualquier cosa que se os da es únicamente una provisión de la vida de este mundo, y aquello que tiene Allah es mejor y más duradero para los que creen y confían en su Señor; y aquellos que evitan los grandes pecados e indecencias, y que cuando están enojados perdonan: y aquellos que responden a su Señor y mantienen la oración, y cuyos asuntos se deciden mediante las consultas entre ellos mismos, y quienes gastan de aquello que Nosotros les hemos dado.¹⁴

¹¹ AYUBI, *Op.Cit.*, p.42

¹² RUIZ, Manuel, *Op. Cit.* p. 35

¹³ El capítulo XLII del Qur'an lleva por título "Al-Shura" (El Consejo) y aborda la importancia de la consulta y del gobierno por consejo, es decir, parlamentario.

¹⁴ Carmen Hinojosa, *et al* (trad.), *Op Cit.* El Sagrado Qur'an -42:36-38-

El Islam considera la preexistencia de una cierta maldad presente en la condición humana, por su original y extrema distancia de Dios. El hombre se encuentra en una situación muy adversa en la Tierra que sólo puede sortear adecuadamente con la Guía (*al-hudá*)¹⁵ que Dios le ha brindado en diferentes etapas de la humanidad y que se sintetiza, resume y perfecciona con la revelación del Qur'an. De ahí que el texto sagrado del Islam ocupe un lugar preponderante en la vida cotidiana y que genere un amplio consenso acerca de su papel en el espacio público. La "palabra de Dios" se convierte no sólo en la guía sino en el árbitro, en el criterio final, en la balanza y en entendimiento, en el mensaje que posibilita al creyente discernir entre lo bueno y lo malo. Esto no ha garantizado, históricamente que las sociedades creyentes en la importancia y misión del Qur'an para regir la vida colectiva coincidan unánimemente en las formas para llevarlo a cabo.

Ahora bien si los seres humanos obedecen la revelación y se someten (*muslim*)¹⁶ a la voluntad de Dios, podrán constituir, a decir del Islam, la comunidad perfecta, el ideal de la sociedad humana. El Qur'an establece:

*Y así os hemos hecho una nación¹⁷ moderada¹⁸, para que seáis los portadores de testimonio para el pueblo...*¹⁹

*Vosotros sois la mejor nación que ha surgido para los hombres: vosotros imponéis el bien y prohibís el mal y creéis en Allah.*²⁰

Desde un punto de vista sociológico, las grandes religiones pueden ser descritas como recursos supremos de legitimación del orden social producto de la acción

¹⁵ Para el Islam toda la historia se ha beneficiado de diferentes mensajes y profetas que han guiado a la humanidad. El Qur'an es la síntesis y revelación última que sirve como guía (*al hudá*) a los hombres para el perfeccionamiento de la vida.

¹⁶ La palabra en lengua árabe "Islam" se puede traducir como "rendimiento", "aceptación" o "sometimiento" a la voluntad de Dios. Dicho sometimiento descansa en la profunda confianza en que es justo Dios quien sabe, conoce y dispone lo mejor para su creación. La palabra *muslim* (musulmán) refiere a todo aquél que se somete (a la voluntad de Dios).

¹⁷ En otras traducciones se utiliza la palabra "comunidad" en lugar de "nación"

¹⁸ La moderación es una de las características fundacionales de la sociedad musulmana, una cualidad que se evoca y se celebra como parte sustantiva de la coexistencia humana. Es decir, individuos sin compulsiones ni apetitos, sociedades de refreno y templanza, de autocontrol.

¹⁹ Carmen Hinojosa, *et al* (trad.), *Op Cit.* El Sagrado Qur'an -2:143-

²⁰ *Ibidem*, -3:109-

histórica de los hombres. Esta acción se hace tanto más creíble cuanto que se inscribe en una perspectiva de inmortalidad del hombre y de obediencia a una voluntad trascendente.

Al proclamar que el hombre <<es el lugarteniente de Dios en la tierra>> el Qur'an introduce un nuevo discurso de legitimación en todos los pueblos que, como los árabes, aún no conocen más que un poder atribuido con arreglo a los mecanismo sociopolíticos propios de las sociedades arcáicas.²¹

Cambio de condiciones en La Meca: crisis de la unidad tribal tradicional

Desde varios siglos antes de Muhammad, la piedra sagrada de la *Ka'bah*²² era visitada anualmente en diversas peregrinaciones, algunas paganas y politeístas y otras más bien abrahámicas.

Allah ha hecho la Ka'bah, la Casa Sagrada, un medio de apoyo para el pueblo, y el Mes Sagrado y las ofrendas y las víctimas con guirnaldas. Eso es para que sepáis que Allah conoce todo lo que hay en los cielos y todo lo que hay en la tierra, y que Allah es Conocedor de todas las cosas.²³

Esto provocó, con el tiempo, el establecimiento de una colonia que vivía, a diferencia del resto de la región, en forma sedentaria y haciendo del comercio el medio esencial de subsistencia. Dicho establecimiento se convirtió, hacia la segunda mitad del siglo VII en una ciudad. La Meca pasó de ser una sociedad pastoril y nómada a una economía de mercado. El cruce de caravanas provenientes de la India y en ruta

²¹ ARKOUN, Mohamed, *El Pensamiento Árabe*, Paidós Orientalia, Barcelona 1992, p.40

²² La Ka'bah (el cubo) es una construcción con forma de cubo que está en la Meca. Es el sitio más sagrado del Islam, la «casa de Dios», donde lo divino toca lo terrenal, y hacia ella se orientan su rezo los musulmanes. Si bien el Qur'an enuncia que fue construida por Dios, la tradición detalla que fue construida por el propio Abraham

²³ Carmen Hinojosa, *et al* (trad.), *Op Cit.* El Sagrado Qur'an -5:97-

hacia Siria, Gaza, Europa y África aunado a las peregrinaciones fue la causa de este periodo de cambios materiales.

En la sociedad arábiga pre-islámica y pre-comercial, los lazos se sustentaban en la filia tribal, en la solidaridad de grupos, clanes y en la indisoluble cohesión por las relaciones consanguíneas. El sedentarismo mequí y el afianzamiento del comercio trastocó las instituciones sociales derrumbándose la tribu -o clan- y la solidaridad inherente a ella. Antes, en la adversidad propia del desierto, la supervivencia exigía a los hombres permanecer unidos. El parentesco era el elemento natural de fidelidad colectiva.

En la Meca la solidaridad tribal había sido reemplazada por el individualismo (...) provocado por el desarrollo del comercio. Los grandes mercaderes anteponían a cualquier cosa el interés de los negocios y se unían a sus colegas contra sus compañeros de clan.²⁴

La desintegración de los clanes conllevó a la discriminación de los más débiles como los huérfanos y las viudas. Los comerciantes, en la lógica de la ganancia y el éxito, se concentraron en empoderarse más y en influir con mayor efectividad. Antes los jefes del clan velaban por los más pobres y menos fuertes, pues era el grupo un valor en sí mismo. En el comercio, los menos productivos representaban un lastre y el nuevo código no les obligaba a ayudarles.

Este derrumbamiento de la tribu o del grupo de parientes iba parejo a un hundimiento de la opinión pública que había ayudado a hacer ejecutar el código moral nómada. La opinión pública era mantenida y dirigida por los poetas (...) que habían desempeñado una función parecida a la de la prensa actual más competente: cantaban el honor de su tribu y el deshonor de sus enemigos.²⁵

24 WATT, Montgomery, Muhammad, Profeta y Hombre de Estado, Nueva Colección Labor, Barcelona, 1967, p. 49

25 Idem

Originalmente, los poetas dependían y seguían a los jefes tribales, pero cuando dicha unidad entra en crisis, los nuevos patrones eran los grandes mercaderes y entonces la opinión pública pasó a ser controlada por quienes detentaban la riqueza.

Quebrada la opinión pública y desbaratada la moral tribal, la vida religiosa entró también en un franco deterioro. Si bien no existía un cuerpo teológico detallado en la Arabia pre-islámica y la adoración de ídolos como parte del politeísmo pagano era común, si podemos hablar de una serie de elementos que dotaban a esta sociedad de sentido y trascendencia. Las cualidades humanas en aras de mejorar el ideal árabe de la virilidad y el valor eran consideradas como sustantivas para el honor del individuo y de la tribu. La expresión más concreta de *culto* era a partir de la recitación de poesía en la que usualmente se vanagloriaba o satirizaba a los hombres y a las tribus según se aproximaban o alejaban del ideal honorable.

La poesía pasó de boca de la boca del poeta (sair) a la boca del discípulo (rawi), quien con frecuencia se transformaba en poeta y reiniciaba, junto con la transmisión de los versos del maestro, la de los suyos propios.²⁶

En la juventud de Muhammad, los habitantes de La Meca ya no prestaban importancia al honor. La moral tradicional del desierto había sido desterrada de esta ciudad y los mercaderes más bien creían que el valor de la vida estribaba en la posesión de riquezas y en los esfuerzos para aumentarlas.

Los prosélitos de esta época fueron, en general, pobres, ya que los ricos veían en la nueva religión un peligro para las posiciones privilegiadas que les daba el santuario (...) y la peregrinación.²⁷

La revelación a Muhammad y sus inicios en la política.

La tradición dice que Muhammad a sus 40 años (610 d.C), siendo iletrado, experimenta la famosa “Noche de Poder y Excelencia” en la que sostiene su primer

²⁶ VERNET, Juan, Los orígenes del islam, El Acantilado, Barcelona, 2001, p.33

²⁷ Ibidem, p.63

encuentro con el Ángel Gabriel y recibe la primera de numerosas revelaciones que, a lo largo de 22 años constituirán el texto sagrado del Qur'an. Muhammad fue contundente en sus señalamientos sobre la forma de vida en la península arábiga: *enferma y desviada*.

Desde hacía tiempo le preocupaba lo que él percibía como una crisis de la sociedad árabe.²⁸

Al mismo tiempo comenzó a ser muy claro respecto de lo que se debía hacer para corregirla. Las reacciones de las élites mecenas²⁹ fueron inmediatas, más aun cuando Muhammad se adjudicaba en las palabras y en los hechos una autoridad profética que le estaba generando un rápido liderazgo.

La esencia de la función profética, según el Qur'an y la vida de Mahoma³⁰ (sic) reside en un robusto equilibrio entre la experiencia religiosa y la acción histórica. Todo acto concreto realizado por el Profeta abre una esperanza a los hombres. Ya se trate de una batalla contra los enemigos de Dios o de una decisión política o jurídica, de una transformación del culto antiguo o de las relaciones sociales: toda iniciativa está justificada por apuntar a un más allá no solamente del acontecimiento inscrito en el tiempo y el espacio sino del espíritu que la concibe y la ejecuta. Tal es el sentido de la Revelación que <<desciende>> cada vez que el Profeta compromete, por una decisión, el futuro espiritual de la comunidad a través de una situación contingente.³¹

Las primeras predicaciones de Muhammad se dieron en este contexto de cambios materiales y de valores en la sociedad mequí. El profeta atacó la situación señalando que aquel hombre que persigue la riqueza afanosamente perderá el

²⁸ ARMSTRONG, Karen, *El Islam*, Ed. Mondadori, Madrid, 2001, p.43

²⁹ De la ciudad de La Meca

³⁰ El nombre del Profeta es <<Muhammad>> y esa es su correcta transliteración desde el árabe al castellano. No obstante hay autores que insisten en el uso de la voz <<Muhammad>> por su mejor adecuación con el español. Se sugiere conservar siempre Muhammad por su apego al sentido original e idiomático. Además, la voz <<Muhammad>> suele considerarse peyorativa.

³¹ ARKOUN, Mohamed. *Op. Cit.*, p. 24

paraíso, en su lugar afirmó que la plenitud de la vida del hombre es cuando este busca la justicia. Llamó a reconocer la bondad y el poder del Creador y a adorarlo. Estos postulados básicos llevaron a cuestiones prácticas en lo inmediato: los hombres han de ser generosos con sus bienes y han de atender a viudas, huérfanos y personas menos favorecidas; absteniéndose de oprimir a los marginados y de segregar a los débiles.

El ritual de la oración (*salat*), que implica llevar la frente al suelo, revolucionó la anterior ética tribal árabe que prohibía la postración en tierra pues resultaba humillante – la idea de la monarquía era reprobable³²-. El *salat* implicaba postración en tierra y su fin era combatir la arrogancia y sentido de autonomía que conquistaba velozmente el espíritu de los mequíes. Las posiciones del cuerpo en el momento de la oración recordaban a los fieles su insignificancia frente a Dios. De igual modo se exigía a los musulmanes entregar parte proporcional de sus ingresos para darlos a los pobres; esta limosna se denominó *zakat*. Asimismo, el ayuno durante el mes del ramadán fomentaba la conciencia de las privaciones de los menos favorecidos.

En este sentido, las recitaciones de Muhammad revitalizaron importantes virtudes de la vida nómada que el desarrollo del individualismo había sepultado.

Más tarde cuando numerosos mequíes rechacen a Muhammad, se establecerá una distinción entre los miembros de la tribu que aceptaron a Muhammad y los que no lo hicieron. De esta manera se formaría la idea de la comunidad de los que aceptaron al profeta y esta comunidad tendrá sus fundamentos en la religión y no en el parentesco³³.

El Islam generó una nueva comunidad cuya membresía estribaba en el credo común y no en la consanguineidad.

³² La monarquía como modelo político contraviene abiertamente al ideal Coránico de Umma – comunidad de creyentes- en tanto que rinde culto y reverencia a la personalidad del Rey quien tiende a ser un autócrata, autoritario o tirano; no alguien sometido al Qur'an. En el Islam toda reverencia, culto o sometimiento a una persona o imagen es idolatría, uno de los más graves pecados.

³³ WATT, *Op. Cit.*, p. 52

Y los creyentes, hombres y mujeres, son amigos³⁴ los unos de los otros; ellos ordenan el bien y prohíben el mal y mantienen la oración y pagan la caridad, y obedecen a Allah y Su Mensajero³⁵

La justicia social era, pues, la virtud fundamental del Islam. A los musulmanes se les ordenaba que construyeran una comunidad (umma) caracterizada por la compasión práctica, en la que hubiera una justa distribución de la riqueza. Eso era más importante que cualquier enseñanza doctrinal sobre Dios. De hecho el Qur'an tiene una visión negativa de la especulación teológica, a la que denomina "zanna", una fantasía inmoderada sobre materias inefables que nadie puede averiguar de ningún modo. Parecía inútil discutir sobre tan abstrusos dogmas; mucho más crucial, en cambio, era el esfuerzo (yihad) por vivir de la manera que Dios había dispuesto para los seres humanos. El bienestar político y social de la umma tendría para los musulmanes el valor de un sacramento. Si la umma prosperaba, ello constituía un signo de que los musulmanes vivían según la voluntad de Dios.³⁶

Podemos advertir que la estabilidad de la comunidad como valor central es equivalente al <<bien común>> que refiere la teoría política clásica.

La primera Umma

El primer reto de la pequeña comunidad gestante era la de difundir el mensaje y crecer, pero fue objeto de ridiculizaciones y rechazo en La Meca. Muhammad encontró en unos viajeros un excelente vehículo para enfrentar la situación. Durante la peregrinación del verano del año 620 d.C. el Profeta conoció y amistó con un puñado de peregrinos provenientes de Yathrib³⁷ que impactados por su persona y su mensaje, consideraron que podría ayudarles a sortear las complicaciones que

³⁴ En algunas traducciones del Qur'an al español se utiliza el término <<guardianes>> en lugar de <<amigos>>

³⁵ Carmen Hinojosa, *et al*, (trad.), El Sagrado Qur'an -9:71-

³⁶ ARMSTRONG, *Op. Cit.*, p. 47

³⁷ Pequeña ciudad preislámica al oeste de la península arábiga; hoy Medina, Arabia Saudita.

vivía su ciudad de origen. Yathrib era conocida por sus problemas intertribales y sus divisiones feudales.

Un año después, en el verano de 621, los peregrinos regresaron a La Meca; cinco de seis representaban la mayor parte de los partidos o grupos de opinión de los árabes de Yathrib. Estos hombres invitaron a Muhammad a emigrar a su ciudad y aceptarle como profeta rindiéndole obediencia y volcarse a la nueva estructura moral derivada de la nueva revelación; a cambio le brindarían protección, a él y a los conversos, de las hostilidades mequíes. Todos ellos manifestaron su creencia en la misión de Muhammad e hicieron un juramento³⁸:

“Acérquense y juren no asociar nada con Allah, no robar, no mantener relaciones sexuales ilícitas, no matar a vuestros hijos, no difamar ni calumniar, y a no desobedecerme en el bien. Quien cumpla con todo esto, Allah lo recompensará; y quien no cumpla con algún punto y es castigado en esta vida, le servirá como expiación en la otra vida; y si el pecado queda oculto de la vista de los demás y ningún pesar le sobreviene, el asunto está con Allah. Puede que lo perdone o no.”

Hacia 622 d.C., las familias conversas y discriminadas en La Meca escaparon hacia Yathrib en un acto que se conoce como la hégira –*hijra*-. “La hégira marca el inicio de la era musulmana debido a que fue en ese momento cuando Muhammad logró llevar a cabo plenamente el ideal Coránico y cuando el Islam se convirtió en un factor histórico.”³⁹ En Yathrib, en menos de seis meses ya había conversos de casi todos los clanes y el acuerdo con Muhammad era un consenso público. En este periodo “se fijarían las líneas sobre las que tendría que desenvolverse el *nuevo Estado y la nueva religión*.”⁴⁰

Cuando la revelación se consumó (622 d.C.), Muhammad comenzó una abierta actividad política. Diseñó un detallado programa de reforma social que afectaba contratos comerciales, prácticas de negocios, la forma de hacer la guerra, la guía

³⁸ Juramento de Aqaba

³⁹ ARMSTRONG, *Op. Cit.*, p. 56

⁴⁰ WATT, *Op. Cit.*, p. 56

de conducta para la familia y las relaciones personales; hizo un auténtico llamado a generar una comunidad de creyentes y prácticamente estableció el reto de fundar genuinamente la sociedad árabe.

El hecho de que el Islam hubiera surgido en una sociedad tribal sin estado condujo Muhammad a establecer una comunidad político-religiosa, que se basaba en la fe como principal criterio para formar parte de ella, aunque nunca sujetó a los creyentes a la autoridad de un determinado liderazgo político⁴¹.

Sin embargo, las cualidades del Profeta le otorgaron *de facto*, autoridad política. Esta nueva sociedad rompía con los anteriores elementos de cohesión precaria y generaba unidad política y religiosa, esta *umma* del Islam (622 d.C.) significa el comienzo de la comunidad musulmana propiamente dicha, del Estado Islámico en su forma más pura; de ahí que sea el punto de partida del calendario islámico, el año cero. A diferencia del calendario cristiano que arranca con el nacimiento de Jesucristo centrado la atención en la persona del hijo de María y José, el calendario islámico comienza con la fundación formal de la comunidad, con la consolidación certera de la colectividad organizada en torno a los valores, preceptos y objetivos de la revelación Qur'ánica.

There is not a single element in Muslim worship, from prayer to pilgrimage to Makka, which does not emphasize and give priority to the dimension of the community.⁴²

Al trasladarse a Yathrib, Muhammad asumió el papel de juez y generador de consensos, aumentando su poder político y ensanchando las filas de conversos a su profecía. Una de sus primeras acciones notables fue la construcción de una sencilla mezquita (*masyid*: lugar de postración) con su respectivo patio.

⁴¹ AYUBI, Nazih, *Op. Cit.*, p. 21

⁴² RAMADAN, Tariq, *Islam, the West and the Challenges of Modernity*, The Islamic Foundation, 2000, p. 39 // *No hay un solo elemento en el culto musulmán, desde la oración hasta la peregrinación a la Mecca, que no enfatice o le dé prioridad a la dimensión de la comunidad.*

A diferencia de una iglesia cristiana, que está separada de las actividades mundanas y consagradas únicamente al culto, ninguna actividad quedaba excluida de la mezquita. En la visión coránica no existe dicotomía entre lo sagrado y lo profano, lo religioso y lo político, la sexualidad y el culto. La totalidad de la vida era potencialmente sagrada y se había de integrar en el ámbito de lo divino. El objetivo era la tawhid⁴³, la integración de toda la vida en una comunidad unificada, lo que proporcionaría a los musulmanes un atisbo de la Unidad que es Dios.⁴⁴

Muhammad era, en poco tiempo, un líder político y el líder religioso; era creador de leyes, jefe del ejército, juez, cabeza del proto-estado y profeta. La obediencia a este liderazgo tenía un sustento Coránico: “Obedeced a Allah y al Mensajero”⁴⁵ La ciudad de Yathrib incluso fue renombrada como Medina (Madinat al-nabi, la Ciudad del Profeta), y es hasta nuestros tiempos, la segunda ciudad más sagrada para el mundo islámico.

Under Muhammad's guidance, Islam in Medina crystalized as both a faith and a sociopolitical system. From 622 to 632, through military action and astute diplomatic initiatives, the Muslim community expanded and established its hegemony over Central Arabia. Mecca was subdued and the tribes of Arabia were united into a single polity, an Arab commonwealth with a common ideology.⁴⁶

⁴³ Uno de los conceptos vertebrales del Islam es el de la voz *tawhid* que se refiere a la fe en el Dios único; a la unicidad indivisible del Creador y la imposibilidad de asociarlo o relacionarlo con algún otro elemento. De ahí que la vida de los hombres también deba dirigirse a la unidad de todos los elementos que la componen: una tawhid social.

⁴⁴ ARMSTRONG, *Op. Cit.*, p. 58

⁴⁵ Carmen Hinojosa, et al, (trad.), *El Sagrado Qur'an -3:31-* (En algunas traducciones se utiliza <<Profeta>> en lugar de <<Mensajero>>).

⁴⁶ ESPOSITO, John, *Islam and politics*, 4th Edition, Syracuse University Press, New York, 1998, p. 6 // *Medina, bajo la guía de Muhammad, estableció funciones diplomáticas muy inteligentes y se expandió hasta consolidar su hegemonía en la Península. Incluso, hacia 632 d.C. La Meca fue sometida y todas las tribus de Arabia, otrora enemigas y en luchas constantes, fueron unificadas bajo una misma política, una mancomunidad árabe de ideología común, una autoridad central, y leyes.*

Es en éste momento en que se cristaliza la etapa ejemplar, la referencia histórica que se citará una y otra vez hasta nuestros tiempos. La Medina *del Profeta* significa pues el momento modelo imitable en el que todas las condiciones estuvieron dadas para el ejercicio pleno del <<Estado Islámico>>.

The ideal is sought not only by individuals but also at a level of society. The majority of Muslims would surely agree that the community created around the centrality of the Qur'an and the leadership of the living Prophet in Medina manifested the ideal society⁴⁷.

Al-Sahifa, la Constitución de Medina

Entre los musulmanes de todas las tradiciones y ramificaciones se comparte el consenso de que no existe un periodo más ejemplar de establecimiento de la *umma* que cuando ésta fue guiada por el propio Muhammad. De ahí la importancia de abundar en los aspectos políticos de esta etapa. No cabe duda que buena parte de los elementos constitutivos de un Estado, considerando la época del Profeta, estuvieron dados en Medina. Los cambios logrados en la península arábiga, en tan poco tiempo, no tienen precedentes y sientan un punto de inflexión en la historia árabe tan contundente que modificó la manera de contar los años y los regresó al cero. Un punto y aparte; un nuevo comienzo que renovó no solo la manera de concebir al Universo y a la creación sino una nueva forma social de interactuar, de organización política, de la ética colectiva rumbo a un progreso distinto.

Islamic civilization provided a remarkably coherent system, a worldview and a way of life that gave direction to the lives of Muslims for some twelve centuries⁴⁸.

⁴⁷ GEAVES, Ron, *Aspects of Islam*, Georgetown University Press, Washington D.C., 2005, p. 76 // *El ideal es buscado no sólo por las personas, sino también a nivel de la sociedad. La mayoría de los musulmanes sin duda están de acuerdo en que la comunidad creada en torno a la centralidad del Qur'an y el liderazgo del Profeta en Medina manifestó la sociedad ideal.*

⁴⁸DONOHUE John y ESPOSITO, John, *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, 2nd. Edition, Oxford University Press, EEUU, 2007, p. 1. // *La civilización islámica proveyó un sistema coherente*

De la experiencia de la Medina del Profeta, además de la singularidad que posee por ser el momento referencial por excelencia del Islam, podemos rescatar un documento clave. A pesar de que ha sido sometido a un fuerte escrutinio acerca de su autenticidad y la precisión de su fecha; es un hecho que se trata del resultado del acuerdo de Muhammad con los medineses y que es válido para explicar la situación política de Medina cuando el profeta comenzó a vivir allí.

*Muhammad appears to have welded the people together under a unique and historic document called the Constitution of Medina. (...) It not only provided legal and political authority to Muhammad but paved the way for the concept of a universal community of believers that would be known as Islam.*⁴⁹

Bajo el nombre de *al-sahifa*, la Constitución de Medina comienza así:

*“¡En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso! Este es un escrito de Muhammad el profeta que concierne a los creyentes de Qurays y de Yathrib y a los que le siguen y a los que están ligados a ellos y a los que con ellos combaten. Ellos forman una comunidad única distinta de los otros pueblos.”*⁵⁰

*En este documento se califica a la nueva comunidad como comunidad única, distinta del resto de las comunidades – umma wahhida min dunnya nás- (...) que en oposición a la estrechez del tribalismo, tiene una amplitud ilimitada y está potencialmente abierta a todos, es decir, como el Islam, universal*⁵¹.

Las aspiraciones universales del Islam fueron puestas de manifiesto desde el inicio de sus tiempos. La obligación de la *Dár al-Islam* – casa del Islam- es la de

extraordinario, una visión del mundo y forma de vida que dio dirección a las vidas de musulmanes a lo largo de al menos doce siglos.

⁴⁹ GEAVES, Ron, *Op. Cit.* p. 148 // *Muhammad parece haber unido a la gente bajo un documento único e histórico llamado la Constitución de Medina. (...) No sólo proporcionó la autoridad jurídica y política a Muhammad, sino que abrió el camino hacia una comunidad universal de creyentes que serían conocidos como Islam.*

⁵⁰ <http://www.islamweb.net/esp/index.php?page=articles&id=163501>

⁵¹ RUIZ, Manuel, *Op. Cit.*, 41-42.

extenderse a todas las tierras posibles, sin que esto signifique la imposición de la conversión al Islam. En esta extensión estaba implícito el dominio político

La Constitución de Medina puede servir para demostrar que su población era entonces considerada como constituyente de una unidad política de un nuevo tipo, una umma o comunidad. (...) Estaba ligada por el acuerdo solemne de los unos para con los otros. Existen muchos ejemplos de tales federaciones en la historia pre-islámica con hombres de cualidades personales eminentes. En este caso, no obstante, no fue el prestigio militar de Muhammad el que impulsó a los hombres a reconocerle como jefe, sino su función profética.⁵²

De entre todos los grandes profetas que ha tenido la humanidad, Muhammad es el único que ha incursionado en la acción política, logrando un alto impacto y una transformación de las formas de organización social en el tiempo de su propia vida. En otras palabras, como afirmaría en su tesis central Montgomery Watt⁵³, Muhammad fue un Profeta y un Hombre de Estado, un innovador del pensamiento monoteísta y un revolucionario en el terreno político:

From here on in, faith would become the criterion for community membership, and Muhammad's new-found position as spiritual and temporal authority would provide the rationale for the Muslim political position that there can be no division between 'church' and 'state' but rather both authorities are united under God sovereignty and Muhammad's office as prophet of God⁵⁴.

Si bien religión y política eran una sola cosa, es pertinente preguntarse sobre aquellos no musulmanes que necesariamente coexistían en este proceso de propagación del mensaje del Profeta. La religión de Muhammad impulsó los

⁵² WATT, *Op. Cit.*, p. 86

⁵³ Montgomery Watt (n. Escocia, 1909 – 2006) fue uno de los más importantes estudiosos europeos de la historia del Islam en todo el siglo XX.

⁵⁴ GEAVES, Ron, *Op. Cit.*, p. 148. // *De aquí en adelante, la fe se convertiría en el criterio de pertenencia a la comunidad, y la posición recién descubierta de Muhammad como autoridad espiritual y temporal proporcionaría la justificación de la posición política musulmana de que no puede haber una división entre "iglesia" y "estado", sino más bien ambas autoridades están unidas bajo la soberanía de Dios y la agencia de Muhammad como profeta de Dios*

cambios en la sociedad árabe bajo una apertura política que contrasta con el cristianismo del mismo periodo. La primera constitución impuesta por Muhammad a la población de Medina reconoce la libertad de culto a las minorías que vivían en la ciudad (judíos y cristianos), hecho que el Mundo Occidental tardó más de 12 siglos en emular. El Qur'an señala constantemente que Muhammad no había venido a eliminar las antiguas religiones, a contradecir a sus profetas o a dar comienzo a una nueva fe. Su mensaje era el mismo que el de Abraham, Moisés, David, Salomón o Jesús.

Muhammad nunca coaccionó a los judíos o a los cristianos para que aceptaran el Islam, lo ofrecía solo bajo el precepto del libre albedrío y decisión; esos pueblos ya habían recibido sus propias revelaciones, igualmente válidas.

En Medina siguieron viviendo pequeños grupos judíos y posteriormente los judíos, como los cristianos, disfrutarían de plena libertad religiosa en los imperios islámicos. El antisemitismo es un vicio cristiano. El odio hacia los judíos no se hizo patente en el mundo musulmán hasta la creación del Estado de Israel, en 1948, y la consecuente pérdida de la Palestina árabe.⁵⁵

La Constitución de Medina tiene un poderoso componente asociativo, entre sus enunciados y “artículos” podemos concebir finalmente la idea de un proto-estado y de una comunidad enlazada no sólo por las ideas comunes terrenales y trascendentes sino también por un contrato documental.

Todos deben cooperar mutuamente contra quien ataque Yathrib (Medina). (...) Todos los creyentes son iguales para Al-lah y los creyentes son aliados entre sí, a diferencia del resto de la gente.⁵⁶

⁵⁵ ARMSTRONG, *Op. Cit.*, p. 66

⁵⁶ <http://www.islamweb.net/esp/index.php?page=articles&id=163501>

El vacío de la sucesión y la shura

Toda vez que hemos señalado principios básicos del Islam como religión política preocupada por la organización, los valores éticos y morales, la dirección de la comunidad, la necesidad de la autoridad y el ejercicio islámico de la misma, podemos señalar dos grandes vacíos que no especifica el Qur'an ni los hádices⁵⁷ del Profeta. Por un lado está la pregunta de ¿cómo se puede obtener la autoridad? ¿Quiénes están facultados para ejercerla?, y la cuestión de la sucesión, ¿cómo se realiza la transmisión del poder? ¿Quién y cómo sucede el poder? ¿Hay plazos?

La propia historia del Islam, a diferencia de la historia cristiana o judía, está cifrada en su desenvolvimiento político. El periodo posterior a Muhammad es determinante para el Islam ya que constituye el desarrollo de las estructuras e instituciones que darán rostro a la política islámica. El periodo al que nos referimos es el califato, etapa en la que el Islam generó los elementos de su propia identidad y de su propio entendimiento.

*The caliphate period is particularly important both because it is the locus for the formation and development of Islamic ideology and institutions and because it is the reference point for Muslim self-understanding.*⁵⁸

El año 632 d.C significó la primera gran crisis de la comunidad islámica no solo por la muerte del profeta Muhammad sino porque la autoridad política entró en un dilema que amenazaba con la fragmentación política. Muhammad: nunca instruyó acerca de su sucesión.

*No había tomado disposición alguna para la administración ulterior del Estado islámico, (...) por un momento reinó la confusión en Medina, hasta que se reconoció que Abu Bakr sería su califa o sucesor.*⁵⁹

⁵⁷ Un *hadiz* es toda narración o enunciado atribuido al Profeta a través del cual hacía una recomendación, ordenanza o prohibición. Los *hádices* son una fuente sustantiva de legislación y se consideran como el ejemplo más vivo de la conducta de Muhammad el cual debe imitarse.

⁵⁸ ESPOSITO, John, *Op. Cit.*, p. 7 // *El periodo del califato es especialmente importante, primero porque es el centro de la formación y el desarrollo de la ideología islámica y sus instituciones, y segundo porque es el punto referencial para el autoentendimiento de todo musulmán.*

⁵⁹ WATT, *Op. Cit.*, p. 191

Muhammad no solo omitió designar un sucesor sino que tampoco definió algún sistema para seleccionarlo. Su muerte, desde luego, generó especulaciones y tensiones en la comunidad. Casi en forma natural, los más allegados al Profeta sugirieron que Abu Bakr, uno de los primeros conversos, hombre piadoso y reconocido por su habilidad política, se convirtiera en el sucesor de Muhammad. La confianza en Abu Bakr se sellaba no sólo por ser el padre de Aisha, la más joven esposa del Profeta, sino porque era a él a quien Muhammad designó para conducir los rezos comunitarios de los viernes cuando la enfermedad le impidió dicha actividad demandante. Abu Bakr fue, además, quien le acompañó en la hégira de la Meca a Yathrib. Estos elementos fueron muy probablemente los que permitieron a Abu Bakr, y no a Alí⁶⁰, suceder a Muhammad.

Alí para muchos fue el primero en aceptar el Islam, y cuyos servicios al Islam son igualmente numerosos, además de ser primo y yerno del profeta. La personalidad de Alí se nos describe como rigorista inflexible y de fácil enojo, pero excelente conocedor del Qur'an y de la sunna del profeta (...) sin embargo exigir de los demás una completa obediencia y entrega al Islam, le debe haber enajenado simpatizantes, a pesar de su parentesco con Muhammad⁶¹.

Este antecedente es medular en la historia política del Islam, ya que hubo un grupo importante de musulmanes que consideraba que el parentesco debía jugar un rol central en la sucesión del liderazgo, aunque otros tantos privilegiaban las cualidades del candidato y no la sangre. El acuerdo de decidirse por Abu Bakr en lugar de Alí sentó un precedente que más adelante derivaría en una escisión irreconciliable dentro de la umma.

Sin embargo, como hemos señalado, la decisión de la propia comunidad de allegados para elegir a Abu Bakr sentó un fundamental precedente en las formas políticas islámicas: la *shura*. En el plano colectivo se trata esencialmente de la deliberación y el compromiso social, pues el sometimiento a la voluntad de Dios en

⁶⁰ Primo y yerno del Profeta Muhammad.

⁶¹ RUIZ, Figueroa, Manuel, *Op. Cit.*, p. 57

el plano individual no significa que en el plano colectivo existan soluciones pre-existentes. El propio Profeta recurrió a la práctica de la consulta deliberativa para atender asuntos terrenales, sentando un importante modelo de resolución. El Qur'an señala:

Así, es por merced de Allah que ti eres gentil hacia ellos. Y si hubieras sido duro, inclemente, ellos sin duda se habrían dispersado de tu lado. Así que perdónalos y pide protección para ellos y consúltalos en asuntos (importantes)⁶²

Es preciso señalar que más allá de la duda respecto al sucesor, la lucha por el poder se dio también entre los clanes de La Meca y Medina quienes veían en la nueva comunidad cohesionada un futuro promisorio. Lo que es cierto es que Abu Bakr generó indudablemente y en ese momento, mayores simpatías y consensos que Alí.

La cuestión de saber si el Profeta había o no designado en vida a Alí como sucesor parece secundaria con respecto a las rivalidades de clan (los Banú Hachim contra los Banú Sufyan en la Meca, los Aws contra los Khazraj en Medina) muy pronto complicadas por las importantes fuerzas sociales puestas en juego por las conquistas. Nos contentaremos aquí con recordar que ante el problema planteado por el vacío de poder (632 d.C.) en Medina hubo una respuesta de hecho que permitió el desarrollo de un Estado califal legitimado a posteriori por un islam oficial.⁶³

Abu Bakr, primer califa⁶⁴ del Islam (periodo de 632 a 634 d.C.) tuvo que sortear muchos retos desde el inicio, ya que la unidad tribal y los acuerdos que había logrado Muhammad terminaban, para muchos líderes, con su muerte. Valiéndose de astucia política y militar, Abu Bakr logró retejer la unidad tribal y así fijar su

⁶² Carmen Hinojosa, et al, (trad.), *El Sagrado Qur'an* -3:159-

⁶³ ARKOUN, Mohamed, *Op. Cit.*, p.41

⁶⁴ Del árabe *jalifa*, que en la traducción más aceptada significa representante, aunque otras versiones utilizan sucesor. En términos estrictamente islámicos se omite traducirlo a "sucesor" pues implicaría una contradicción inherente, toda vez que el profeta Muhammad es el último, el sello de la profecía.

gobierno por toda la península como territorio de la comunidad islámica. El problema de la sucesión del califato, y en general de la figura de autoridad y liderazgo ha sido siempre un tema permanente de debate y profundas reflexiones en el Islam.

Abu Bakr, antes de morir y cauteloso de evitar rencillas y divisiones en la comunidad de creyentes, tuvo a bien consultar (*shura*) a sus allegados para señalar un sucesor; no eligió a Alí por lo que sentó precedente de que la sucesión califal no exigía la pertenencia al linaje y familia del Profeta. Umar, el segundo califa, también implementó la *shura*⁶⁵ para nombrar a un califa después de su muerte. El *consejo electoral* se decidió por Uthman que pertenecía a un clan – los omeyas - históricamente adversario al del Profeta. Habilidadosos para el comercio y los negocios, los omeyas parecen haber influido en los miembros de la *shura* para la elección de Uthman. Las decisiones adoptadas por el tercer califa favorecieron a los omeyas en muchas maneras y se generaron algunas fracturas. Uthman fue asesinado generándose confusión. Fue, finalmente que se abrió paso a Alí como cuarto califa, líder legítimo de la principal oposición.

Es pertinente señalar que si bien la *shura* fue el mecanismo a través del cual se fueron sucediendo los califas, ninguno repitió un proceso exacto de consulta pues el mismo Qur'an no dice nada acerca de los detalles ni de las posibles innovaciones en él. Por lo tanto se asume que la *shura* puede adecuarse a la circunstancia. Para Tariq Ramadán existen algunos principios inherentes al concepto de *shura*; podemos destacar los siguientes:

- *The political must offer to the community the means of deliberation and, hence, of participation in running its affairs. This is either by direct elections, or under the model of representation. The form may depend on historical situations, habits or existing social structures.*
- *The creation of a “Council of Shura (deliberation)” –majlis al-shura – imposes itself and necessitates structuring the election of members to this Council. Whether it is direct elections, the formation of regional*

⁶⁵ Podría también considerarse a esta práctica deliberativa como un consejo electoral, al instituirse.

*councils or something else, all these forms are acceptable so long as they allow participation and consultation of the grass roots according to the Qur'anic expression.*⁶⁶

Los primeros cuatro califas: Abu Bakr, Umar (634-44), Uthman (644-56) y Alí (656-61), fueron todos compañeros del Profeta, le conocieron de cerca así como a sus enseñanzas y dichos. Podemos decir que en este periodo, la orientación política de la comunidad islámica fue plena y ejemplar, un modelo que se ha buscado retomar por los islamistas posteriores; casi una utopía a la que se busca retornar, aunque ciertamente es imposible pues prácticamente todas las condiciones y variables han mutado radicalmente.

El periodo ejemplar: entre el ideal realizable y la utopía sacralizada

El periodo de Muhammad y los califas *justos* -el califato *Rashidún*⁶⁷-, se considera, indiscutiblemente por casi todas las vertientes y sectas del Islam, como el periodo ejemplar⁶⁸. Es la época de la revelación final, la del último profeta de Dios. Es el momento en el que el Estado islámico sienta sus bases y es tejido por una identidad religiosa nueva y con un propósito político concreto de organización y crecimiento. En esta etapa se viven presencialmente los ejemplos del Profeta, sus dichos y su

⁶⁶ RAMADAN, Tariq, Op.Cit., p.84 // - *La política debe ofrecer a la comunidad de los medios de deliberación y, por lo tanto, de la participación en la gestión de sus asuntos . Esto es por elección directa, o bajo el modelo de representación. La forma dependerá de situaciones históricas, hábitos o de las estructuras sociales existentes. -La creación de un "Consejo de la Shura (deliberación)" - majlis al- shura - se impone y exige estructurar la elección de los miembros de este Consejo. Ya se trate de elecciones directas, la formación de consejos regionales u otra cosa, todas estas formas son aceptables siempre y cuando permitan la participación y consulta de las bases de acuerdo con la expresión Qur'ánica*

⁶⁷ En el Islam de la sunna, el periodo de los primeros cuatro califas, "correctamente guiados y justos" se denomina *Al-Khulafa'u r-Rashidun*

⁶⁸ A excepción de las minorías chiitas, que consideran que desde la muerte del Profeta, Alí debió sucederlo como cabeza de la comunidad, pero que ese derecho le fue negado por las rivalidades y los obstáculos interpuestos por Abu Bakr y Omar.

comportamiento que ha de ser fuente de legislaciones y modelo a imitar. El Islam denomina a esto <<sunna>>.

The time of the Prophet and the early righteous caliphs was not only one of divine guidance but also one of validation. During this period, Muslims believe that the revealed message and Prophetic claims were realized and divinely validated in the full light of history by the success and power which resulted from the miraculous victories and geographic expansion of Islam.⁶⁹

Este es el tiempo de los primeros compañeros del Profeta, que atestiguaron la gestación de Islam, y que aportaron interpretaciones contemporáneas muy valiosas para el delineado final de esta era dorada. En otras palabras, el mote de “etapa ideal” del Islam, se refiere no solo a que se trató del periodo de la guía divina directa del último Profeta, sino a que el Islam se vivió bajo estos preceptos, se validó completamente, se corroboró y fue llevado a la práctica en forma casi perfecta. Desde entonces, no se ha vuelto a vivir el Islam colectivamente en forma mejor.

Este “Ideal de Medina” se ha convertido, hasta nuestros días en un referente obligado, una combinación de nostalgia y utopía al que los islamistas quieren regresar e imitar en todo momento, aunque frecuentemente la realidad los confronte con la imposibilidad. Esta búsqueda ha sido multiforme, existen vías pacíficas y reformistas aunque también hay manifestaciones obsesivas y radicales que apuestan a la vía armada y violenta para alcanzarlo.

La historiadora del Islam de origen danés, Patricia Crone, conceptualiza la idea de la etapa ideal como una:

⁶⁹ ESPOSITO John, *Op. Cit.*, p. 11. // *El tiempo del Profeta y los primeros califas justos no sólo fue uno de la guía divina sino también uno de validación. Durante este periodo los musulmanes creen que el mensaje revelado y las reivindicaciones proféticas se realizaron y validaron a la luz de la historia debido al éxito y poder que resultó de las victorias milagrosas y la expansión geográfica del Islam*

*primitivist utopia, both in the sense that it presented the earliest times as the best and in the sense that it deemed a simple society to be the most virtuous*⁷⁰.

El pensamiento político islámico clásico ha conservado al Ideal de Medina en forma pura y ha evitado a toda costa relacionarle con las realidades contemporáneas, pues esto supondría un traumatismo; de modo que el modelo de esta primera comunidad permanece intacto. Lo cierto es que en el contexto del siglo XX dicho modelo era por demás inoperante. Para el Islam, los alcances y logros que la comunidad creyente tenga son señal inequívoca de la cercanía con los preceptos del mensaje revelado; de ahí que la época dorada del Islam sea donde se corrobora, evidencia y pone a prueba el ideal civilizatorio.

*The classical Muslim notion of the golden age hinged on the assumption that it is unattainable in historical time. This implicitly contextualized it in seventh-century Medina and thus ruled out its re-creation in the present or future*⁷¹.

La observación ortodoxa del momento utópico fundacional idealizado y su conformismo con la afirmación de que no es posible acercarse nuevamente a él, ha derivado en que los grandes grupos musulmanes de diferentes países asuman la realidad como inevitable y hayan aceptado regímenes políticos alejados del Islam y en la mayoría de los casos autoritarios e injustos.

En contraparte, los islamistas partidarios del modernismo islámico, le han apostado a la posible concreción de este ideal, a través de una reforma que asuma la modernidad pero desde la óptica y los principios islámicos.

⁷⁰ CRONE, Patricia, *God's Rule: Government and Islam*, Columbia University Press, NY, 2000, p. 318 // *una utopía primitivista, tanto en el sentido de que presentaba a los primeros tiempos como los mejores y en que consideraba que una sociedad simple es la más virtuosa.*

⁷¹ AYOUB, Mohammed, *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*, The University of Michigan Press, EEUU, 2008, 2001, p. 3 // *La noción musulmana clásica de la edad de oro (etapa ideal) dependía de la suposición de que es inalcanzable en el tiempo histórico. Esto implícitamente contextualizado en la Medina del siglo VII y por ende descartada su recreación en el presente o futuro. (Este aspecto de la investigación se abordará en los siguientes capítulos.)*

These Islamists posit that it is possible to re-create that golden age⁷² in the here and now and that the political energies of Muslims should be devoted toward achieving this goal by reshaping and reconstructing Muslim polities in the image of Islam's first polity, the city-state of Medina.⁷³

Alí y la pérdida de la unidad política

Alí, el cuarto califa, es un punto de inflexión medular en la historia del Islam, en términos religiosos y en términos políticos. Alí fue, de entre los amigos del Profeta, el más cercano, el más piadoso, el que se crió junto a él, mucho antes de las revelaciones coránicas. Primo de Muhammad, fue también su yerno al casarse con Fátima. Luego de Umar y Utman, que habían sido de clanes distintos al del Profeta, la llegada de Alí generó muchas simpatías y consuelo a quienes consideraban que la sucesión política correspondía al linaje de Muhammad; de hecho pensaban que el legítimo sucesor, desde un principio era Alí. No obstante su califato fue breve (656-661), tan sólo seis años, que al menos le sirvieron para generarse una base de apoyo muy propia y novedosa. Hubo dos movimientos de oposición que retaron la autoridad política de Alí: por un lado el encabezado por Aisha, una de las esposas vivas del Profeta y otro comandado por Muawiya, gobernador de Siria y primo del tercer califa Utman quien fuera asesinado por rebeliones musulmanas fratricidas.

De ambas oposiciones, la de Muawiya fue la más riesgosa, en términos incluso militares. Alí fue a batalla a buscar controlar a su gobernador en Siria y contaba con un ejército más numeroso. Se trataba pues, de la primera vez que un ejército musulmán –el del Califa- se enfrentaba a otro ejército musulmán – el de un gobernador dependiente del Califato- . ¿Qué motivaba a Muawiya a la rebelión?

⁷²Si bien para el autor M. Ayoob la etapa ideal o ejemplar la denomina “era dorada”, la mayoría de los autores y estudiosos califican de ese modo al periodo de florecimiento del Islam con la dinastía Abasí, más adelante. El periodo referido en este apartado es “etapa ideal” o “ideal de Medina”

⁷³ Idem. // Estos islamistas postulan que es posible recrear esa época dorada (etapa ideal) en el aquí y el ahora, y que las energías políticas de los musulmanes deben dedicarse a lograr este objetivo mediante la reconfiguración y reconstrucción de sistemas políticos musulmanes tomando como modelo a la primera organización política del Islam, la ciudad- estado de Medina .

Esencialmente buscaba vengar el asesinato de su primo Uthman, que no se había clarificado y que se sospechaba como una estrategia para acelerar la llegada de un nuevo califa, (en este caso Alí). Además, Muawiya se sentía amenazado debido a que Alí ya sugería la necesidad de nombrar a un nuevo gobernador para Siria. Ya en la batalla, desgastados ambos ejércitos pero dejándose ver una victoria para los hombres de Alí, los combatientes de Muawiya se defendieron, literalmente, con el Qur'an. Alzaron copias del texto sagrado, los clavaron en sus lanzas y gritaban exclamando "Que sea Alá quien decida", poniendo en entredicho a las fuerzas de Alí.

La resolución efectivamente no fue militar; Ante la presión de la situación, Alí promovió un arbitraje humano, que a su vez fue impuesto por un llamado a la no violencia con los textos Coránicos levantados. Sin embargo las consecuencias políticas de este evento marcaron una de las secesiones y reorientaciones más hondas en el Islam. De los hombres de Alí, un sector numeroso consideró que la actuación de su líder y cuarto califa fue débil al no enfrentar y derrotar a Muawiya quien abiertamente había faltado al Islam por la *pecaminosa* razón de retar a la máxima autoridad política. Por otro lado, creyeron que Alí no era digno del califato por no llevar adelante su deber como máxima autoridad política musulmana de someter a los rebeldes.

Este grupo de inconformes fue la primera secta en el Islam: los jariyitas o jariyíes – separatistas- asumieron el titubeante comportamiento público de Alí como abiertamente indigno y más bien propio de un incrédulo. Los jariyíes fundamentan su posición política en versos del Qur'an, principalmente:

Allah ha prometido a aquellos de vosotros que creen y hacen el bien que Él ciertamente les hará gobernantes en la tierra como hizo gobernantes a aquellos anteriores a ellos, y que ciertamente Él les establecerá su religión, que Él ha elegido para ellos, y que Él ciertamente les dará seguridad a cambio después de su temor⁷⁴

⁷⁴ Carmen Hinojosa, *et al* (trad.) *El Sagrado Qur'an -24:55-*.

Desde entonces, los jariyíes desobedecen a los gobernantes musulmanes que se alejan de los imperativos Coránicos acerca de la dirección de la comunidad islámica; son los más severos críticos de los gobiernos musulmanes que no operan bajo la ortodoxia. La nueva secta desconoció a Alí. Lo que unió a los grupos disidentes en un solo frente fue

*el deseo de rescatar a la comunidad musulmana del error en que se estaba sumergiendo por causa de sus malos dirigentes; (...) se le podría calificar como movimiento reformista.*⁷⁵

Podemos decir que si bien los movimientos reformistas propiamente dichos comenzaron a finales del siglo XIX, la secesión jariyí fue el primer grupo en señalar lo que consideraron desviaciones a la norma y por lo tanto, un movimiento proto-reformista.

Por su parte, quienes permanecieron del lado de Alí vivieron frustración por no haber sometido a Muawiya quien además continuó su dominio en Siria y lo extendió a Egipto. Hacia 661, un jariyita asesinó a Alí, facilitando el avance político de Muawiya y su proclamación como califa. El quinto califa traslada la capital de Medina a Damasco (Siria) en un acto considerado por todos los musulmanes como el fin de la etapa ideal del Islam, comprendida entre los inicios de la Umma con Muhammad y los primeros cuatro califas de Medina, los “Correctamente Guiados”.

Califato Árabe, Dinastía Omeya

Con el cuarto califa no sólo terminó la etapa de la colectividad islámica ideal dirigida primero por el propio profeta y posteriormente por los cuatro califas “justos y correctamente guiados”, sino que comenzaron a cimentarse las bases para el establecimiento de un Imperio Árabe propiamente dicho. Al trasladar la capital del Islam de Medina a Damasco, el nuevo centro político y religioso adquirió un tinte cosmopolita y de mayor flujo e intercambio. El inicio de la era de los Omeyas fue

⁷⁵ RUIZ, Manuel, *Op. Cit.* p.63

también el de la expansión sin precedentes del dominio islámico alcanzando por un oeste a España y por el este a China. Las tribus árabes, otrora confrontadas entre sí, lograron, a través del Islam, tener un objetivo común y una unidad que los llevó a nuevos grados de organización política e impulso de crecimiento. Los Omeyas, en este caso, fueron quienes, por su destreza política aunada a sus posesiones y destacada capacidad de organización, podían garantizar continuación de la umma así como perpetuar un ambiente ordenado y pacífico.

El periodo del califato buscó afianzar un modelo del Estado islámico a partir del ejemplo de la práctica original con Muhammad. El califa fue siempre la figura central, detentando el dominio militar, judicial y político del Estado. La expansión del dominio musulmán fue afianzándose y las nuevas provincias eran controladas bajo el esquema de gobernadores sujetos al califa que, usualmente, era un militar cuya base administrativa era la mezquita principal que hacía las veces de centro religioso y político de las ciudades y pueblos. La organización tributaria de los territorios del Islam estaba muy bien definida; el sistema de cobranza tenía rubros como el *zakat* para los grandes poseedores, el *ushr* como diezmo de tierra (exclusivo para los musulmanes) y el *jizya*, como impuesto per cápita para los no-musulmanes a cambio de la conservación de sus prácticas de fe y la protección del Estado, entre otras. El Islam como modelo político, tuvo también desde sus orígenes, prácticas normativas cuyo objetivo era la de garantizar el sostenimiento del Estado en el ámbito económico y no solo buscar un modelo equitativo coherente a los diversos estatus de los ciudadanos sino coherente a los principios religiosos del Islam.

Una acepción de *yihad*⁷⁶ se cristalizó en los hechos durante el periodo Omeya. La tarea y meta de difundir el mensaje de Dios, y por ende la organización humana a partir del mismo fue un esfuerzo y una lucha que no tardó en arrojar resultados positivos en el terreno político así como en la recompensa económica. El verdadero

⁷⁶ La vocación de los musulmanes por fortalecer su fe y exaltar su espiritualidad interna así como por esforzarse y luchar para la realización la voluntad de Dios encaminada a una vida justa y virtuosa. Esto incluye la misión universal de los musulmanes para extender el mensaje, la voluntad y el gobierno de Dios en este mundo. La *Yihad* puede dividirse en *interna* y *externa*; en el primer caso es la lucha personal para someterse a la ley divina y la segunda es la confrontación militar, sea ofensiva u ofensiva, en aras de proteger las tierras del Islam, *Dar-Al-Islam*.

movimiento islámico fue el de las conquistas, en las que se pusieron en amplia práctica las creencias de la revelación profética pero sobretodo las instrucciones del quehacer político y social, es decir, el delineado de la vida pública y cotidiana en el espectro de lo real, en las tierras propias y en las conquistadas.

La shi'a: la mayor escisión político-religiosa del Islam

El conflicto político y las divisiones intestinas quebrantaron de cualquier modo al festivo panorama de expansión imperial. La dinastía Omeya enfrentó complicaciones para tejer una gobernabilidad plena. El separatismo jariyita, producto de la primera guerra civil musulmana, así como la conformación de partidarios seguidores de Alí que desconocieron a los subsecuentes califas, fueron los motivos que ocasionaron una segunda guerra civil en el mundo islámico. Al morir Muawiya, su hijo Yazid ocupó el sexto califato a pesar de la fuerte oposición de los partidarios de Alí encabezados por Husayn su hijo quien lideró una rebelión armada en su contra. Yazid envió tropas a combatirlo y en la ciudad de Kerbalá (hoy Iraq) fueron masacrados Husayn y los alaítas (seguidores de Alí) en lo que se convirtiera en punto de quiebre fundamental para el Islam y el nacimiento de una corriente muy definida del Islam. El Martirio de Kerbalá, considerado un ultraje mayor por haber asesinado a la familia del Profeta, originó un movimiento político y religioso que derivó en un nuevo paradigma: el Islam Chiita.⁷⁷

Los partidarios de Alí, serán los protagonistas de la mayor escisión del Islam. Exaltando su posición de víctimas, pregonaron la repetida injusticia contra el *legítimo* sucesor del Profeta y su familia, y asumiendo que las oscuras fuerzas del mal se hubieron impuesto. Lo anterior significó el tema principal del Islam Chiita: la batalla entre el bien y el mal, la necesidad del establecimiento de un dominio justo y virtuoso, la victimización y la protesta divina como modelo de acción política, y finalmente, un nuevo tipo ideal de liderazgo político: el Imam. Esta autoridad del

⁷⁷ La Shi'a es, literalmente el "partido" de Alí (Shi'at al-Alí). Rama del Islam que profesa que la umma debe ser gobernada exclusivamente por los descendientes del profeta: los sagrados *imama* (plural árabe de imam).

chiismo se distinguirá del califa de los sunitas por ser siempre un hombre del linaje del profeta, con la virtud de ser un permanente intérprete de la voluntad de Dios, así como un dador de leyes; el imam está ahí por inspiración divina, tiene una suerte de nuevas capacidades proféticas, lo cual contraviene sustancialmente el dogma ortodoxo sunni que establece con claridad que el último Profeta, el sello de la revelación, terminó con Muhammad. De ahí que los califas suníes sean los seleccionados sucesores del Profeta con un liderazgo político marcado pero con una función acotada en el terreno de lo religioso.

La división entre suníes y chiitas es también una distinción en la forma de concebir a la historia y a la acción política. Para los suníes, el éxito y el poder detentado son señal clarísima de que existe una comunidad creyente así como la rectificación del credo musulmán. Los chiitas en cambio ven a la vida pública como el escenario en donde los justos y buenos (ellos) viven en permanente batalla y protesta contra las fuerzas malignas a manera de realizar en el tiempo la posibilidad de un gobierno guiado por el Imam; situación que ha sido frustrante para la Shi'a toda vez que por siglos la comunidad islámica estuvo bajo la dirección de califas suníes haciendo de la secta chiita un sector no representado y con variable marginalidad.

Sucesión: La Shura frente a la Herencia Dinástica

En la doctrina sunni se afianzó, por la tradición y el proceso de la sucesión y a manera de aprendizaje, que la selección de un nuevo califa se ha de llevar a cabo por la decisión del califa gobernante o bien por la *shura*⁷⁸ o consejo electivo. En cualquiera de estas situaciones el pueblo debe manifestar su lealtad o ratificación a través de la figura de la *bay'a*⁷⁹; una expresión de respaldo directo y público: ceremonia que hace válida la elección. Por su parte, en la doctrina chiita la selección del sucesor sólo puede hacerla el imam en turno de entre sus hijos de manera que

⁷⁸ Deber del gobernante de consultar con los gobernados. Por extensión se refiere tanto al consejo electivo –del califa- como del parlamento. (Desarrollado en páginas anteriores)

⁷⁹ Acto de homenaje y reconocimiento público del nuevo califa que se expresaba estrechando la mano, especialmente por parte de los notables, en la mezquita principal de la capital.

se conserve el linaje del profeta. El resto de la umma debe asumir la designación. De cualquier modo, la doctrina ortodoxa de sucesión en el periodo Omeya no acudió a la *shura* y menos aún a la *bay'a*.

Podemos decir que uno de los aspectos políticos que más apartó a la Dinastía Omeya de la etapa ideal y de la ortodoxia es el hecho de que la sucesión califal se hizo hereditaria y exclusiva a la propia dinastía. Lo anterior se aproxima más a una especie de reinado o monarquía y por lo tanto contrario a los principios del Islam.⁸⁰ En el terreno administrativo, un mayor control se hizo posible gracias a la creación y consolidación de una maquinaria centralizada y una burocracia que absorbió a la ya existente de los imperios recién conquistados (Bizantino y Sasánida). No obstante, la concentración de poder aunada a una aristocracia árabe hegemónica derivó en un sistema de gobierno cada vez más autoritario y absolutista.

Expansión y riesgo

El área de la jurisprudencia es medular en el desarrollo de la civilización islámica. Entre las aportaciones del periodo omeya destaca el surgimiento de la figura del *qadi* -juez- quien se encargará del cumplimiento de la Ley Sagrada convirtiéndose en columna vertebral del sistema judicial islámico. Esto no fue suficiente para que el régimen omeya fuese legitimado por parte de los musulmanes más observantes; por el contrario señalaban al mandato omeya como uno basado en la riqueza, el lujo, las prerrogativas de las élites y las prácticas más bien imperiales que islámicas. Los críticos del gobierno apuntaron siempre que todos los aspectos de la vida habrían de impregnarse del Islam.

Además, la grandeza territorial del imperio implicaba una heterogeneidad en la aplicación de los sistemas legales, alejándose así del ideal islámico puesto que tanta subjetividad en la aplicación de la ley y de la justicia, argumentaban, no podría

⁸⁰ El Islam, por principio, niega toda posibilidad de reinado y de tener por gobernante a un ser humano a quien se le hagan reverencias o se le atribuyan esencias o cualidades sobrehumanas. Se estipula, por el contrario, que el gobernante ha de sujetarse a la ley y hacerla cumplir en concordancia con el Qur'an.

provenir del Islam. Esto motivó a los musulmanes más religiosos y críticos a trazar los elementos necesarios para un sistema legal acorde a la vida musulmana ideal; se convirtieron en decididos revisionistas de las prácticas legales omeyas incapaces de integrar plenamente los objetivos del Islam. Así nació la necesidad de confeccionar la Shari'a como aquel cuerpo de ley revelada por Dios y que habría de gobernar la vida musulmana. Este proceso no se consolidó sino hasta el periodo abasí⁸¹.

La oposición al mandato Omeya (720-750) tuvo varios frentes, pero se debe subrayar aquel que aglutinó a sectores más diversos y que pugnaba por retornar al Islam *original y puro*, prácticamente olvidado por la vida cosmopolita y de privilegios sociales en la que estaba inmersa la clase dirigente. Este fue el primer momento, de muchos posteriores, en el que la comunidad musulmana hacía un llamado a regresar a la etapa normativa, ideal y ejemplar de Muhammad y de los primeros cuatro califas justos –*rashidun*-. El deseo por restaurar el Ideal de Medina se hacía presente por vez primera, aunque sería tan solo el antecedente de futuras luchas y movimientos por establecer una vida pública en armonía con los preceptos del Islam.

Califato Abasí

El ascenso de la dinastía abasí se cifró en la denuncia abierta a los omeyas, a su estilo alejado del Islam, impuro y corrupto. Diversas revueltas chiitas, jariyíes y otras oposiciones tribales contribuyeron a la caída de los omeyas; todas coincidían en la deficiente gestión de esa dinastía y en la necesidad de restaurar un orden más apropiado a las enseñanzas del Qur'an y de los hádices⁸² del Profeta. El primer califa de la nueva dinastía, Abbu-l-Abbas así como sus sucesores, fueron tan autocráticos como los omeyas pero se esforzaron siempre por empatar la dirección

⁸¹ ESPOSITO, John, *Op. Cit*, p.16

⁸² Los dichos y hechos del Profeta Muhammad se consideran ejemplares y modelos a seguir. Además de la revelación Qur'anica, los hádices constituyen parte central de la sunna y fuentes de legislación.

del gobierno con el Islam. En este esfuerzo, los abasís recuperan la primera forma de dividir y clasificar a la umma: musulmanes y no musulmanes. Damasco no sería más la capital, y el centro del periodo que se inauguraba se trasladó a Bagdad. El imperio seguía dividiéndose en provincias, y cada provincia tenía un gobernador que se debía al califa.

Como veremos, la civilización del Islam a lo largo de su historia ha ido adaptando e integrando elementos de otras culturas y civilizaciones. El periodo abasí tomó prestada de los persas la idea de que el gobierno es de *inspiración divina* (situación que los chiitas integrarán plenamente y consolidarán exitosamente en la Revolución Islámica de Irán, 1979). Los califas abasíes se autoproclamaron no sólo sucesores del Profeta sino representantes de Dios en la tierra, elevaron su condición a situaciones comparables a las de un emperador o rey, mejoraron su palacio e impusieron etiqueta rigurosa a sus cortes y séquitos. No obstante, para los religiosos más dedicados, la situación abasí en Bagdad estaba muy lejos del ideal de Medina. “No obstante que los abasíes llegaron al poder con la aureola de fervorosos creyentes a remplazar un gobierno mundano por uno islámico, cuando pudieron, antepusieron sus intereses a los del Islam.”⁸³

La comunidad de creyentes estaba decepcionada de tanto lujo y un excesivo tributo al califa. En realidad el califato se parecía cada vez más a una monarquía que a lo que debería de ser la organización política bajo los preceptos del Islam. El séquito debía incluso besar el suelo ante el califa, lo cual contraviene abiertamente las ordenanzas coránicas y la esencia del Islam que expresa que todo el poder, reverencia y veneración corresponden exclusivamente a Dios.

En términos administrativos, podemos hablar de cambios sustantivos respecto a la dinastía omeya. Los abasíes permitieron que los musulmanes no árabes tuvieran mayor juego en las estructuras burocráticas y militares. Los persas, especialmente, encontraron espacios decisivos dentro del entramado organizacional. Con un robusto ejército y con un sistema de gobernadores, ministros, supervisores,

⁸³ RUIZ Figueroa, Manuel, *Op. Cit.*, p. 78

tesoreros, superintendentes, etc., los abasíes lograron una jerarquía funcional y bien estructurada que les permitió siempre tener ojos y control en toda la extensión del Imperio.

La Shari'a y la jurisprudencia

La más importante aportación de la Dinastía Abasí fue el impulso y desarrollo de la ley islámica propiamente dicha: la Shari'a. Se consolidaron escuelas de leyes debido al fuerte respaldo de los abasís para construir un sistema legal avanzado, detallado y sobre todo homogéneo que pudiera ser el pegamento sociopolítico del imperio. A pesar de que el Islam no tiene clero ni estructura jerárquica religiosa y toda vez que todos los hombres son iguales ante Dios, los eruditos de la religión, los ulema, conocidos entre la comunidad por conocimientos y entendimiento de la religión, jugaron un papel central en el diseño de la Shari'a. El objetivo final de la Shari'a era lograr que quien mandara y ordenara a la sociedad musulmana fuese la ley, independientemente del califa en turno, quien en todo caso debe velar por el cumplimiento de dicha ley.

¿Cuál sería la fuente de la Shari'a? Hasta antes de los abasíes la legalidad se sustentaba en las prescripciones coránicas, los dichos del Profeta (hádices), y las decisiones que en circunstancias específicas tomaron los primeros califas. Con el ejercicio de integrar y sistematizar la experiencia previa, nace también la jurisprudencia islámica que hacia el final del siglo IX logra generar un cuerpo de ley lo suficientemente detallado y organizado como para establecer un proyecto de Estado y Sociedad Islámicos para los siglos venideros.

En la Shari'a está pues, *la voluntad de Dios para los hombres* y se convierte tanto en un nuevo sistema legal como en la ética hegemónica del Islam para la convivencia social. Hasta antes de la Shari'a, el juicio personal o interpretación personal de la ley (*iytihad*) había jugado un rol muy importante, pero con la ley cristalizada y completa, el *iytihad* se anuló. En adelante el cometido de las cortes sería velar por la aplicación y no por la interpretación de la ley. Los asistentes de las

cortes sería los *mufftis* quienes velarían por el uso correcto de las leyes y se expresarían a partir de *fatwas* u opiniones legales.

La Shari'a se genera de distintas fuentes⁸⁴; el proceso fue muy cuidadoso de modo que no se contraviniera en ningún momento a la fuente principal que es el Qur'an.

According to classical Islamic jurisprudence there are four sources or roots of law: the Quran; the Sunnah (example or model behavior) of the Prophet, as preserved in the traditions; analogical reasoning (qiyas), that is, where a revealed prescription is lacking, a new regulation may be deduced by reasoning from a similar or analogous situation in scripture or the Prophetic traditions; and the consensus or agreement (ijma), of the Islamic community on a point of law. The authority of consensus is based upon the Prophetic dictum: "My community will never agree upon an error"⁸⁵.

Las dos últimas fuentes, el *ijma* –consenso- y las *qiyas* –analogías-, requirieron un trabajo más arduo para ser aceptadas, pues ninguna estaba explicitada y podían derivar en leyes diferenciadas. Así pues, *Ijma* se refiere al consenso de la comunidad en materia de leyes y de prácticas, su autoridad proviene del dicho del profeta –*hádiz*- que dice “mi comunidad nunca podrá estar de acuerdo en un error”. A decir de los juristas que confeccionaron la primera parte de la Shari'a en el periodo abasí, la práctica de la *ijma* era común entre los compañeros del Profeta y que, antes de la hechura de la Shari'a, ya existían en las comunidades una serie de prácticas consensuadas que buscaban tener un respaldo en el Qur'an.

⁸⁴ Las dos fuentes principales y originales de la Shari'a son el Qur'an y la sunna del Profeta; sin embargo han habido adiciones a partir del *ijma* y las *qiyas*, aunque deben ser fieles a las primeras dos fuentes.

⁸⁵ ESPOSITO, John, *Op. Cit.*, p. 20. // *De acuerdo con la jurisprudencia islámica clásica hay cuatro fuentes de la ley:: el Qur'an; la Sunna (ejemplo o modelo de comportamiento) del Profeta, que se conserva en las tradiciones; razonamiento analógico (qiyas), es decir, cuando alguna instrucción revelada es insuficiente, una nueva regulación se deduce por el razonamiento de una situación similar o análoga en la escritura o las tradiciones proféticas; y el consenso o acuerdo (ijma), de la comunidad islámica en una cuestión legal. La autoridad de consenso se basa en el dicho profético: "Mi comunidad nunca estará de acuerdo sobre un error. // Podemos apreciar, en los dichos del Profeta, la importancia central que en todo momento otorga a la colectividad; de hecho, valida que la comunidad de creyentes cuando se reúne y coincide en un asunto, sencillamente no puede equivocarse.*

Once ijma had been linked to the Qur'an or Sunna, even if innovatory, it could be declared not only as authentic practice but also infallible, by utilizing the idea of the inerrancy of the majority and the validation of the scholars⁸⁶.

A su vez, las *qiyas* son la aplicación del Qur'an y la Sunna a situaciones novedosas a través de la analogía deductiva o razonamiento analógico. Para construir una analogía válida, se busca extender las enseñanzas y normas del libro sagrado y del Profeta a través de un proceso de deducción, casi siempre concluyendo una ley general a partir de una situación particular, encontrar un orden mayor partiendo de una ordenanza menor. El Qur'an y hádices del Profeta si bien tienen un objetivo trascendental y atemporal, estaban aterrizados en las situaciones contextuales de tiempo y espacio, y ejemplifican con las circunstancias del momento. Por lo tanto las *qiyas* como fuente de leyes fueron fundamentales para la Shari'a y posteriormente claves en los movimientos de reforma para la adecuación del Islam a la modernidad.

"The fundamental principle behind both ijma and qiyas is that if any jurist (mujaddid) pronounces on an issue, it must be able to be accepted as the hukm⁸⁷ of Allah, a command that is sacred and to be obeyed, even though it has been discovered by the jurist.⁸⁸

Los juristas musulmanes dividen toda la ley en dos categorías generales: los deberes con Dios tales como la alabanza, la oración, el diezmo, el ayuno, la peregrinación, etc., y los deberes con el próximo en el entorno social, el ámbito civil, comercial, penal y familiar. En el terreno de los hechos, la Shari'a se consideró poco práctica debido a su idealismo, y a pesar de que era la ley y el sistema jurídico oficial, coexistió con un sistema paralelo de leyes y cortes del califa. El califa siempre

⁸⁶ GEAVES, Ron, *Op. Cit.*, p. 66 // *Una vez que el ijma ha sido vinculado al Qur'an o a la Sunna, incluso si hubiese innovación, podría declararse no solo como una práctica auténtica sino infalible, bajo la idea de la infalibilidad de la mayoría y la validación de los eruditos.*

⁸⁷ Mandamiento u ordenanza. Ley o Norma perteneciente a la Shari'a.

⁸⁸ GEAVES, Ron, *Op. Cit.*, p. 67 // *El principio fundamental detrás del ijma y las qiyas es que si algún jurista (mujaddid) se pronuncia sobre alguna problema, debe estar posibilitado para aceptarse como mandamiento u ordenanza y debe obedecerse aun cuando fue descubierto por un jurista.*

mantuvo un deseo personal, más allá del ideal islámico, de contener a su sociedad y detentar un control directo sobre la misma. Mientras que el Islam señala que el único dador de leyes es Dios, el califa ejercía poderes absolutos en muchas ocasiones. Esta contradicción fue resuelta por el sistema de cortes de quejas “*Mazalim*” en las que el gobierno podía emitir regulaciones siempre que no contravinieran a la Shari’a.

Así pues, podemos apreciar la centralidad que ocupó el tema de la ley, desde entonces, en el mundo musulmán. El “Estado de Derecho” es el modelo y la base de un gobierno islámico; de ahí que la cuestión de la ley islámica siga siendo, hasta nuestros días, una de las más sustantivas discusiones.

The Shari’a is more than a set of rules; it entails a whole mentality and a way of life which, when fully adhered to, permeate the minds, actions and feelings of Muslims. It is “the most typical manifestation of the Islamic way of life, the core and kernel of Islam itself”⁸⁹.

En la política islámica la ley sagrada es clave, es el mecanismo a través del cual la vida de los creyentes se ve afectada directa y cotidianamente. Gotthelf Bergsträsser, quien ha ahondado en este particular, afirma lo siguiente:

*Islamic law in its fullest sense regulates the cult... it is the embodiment of the true Islamic spirit, the most decisive expression of Islamic thought, and the essential kernel of Islam generally*⁹⁰

O bien en palabras de Abdul Said y Nathan Funk:

The principal concern of the Shari’a, or law of Islam, is the maintenance of proper, harmonious relationships on and across all levels – between

⁸⁹ PIPES, Daniel, *In the path of god: Islam and Political Power*, Basic Books Inc, Publisher, New York, 1983, 38-39. // *La Shari’a es más que un conjunto de reglas; implica toda una mentalidad y una forma de vida que, cuando se ha respetado perfectamente, impregna las mentes, acciones y sentimientos de los musulmanes. Es “la manifestación más típica del modo de vida islámico, el núcleo del Islam mismo.”*

⁹⁰ SCHACHT, Joseph, *Bergsträsser, Grundzüge des islamischen Rechts*, Berlin and Leipzig, W de Gruyter, 1935, p. 1, Cit. por Pipes, *Op. Cit.*, 29 // *La ley islámica en su sentido más amplio regula el culto,... es la encarnación del verdadero espíritu del Islam, la expresión más decisiva del pensamiento islámico, y el núcleo esencial del Islam en general.*

*the individual and God, within the individual, within the family and community, among Muslims, between religions, and with all of humanity and creation*⁹¹.

Era Dorada: Florecimiento y Fragmentación

Además de la Shari'a como aportación medular del periodo abasí. Se conoce a esta etapa como la del mayor desarrollo cultural y civilizatorio del Islam. Dedicados comprometidamente a las artes, la escritura de la historia y la biografía, las disciplinas religiosas, etc. Todo dentro de un fuerte esfuerzo de arabización en el que "lo árabe" convivió con otras culturas al momento de la expansión, se enriqueció de ellas pero terminó por dominar. La lengua árabe desplazó a otras de la región y los diversos textos de conocimiento fueron todos traducidos afanosamente a la lengua del Islam. Del mismo modo que el Islam había retado al mundo en términos políticos ahora lo hacía en términos culturales.

La mayoría de los historiadores musulmanes consideran a esta la etapa de mayor apogeo y grandeza de la Civilización Islámica que opacó irremediamente a la Europa Cristiana que se encontraba inmersa en el oscurantismo. Grandes centros culturales urbanos se afianzaron en este periodo como señal inequívoca de la bendición de Dios. Es decir, los musulmanes veían en semejante gloria una manera de confirmar el mensaje de Dios en la tierra y de convencerse de la misión de la comunidad musulmana.

Paradójicamente, este apogeo de la Civilización Islámica fue también el momento de la fragmentación política del imperio. La unidad abasí, a pesar de contar con un sólido gobierno central, no pudo detentar el control de una extensión territorial tan abrumadora y con oportunistas grupos competitivos como los chiitas y los jariyitas.

⁹¹ SAID, Abdul Aziz y FUNK Nathan, *Peace in Islam: An Ecology of the Spirit in Islam and Ecology*, Massachussets, Harvard University Press, 2003, p. 160, Cit. por GEAVES, *Op. Cit.*, p. 55 // *La principal preocupación de la shari'a , o ley del Islam, es el mantenimiento de relaciones apropiadas y armoniosas a través de todos los niveles - entre el individuo y Dios, en el individuo mismo, en la familia y la comunidad, entre los musulmanes, entre las religiones , y con toda la humanidad y la creación.*

En el siglo X ya existían varias provincias que ejercían un gobierno autónomo de facto y habían establecido sus propias dinastías locales a pesar del califato.

La desintegración del califato universal fue inocultable hacia el año de 945 cuando la familia persa de los Buyids, que ya gobernaba varias provincias de Irán, invadió Bagdad y lo tomó. No cesaron al califa, pero se autonombraron comandantes en jefe del califato. En realidad los abasíes continuaron reinando pero no gobernando. El califa se convirtió más en un símbolo de unidad islámica del califato que en una autoridad política. El poder político real era ejercido por diversas familias dinásticas que contaban con respaldo militar. Surge entonces la figura del sultán, el comandante en jefe.

Hacia 1258 el mongol Hulagu y sus tropas conquistaron Persia, capturaron Bagdad y asesinaron a al-Mutasim, el último califa abasí. Todo el periodo anterior, desde la ocupación de los Buyids, hasta la llegada de los mongoles, fue de gobernantes musulmanes que, a pesar de haber desplazado al califa y haber impuesto su poder, profesaban la fe del Islam. La umma siguió existiendo como una comunidad religiosa y política amplia con el califa como cabeza simbólica que vigilaba el cumplimiento de la Shari'a.

A pesar de los cambios en la historia islámica, para la conciencia de los musulmanes el mensaje y la misión de la comunidad se validó desde sus inicios en Medina hasta el glorioso periodo de expansión territorial, conquistas y consolidación civilizatoria y cultural. Los usurpadores musulmanes fueron y vinieron, pero la presencia islámica y su dominio continuaron. No obstante, la conquista por parte de los mongoles fue una amenaza mayor, un reto para la vida, fe e identidad Islámicas; la llegada de estos incrédulos significó el fin de la "Dar al-Islam" (Tierra del Islam) y desde luego el fin de la grandeza imperial.

Throughout the first six centuries of Islamic political history, despite the character of individual rulers and competing claims of various factions, religion provided the basic identity and ideological framework for political and social life. The world was divided into Islamic and non-Islamic territory. All Muslims were to strive to extend Islamic rule (the Pax

Islamica) wherever possible. Thus merchants, traders, and soldiers were the early missionaries of Islam. Islam was part and parcel of the state's institutions: caliphate, judiciary, taxation, education, and social welfare systems. It affected the definition of citizenship and social classes and was symbolized in the new coinage system introduced by the Umayyads to replace that of the Byzantines. Coins were struck using Quranic phrases or images of Muhammad's lance or mihrab (the prayer niche indicating the direction of Mecca). Islamic identity and ideology were so basic to politics that anticaliphate opposition movements – such as Muawiyah's challenge to Ali, Khariyite and Shii revolts, social discontent, and the Abbasid revolution – also appealed to Islam to legitimate their actions. ⁹²

Periodo de Sultanatos. Imperios Musulmanes Medievales

El expansionismo del Islam continuó a pesar de haber culminado la era de los califatos. Conversiones a gran escala tuvieron lugar, unas por la fuerza del mensaje de la profecía y otras por las conveniencias y ventajas socioeconómicas que implicaba *ser musulmán* –conversiones-. Los musulmanes de un estado en concreto tenían además un sentido de pertenencia más amplio, de identidad con una comunidad universal más allá de sus fronteras. Tal era el sentido de la umma, que debió afianzarse toda vez que la figura del califa como símbolo de referencia había culminado.

⁹² ESPOSITO, *Op.Cit.* p. 25-26. // *A lo largo de los primeros seis siglos de historia política islámica, a pesar del carácter de gobernantes individuales y demandas en competencia de varias facciones, la religión proporcionó la identidad básica y el marco ideológico para la vida política y social. El mundo se dividió en territorio islámico y no islámico. Todos los musulmanes estaban luchando para extender el dominio islámico (La Pax Islámica) donde fuese posible. Así, los comerciantes, y los soldados fueron los primeros misioneros del Islam. El Islam era parte de las instituciones del Estado: califato, sistema judicial, fiscal, educativo, y de bienestar social. Afectó a la definición de la ciudadanía y clases sociales y se representó en el nuevo sistema de acuñación introducida por los omeyas para reemplazar la de los bizantinos. Las monedas fueron acuñadas con frases coránicas o imágenes de lanza o mihrab de Muhammad (el nicho de oración que indica la dirección de La Meca.) La identidad islámica y la ideología eran tan sustantivas para la política que los movimientos de oposición -como el desafío de Muawiyah a Ali, las revueltas chiitas y jariyíes, el descontento social y la revolución abasí - también apelaron al Islam para legitimar sus acciones.*

Tres grandes imperios musulmanes emergieron de entre diversos sultanatos hacia el siglo XVI, el Sultanato Otomano (sunni) en Asia occidental y Europa del este; el Safávida o Safawi (shiita) en Persia; y el Mughal (sunni) en el subcontinente indio. Estambul, Isfahán y Dehli fueron las nuevas capitales islámicas después de la caída de Bagdad. Sendos imperios se apoyaban en la ideología religiosa y en un poderío militar robusto. De una u otra manera el éxito siguió siendo patrón en la historia del Islam, las conquistas, el desarrollo cultural y la aproximación, unas veces más cercana que otras, a la guía divina. La amplia mancomunidad musulmana, en diferentes latitudes, climas e idiomas, privilegiaba el sentido de la umma como nunca antes algún tipo de comunidad lo hubiera hecho. El consenso era que existía un mandato divino y una comunidad guiada, con un propósito, con una misión. Sin embargo, la fragmentación imperial pesó significativamente.

Los gobiernos islámicos han sido muy diversos entre sí y en realidad ha existido una aguda discrepancia entre el ideal revelado y la realidad política, lo cual ha significado un desafío histórico para los intelectuales musulmanes y para los ciudadanos comunes por igual. Los omeyas, por ejemplo, no gobernaron bajo los ideales y el ejemplo de Medina, no siguieron la tradición original de seleccionar al nuevo califa a partir de la *shura* –consulta- sino a través de la sucesión dinástica lo cual contraviene los principios islámicos. Justo eso provocó la revolución abasí. De ahí que las teorías islámicas acerca de la naturaleza de la autoridad política o del califato se derivaron más como una justificación de la realidad política en turno que como una deducción sobre cómo debe de ser el gobierno islámico propiamente dicho. La experiencia histórica de la comunidad frecuentemente chocaba con el ideal. El debate derivado de la discrepancia entre fe y práctica fue lo que originó el pensamiento político islámico.

CAPÍTULO II

TEORÍA POLÍTICA ISLÁMICA CLÁSICA

Particularidades del Pensamiento Político Islámico

El pensamiento político islámico forma un eslabón medio en la cadena universal del pensamiento político de la humanidad; a pesar de ello, ha recibido mucha menor atención y consideración de la que merece. En buena medida, este descuido obedece a que la mayor parte de las fuentes de este conocimiento no han sido traducidas del árabe a lenguas occidentales, por lo que el acceso a ellas ha sido limitado por parte de la academia europea y norteamericana. Otro motivo que alimenta esta negligencia es la poca aceptación que existe sobre las aportaciones que la civilización islámica hizo al desarrollo cultural europeo, concretamente la ilustración y el renacimiento. Ello explica que para buena parte de los académicos occidentales, el pensamiento político islámico sea de difícil comprensión⁹³. Esto se ha ido modificando luego de los acontecimientos del 11 de septiembre en Nueva York cuando se hizo necesario poder explicar mucho del “lejano” mundo islámico.⁹⁴

Para mejor comprender al pensamiento político islámico, éste no se debe explicar a la luz de otros pensamientos políticos. De ahí que resulte contraproducente sobreponerlo o subsumirlo, por ejemplo, al pensamiento democrático occidental – aunque a veces ciertos preceptos básicos de ambos sistemas se entrecrucen-. No obstante, existen principios de la filosofía política islámica que sencillamente no son una característica básica de la filosofía democrática occidental, como la fuerte

⁹³ Esto no significa que en Estados Unidos y en Europa no existan desde hace décadas, serios estudios sobre el mundo islámico, pero en su mayoría son sesgados, y contienen cierta carga ideológica. Entender horizontalmente al Islam es una tarea compleja que requiere voluntad, interés y tiempo.

⁹⁴ El orientalismo, o estudio sistemático de las culturas y civilizaciones orientales –incluido el mundo islámico- por parte de la academia occidental existe desde hace varias décadas; más aún cuando los países imperialistas de Europa tuvieron un contacto serio y permanente con esa otredad.

correlación entre política y ética y la inherente relación de la religión –Islam- con la vida pública y colectiva.

Una aproximación más certera al pensamiento político islámico será la que tome en cuenta el entorno específico en el que surgió, las condiciones políticas existentes y el propio desarrollo y evolución de la historia, que hemos desarrollado en el primer capítulo. En el caso del mundo árabe-islámico, el pensamiento y las primeras teorías se centraron en el *califato*; más tarde evolucionaron otras ideas que trataron el origen del Estado, la teoría del Estado, las formas del Estado, la soberanía y el poder. Estas ideas se convirtieron en teorías definidas y en escuelas de pensamiento.

Más aún, el pensamiento político islámico se caracteriza por el hecho de que sus teorías se sustentan en una base jurídica que es la Shari'a. La Ley Islámica pone especial énfasis en la comunidad, y en consecuencia el pensamiento político se identifica con la promoción y cuidado intensivo de la comunidad.

The whole idea of erecting a state under Islamic political thought is to realize community order, its security, its happiness.⁹⁵

La comunidad y la colectividad están en forma prioritaria por encima del individuo, sin que esto anule la individualidad y la capacidad personal de reflexionar.

El concepto dentro del Islam que dota de un espacio elástico para las ideas individuales es el *lytihad*⁹⁶, que en esencia reconoce el principio de que el cambio de condiciones conduce a un cambio de interpretación y de enfoque. El origen del *lytihad* data de los tiempos del Profeta, y de hecho, fue el instrumento que otorgó validez a los hádices.

⁹⁵ FADHIL ZAKY, Muhammad, *Foundations of Arabic –Islamic Political Thought*, Ministry of Culture and Guidance, Dar Al Joumhourieh Printers, Baghdad, 1964, p.11 // *La idea total de erigir un estado bajo el pensamiento político islámico es la de realizar el orden de la comunidad, su seguridad, su felicidad.*

⁹⁶ Juicio o interpretación personal. Es el proceso a través del cual se llega a una decisión legal a través del razonamiento e interpretación, independiente de las fuentes básicas, como el Qur'an y la sunna.

*The belief in iytiḥad-nabawī, the capacity of Muhammad to resolve problems that were not discussed in the Qur'an, because it was believed that the prophetic intelligence is endowed with wisdom and greater intelligence than permitted to ordinary human intelligence, had provided the means to authenticate the Hadith as another primary source of authority.*⁹⁷.

Si bien la primera forma de *iytiḥad* fue exclusiva del Profeta, más adelante el proceso para enfrentar nuevas situaciones no estipuladas en el Qur'an fue desarrollada por estudiosos calificados hasta que se instituyó como una práctica legítima en esos casos. En su sentido más profundo, *iytiḥad* significa pues, un profundo respeto por la opinión humana, y un espacio considerable para la libertad de la reflexión personal; es justo este espacio el que permitió a numerosos pensadores musulmanes desarrollar sus opiniones como teorías. A partir de esta libertad de interpretación que está sujeta a los tiempos y contextos, es que se desarrollaron aproximaciones diferentes a las teorías políticas dentro del Islam, cifradas en escuelas de pensamiento.

Para comprender la naturaleza del pensamiento político islámico es indispensable tener en cuenta la inexistencia de una línea rígida entre ética y política.

*Practically all Islamic political thinkers place a restraining measure on man's volitional action and behaviour. This restraining measure, supplies man with the knowledge to differentiate between good and evil, right and wrong, virtue and vice.*⁹⁸

Es justo en esta capacidad de distinción entre el bien y el mal que la más elevada aspiración del Estado puede alcanzarse: esto es, la felicidad y el bienestar de la

⁹⁷ GEAVES, Ron, *Op. Cit.*, p. 65 // *La creencia en el "iytiḥad – nabawī", la capacidad de Muhammad para resolver problemas que no fueron discutidos en el Qur'an, -porque se creía que la inteligencia Profética está dotada de sabiduría y mayor inteligencia que la permitida a la inteligencia humana ordinaria-, había proporcionado los medios para autenticar los hádices como otra fuente primaria de la autoridad.*

⁹⁸ ROSENTHAL, E. *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge University Press, 1958, p. 118. // *Prácticamente todos los pensadores islámicos dan una medida de restricción en la acción y la conducta volitiva del hombre. Esta medida de restricción, suministra al hombre con el conocimiento para diferenciar entre el bien y el mal, lo correcto y lo incorrecto, la virtud y el vicio.*

comunidad. De lo contrario la civilización humana se degenera, se deteriora y perece. Así pues, en el Islam los medios para alcanzar la felicidad y el progreso pueden lograrse únicamente si los medios coinciden con los fines.

Origen del Estado

En lo que concierne al estudio del Estado, el Islam ha tenido importantes pensadores que han tratado con su origen. Uno de los más destacados exponentes en el tema fue Abu Nasser Al-Farabi (870-950 d.C.). Este hombre dedicó gran parte de su vida al estudio de Platón y de Aristóteles y fue llamado *Segundo Maestro* – el Primer Maestro es Aristóteles-. Al-Farabi hizo los primeros comentarios a *La República* de Platón así como escribió su propia obra “La Ciudad Ideal” *Al-Madina Al-Fadira* en la que se encuentran concordancias con La República pero con el sello de pensador musulmán.

En su teoría describe a la vida humana previa al Estado como aquella donde los fuertes dominan invariable e ilimitadamente a los débiles a la manera de un esquema de compraventa injusto. Tal situación no es muy diferente, a decir de Al-Farabi, que la vida de un hombre en su totalidad, en la que las condiciones de injusticia provocan un estado de permanente temor y de antagonismo con los demás. Por el otro lado, esta forma de vida fue la que agotó y extenuó al hombre empujándolo a buscar *protección*. El estado de miedo hizo a los hombres reunirse con otros hombres en las mismas circunstancias y entonces renunciar a parte de sus derechos y autoridad para delegarla a un protector, un soberano.⁹⁹

Esta renuncia, aunada a los juramentos y promesas que se hacen entre sí, forman una especie de pacto: entre la gente por un lado, y con el *soberano* por el otro. Para Al-Farabi son los lazos culturales y geográficos los que permiten a un grupo de gente permanecer unidos y vivir pacíficamente mediante una sociedad política. Para

⁹⁹ FADHIL, *Op.Cit.*, p.16

un estudiante occidental, estas premisas pueden resultar familiares, aunque sorprende que en este caso fueron enunciadas con mucha antelación.

Al-Farabi may be deemed the forerunner of those who upheld contracts as the basis of the state in the Seventeenth and Eighteenth centuries... It is remarkable that, although he utilizes this theory in connection with the contract of the sale and purchase, the steps which he treats are virtually the same as those tried by political theorists nearly a thousand years later.¹⁰⁰

Con su voluntad intelectual de unir a los pueblos y extender la paz en el mundo entero, presintiendo su necesidad, Al Farabi parece un pensador del siglo XX. Cree en la paz, pero no como Platón, quien vio la felicidad circunscrita a las ciudades de Atenas y Esparta. En ese sentido su pensamiento es más universalista que el de los griegos. Su paradigma proponía unir a las naciones en torno a un solo gobernante que sería el califa, por lo que sus ideas son más trascendentales que las de Platón, a pesar de la gran expansión que experimentó el imperio griego en la época de Alejandro Magno.¹⁰¹

Lo más importante del pensamiento de Al-Farabi es que postula que la felicidad es posible en toda la tierra a condición de que los individuos se ayuden y trabajen de forma virtuosa. La felicidad se encuentra tanto en el Estado y las naciones como en la Humanidad. Finalmente, además de su universalismo, este pensador se adelantó siete siglos a su más cercano competidor en pensamiento: Thomas Hobbes.

It would not be wrong to assert that Thomas Hobbes must have been familiar with this classical Islamic argument¹⁰².

¹⁰⁰ SHERWANI, H. *Studies in Muslim Political Thought and Administration*, p.252, Cit, por Fadhil Zaky Mohammad, *Foundations of Arabic Islamic Political Thought*, Ministry of Culture and Guidance, Bagdad, 1964, p.16 // *Al- Farabi puede considerarse el precursor de los que consideraron a los contratos (sociales) como base del Estado en los siglos XVII y XVIII ... Es notable que, a pesar de que utiliza esta teoría en relación con el contrato de compra y venta , los pasos que él señala son prácticamente los mismos que aquellos trabajados por los teóricos políticos casi mil años después*

¹⁰¹ TAIB, Dalila, *La Ciudad Ideal, una lectura de Al-Farabi*, Web Islam, 1997.

¹⁰² AYOOB, Op. Cit. p. 5 // *No sería equivocado afirmar que Hobbes se hubiera sentido familiarizado con el argumento islámico clásico.*

Otro destacado pensador, jurista, filósofo, teólogo y místico del Islam fue Al-Gazzali (1058 – 1111 d.C.). Su más destacada obra *Ihya' al-Ulum al-Din* se centra en señalar que el hombre fue creado de modo que necesita constantemente de los otros hombres.

*The nature of things is that there should be cooperation with a very large number of persons each of whom should indulge in certain trade or industry*¹⁰³.

La asociación de grupos conduce a una comunidad con nuevas artes e industrias: así como la necesidad de supervivencia y protección introduce nuevas medidas para distribuir y establecer las tierras que permanecían bajo disputa permanente así como las fronteras. Esto es, el desarrollo de armas, ejército, y la necesidad de introducir un gobierno central y leyes que mantengan a cada miembro dentro de sus propios límites.

De este modo, el ejercicio del gobierno y la aplicación de la ley requieren hombres de cualidades especiales, con la capacidad de hacerse responsables de encabezar el Estado., es decir, un soberano. Dicha cabeza debe ser independiente y libre de cualquier otro poder, externo o interno. Así, la emergencia del Estado muestra la natural inclinación de los hombres a la interdependencia y cómo esta conduce por un lado a la creación de leyes y gobierno, y por el otro al ascenso de un soberano como el centro del poder y la autoridad.

No hay que perder de vista que el trabajo de Al-Gazzali anticipó a cualquier pensador occidental que haya escrito en esta materia.

*Gazzali was perhaps the first political theorist who applied this theory to politics eight centuries before it was evolved in Europe by Spencer and Huxley.*¹⁰⁴

¹⁰³ Sherwani, *Op. Cit.*, p. 157 // *La naturaleza de las cosas es que debe existir cooperación con un gran número de personas, cada una de las cuales debe involucrarse en cierta actividad comercial o industrial.*

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 245 // *Gazali fue quizá el primer teórico político que aplicó esta teoría ocho siglos antes de que apareciera en Europa con Spencer y Huxley.*

Teoría del Estado en Ibn Jaldún

De forma más convincente, aunque desarrollado posteriormente, el pensamiento de Ibn Jaldún (1332 – 1406 d.C.) también se centra en el origen del Estado. Él explica que es precisamente cuando la sociedad se organiza que el Estado surge. Es decir, que la necesidad humana por constituir sociedades no solo es natural sino necesaria pues el hombre sólo puede coexistir con otros hombres conformando una sociedad. La conformación de ésta, inherentemente, exige organización y garantía de orden.

En su más famoso texto: *al-Muqaddima* (Introducción a la Historia Universal, o mejor conocida en occidente como Los *Prolegómenos*), Ibn Jaldún señala

The need of restraining force to keep men off each others view of their animal propensities for aggressiveness and oppression of others (...) This restraining force is manipulated by a man of extraordinary courage and wisdom who wields power and authority with a firm hand and thus prevents any one from attacking anyone else¹⁰⁵.

Este hombre fuerte, que siendo uno de los gobernados logra ejercer el poder y la autoridad en aras de conservar la paz y el orden es a quien Ibn Jaldún llama *el soberano*.

The State is therefore to society as form is to matter, for the form by its nature preserves the matter and the two are inseparable. For a State is inconceivable without a society; while a society without a state is well-nigh impossible, owing to the aggressive propensities of men, which require a restraint.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Ibn Khaldun, *Al Muqadima- An Arab philosophy of History selection from the Prolegomena*, p. 71, Cit., Fadhil Zaky Mohamad, Op. Cit., p. 18 // *La necesidad de una fuerza de restricción para mantener a los hombres fuera del alcance de otros hombres, en vista de sus propensiones animales a la agresividad y la opresión de los demás (...) Esta fuerza de contención es manipulada por un hombre de extraordinaria valentía y sabiduría que ejerce el poder y la autoridad con mano firme y previene a alguien de atacar a otro.*

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 102 // *Por tanto, el Estado es a la sociedad como la forma es a la materia, dado que la forma, por su naturaleza, preserva la materia y los dos son inseparables. Pues un Estado es*

Ibn Jaldún observa que el poder del soberano no siempre deriva de fuentes divinas, esto lo argumenta diciendo que finalmente han existido organizaciones políticas y dinastías desde antes de las profecías. El Poder descansa en la religión sólo cuando aquel Estado se erige sobre la ley divina revelada por un mensajero o un profeta. Por el otro lado, el poder del soberano puede descansar también en *Asabiya*¹⁰⁷; por ejemplo, cuando un soberano dirige un grupo que tiene una voluntad unificada y en consecuencia el mantenimiento del orden se vuelva un imperativo. Al primer modelo le llama Estado Teocrático y al segundo modelo Monarquía o Estado Real.

*El derecho a exigir obediencia, la legitimidad de la autoridad, usando un lenguaje contemporáneo, está basado, según Ibn Jaldún, en la asabiya, 'solidaridad social', 'ethos comunal', 'sentimiento comunitario'. La asabiya es el sostén y la determinante de la fuerza y del alcance del poder estatal, como frecuentemente lo repite Ibn Jaldún.*¹⁰⁸

En una primera aproximación, la teoría de Ibn Jaldún podría parecer incluso occidental, secular; y ciertamente este autor hace un trabajo secular en materia de observación del fenómeno social y político de la organización humana. No obstante, su condición de musulmán observante le permitió matizar sus apreciaciones. Ibn Jaldún aclara que

*la autoridad suprema de la umma o comunidad musulmana es superior a la de las asociaciones políticas paganas; además, es obligatoria.*¹⁰⁹

inconcebible sin una sociedad; mientras que una sociedad sin Estado es casi imposible, debido a las propensiones agresivas de los hombres que requieren un sistema de retención.

¹⁰⁷ Se refiere a la solidaridad social, con énfasis en la consciencia de grupo y su unidad. Era un término familiar en la era pre-islámica, pero se popularizó en Muqaddimah la obra maestra de Ibn Jaldún donde se describe como el vínculo fundamental de la sociedad humana y la fuerza motora básica de la sociedad. La Asabiyyah no es necesariamente nómada o basada en vínculos de sangre. En la actualidad, el término es análogo a solidaridad. Sin embargo, el término a veces presenta asociaciones negativas, al poder sugerir lealtad al grupo propio con independencia de circunstancias, o partidismo.

El concepto de "asabiyyah" a veces se entiende como "tribalismo", o "clanismo", y se usa modernamente para designar el nacionalismo. Se trata de un concepto difícil de traducir al español y es, quizá, el aspecto más conocido de la Muqaddimah.

Puede compararse al concepto de "solidaridad mecánica" de Durkheim, por oposición al de "solidaridad orgánica" propio de las sociedades modernas.

¹⁰⁸ RUIZ Figueroa, Manuel, *Op. Cit.*, p. 206

¹⁰⁹ Ibidem, p.207

La obligatoriedad se hace evidente cuando existe el consenso y la aceptación de la comunidad de creyentes; aunque él aclara que esto no se puede demostrar racionalmente, sino a través de la fe.

Sobre el gobierno que descansa en leyes sagradas, Ibn Jaldún precisa en su texto *Al-Muqaddima*:

...es provechoso para los hombres, no sólo en esta vida sino en la otra. Porque el ser humano no ha sido creado únicamente para este mundo; porque esta vida temporal no es otra cosa que vanidades e ilusiones y termina en la muerte y en la nada, como dice El Altísimo: <<os figurabais que os hemos creado para pasar el rato...>> (Qur'an, 23:115).

Las leyes divinas son para regir toda actividad humana, tanto en relación con Dios (ibada) como en relación con los demás seres humanos (muámalah), incluido el Estado, que es (una institución) natural a la sociedad humana. El Estado ha sido modelado de acuerdo con la religión y debe someterse a la supervisión de la Ley [divina].¹¹⁰

Teoría del Estado

Hemos revisado cómo desde la Edad Media los pensadores musulmanes ya señalaban la indispensabilidad de la sociedad para la supervivencia humana y también concebían la necesidad de una autoridad en la que recayese la responsabilidad del mantenimiento del orden y el progreso: el Estado. Como ya lo señalaba Ibn Jaldún, el Estado es a la sociedad como la forma es a la materia. Así entonces, el punto común de los teóricos musulmanes sobre el Estado es que esta entidad es a la vez una fuerza que regula tanto como contiene a los hombres.

La principal función del estado en los escritos jurídicos islámicos es realmente ideológica: el estado es una expresión de una <<misión

¹¹⁰ Ibn Jaldún, *Al-Muqaddimah*, edición árabe, Bagdad, Maktabat al-Muthannal, s.f. p, libro III, cap. XXV, árabe, pp. 190, y ss, español, pp. 378 y ss. Cit. en Manuel Ruiz Figueroa, Islam. Religión y Estado, El Colegio de México, México, 1996, p. 204.

cultural>> militante, que es religiosa en carácter y universalista en orientación. El estado no es culturalmente autónomo de la sociedad; tiene un contenido moral acentuado que no reconoce ninguna separación entre la ética pública y la privada, y que no reconoce fronteras físicas o étnicas: su objetivo civilizador es el mundo entero.¹¹¹

La palabra árabe *dawla* es la que denomina al “estado” en su forma generalizada. Un amplio grupo de pensadores y religiosos promueven la visión integral de que el Islam se constituye de las tres “D”, a saber, *din*, *dunya* y *dawla*, es decir: religión, vida (terrenal) y estado, en forma indisoluble. O simplemente subrayan que el Islam es *din wa dawla* (religión y estado). Lo cierto es que el concepto es post-Coránico y ha sido el Islam el que ha tenido que adaptarse a esas nuevas formas de concebir la organización humana.

El concepto de <<estado>> no se menciona en absoluto en el Qur’an, ni el concepto de <<gobierno>>: el término hukm (como en la azora al-Maida) se refiere a la adjudicación entre la gente, no a gobernar sobre ellos.¹¹²

¿Cómo se llega a este concepto desde el Islam? ¿Qué elemento particular de la tradición islámica original permite derivar estas conclusiones? Se hace necesario entonces retomar el concepto de *umma* y su ley fundamental. Los musulmanes son concebidos como una gran comunidad cuyos miembros son una construcción compactada en la que todos son como ladrillos sosteniéndose unos a otros. Así, una comunidad como tal no puede estar unificada y vivir con orden a menos que su vida esté regulada por la ley y ésta se haga cumplir por una autoridad. En el pensamiento islámico, es el Estado quien posee la autoridad, con tal de que ésta descansa en un terreno legal concreto: la ley comunitaria islámica o *Shari’a*.

Un gobierno basado en la *Shari’a*, dentro de la teoría política islámica, implica necesariamente que, como conjuntos de leyes, no se hace efectivo a menos que se observen y cumplan. Es decir, un gobierno islámico no lo es sólo en forma teórica

¹¹¹ AYUBI, Nazih, *Op.Cit.*, p.44

¹¹² *Ibidem*, p.295

o nominal sino que la aplicación efectiva de la ley es su prueba final. Por lo anterior, la función del Estado requiere de alcanzar altas metas; es decir, debe ser gobernado por los ideales y principios islámicos cuyos fundamentos se encuentran en el *sistema político islámico* derivado de las teorías clásicas desarrolladas en el periodo medieval, así como en el ejemplo de los primeros califas.

La base del sistema político islámico es, entonces, la justicia; es el objetivo que se superpone a todos los demás en la teoría islámica de gobierno; es la meta esencial a alcanzar. El Qur'an como fuente básica de la Shari'a sitúa a la justicia como un prerequisite para gobernar. El Profeta Muhammad, como fundador del *proto-estado* Islámico dijo en varias ocasiones que la comunidad musulmana –umma- vive en paz siempre que sea gobernada con la verdad y la justicia.

*A correct understanding of justice under Islamic thought must include its manifold meanings: social, economic, political and legal. Furthermore, justice is always associated with integration and progress of the community.*¹¹³

Ibn Jaldún lo puntualizó correctamente al señalar que aquel Estado que se basa en la justicia puede tener la esperanza de alcanzar el progreso y el alto grado civilizatorio que persiga. De lo contrario, un Estado basado en la injusticia debe esperar depravación, prevaricación, degeneración y muerte.¹¹⁴

La teoría islámica del Estado, además, apunta una cercana e indisoluble relación entre justicia y responsabilidad. Este principio es considerado como el segundo fundamento de la teoría islámica de gobierno. Al-Farabi, al explicar este pilar, señala que la autoridad que carece de sabiduría y raciocinio no conduce al progreso; al contrario, lleva a la comunidad a la desintegración y al fracaso. Se refiere a esta autoridad como ignorante e irresponsable. En contraste, Al-Farabi se referirá a aquella autoridad que, basada en la responsabilidad y la racionalidad podrá procurar

¹¹³FADHIL ZAKY, *Op. Cit.*, p. 22 // *Una comprensión correcta de la justicia bajo el pensamiento islámico debe incluir sus múltiples significados: sociales, económicos, políticos y jurídicos. Por otra parte, la justicia siempre se asocia con la integración y el progreso de la comunidad.*

¹¹⁴ Ibn Khaldun, *Al Muqadima- An Arab philosophy of History selection from the Prolegomena*, p. 319, Cit por, Fadhil Zaky Mohamad, *Op. Cit.*, p. 22

la justicia y, por lo tanto, llevar a la comunidad a la felicidad; a esta autoridad le llama la *autoridad excelente*.¹¹⁵

Un tercer fundamento del sistema de gobierno islámico es al concepto de *shura*, al que ya hemos hecho referencia. Este término alude a grupos de personas que abordan los problemas surgidos en la vida política y el método por el cual se encuentran decisiones racionales para enfrentarlos. Literalmente, *shura* significa la búsqueda del consejo de otros; se opone al método de decisión en donde se considera tan sólo la opinión de una sola persona. Políticamente hablando, se trata de buscar el consejo del *Ahlal-hal wal Akd* (hombres conocidos por poseer sabiduría así como el respeto y la confianza de la gente), que son de algún modo un cuerpo legislativo con representación de la umma en el Estado.

El teólogo Ibn Taymiyya (1263 – 1328 d.C.), de quien detallaremos su postura y propuesta teórico-política más adelante, señala en su libro *Al-Siyasa al-Shar'iya* que el Profeta Muhammad, como fundador del Estado Islámico, no solamente practicó la *shura* en todas sus decisiones, sino que insistió en que ésta es un concepto vertebral en la continuidad política de la umma. La importancia del concepto de la *shura* radica en su cercanía con el pensamiento político moderno y con las formas occidentales de administración del Estado.

*It can be said that the Shura concept in today political thinking represents almost the idea of a legislative assembly under the democratic system, only the latter appeared centuries later in the west.*¹¹⁶

Forma del Estado

La concepción política de la forma del Estado en el Islam ha sido discutida desde el inicio. No obstante la más aceptada por un mayor espacio de tiempo fue aquella

¹¹⁵ ROSENTHAL, *Op. Cit*, p. 158

¹¹⁶ FADHIL ZAKY, *Op. Cit*, p. 24 // *Se puede decir que el concepto de la Shura en el pensamiento político de hoy representa casi la idea de una asamblea legislativa en el marco del sistema democrático, sólo que ésta última apareció siglos más tarde en Occidente.*

que surgió como parte de su desarrollo histórico y sus tradiciones. Un estudio sistemático de ello nos lleva al sistema del califato como la forma clásica del Estado musulmán. En conocido libro “Le Califat”, el pensador musulmán Al-Sanhoury señala que el califato configuró un contrato real con todos los elementos requeridos desde el punto de vista jurídico.¹¹⁷ El propósito del califato, es erigir un sistema político basado en la mentalidad política islámica a través de este contrato jurídico mediante el cual la cabeza del Estado, el califa, es elegido.

*The caliphate is a free contract made by two parties: the caliph and the Umma.*¹¹⁸

Este sistema político, finalmente está basado en la elección y tiene un enfoque popular. La *umma* practica la elección en dos formas o investiduras a las que el lenguaje islámico denomina *bay'ah*¹¹⁹.

*“La selección del nuevo califa, de acuerdo con lo que será la doctrina sunnita, puede darse de dos formas válidas, sea por designación del califa reinante o por un consejo electivo (shura); pero ambas maneras deben ser forzosamente ratificadas y seguidas por la bay'a o voto de lealtad por parte del pueblo presente en la mezquita principal de la capital. Esta ceremonia es indispensable para la validación de la selección.”*¹²⁰

La primera *bay'ah* es la que acude a los *Ahl al Hal wal Akd* (hombres sabios de renombre y respeto) como electores exclusivos que se acuerpan por la segunda *bay'ah* más general del público. Lo que debe subrayarse es que, de cualquier modo, tanto el califa (como jefe de Estado) como la *umma*, son gobernados en última instancia por la *shari'a*. Lo que debe observarse de la teoría política islámica es que, en torno al califato, los cuerpos ejecutivo, legislativo y judicial están separados; el

¹¹⁷ Al- Sanhoury, *Le Califat*, Paris, 1926, p. 49, Cit. por Fadhil Zaky Mohamad, *Op. Cit.*, p. 27

¹¹⁸ Idem. // El Califato es un contrato libre suscrito por dos partes: el califa y la umma.

¹¹⁹ Acto de homenaje y reconocimiento público del nuevo califa que se expresaba estrechando su mano, especialmente por parte de los notables, en la mezquita principal de la capital (Ref. Glosario de RUIZ, Manuel, Islam, Religión y Estado, El Colegio de México, 1996, p.241)

¹²⁰ RUIZ Figueroa, Manuel, *Op. Cit.*, p. 69

primero en manos del califa, el segundo con los mecanismos mencionados de *shura* y *bay'ah* – en manos, directa o indirectamente, de la *umma*, y el tercero es una rama mucho más independiente siempre formulando sus decisiones de acuerdo a la *shari'a*.

Para F.Zaky, cuando *traducimos* el califato a términos modernos, bien puede aproximarse al republicanismo occidental en tanto que ambos sistemas eligen al jefe de Estado a través de cierta forma –variable- de elección popular y le entregan la responsabilidad del cuerpo colectivo. Zaky señala que la única diferencia entre el califato y el republicanismo es que en el primero el jefe de Estado retiene el poder si y sólo si acata y se atiene a la *Shari'a*, mientras que en el segundo el tiempo de ejercicio del poder tiene plazos definidos, acordados previamente.

Toda vez que hemos esbozado las principales ideas surgidas en el seno del mundo islámico en torno a los sistemas políticos y de gobierno, es que su pensamiento político es indudablemente precursor en la producción de ideas que aparecieron de un modo aproximado varios siglos después en occidente. El caso de la separación de poderes y el principio de representación puede citarse como ejemplos paradigmáticos. Entre los más representativos teóricos apuntan a Montesquieu y su separación de poderes como una de estas manifestaciones que apareció siete siglos después. Algo semejante ocurrió con la idea del contrato social en Rousseau cuya premisa básica de una cabeza del Estado escogida popularmente bajo un contrato no era desconocida al pensamiento político islámico. Lo que mentalizó Rousseau en su *Contrato Social* ya era una realidad en el Islam.

El Soberano y la soberanía

En tanto que el califa, como jefe de Estado, es electo directa o indirectamente por el pueblo, es responsable hacia éste y se debe a éste. Es decir que el califa deriva su poder de la *umma*. ¿Cómo ocurre esto? Se propicia a partir del pacto o acuerdo entre las partes y basado en la libre elección. Así entonces el califa queda obligado a la *umma* y debe sujetarse en todo momento a los lineamientos de la *Shari'a*. En

caso de que el califa no logre ni cumpla la sujeción a la Shari'a, entonces la comunidad tiene el derecho de romper el contrato con el imperativo consecuente de elegir a otro califa.

Es pertinente aclarar que no todas las escuelas de pensamiento concuerdan con la deposición del califa en caso de incumplimiento con la ley sagrada. Los casos de Ibn Jama'a y de Al-Asha'ri (ashariitas) consideran que es preferible el orden y la obediencia al califa –a pesar de una eventual desviación de la ley al gobernar- que el rompimiento del contrato pues esto generaría desorden, anarquía y caos. Como hemos advertido, en el Islam tradicional y en el desarrollo histórico de las dinastías clásicas muchas veces se toleró el autoritarismo, el nepotismo y el despotismo de los califas; se prefería el orden y el statu quo que garantizara la confesión y profesión de fe a la amenaza del caos que la pusiera en riesgo.

En el otro extremo podemos encontrar a la escuela Jariyita que señalaba la exigencia de llamar a la revolución contra el califa si éste violaba flagrantemente la Shari'a. Recordemos que este grupo fue la primera escisión del Islam y su consigna era rebelarse contra cualquier desviación de un gobernante. Son, hasta hoy, el grupo más crítico de cualquier gobierno islámico o autodenominado *islámico*.¹²¹

*La soberanía no es, por lo tanto, para el gobernante o para el clero, sino para la Palabra de Dios corporeizada en la Shari'a.*¹²²

En el fondo de los postulados teóricos e históricos que hemos señalado y que tienen que ver con la soberanía, debemos poder dilucidar en dónde reside el pensamiento político islámico. ¿Es la soberanía propiedad del pueblo o comunidad como ocurre en las democracias occidentales? ¿Descansa en el jefe de estado –o califa- exclusivamente como si se tratara de una dictadura o régimen autoritario? Una posible respuesta o conclusión debe incluir tanto a la umma –comunidad nacional- como a la ley –Shari'a-.¹²³ Entonces el sistema político islámico, en su trazo clásico,

¹²¹ THOMSON, William, "Kharigism and Kharigites", 1933, pp. 373-89, Cit. por Fadhil Zaky Mohamad, *Op. Cit.*, p. 31

¹²² AYUBI, *Op. Cit.* p.42

¹²³ EI-RAYES, *Islamic political theories*, Cairo, 1960, p. 280, Cit. por Fadhil Zaky Mohamad, *Op. Cit.*, p. 32

no es ni una autocracia ni una teocracia; tampoco podemos decir que se trata de una democracia pues la comunidad no decide sola los asuntos públicos, sino que se guía por una ley revelada –religiosa, sagrada-, misma que está sujeta a la interpretación y renovación, dependiendo de la escuela o corriente predominante en el contexto. (Ijtihad)

Paradojas del Pensamiento Político Islámico Clásico

Es preciso señalar algunas de las más básicas e importantes teorías, tales como el *Convenio para la Denuncia de los Derechos*, de Al-Farabi, cuyas ideas precedieron tanto a Rousseau como a Locke; o bien el concepto del “*estado inestable de la naturaleza*” de Ibn Jaldún que posteriormente fue adscrito a Hobbes. Otra contribución importante es el concepto que desarrolló Al-Farabi de *soberanía*, que más tarde reaparece en forma semejante en Jean Bodin, en Europa (S.XVI). No menos importante es la *Teoría de la Evolución* trabajada por Al Gazzali y que se anticipa a aquella propuesta por Herbert Spencer (S.XIX).

Uno de los frecuentes errores o desaciertos de los pensadores modernos europeos y norteamericanos ha sido catalogar al pensamiento político islámico como cimiento de autocracias, por un lado, o como algo semejante a la democracia occidental, por el otro. No obstante, este pensamiento político es plenamente islámico; no es occidental ni oriental sino *islámico puramente*. Lo anterior no significa que no existan semejanzas con la democracia si consideramos, por ejemplo, la porción de soberanía otorgada al pueblo, la igualdad ante la ley, la libertad de pensamiento así como la separación de los poderes.

Los ideales políticos islámicos difieren de los ideales democráticos en tanto que ponen más énfasis en la unidad ideológica que en la unidad geográfica. Cuando este principio se aplica a las naciones musulmanas modernas, no existe un perjuicio acerca de que estas conserven su unidad territorial y al mismo tiempo tejer alianzas

de naturaleza ideológica con otras naciones musulmanas, tal y como sucede en Europa con aquellas naciones que proclaman estar unidas por sus ideales democráticos.

Una segunda diferencia entre los ideales islámicos y los democráticos es que en el Islam existe una unidad entre lo que es material y lo que es espiritual, lo cual no ocurre en la democracia. Esto significa que los ideales políticos islámicos descansan sobre una base ética y por lo tanto existe una base ética para cada acción y decisión política.

Finalmente el aspecto de la soberanía, que en el caso de la democracia ésta reside completamente en el pueblo, mientras que en caso del pensamiento islámico la umma es guiada por la Shari'a. Visto desde varias perspectivas, el pensamiento político islámico se sostiene de sus propios ideales y tradiciones; no es directamente asociable a una democracia como se entiende en occidente, ni tampoco plantea elementos autoritarios o dictatoriales.

La teoría política islámica clásica (sunni) adquirió forma en el periodo Abasí. En realidad no se consolidó una teoría universal única sino que se presentaron numerosas posturas. Algunas teorías sostienen que el verdadero califato fue el que se vivió con los primeros cuatro califas, los correctamente guiados o justos. Para otros como Ibn Jaldún (m.1406) se proponía la posibilidad de compatibilidad entre el califato y la monarquía. Hacia el fin del periodo Abasí, los aspectos básicos de la teoría política islámica fueron consensados: 1) Dios es el soberano absoluto y gobernante del universo así como la autoridad última del Estado. 2) La autoridad es delegada a la especie humana como instrumento de Dios en este mundo, a través de un pacto o contrato. 3) El califa es gerente de la voluntad de Dios y no simplemente un erudito que gobierna con la razón.¹²⁴

El fin del periodo Abasí en el siglo X implicó la aceptación de gobernantes incrédulos y por lo tanto añadió un dilema a la reflexión política. ¿Debe la umma aceptar gobernantes usurpadores e incrédulos o debe de combatirlos? Los teóricos Ibn

¹²⁴ ESPOSITO, John, *Op.Cit*, p. 30

Jaldún y Al-Gazali promovieron siempre que es mejor asumir condiciones políticas muy adversas pero mantener un orden colectivo a combatirlos y generar un caos político revestido de incertidumbre. Además, aseguraban, lo más importante era conservar la identidad y unidad musulmana; y esto ocurrió.

...they argued that the alternative to tyranny would be anarchy that could lead to the dissolution of the umma, the community of believers. (...) This argument was buttressed by selectively quoting from the Quran, especially the verse "O ye who believe! Obey Allah and obey the messenger and those of you who are in authority." It was reinforced by reference to the maxim, often attributed to the Prophet, that "sixty years of tyranny is better than one day's anarchy."¹²⁵

Independientemente de las diferentes posturas en el pensamiento político islámico, punto convergente era que, declarar un gobierno islámico no estribaba finalmente en las características del jefe de Estado sino en la observancia de la Shari'a, legitimador último de un Estado islámico. Desde luego que estamos frente a una propuesta de gobierno ideal, de comunidad ideal gobernada bajo la guía divina. Si bien el ideal ha contrastado mucho con las experiencias históricas del mundo islámico, este ha sido el paradigma que ha inspirado a las siguientes generaciones hasta hoy; a todos los que buscan emular y realizar la visión político-religiosa del Islam.

Cabe señalar que existen otras formas estatales posteriores al califato que no se consideran parte del pensamiento político clásico pero que han formado parte de la historia política sucesiva en el mundo islámico. Tal es el caso del sultanato que tiene una organización monárquica y está basado en la sucesión hereditaria en la que el sultán está emparentado aunque sea indirectamente con alguna rama genealógica de la familia del Profeta; sin embargo, el sultán ejerce un poder político civil pero

¹²⁵ AYOOB, *Op. Cit.* p. 4 // Argumentaron que la alternativa a la tiranía sería la anarquía que podría conducir a la disolución de la umma, la comunidad de creyentes. (...) Este argumento fue reforzado por citar selectivamente del Qur'an, especialmente el verso "¡Oh vosotros que creéis! Obedeced a Allah, obedeced al Mensajero y a aquellos de ustedes que tienen la autoridad." Fue reforzada por referencia a la máxima, a menudo atribuido al Profeta, que "sesenta años de tiranía son mejores que un día de anarquía.

ningún tipo de autoridad religiosa y muchas veces coexistían gobiernos de varios sultanes en torno a un califa. Ciertamente la aparición de los sultanes restó poder a los califas, es decir, les relevó de la autoridad civil.

De igual modo, y ya hacia el siglo XX se configuraron modalidades estatales tales como el *mamlaka* o reino, como en Arabia Saudí o Jordania, o bien la *yumhuriya* o república como en el caso de Siria, Iraq, Argelia, etc.

El Islam como religión no tiene especificado un particular sistema de gobierno para los musulmanes, ya que la lógica de la adecuación de esta religión para todas las épocas y lugares requiere que temas que siempre estarán cambiando por la fuerza de la evolución deban ser dejados a la mente humana racional, para ser modelados de acuerdo con el interés público y dentro del marco de los preceptos generales que ha dictado la religión.¹²⁶

¹²⁶ IMARA, Muhammad: *Al-Islam wa al sulta al-diniyya* (Islam y autoridad religiosa), El Cairo, Dar-al-Thaqafa al-Jadida, 1979, Cit. por AYUBI, Nazih, *Op.Cit.*, p. 99

CAPÍTULO III.

CRISIS DEL ISLAM: EL REAVIVAMIENTO Y LA REACCIÓN A LA MODERNIDAD OCCIDENTAL

Obstáculos para la perspectiva occidental en el abordaje del tema.

Ubicado en la segunda mitad del siglo XX, un occidental difícilmente entenderá que el Islam -o cualquier religión- pueda existir e incidir poderosamente en el espacio público como fuerza política independiente. En occidente la influencia de la religión se ha acotado tanto en los últimos siglos que se ha ido relegando al ámbito privado de tal modo que para cualquiera, especialmente un intelectual, le resulta complicado interiorizar la importancia política de la religión en otras latitudes.¹²⁷ Parte de este capítulo se enfocará en el papel de la ley sagrada como fuerza intrínseca del Islam político.

Lo cierto es que durante el siglo XIX y el XX el caso del Islam es paradigmático y su relevancia pública es profunda y no ha cesado de estar en marcha; sin embargo su influencia neta suele ser ignorada o incomprendida. Daniel Pipes, historiador estadounidense de Harvard y analista político en temas del Islam reconoce tres impedimentos visibles para la comprensión del fenómeno islamista de los siglos XIX y XX.

¹²⁷ No obstante, al interior del Islam también existe un serio debate en torno a la influencia del Islam. En el siglo XX y lo que va del XXI, intelectuales musulmanes han puesto sobre la mesa la discusión. Abdolkarim Soroush (n. 1945, Teherán) es de los más prominentes y destacados; él defiende la posibilidad de una democracia islámica lanzando un serio ataque a la limitada concepción que el liberalismo tiene de la democracia, al que considera reduccionista e incapaz de darle cabida al aspecto religioso de los seres humanos. Para Soroush la democracia religiosa es completamente viable y consonante con elementos racionales en el espacio público, toda vez que resulta deseable que los valores de la religión jueguen un papel activo en la sociedad, más aun cuando se trata de una sociedad de personas religiosas. Soroush se mueve esencialmente en el mundo intelectual persa, chiita.

El primer impedimento tiene que ver con el proceso histórico de la secularización en el cual las instituciones, prácticas, reflexiones y estudios religiosos perdieron toda relevancia social. El Renacimiento implicó el paulatino desplazamiento de la religión cristiana de todos los otros ámbitos de la vida, relegándola al ejercicio privado y causando que pocos realmente dirigieran sus vidas bajo los preceptos de la fe. La secularización, no obstante, no ha sido, ni es, un hecho universal.

There are features internal to Christianity which serve to account for the appearance of secularity in lands with predominantly Christian heritage. Unlike Islam, Christianity has been marked by a religiously significant distinction between the sacred and the secular, between the goods that belong to God and those that belong to Caesar, or, on an institutional level, between the clergy and the laity. Such distinctions are – or rather should in principle be – foreign to Islam.¹²⁸

Para muchos pueblos en diversas regiones, y específicamente en el mundo islámico, la vida pública y colectiva está poderosamente influenciada por asuntos religiosos y la estructura política, del sistema que sea, integra de una u otra manera al pensamiento, al discurso y a las organizaciones religiosas. Desde luego que para aquellos cuya cotidianeidad no está revestida de la fe y consideran a la religión como algo retrógrada, entender la fuerza de la religión en la política requiere de una mente flexible y una voluntad seria para situarse en un punto de vista que les permita un análisis más integral.

El segundo impedimento, a decir de Pipes, obstaculiza aún más la comprensión de la religión en la política. Se trata de la arraigada doctrina del materialismo, derivada de la sobrada entrega a la razón y a la ciencia. Marx lo cristalizó en su materialismo

¹²⁸ AKHTAR, Shabbir, *A Faith for All Seasons: Islam and the Challenge of the Modern World*, Ivan R. Dee – Publisher, Chicago, 1990, p. 9 // *Hay características internas al cristianismo que sirven para dar cuenta de la aparición de la laicidad en las tierras predominantemente cristianas. A diferencia de Islam, el cristianismo ha estado marcada por una distinción significativa entre lo sagrado y lo secular, entre los productos que pertenecen a Dios y los que pertenecen al César, o a nivel institucional, entre el clero y los laicos. Estas distinciones son - o más bien deberían ser, en principio - ajenas al Islam.*

histórico subrayando los cambios económicos como el meollo de los procesos humanos; como es conocido, él cifra en el modo de producción y de trabajo las determinantes para los demás aspectos de las sociedades.

Pipes señala que el sesgo de esta perspectiva se encuentra en constreñir al ser humano a una sola dimensión y advierte que es arriesgado asumirlo de esa manera pues la realidad es mucho más compleja.

*One cannot ignore the wide range of emotions that are not tied to material self-interest: loyalties to family, tribe, ethnic group, language group, neighbors, nation, race, class, or religion sometimes overlap with material interests and sometimes run contrary to them*¹²⁹.

Además, para los materialistas, la fe es un disfraz o una estrategia para maquillar otro tipo de intereses y legitimarlos con el velo de la religión. Lo cierto es que existen serias consecuencias y significación política el simple hecho de ser musulmán, y que como otras religiones, prescribe e inspira acciones que no pueden suscribirse dentro de un ámbito de interés económico, acumulación capital o beneficio inmediato.

El tercer impedimento es la propia teoría de la modernización, esbozada por los primeros países en modernizarse y que postula a la ciencia como el axioma metodológico hacia un progreso lineal e inexorable. Políticamente se trata del surgimiento de la sociedad civil, la elección racional y desde luego la separación y segregación de la religión como un freno debilitador hacia la modernidad; es decir, el sello final de la secularización.

*Together, secularization, materialism and modernization theory cause the press and scholarship too often to ignore Islam's role in politics*¹³⁰.

¹²⁹ PIPES, *Op. Cit.*, p. 6 // *Uno no puede ignorar la amplia gama de emociones que no están vinculadas al interés propio material: las lealtades a la familia, la tribu, etnia, grupo lingüístico, vecindad, nación, raza, clase o religión, que a veces se superponen a los intereses materiales y, a veces incluso avanzan contra ellos.*

¹³⁰ *Ibidem*, p. 8 // *Juntos, la secularización, el materialismo y la teoría de la modernización hacen que la prensa y sectores educativos ignoren con demasiada frecuencia el papel del Islam en la política.*

Existen además, otros elementos que sesgan la aproximación del estudio occidental sobre el Islam, algunos de los cuales son equivocaciones reiteradas. Tal es el caso de los falsos paralelismos que se hacen del Islam con el Cristianismo, por el simple hecho de ser “religiones”; dicha conjetura puede llevar a conclusiones erradas y falaces.

La mayor parte del estancamiento de la Europa cristiana en los tiempos medievales fue debida a la dominación de la Iglesia sobre el Estado. Este fenómeno no tiene paralelo en el Islam pues el Islam no tiene Iglesia ni clero en el sentido de una jerarquía eclesiástica compleja.¹³¹

Distinciones con el Cristianismo

El hecho de que en el cristianismo no existan elementos políticos considerables, esto no significa que también están ausentes entre los musulmanes. Si bien existen fenómenos y conflictos políticos ligados a cuestiones religiosas dentro del cristianismo como el caso irlandés, el papel que jugó el Vaticano como bastión anticomunista en la Segunda Guerra Mundial, los protestantes ligados a causas conservadoras en EU o en Corea del Sur, e incluso los sacerdotes involucrados activamente en movimientos de liberación en centro y Sudamérica, no podemos extraer una generalidad referida como tal al Cristianismo y el poder político.

Católicos, Ortodoxos, Protestantes y otras denominaciones, han transitado en la historia por prácticamente toda la gama de ideologías existente defendiendo todas las expresiones de autoridad política y sistemas económicos conocidos y trabajando por metas y objetivos que se excluyen entre sí. ¿Cuál es entonces la particularidad del caso islámico? En el Islam, en contraposición con el cristianismo, se plantea una serie de leyes, requisitos, que integran un programa completo e integral para el establecimiento de una sociedad ordenada y justa.

¹³¹ AYUBI, Nazi, *Op. Cit.*, p. 82

El cristianismo deja de lado las cuestiones prácticas terrenales al arbitrio de cada pueblo y se concentra solamente en las grandes ordenanzas morales y de fe; en tanto que el Islam, enfocado en las metas precisas que debe lograr cada musulmán, se asegura de detallar las reglas y el camino que aseguren y garanticen su alcance. De ahí que la Shari'a sea la clave para ejecutar el papel del Islam en las relaciones humanas.

La cristiandad es básicamente una fe mientras que el Islam es principalmente una shari'a (nomos o ley religiosa). La cristiandad tiene muy pocas leyes para organizar los asuntos sociales o económicos de los individuos y de la comunidad¹³².

Los movimientos de resurgimiento islámico. Etapa *premoderna*

El reformismo islámico moderno, que estudiaremos a detalle más adelante y que es el motivo de esta investigación, se representa casi siempre como una burda reacción defensiva al imperialismo occidental; sin embargo no puede entenderse sin considerar a los movimientos de resurgimiento¹³³ islámico previos a la aparición de la modernidad occidental. El reavivamiento del que hablamos ocurre en un momento de fuerte decaimiento interno de las sociedades musulmanas, de un panorama decadente en términos morales y en un tejido social de equilibrio precario. Son, por lo tanto, respuestas que surgen desde las entrañas del mundo islámico.

Los más representativos movimientos de reavivamiento islámico son el Sanusi, el Mahdi y el Wahabí y en los tres casos derivaron en estados de auto-denominación islámica: Libia, Sudán y Arabia Saudita. Sus métodos, vocabulario, ideología y cosmovisión fueron retomados en gran medida por el modernismo islámico (movimientos reformistas) del siglo XX. De cualquier modo no sería la primera vez

¹³² Idem.

¹³³ Puede decirse, indistintamente, "resurgimiento", "reavivamiento" o "renacimiento"; aunque este último se presta a confusiones con el renacimiento europeo con el que no guarda relación alguna. De ahí que utilicemos resurgimiento o reavivamiento.

en la historia musulmana en la que grupos religiosos o intelectuales reflexionaran y accionaran en torno a la falta de apego al ideal de la verdad revelada por el Profeta. Así pues encontramos a los jariyíes como los primeros en escindirse y desde luego los chiitas –ver capítulo uno-; también las órdenes sufís fueron grupos que se apartaron de lo que consideraban poco islámico en el periodo omeya así como en el abasí.

Más adelante, cuando el imperio musulmán ya no era uno sino tres (Mogol, Safávida y Otomano) tuvieron cada cual su momento de apogeo (S. XVI) que no duraría demasiado.

Political and economic decline were accompanied by a growing concern about spiritual and moral decay in eighteenth century Islamic societies, which reflected a similar pattern of revival and reform, despite the distinctive differences caused by local conditions.¹³⁴

Para la comunidad musulmana, conforme avanzaba su propia historia de siglos, se hacía evidente la necesidad de renovarse y repensarse en ciertos momentos clave. Uno de las dificultades de estos procesos de cambio y ajustes necesarios era plantearse ¿qué, como, cuánto y cuándo cambiar? y las previsible tensiones entre los sectores más conservadores y quienes apostaban a la necesaria re-significación en aras de sobrevivir *como un todo*.

¿Qué perseguían los promotores del resurgimiento islámico? Desde luego combatir la corrupción intestina de la comunidad y restaurar el orden a través del retorno a los fundamentos. Una especie de depuración y purificación cuyo vehículo principal sería la realización activa y plena de la voluntad revelada de Dios a través de su Profeta. Estos movimientos revivieron el *iytihad*¹³⁵ partiendo de la base de que sus

¹³⁴ ESPOSITO, John, *Op. Cit.*, p. 34 // *La decadencia política y la económica se acompañaron de una creciente preocupación por la decadencia espiritual y moral en las sociedades islámicas del siglo XVIII, lo cual reflejó un patrón similar de reavivamiento y reforma, a pesar de las diferencias distintivas causadas por las condiciones locales.*

¹³⁵ El derecho a la reinterpretación individual de la ley. Siglos atrás los religiosos habían “cerrado” las puertas del iytihad. No obstante los académicos musulmanes reformistas y fundamentalistas, ante la necesidad de adaptarse a los cambios sin perder la esencia islámica, impulsaron la “reapertura” de la interpretación de la Shari’a. En términos de religión, no obstante, sólo dentro del

leyes habían sido contaminadas y alteradas significativamente por la influencia de otros códigos legales medievales por lo que se hacía necesario acudir a la única autoridad sólida y permanente: el Qur'an y la Sunna. El objetivo último: revitalizar y llevar a cabo el ideal Coránico. Pero ¿qué ocurre cuando la realización concreta de las normas y creencias de acuerdo al tiempo y al espacio no están dadas en las fuentes primarias (Qur'an y sunna)? ¿Y las cuestiones particulares?

Specific situations do not find a single and definitive solution. It is the ijtiḥad of the jurists which connects the general principle to its practical application. (...) Islamic law swiftly accepted, in its formulation, the idea of plurality in interpretation and this even in rules of worship and from as early as the time of the Prophet himself.¹³⁶

De este modo, los pensadores y académicos musulmanes, propondrán al iytiḥad como vehículo central para la adecuación del Islam a la modernidad y en aras de su supervivencia eficaz en el tiempo. El reformismo, pues, era el camino.

Los movimientos de reavivamiento en el norte de África tuvieron el común denominador de ser encabezados por órdenes sufís muy activas políticamente y con pensamiento reformista declarado. Los sufís, gracias a su flexibilidad y adaptabilidad a contextos diversos así como a su capacidad por integrarse a otredades absorbiendo ciertos elementos de ellas, los hizo grandes misioneros del Islam. Esto los expuso a fuertes críticas pues en cierto momento ya no se distinguían las prácticas islámicas de aquellas más bien indígenas y preislámicas.

Los reformistas sufís buscaron centrar nuevamente al sufismo en una corriente más ortodoxa, pero sobretodo, reorientaron los objetivos de sus órdenes religiosas a cuestiones más terrenales y de acción inmediata en el entorno terrenal. Los sufís

chiismo existen juristas que apliquen el iytiḥad; dentro de la sunna solamente se hace desde la propuesta política e intelectual, pero no en términos teológicos.

¹³⁶RAMADAN, Tariq, *Op.Cit.*, p.77 // Existen situaciones concretas que no encuentran una solución única y definitiva. Es el iytiḥad de los juristas que conecta el principio general para su aplicación práctica. (...) La ley islámica aceptó rápidamente, en su formulación, la idea de la pluralidad en la interpretación y esto aún en las reglas de culto, ya desde la época del Profeta.

ya estaban más concentrados en los asuntos del *otro mundo* pero la necesidad del reavivamiento los “trajo de vuelta”.

Ahmad ibn Idris (m. 1837) dirigía la orden Tariqa Muhamadiyya (Sendero de Muhammad) en Arabia pero difundió su mensaje en muchos países musulmanes, llamando a la unidad de la umma por encima de regionalismos y particularismos. Fue labor de Muhammad Ali ibn al-Sanusi, discípulo de Idris, el darle un sentido completamente sociopolítico al movimiento a través de la fundación de la orden Sanusi. Él rechazó explícitamente toda la ley derivada del *ijma*¹³⁷ y las *qiyas*¹³⁸ y promovió en su caso la práctica del *iytihad*¹³⁹; desde luego esto le costó la adversidad por parte de los ulemas.

A pesar de que en varias ocasiones se quiso llamar a Ibn al-Sanusi como califa o como *Mahdi*¹⁴⁰, él siempre se opuso y sólo aceptó el título de Gran Sanusi, un político clave en la posterior resistencia libia a Italia y a los cimientos de la Libia moderna y su muy particular versión de Islam diseñada por el Coronel Muammar al-Khaddafi.

En Sudán el reavivamiento fue diferente; hacia 1881, Muhammad Ahmad se autoproclamó *Mahdi*. Él sustentaba que la corrupción en el Sudán obedecía directamente a la adopción de costumbres y prácticas foráneas (turcas y egipcias) y otras cuantas locales (indígenas preislámicas) tales como el tabaco, la música, el alcohol, el juego, la prostitución, etc. Definió a otros musulmanes como *infieles* por desobedecer los mandamientos revelados y por haber alterado la Shari'a. El movimiento *Mahdi* del Sudán como los otros movimientos de reavivamiento, realmente pensaban que estaban restituyendo el modo de vida pública del primer Islam. La instauración de un estado teocrático se volvió una necesidad y un prerrequisito para la plenitud de sus ideales. Los éxitos políticos de estos

¹³⁷ Consiste en el consenso entre los ulamas como fuente para derivar leyes

¹³⁸ Consiste en el razonamiento por analogías (del Qur'an o la Sunna) para derivar leyes

¹³⁹ Reinterpretación individual o de los juristas para recrear leyes o adaptar las existentes a las nuevas circunstancias no previstas en las legislaciones anteriores.

¹⁴⁰ El guía elegido por mandato divino para la renovación del Islam y la restauración de la justicia de Dios en la tierra.

movimientos fueron vistos como una validación de Dios por estar cumpliendo con su misión en la tierra.¹⁴¹

*Premodernist revival movements of the eighteenth and nineteenth centuries contributed to the pattern of Islamic politics and provided a legacy for twentieth-century Islam. Unlike Islamic modernism, these movements were motivated primarily in response to internal decay rather than external, colonial threat*¹⁴². Así, los movimientos de resurgimiento islámico sentaron las bases para el Islam moderno en tanto que evidenciaron la debilidad de la comunidad; apuntaron la distancia entre el ideal Coránico y la realidad; trajeron de vuelta la centralidad del axioma monoteísta inquebrantable como eje de la unidad-totalidad de Dios con su comunidad de creyentes; proclamaron la necesidad de reabrir las puertas del *iytiḥād* para recuperar al verdadero Islam; pero sobretodo, validaron que la recuperación social y moral de la comunidad musulmana requería acción política, es decir, el ejercicio de la auténtica *yihad*.¹⁴³

El movimiento Wahabí de Arabia tiene la particularidad de haber permanecido, desde el siglo XVIII hasta nuestros días y es constitutivo de la idea de nación en Arabia –hoy Saudita-. En la península prevalecían varias prácticas religiosas populares que incluían la superstición, los talismanes, la adoración a santos, peregrinaciones a tumbas, etc., guardando cierta semejanza con el periodo conocido como *jahiliya* en el que la ignorancia absoluta y la ausencia de una verdad trascendental mantenían a las tribus en guerras sanguinarias y un estado salvaje a los ojos de la civilización islámica.

¹⁴¹En la época del Profeta ya existía la consideración de ver en las victorias políticas un mensaje divino de validación.

¹⁴² ESPOSITO, John, *Op. Cit.* 42. // *Los movimientos de reavivamiento premodernista de los siglos XVIII y XIX contribuyeron a la pauta de la política islámica y proveyeron un legado para el Islam del siglo XX. A diferencia del modernismo islámico, estos movimientos fueron motivados principalmente en respuesta a la decadencia interna y no a una amenaza colonial externa.*”

¹⁴³ Esfuerzo serio para la realización de la voluntad de Dios a través de la autodisciplina moral, y cuando fuese necesario –generalmente en caso de un ataque- militar y de combate en guerra.

Muhammad ibn Abd al-Wahhab (n.1703) se formó en las escuelas juristas islámicas Hanafi y Shafii aunque se desarrolló más en la escuela Hanbalí, destacada por ser la más estricta de todas. Fue quien fundó al movimiento y llamó enérgicamente a los árabes peninsulares a abandonar la pecaminosa idolatría (*shirk*) y retornar a la idea del *tawhid* o unidad total inquebrantable de Dios; es decir, el monoteísmo más radical. El wahabismo es propiamente una doctrina puritana. Las fuerzas wahabíes destruyeron tumbas e ídolos y suprimieron las actividades sufís por su involucramiento en las prácticas denostadas. Así se instauró un régimen ultraconservador que teológicamente se conserva hasta nuestros días, aunque políticamente hoy encierra numerosas contradicciones.

Si bien Abd a-Wahhab buscó la revitalización del Islam en la Península y echó mano del *iytiḥad* para promoverlo, con el paso de los años se instauraron prácticas cada vez menos innovadoras y más rígidas acercándose de ese modo al recurso del *taqlid*¹⁴⁴ y no del *iytiḥad*. La práctica del *taqlid* es una medida radical de “recuperación” del Islam a través del seguimiento del pasado y sus normas como fueron elaboradas por los juristas ancestrales; de ese modo se intentan resolver nuevos problemas con viejas fórmulas, resultando en sociedades rígidas y estrictas, como la saudí.

La modernidad y el Occidente

La llegada y la consolidación de la modernidad en Europa acercó a occidente con el mundo islámico, por las innovaciones en los transportes, las comunicaciones y por el espíritu de crecimiento colonial de las potencias desarrolladas sobre las tierras cada vez menos lejanas. Desde el siglo XVII se sobrevino un proceso de intervención occidental y una presencia que derivó en el más grande desafío que la civilización islámica jamás haya enfrentado. Hacia el siglo XIX el control económico colonial dio entrada al dominio político y militar. Por vez primera en la historia, los

¹⁴⁴ Imitación ciega, sin autoreflexión. Repetición acrítica de lo dicho por los antepasados, excluyente de la opinión personal.

musulmanes se encontraban subyugados y gobernados por el *occidente* cristiano.¹⁴⁵

En el cambio del siglo XIX al XX, la penetración colonial europea en el mundo islámico se extendía desde Marruecos hasta Indonesia. Ese desafío desató una severa crisis de identidad entre los musulmanes.

*Esta nueva relación con Europa planteaba una serie de cuestiones graves; no solamente en cuanto a cómo ajustarse a la nueva realidad y convivir con un enemigo cuya superioridad en algunos aspectos era innegable, sino, más fundamental aún, en cuanto a cómo explicar o justificar el atraso de los pueblos musulmanes, cuando existe la promesa de una victoria segura para quienes profesan el Islam (...) ¿fallaron los musulmanes o falló el Islam?*¹⁴⁶

La convulsión fue multidimensional para los musulmanes quienes debían sobrevivir y superar el episodio traumático como comunidad otrora gloriosa y superior en varios aspectos en los que ahora se encontraba en desventaja visible. Intelectuales, religiosos, políticos y ciudadanos por igual se hacían todo tipo de preguntas.

*What had gone wrong with Islam? Where was the divine guidance that had assured past success? How could Muslims realize the divine imperative to spread the realm of Islam (dar al-Islam)? Could one be a good Muslim in a non-Muslim state which was ruled by unbelievers and whose laws were not Shari'a laws? Was there any contradiction between revelation and reason, science and technology? Was the Islamic way of life capable of meeting the demands of modernity?*¹⁴⁷

¹⁴⁵ Los cristianos europeos eran símbolo de infieles extranjeros colonizadores cuyos misioneros adjudicaban sus logros a la "superioridad de la civilización europea cristiana"

¹⁴⁶ RUIZ, Figueroa, *Op. Cit.*, p. 148

¹⁴⁷ DONOHUE John y ESPOSITO John, *Op. Cit.*, p.4 // *¿Qué había pasado con el Islam? ¿Dónde estaba la guía divina que había asegurado el éxito en el pasado? ¿Cómo pueden los musulmanes realizar el imperativo divino para difundir el reino del Islam (dar al-Islam)? ¿Se podría ser un buen musulmán en un estado no musulmán que fuera gobernado por los incrédulos y cuyas leyes no fueran las leyes de la Shari'a? ¿Había alguna contradicción entre la revelación y la razón, la ciencia y la tecnología? ¿Era el modo de vida islámico capaz de satisfacer las exigencias de la modernidad?*

Definiciones y distinciones entre modernización y occidentalización

Hemos establecido ya las implicaciones desafiantes de la aparición de la modernidad en Europa frente al mundo islámico; hemos también señalado los temores de estas sociedades a recibir un impacto e influencia de occidente en detrimento de su propia civilización y cultura. De cualquier modo suele confundirse un proceso con el otro o usarse como sinónimos. Definir la modernización distinguiéndola de la occidentalización supone cierta dificultad toda vez que implica enumerar muchas de las formas y caminos hacia el “progreso” -para consolidar una “mejor civilización”- que occidente tomó en los últimos siglos y que contrastan justo con las que tomó el mundo islámico; de ahí la tendencia a fusionar o confundir estos dos conceptos.

La modernización es un concepto potencialmente engañoso porque puede ser confundido fácilmente con occidentalización no siendo esto otra cosa que un préstamo de ciertos hábitos sociales y culturales ajenos que no tienen por qué ser superiores en sí mismos¹⁴⁸.

La modernización en su sentido más técnico, es la posibilidad de tener un desempeño óptimo en todos los aspectos prácticos del desarrollo. Es decir, el hecho de que alguna entidad pueda alcanzar su potencial máximo, tanto cuantitativa como cualitativamente. Esto significa contar con instituciones que fomenten la tecnificación especializada de los procesos así como promover la industrialización de aprovechar todo el poder mecánico en las actividades económicas y cuyos resultados se basen en criterios de efectividad.

Uno de los pensadores musulmanes contemporáneos más influyentes, Tariq Ramadan,¹⁴⁹ cita reiteradamente a Dominique Wolton para enriquecer las definiciones de modernidad:

¹⁴⁸ AYUBI, *Op. Cit*, p. 81

¹⁴⁹ Tariq Ramadan nació en Suiza (1962); ha trabajado decididamente el debate de la modernidad y el Islam, -no sólo de la modernidad europea, sino de las propuestas del modernismo islámico- y sus aseveraciones le han costado el visado de Estados Unidos y la negación de ingreso en países como Francia e Inglaterra

*Modernity is characterized by distrust, if not opposition towards tradition; the primacy granted to the individual and the crucial importance of freedom; the belief in reason, progress and science – the three being linked together; the detachment of society with regard to the sacred and religion through the process of secularization; the enhancement of the value of change and discovery and more generally, the primacy granted to self-reflectiveness and self-institution – to speak like C. Castoriadis; finally, in the political level, the emergence of a private sector which is distinct from the public sector, the importance of law and state and finally, the necessity of building and defending public liberties which are the conditions of democracy.*¹⁵⁰

Por su parte, Daniel Pipes en sus definiciones de modernidad, enfatiza el empoderamiento social a partir de criterios muy materiales:

*Modernization entails an enormous increase in a people's social power – that is, in the total resources it can muster. Indications of social power include military strength, scientific progress, economic capabilities and political stability.*¹⁵¹

Ahora bien, que la definición propia de Tariq Ramadán, tiene que ver con la ideología que Occidente impulsó sobre la modernidad, haciéndola suya y echando mano de sus intelectuales orgánicos defendiéndola en detrimento de toda tradición.

To put it plainly, modernization is a liberation, the breaking of the chains of all intangible dogmas, stilted traditions and evolving societies. It represents accession to progress. Within this, reason, science and

¹⁵⁰ WOLTON, Dominique, *La dernière utopie*, French Edition, Flammarion, 1993, p. 71, Cit. por RAMADAN, Tariq, p. 4 // *La modernidad se caracteriza por la desconfianza, o bien oposición a la tradición; la primacía concedida a la persona y la importancia crucial de la libertad; la creencia en la razón, el progreso y la ciencia - los tres están unidos entre sí; el desapego de la sociedad con respecto a lo sagrado y la religión a través del proceso de secularización; el énfasis en el valor del cambio y el descubrimiento y, en general, la primacía concedida a la autorreflexión y autoinstitución – por hablar como C. Castoriadis; por último, en el plano político, el surgimiento de un sector privado que es distinto de la del sector público, la importancia de la ley y el Estado y, por último, la necesidad de construir y defender las libertades públicas que son las condiciones de la democracia. .*

¹⁵¹ PIPES, Op. Cit, p. 106 // *La modernización conlleva un enorme aumento en el poder social de un pueblo – es decir, en el total de recursos que pueda reunir. Algunos indicadores de poder social incluyen la fuerza militar, el progreso científico, la capacidad económica y la estabilidad política.*

*technology are set in motion. (...) From the seventh century, and more clearly the eighteenth century, a number of thinkers took strong positions in favor of modernity. Everyone became somehow opposed to traditional society and called for rationalization and the secularization of society.*¹⁵²

Ramadán señala que a 300 años de existencia, el movimiento modernizador está muy vivo y no ha perdido nada de su legitimidad en Occidente.

Nazih Ayubi hace incapié en que para analizar los procesos de modernización y desarrollo de una u otra entidad es indispensable que estos se definan dentro de su propio marco cultural de referencias. No puede explicarse un proceso de modernización como simple resultado de habilidades técnicas acumuladas sino también de una voluntad política y un orgullo cultural. De la reforma protestante y el renacimiento cultural europeo es que surge la revolución industrial y científica en Europa. Lo anterior explica en buena parte porque cuando en las regiones subdesarrolladas y colonizadas se imitan, importan o imponen los procesos de desarrollo pueden acentuarse los sentimientos de alienación y por lo tanto se acelere la necesidad de autenticidad.

*En Oriente Próximo, en general, la modernización no era un proceso natural que correspondiese a evoluciones internas sociales, intelectuales y tecnológicas. Más bien tuvo lugar como un acto de defensa (es decir, una modernización defensiva) contra las presiones de los poderes capitalista coloniales y se vio reforzada por los poderes coloniales de formas que servían a sus propios intereses.*¹⁵³

Prácticamente todo el proceso modernizador en el mundo islámico en general y en Egipto en particular, se dio bajo el dominio europeo colonial y capitalista; los códigos legales, el sistema educativo y la propia dotación de soberanía a los nuevos estados

¹⁵² RAMADÁN, Tariq, *Op. Cit.*, p. 4 // *Para decirlo claramente, la modernización es una liberación, la ruptura de las cadenas de todos los dogmas, tradiciones intangibles y sociedades en evolución. Representa la adhesión al progreso. Dentro de esta, la razón, la ciencia y la tecnología se ponen en movimiento. (...) Desde el siglo VII y más claramente el siglo XVIII, una serie de pensadores tomó posiciones fuertes a favor de la modernidad. Todo el mundo de alguna manera se opuso a la sociedad tradicional y llamó a la racionalización y la secularización de la sociedad.*

¹⁵³ AYUBI, *Op. Cit.*, p. 80

que adquirieron su “independencia”. De este modo, lo que algunos autores denominan “modernización defensiva” otros aseguran que se trató de una deliberada imposición.

El único caso exitoso no occidental de modernización –aunque también impositiva- es Japón. La era Meiji fue definitoria del Japón *avanzado* del siglo XX. Indispuestos a seguir en un subdesarrollo sin remedio, el Emperador Komei, Mutsuhito comenzó en 1868 un nuevo camino para el archipiélago asiático. Basado en la participación de todos los sectores y clases sociales sin excepción así como en la depuración de los malos hábitos, fomentó decididamente el afán por el saber, la pasión por el trabajo y el gusto por el desarrollo de nuevos conocimientos. A partir de convenciones muy locales y de innovaciones muy propias, el Japón alcanzó una modernización no occidental que lo ha llevado a ser una de las economías más importantes.

*Modernization requires no one political ideology or set of institutions: elections, national boundaries, civic associations, and the other hallmarks of Western life are not necessary to economic growth*¹⁵⁴

Por occidentalización podremos entender los esfuerzos, individuales o colectivos, por imitar costumbres y maneras que no están necesariamente relacionadas con el desarrollo económico¹⁵⁵. Se confunde con modernización por el hecho de que el occidente se ha identificado con la modernidad para los ojos de muchos pueblos. De hecho, lo que es occidental no necesita ser moderno, ni todo lo moderno es

¹⁵⁴ PIPES, *Op. Cit.*, p. 107 // *La modernización no requiere de una ideología política o de una serie de instituciones tales como las elecciones, fronteras nacionales, asociaciones civiles ni de todas esas huellas de la vida occidental que no son necesarias para el crecimiento económico.*

¹⁵⁵ Una novedosa aportación sobre el fenómeno de la occidentalización es el concepto acuñado por el pensador iraní Jalal Al-e-Ahmad (n.1923, Teherán) y que se refiere a la “Westoxification u Occidentosis”, ampliamente desarrollado en su libro “Occidentosis: una plaga de Occidente” (publicado clandestinamente en 1962). En esencia se trata de una severa crítica a las máquinas que son el *alma del diablo* y al proceso de maquinización de la sociedad en el cual los iraníes se estaban convirtiendo en una masa consumidora de los productos occidentales hechos masivamente por máquinas que a su vez desplazan la mano de obra y lo artesanal. La occidentalización como enfermedad en Irán, argumenta, ocurre porque la maquinización y sus valores no evolucionaron con el tiempo sino que llegaron de noche sin la consideración de la sociedad ni un tiempo para el ajuste; es decir, sin un tiempo para decidir si se aceptaba o no, y en qué términos. Al-e-Ahmad sostiene que el único aspecto que no había sido infectado por la *enfermedad* de la “Occidentosis” era la religión, en este caso el Islam Chiita.

occidental. Aquí es justo donde entra la posibilidad de otro tipo de modernidad en tanto que no existe un solo camino para alcanzar el desarrollo y el progreso, ni una sola fórmula para tener un mejor aprovechamiento del entorno para beneficio del hombre. Hay muchas posibilidades de modernidad, hay modernidades.

En Europa la modernización económica significó enriquecimiento y la mejora visible en las condiciones de vida; la modernización política partió del reconocimiento del individuo, la libertad religiosa y el origen de sociedades democráticas *abiertas*; y la modernización social cristalizó los derechos del ciudadano (de expresión, laborales, de participación, de representación, etc.) A la luz de estos hechos, Tariq Ramadán se pregunta ¿quién puede cuestionar la validez de la modernidad?, cuando ésta le ha dado al hombre en Occidente todo lo que hoy es, desde su humanidad hasta sus responsabilidades. No obstante, el sobreesfuerzo de privilegiar a toda costa la racionalidad, la eficiencia, la productividad y más progreso, acercó a las sociedades occidentales al filo del abismo.

*As with all revolutions, this one has not escaped excess. Very often, the means of liberation become ends in themselves in an amnesia of any normative value*¹⁵⁶.

Tariq Ramadan acierta en señalar que el proceso de modernización, en el siglo XX, se desmesuró en su afán de libertad y de progreso, a través de un pragmatismo extremo que justificó un crecimiento a toda costa que soslaya cualquier punto de partida tradicional y toda referencia de identidad. Tradición e identidad no sólo eran un peso para la modernidad, sino que los convirtió en sus enemigos directos. De este modo, el hombre moderno del siglo XX, se deshizo de sus cimientos y se abandona en el flujo de una corriente paradigmática que no pudo controlar.

¹⁵⁶ RAMADÁN, Tariq, *Op. Cit*, p. 6 // *Como con todas las revoluciones, ésta no ha escapado al exceso. Frecuentemente los medios para la liberación terminan siendo fines en sí mismos, en una amnesia de cualquier valor normativo.*

*Without references, in search of new values (ethic), he is subjected to the meaning of progress and the march towards the future, more than he decides them.*¹⁵⁷

Tácita o explícitamente, todos los países musulmanes han deseado la modernización y valoran los beneficios que conlleva, muchas veces sin ser conscientes de los perjuicios que también le han acompañado. El ser más fuertes, ricos y poderosos no es el problema; en lo que no está de acuerdo la mayoría es en la medida que esto implique occidentalizarse. Es engañoso, pero muchos musulmanes han emulado prácticas europeas o estadounidenses creyendo que eso los acerca a lo que aquellas sociedades tienen o han logrado.

En su dilema identitario, histórico, cultural y político, los musulmanes varían y hasta titubean en cuanto a si la civilización occidental les resulta atractiva o bien la consideran más bien como *necesaria*.

*This dual role of Western countries as menace and model meant that there was a growing need to present ideas derived from the West, or at least first thought of because of the Western challenges in Islamic ways.*¹⁵⁸

Ciertamente se volvía menester buscar una modernización sin que esta implicase una occidentalización: una modernización islámica.

Daniel Pipes identifica tres elementos propios de la occidentalización que en sí mismos son hostiles al régimen de vida cotidiana de la Shari'a. El primer elemento es el acento que pone el cristianismo a la fe. Si bien es cierto que un ínfimo número de musulmanes se convirtió al cristianismo, la mayoría, en los procesos de occidentalización, comenzó a adoptar la forma cristiana de acercamiento a Dios,

¹⁵⁷ Ibidem, p. 6 // Sin puntos de referencia, en la búsqueda de nuevos valores (ética), el hombre moderno queda sujeto al sentido del progreso y a la marcha rumbo al futuro, más de lo que él pueda decidir.

¹⁵⁸ KEDDIE, Nikki, *An Islamic Response to Imperialism. Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani*, University of California Press, Los Angeles, 1983, p. xvi // *Este doble papel que juegan los países occidentales de ser al mismo tiempo una amenaza y un modelo, significó que había una creciente necesidad de presentar ideas derivadas de Occidente, o al menos un primer acercamiento, debido a los desafíos occidentales para las formas islámicas.*

abandonando paulatinamente la observancia de la ley sagrada y reemplazándola por la simple fe y la gracia para con los demás.

Esta traslape de enfoques religiosos se fue dando con contacto diario en forma apenas perceptible. Los síntomas eran visibles en la cotidianeidad, una falta de culpa al consumir alcohol, vestir sin recato, apostar o al no hacer las cinco oraciones diarias se toleraba siempre y cuando se mantuviera y pregonara la fe. El problema político, de cualquier modo, no eran estos síntomas sino el alejamiento de los musulmanes de la vida pública.

*Emphasis on faith rather than on law (...) also reduced adherence to public precepts. (...) The most Westernized a Muslim, the less concerned himself with fulfilling public rules of the Shari'a.*¹⁵⁹

El segundo elemento tiene que ver con el contraste y diferencias específicas entre las costumbres occidentales y las del Islam, las cuales difieren en tantos detalles que para un musulmán occidentalizado le resulta prácticamente imposible cumplir con los mandatos de la Shari'a. Las regulaciones de tipo alimentario, de vestimenta, de género, laborales, de higiene, de tipo de educación para los hijos, de música, etcétera se volvían un verdadero dilema difícil de sortear; o bien, el musulmán occidentalizado debía abandonar a la Shari'a.

El tercer elemento, y el más importante para esta investigación tiene que ver con la propuesta de Estado secular occidental. La simple idea de separar la política de la religión atestaba un golpe directo a la ley sagrada.

La expresión predilecta que se repetirá ad infinitum en los manuales de administración pública islámica es Din wa Dawla ijwan 'la religión y el Estado son hermanos'. Los dos se necesitan para subsistir, uno no

¹⁵⁹ PIPES, *Op. Cit.*, p. 109 // *El énfasis en la fe en detrimento de la ley redujo adhesión a los principios públicos. Entre más occidentalizado era un musulmán, menos se preocupaba por cumplir y seguir los preceptos de la Shari'a.*

*puede prescindir del otro. La religión es el fundamento y el Estado es el protector. Uno legitima y el otro actúa.*¹⁶⁰

El secularismo tuvo su origen en Europa durante el Renacimiento y la Reforma en el siglo XVI. La idea de sustraer la religión de la política obedeció al fracaso de los europeos para ponerse de acuerdo en torno a las verdades y formas de la religión así como a un carácter laico de emancipación del hombre con respecto a la Iglesia. Más aún durante la Ilustración, el secularismo se convirtió en el vehículo predilecto de ateos, agnósticos y científicos que urgían tomar distancia de la religión para ejercer más libremente sus ideas y pensamientos; construirse más como individuos y no como colectividad.

El clásico francés, Emile Durkheim, hace una descripción sobria y precisa de la secularización.

*Si hay alguna verdad que la historia ha puesto fuera de toda duda, es que la religión abraza una porción cada vez más pequeña de la vida social. En el origen se extiende a todo; todo lo que es social es religioso; las dos palabras son sinónimas. Después, poco a poco, las funciones políticas, económicas, científicas se emancipan de la función religiosa, se constituyen aparte y adoptan un carácter temporal cada vez más acusado. Dios (...) abandona el mundo a los hombres y a sus disputas. (...) El individuo (...) se convierte progresivamente en una fuente de actividad espontánea. En una palabra, no solamente el ámbito de la religión no crece al mismo tiempo que el de la vida temporal y en la misma medida, sino que va retirándose cada vez más.*¹⁶¹

De cualquier modo, es oportuno acotar que esta caracterización se limita a los acontecimientos y a los procesos europeos, y escapa de muchas maneras a las sociedades musulmanas de la misma época.

¹⁶⁰ Puede consultarse la tesis de doctorado en administración pública presentada en la UNAM por Francisco Sampere Vilet, *Los libros de administración pública en el islam medieval*, 1984.

¹⁶¹ DURKEHIM, E. *La división del trabajo social*, Ed. Akal, España, 2001, p. 145

Religión y política se reconciliaban en el estado islámico histórico a través de la apropiación de la religión por el estado. Este es, por supuesto, el reverso de la experiencia europea, donde, históricamente, era la iglesia quien se apropiaba (o al menos interfería en) la política. El secularismo en occidente (...) ha sido un proceso relativamente fácil porque la religión estaba institucionalizada; una vez que se había eliminado a la iglesia, se había eliminado también a la religión de la política. En el estado árabe moderno, el secularismo fue introducido por emulación, y no se podía en ningún caso excluir la religión simplemente excluyendo a la iglesia.¹⁶²

En Europa, a diferencia, los países pudieron en su momento implementar la *religión de estado*.

Vemos pues que desde diferentes puntos de vista, la occidentalización era hostil a la observancia de la Shari'a y los musulmanes inevitablemente caían en la crisis de cómo cumplir con esta ley sagrada en un contexto cambiante.

Before 1800, the Shari'a knew no rivals. Though never implemented to the ummas's full satisfaction, the law did enjoy an ideological monopoly, for nothing else could lay claim to Muslim aspirations.¹⁶³

Así es que hasta el siglo XIX todas las influencias que provenían del exterior así como todos los cambios internos, interpretaciones legales, consensos de los ulemas, fatwas, etc., se inscribieron siempre en el marco de la Shari'a. Entrado el siglo, el mundo occidental ofrecía al islámico todo un carrusel de opciones y alternativas a la vida pública islámica; todo un cúmulo de pensamiento secular acumulado y vasto. La Shari'a ya no lo era todo, sino tan sólo una opción.

Es preciso entonces continuar con la distinción de los conceptos de 'modernización' y de 'occidentalización', toda vez que el acceso a la modernidad, en la historia específica europea, fue un proceso particular. Los valores que promovió y a los que

¹⁶² AYUBI, *Op. Cit.*, p. 21

¹⁶³ PIPES, *Op. Cit.*, p. 111 // Antes de 1800, la Shari'a no conoció rivales. Si bien nunca se implementó para la satisfacción plena de la umma, la ley sagrada sí disfrutó de un monopolio ideológico.

accedió, pueden o no, ser universales, pero ciertamente el camino elegido y el tiempo histórico vivido son exclusivos de aquella región.

*It is posible for us to avoid inoperative comparisons, and so especially, avoid confusing modernity with occidentalism. This because to accept the principles of liberty, autonomy of reason or the primacy of the individual is something, but it is something else to identify these solely with Western history which has seen their accession to the social field being done after a conflict whose extent and consequences on mentalities is still unappreciated. The West has given us a particular form of modernity, it partakes of its history and points of reference. Another civilization can, from within, fix and determine the stakes in a different fashion. This is the case of Islam...*¹⁶⁴

Los musulmanes tendrían que desarrollar sus propias alternativas y generarse sus propias respuestas; esto no sería una tarea sencilla pues requería, necesariamente de una reforma modernista. El Islam tradicional, el de los ulemas, ciertamente lidiaba con el problema de la no implementación de la Shari'a pero carecía de elementos para sugerir o aconsejar a los musulmanes sobre cómo responderle a occidente. Su única propuesta era la del hermético retorno al pasado lo cual implicaba cerrazón absoluta y una visible incapacidad frente al cambio; una reacción inversa a cualquier forma de modernidad.¹⁶⁵

Islam as the historical community of Muhammad (al-umma al-Muhammadiyah) has recently completed its fourteenth century. Some of the challenges it faces now are unlike any of those in previous epochs.

¹⁶⁴ RAMADAN, Tariq, *Op. Cit.*, p. 7-8 // *Es posible para nosotros evitar comparaciones inoperantes, y sobre todo, evitar confundir la modernidad con la occidentalización. Esto debido a que aceptar los principios de la libertad, la autonomía de la razón o de la primacía de la persona es algo, pero es diferente identificar a estos principios únicamente con la historia de Occidente, que ha visto su adhesión a la esfera social solo después de un conflicto cuyas consecuencias en las mentalidades es todavía poco apreciado. El Occidente nos ha dado solo una forma particular de modernidad, que participa de su historia y puntos de referencia. Otra civilización puede, desde dentro, fijar y determinar sus puntos de partida y puntos de referencia. Este es el caso del Islam*

¹⁶⁵ La propuesta ortodoxa no les generaba ningún contratiempo a aquellos musulmanes de países remotos como Yemen, Afghanistan, o Mali, ni a los que vivían en zonas rurales; estos se satisfacían del enfoque de la tradición premoderna y no presentaban una crisis identitaria, tampoco política, pues su contacto con occidente era mínimo o nulo; de ahí que no tuviesen porqué responderle.

*Unfortunately, the Muslim community is, in general, poorly equipped for a confrontation with modernity.*¹⁶⁶

La situación era muy diferente en los países intervenidos donde la educación occidental ofrecía planes de estudios novedosos y reducía el valor antes otorgado a los ulemas como maestros. Las mismas ideologías occidentales promovían en los gobiernos de estos países musulmanes un trato directo con los ciudadanos sin la intermediación de los ulemas como se acostumbraba tradicionalmente. Estos estudiosos legales de Islam y la Shari'a perdieron entonces su centralidad y en muchos casos se volvieron obsoletos ante la modernización y la occidentalización.

*For those muslims having to deal with modern ways, the traditionalist approach exemplified by the ulama did not suffice; they needed something stronger, something offering guidance to the main choices of the age: what to take from the West and what to reject*¹⁶⁷.

Las alternativas y respuestas desde el mundo islámico

En la muy diversa búsqueda por encontrar una solución y construir una alternativa, la religión fue uno de los temas más presentes y discutidos. La primera y más visible respuesta al desafío cultural de Occidente fue el modernismo islámico, que se desarrolla más adelante.¹⁶⁸

La era moderna y los cambios sociales, políticos, económicos, científicos y tecnológicos que trajo atestaron un golpe a la estabilidad y a la tradición del mundo

¹⁶⁶ AKHBAR, Shabbir, *Op. Cit.*, p. 17 // *El Islam como la comunidad histórica de Muhammad (al-Umma al- Muhammadiyya) ha completado recientemente su siglo XIV. Algunos de los desafíos que enfrenta ahora son diferentes a cualquiera de los de épocas anteriores. Desafortunadamente, la comunidad musulmana está, en general, mal equipado para una confrontación con la modernidad.*

¹⁶⁷ PIPES, *Op. Cit.*, p. 113 // *Para aquellos musulmanes que tienen que lidiar con formas modernas, el enfoque tradicionalista ejemplificado por los ulemas no bastaba; necesitaban algo más sólido, algo que ofreciera una guía a las opciones principales de la época: ¿qué tomar de Occidente y qué rechazar?*

¹⁶⁸ MOADDEL, Mansoor, *Islamic Modernism, Nationalism and Fundamentalism: Episode and Discourse*, The University of Chicago, Chicago, 2005, p. 2

islámico. La manera de afrontarlo no fue homogénea en tanto que no existió una estrategia consensuada entre los musulmanes de unos y otros países, ni al interior de estos. El gobierno no podría continuar siendo el mismo pues las estructuras fueron irrumpidas por nuevas formas económicas y de intercambio; nuevas clases sociales surgieron y una extendida organización militar se hizo necesaria en el nuevo orden mundial. El Estado en su forma moderna exigió una organización burocrática masiva y muy extendida.

Among the problems created by the Western impact on Eastern societies was cultural fragmentation, in which to the existing cultural and class diversities were added radical new ones, without the old ones disappearing. On the whole, among those in the upper and upper middle classes with close ties to Western powers or businesses there was a widespread adoption of Westernized ways once these became available.¹⁶⁹

El mundo islámico se enfrentó a desafíos mayores: ¿Qué forma de gobierno habría que tener? ¿Cuál debía ser el modelo económico más adecuado? ¿Cómo se tendrían que relacionar las naciones musulmanas con el mundo exterior? ¿Qué tipo de relación debería tener entonces el Islam con la vida pública y política y con el análisis racional del ejercicio del poder? Ante estos retos y la necesidad de dar respuestas surgieron varias alternativas con diferentes visiones: una verdadera disputa ideológica que derivó en crisis sociopolíticas, levantamientos armados, golpes de estado, pero también en una importante producción teórica y filosófica en torno a las respuestas que debían generarse.

Al conjunto de propuestas ideológicas y de acción pública para reactivar a las sociedades musulmanas y poder hacer frente a los desafíos de occidente se le conoce generalmente como Islam Político o Islamismo. Las definiciones precisas de

¹⁶⁹ KEDDIE, *Op. Cit.*, p. XVI. // *Entre los problemas creados por el impacto occidental sobre las sociedades de Oriente fue la fragmentación cultural, en el que las diversidades culturales y de clase existentes se añadieron otras más radicales, sin que desapareciera las viejas. En general, entre los de la clase alta y media alta, con estrechos lazos o negocios con las potencias occidentales hubo una adopción generalizada de formas y modos de ser occidentalizados, una vez que estuvieron disponibles.*

estos conceptos varían de un autor a otro y entre corrientes académicas, pero ciertamente se trata de la concepción del Islam en su sentido más extendido; es decir, la religión entendida como ideología política, y la apología del Islam como un conjunto de normas e interpretaciones que además de proveer una teología que dota de sentido a la existencia, se convierte en ideología política para incidir en el diseño de las sociedades de modo que satisfagan el ideal de comunidad creado en su momento por el Profeta.

Mohammed Ayoob considera que una definición más útil para el análisis es la que describe al Islam Político como “una forma de instrumentalización del Islam por parte de individuos, grupos y organizaciones que persiguen objetivos políticos”¹⁷⁰; según esta definición, el Islam Político “provee respuestas políticas a los desafíos societales a través de la imaginación de un futuro, a partir de los fundamentos que descansan en conceptos reapropiados y reinterpretados de la tradición islámica”¹⁷¹. De este modo, se acude a un pasado ideal, se redefine y se proyecta un futuro, también ideal, activando o proponiendo mecanismos directos, en el presente. Los simpatizantes del Islam Político o Islamismo no conforman un conjunto homogéneo, sus métodos y estrategias varían notablemente así como su imagen de la sociedad ideal tiene matices.

En el extremo conservador se gestó la alternativa del fundamentalismo islámico que pugnaba por el retorno irrestricto a la tradición y a una cerrazón endogámica del mundo islámico a través de medios violentos; en el extremo liberal se construyó la propuesta del nacionalismo emulado de occidente en aras de construir estados modernos. Entre estos extremos se ubicaron los experimentos antiliberales tales como el panarabismo, el socialismo árabe y el nacionalismo árabe. No obstante, ciertos estudiosos musulmanes hicieron muy considerables esfuerzos para acotar la distancia existente entre el Islam y la Ilustración Europea: de esto surgió el movimiento reformista islámico también conocido como modernismo islámico.

¹⁷⁰ AYOOB, p. 2 (trad. libre del autor)

¹⁷¹ DENOEU, Guillian, *The forgotten swamp: navigating political Islam*, Middle East Policy, N-2, 2002, P. 56-81. Cit. por Ayoob, p. 2. (trad. libre del autor)

Desde los inicios del siglo XIX tuvo lugar un amplio encuentro cultural entre el Islam y Occidente; sin embargo los pensadores y académicos musulmanes trataban de descubrir cuál era verdaderamente la naturaleza y las repercusiones de este encuentro, más aun cuando sus sociedades se encontraban evidentemente diferenciadas frente a Europa –respecto a los avances tecnológicos y culturales- y se tenía la percepción generalizada de estar viviéndose un ocaso musulmán.

El nacionalismo liberal antecede en el tiempo al modernismo islámico pero sin duda llena el vacío que quedó en el espacio político e intelectual cuando la ortodoxia islámica reculó al desaparecer los estados absolutistas de la región. Este nacionalismo se contempló como una necesidad para construir y constituir nación ante la intervención de los poderes occidentales; buscó la integración de la sociedad a través de la promoción cultural pero con clara separación de la política y la religión. Como modelo importado, emuló los conceptos foráneos de *nación* y los esquemas institucionales de la democracia occidental.

Egipto fue el primer país árabe en llevar a cabo este modelo y su sello particular fue el impulso de una identidad más bien egipcia que árabe o islámica (que recuperó el pasado glorioso preislámico (faraónico). Esto fue promovido por la llegada del concepto de *watan* (nación) y su evolución particular en forma de *wataniyya* (nacionalismo) que de inmediato se asoció con el proceso de la modernización, la creación del estado independiente, la delimitación de fronteras y la creación de un ejército para la defensa territorial. De cualquier modo, y a pesar de lo atractivo que resultó en un inicio el nacionalismo egipcio, éste despertó inquietudes entre los círculos de pensadores y analistas.

The admission of the idea of watan by the culture producers naturally begged a number of important questions around which revolved the political debates of the period: How was this nation to be organized politically and socially? How was its story to be understood and written? Who were the members of this nation? What were the criteria of

*citizenship? What would be the role of religion in this new political community?*¹⁷²

En los hechos, esta política de nacionalismo liberal¹⁷³ estuvo hegemonizada por la clase de los terratenientes al tiempo que la clase intelectual promovió un perfil secular claramente antirreligioso; lo anterior fue el elemento que hizo caer pronto al modelo y la emergencia de discursos nuevos en la búsqueda por una redefinición de sí mismos.¹⁷⁴

Si bien Egipto fue el primer país árabe en impulsar un proceso nacional, no fue el primero del mundo islámico. Ese lugar lo ocupa Turquía, que como residuo último del decadente Imperio Otomano, optó por constituirse como un estado-nación independiente bajo el liderazgo de Mustafa Kemal “Ataturk” (n. 1881) y su movimiento modernizador secular. El *kemalismo*¹⁷⁵ implicó un rompimiento con el pasado y un distanciamiento evidente con el mundo árabe en aras de delinear una nueva nación, claramente secular y en la medida de lo posible más integrada a Europa y más diferenciada del Medio Oriente. La medida nacionalista y emancipadora más radical de Ataturk fue la abolición del califato (1924); desde entonces no se ha erigido un nuevo califa.¹⁷⁶

Por su parte, la propuesta del panarabismo proclamaba la unidad de las naciones árabes de manera que se superaran las fronteras nacionales y el tema de la religión (enfoque secular). Situó al Estado como el agente central del cambio revolucionario y la emancipación nacional por lo que despreció la política parlamentaria al considerarla un freno para las decisiones imperativas del poder. Algunos

¹⁷² MOADDEL, Mansoor, *Op.Cit.*, p.126 // *La admisión de la idea de Watan por los productores de cultura generó naturalmente una serie de cuestiones importantes en torno al cual giraron los debates políticos de la época: ¿Cómo se organizaría esta nación política y socialmente? ¿Cómo se entendería y escribiría su historia? ¿Quiénes eran los miembros de esta nación? ¿Cuáles serían los criterios de la ciudadanía? ¿Cuál sería el papel de la religión en esta nueva comunidad política?*

¹⁷³ El debate sobre la naturaleza y el significado de la “nación” egipcia dentro del marco de referencia liberal se prolongó desde la segunda parte del siglo XIX hasta los años treinta del XX cuando éste fue asaltado por el nacionalismo árabe y el fundamentalismo islámico.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 4

¹⁷⁵ Ideología política de Mustafa Kemal “Ataturk”

¹⁷⁶ Los resultados del kemalismo son muy cuestionados y su enfoque de occidentalización desarrollista no puso a Turquía por encima de otros países musulmanes y de hecho llega a considerarse equivocado. El caso turco merece atención particular.

panarabistas colocaron a la idea de libertad en un segundo plano privilegiando la idea de la emancipación nacional y el sacrificio del individuo para la liberación de la tierra árabe.

El caso del fundamentalismo islámico es crucial para comprender el involucramiento de la religión en las nuevas definiciones identitarias frente a la amenaza de Occidente. La propia decadencia del liberalismo nacional aunado al colapso de la política parlamentaria a través de golpes de estado en los países islámicos permitió que surgiera otro fenómeno político alternativo, en este caso más radical. El fundamentalismo rechazó por completo al modelo occidental marcando así un contraste visible con las propuestas ideológicas previas; puso en tela de juicio la validez de cualquier fuente de conocimiento que fuese ajena a la cosmología islámica. Los fundamentalistas apuntaban a la islamización plena de la sociedad, y argumentan que solo a través de la acción política directa y la toma del poder estatal se puede realizar el proyecto plenamente. De cualquier modo hubo muchas variantes dentro de la propuesta fundamentalista a lo largo de los países musulmanes.

En el caso egipcio, el declive de la opción nacionalista de corte liberal a finales de los años treinta del siglo XX permitió el ascenso de dos movimientos importantes cuyo único punto en común era su rechazo a Occidente, al constitucionalismo y a la política parlamentaria. Uno de estos fue la Hermandad Musulmana (La Sociedad de Los Hermanos Musulmanes) y el otro fue el nacionalismo árabe. Los Hermanos, inspirados en los ideólogos del modernismo islámico, vislumbraron al Islam como un sistema total que superaba las fronteras y anulaba cualquier separación o distinción entre la religión y la política. Adjetivaron a la cultura occidental como decadente e impropio, denunciaron varios cursos y materias universitarias como anti-islámicas y condenaron la mezcla de hombres y mujeres en el espacio público. Trabajaremos a fondo la experiencia de la Hermandad Musulmana en el capítulo siguiente.¹⁷⁷

¹⁷⁷ Ibidem, p. 5

En el otro lado del espectro político egipcio del siglo XX se encuentra el panarabismo que en los años cincuenta ya era una fuerza de cambio cultural en prácticamente todos los países árabes. El ascenso al poder de Gamal Nasser y el establecimiento de un régimen nacionalista afín al panarabismo situó a la Hermandad Musulmana en un choque agresivo con el gobierno en la segunda mitad del siglo XX. Lo anterior provocó una tendencia extremista liderada por Sayyid Qutb quien repelía el orden existente “decadente” y lo asoció con la época de la *yahiliyya*¹⁷⁸

Regionalmente, y aunque shiita, la política parlamentaria iraní fue abolida temporalmente por el golpe de estado de 1953. En su lugar, un estado pro-occidental se instauró descansando en una extendida burocracia. Como contrapeso, surgió una poderosa oposición islamista que se opuso al Sha y lo tildó de ser una pieza servil de la cultura occidental y su promoción. Una versión muy particular, el shiismo iraní, basado en el discurso islámico de los clérigos chiitas, se ancló en buena parte de la sociedad que concientizó su inadecuación al conjunto de valores importados.

El caso argelino es también paradigmático. Las décadas de los cincuenta y los setenta fueron cruciales para las definiciones de Argelia; lograron independizarse de Francia y promover en su lugar el pensamiento del socialismo y el nacionalismo árabes. El establecimiento de este régimen coexistió con la transformación del movimiento religioso argelino: de moderado, reformista y modernista a fundamentalista, radical y militante. Al-Qiyam lideró el fundamentalismo argelino desde mediados de los sesenta en clara adversidad contra las políticas estatales y contra el Islam oficial, orgánico al régimen. *Ahl Al-Da'wa* – El Pueblo por el Llamado – se sumó al liderazgo de Al-Qiyam para posteriormente, en los ochenta, fundar el Frente Islámico de Salvación con el objetivo público de conformar un estado islámico en Argelia.¹⁷⁹

¹⁷⁸ Época de desorden y decadencia profunda que se presentó en la Arabia preislámica.

¹⁷⁹ Ibidem, p. 6

La dominación occidental se cristalizó también en el mundo de las ideas así como situó al mundo islámico en la vulnerabilidad económica propia de los sistemas basados en la especulación y las fluctuaciones del mercado mundial –prohibidas por las leyes económicas del Islam-; promovió, a la vez gobiernos de corte autoritario y de decisiones arbitrarias. Una de las respuestas teóricas musulmanas más destacadas ante el encuentro con occidente fue el modernismo islámico, que superó por mucho en presencia y contenidos al fundamentalismo islámico. Esta investigación aterriza en esta ideología política como una alternativa real y vigente al axiomático modelo de la democracia liberal occidental.

In fact, the countries that experienced the most notable expansion of Islamic modernism –Egypt and India- were also under the direct colonial rule of a Western power. Generally, across India, Egypt, and Iran (and Algeria), the ulama were favorably disposed toward the construction of a modern political order.¹⁸⁰

El desarrollo del pensamiento y las teorías del modernismo islámico fue posible gracias a dos procesos históricos que crearon el espacio intelectual adecuado para ello. El primero tiene que ver con los cambios en el significado y uso de la <<soberanía>> en la teoría política islámica. En la temprana teoría del califato se subrayaba la unidad indisoluble entre religión y política que paulatinamente fue aceptando el ingreso de ideas de la política secular. Lo anterior no significó la pérdida del carácter islámico pues los gobernantes debían defender la fe y sostener una alianza estratégica con los ulemas en aras de recibir su consejo en materia política.

El segundo proceso se trata de la serie de transformaciones sociales decimonónicas y del surgimiento de un ambiente intelectual cada vez más plural que amplió las perspectivas discursivas. Los debates filosóficos así como las debacles entre corrientes religiosas favorecieron el ingreso de nuevos tópicos y problemáticas cuyo

¹⁸⁰ Ibidem, p. 27 // *De hecho, los países que experimentaron la más notable expansión del modernismo islámico -Egipto e India- también estuvieron bajo el dominio colonial directo de una potencia occidental. En general, en toda la India, Egipto, e Irán (y Argelia), los ulemas estaban dispuestos favorablemente hacia la construcción de un orden político moderno.*

abordaje y resolución era muy difícil para los pensadores musulmanes desde el marco tradicional de la ortodoxia islámica. Estos pensadores se dieron a la tarea de precisar respuestas a cada una de las preguntas y desafíos que los protagonistas de la Ilustración formularon a los musulmanes y a su fe.¹⁸¹

Comienzos del modernismo islámico

Hasta finales del siglo XVIII la posibilidad de innovarse ideológicamente era prácticamente nula en tanto que la estabilidad, el crecimiento y la autorreferencia en el mundo islámico no la volvían una necesidad y la estructura institucional era lo suficientemente rígida y conservadora.

*In the modern period (late nineteenth and twentieth centuries) the Islamic tradition has encountered its greatest challenges, both political and ideological.*¹⁸²

La estabilidad y coherencia sistémica, no obstante, no podrían sostenerse como tal. La caída de los regímenes absolutistas y la crisis de la ortodoxia islámica coincidieron con la emergencia del Estado moderno occidental y con la consecuente reconfiguración de las clases sociales – unas desapareciendo, otras nuevas – creándose un ambiente favorable para el surgimiento del modernismo islámico o movimientos de reforma islámica.

India, Egypt and Iran had already experienced different yet profound social transformations when a group of Muslim scholars found themselves in favorable social environment to reexamine the Islamic belief system in light of modern sociopolitical thought. This transformation involved the expansion of commerce, incorporation into the world capitalist economy, the development of capitalism, the decline of old and the rise of new social classes, the rise of the modern state,

¹⁸¹ Ibidem, p. 28

¹⁸² DONOHUE, John, *Op. Cit.*, p. 1 // En la época moderna (finales de los siglos XIX y XX) la tradición islámica se ha encontrado con sus mayores desafíos, tanto política como ideológicamente.

*and the emergence of new and diverse cultural movements. As a result, the requisite social resources and space for culture production were provided, a pluralistic discursive field emerged, and the formulation of Islamic modernism became possible.*¹⁸³

Finalmente el mundo islámico estuvo obligado a elegir entre la sociedad occidental y una con rasgos islámicos; los fundamentalistas buscaron conservar lo que ya tenían y rechazar absolutamente al occidente; los secularistas siguieron la ruta opuesta abandonando las formas islamizadas y a favor de las occidentales. Por su parte, los reformistas, en su ardua tarea de ser modernos e islámicos intentaron combinar ambas. Deseaban al mismo tiempo conservar el espíritu islámico y adoptar ciertas formas occidentales que consideraban útiles y prácticas para su propio desarrollo; el argumento central: que ambas cosas aparentemente opuestas podrían reconciliarse si el Islam se actualizaba.

*Reformists wished both to preserve the Islamic spirit and adopt Western ways; they argued that the two would be reconcilable if Islam were brought up to date. Because the place of the Shari'a in a modern Muslim state will determine the character of that state, feelings about the Shari'a determined the political role a Muslim wanted Islam to play.*¹⁸⁴

La clave estriba en el papel que debía desempeñar la Shari'a en un Estado moderno en tanto que definiría el carácter de ese estado. Para los reformistas, si bien la

¹⁸³ MOADDEL, *Op. Cit.*, p. 29 // *India, Egipto e Irán ya habían experimentado diferentes aunque profundas transformaciones sociales cuando un grupo de eruditos musulmanes se encontraron en el entorno social favorable para reexaminar el sistema de creencia islámica a la luz del pensamiento sociopolítico moderno. Esta transformación implicó la expansión del comercio, la incorporación a la economía capitalista mundial, el desarrollo del capitalismo, la decadencia de la época y el surgimiento de nuevas clases sociales así como el surgimiento del Estado moderno, y el movimientos culturales nuevos y diversos . Como resultado, se posibilitaron los recursos sociales necesarios y el espacio para la producción de la cultura, un campo discursivo pluralista surgió, y la formulación del modernismo islámico se hizo posible.*

¹⁸⁴ PIPES, *Op. Cit.*, p. 114 // *Los reformistas deseaban tanto preservar el espíritu islámico como adoptar costumbres occidentales; argumentaron que los dos sería conciliables si el Islam se pusiera al día. En tanto que el lugar de la shari'a en un estado musulmán moderno determinaría el carácter de ese estado, los sentimientos acerca de la shari'a determinaron el papel político que un musulmán quisiera que desempeñara el Islam.*

Shari'a no tendría que convertirse en *la constitución* de un país, si podría otorgarle ciertas características particulares e identitarias: modelarlo en forma particular.

Los reformistas buscaron proyectar al Islam como una religión liberal en la que pudieran trascender a la Shari'a como originalmente se utilizó y entendió; cambiar sus preceptos. Como modernistas, argumentaron que la posición tradicional irreductible de la Shari'a terminaba por desviar y confundir las verdaderas doctrinas del Islam por lo que se fijaron la meta de despojar las falsas acumulaciones doctrinales para poder revelar el carácter *liberal* del Islam.

*Can the Muslim world accede to modernity without denying some of the fundamentals of Islamic religion? Do we have the means to modify from within the links between a millenary traditionalism and an imperative reform which will turn faces towards the present?*¹⁸⁵

Como toda propuesta emergente, el modernismo islámico debió definir a sus adversarios u oponentes ideológicos. En primer término desafió a la ortodoxia criticándole el hecho de abrogarse el monopolio legítimo de la religión y la rigidez en el tiempo. En segundo término, pero igualmente importante, se encontraban los discursos seculares y la promoción de otras religiones que como resultado de las intervenciones europeas comenzaron a invadir el paisaje cultural de los países islámicos desde finales del siglo XVIII.

¹⁸⁵ RAMADAN, *Op. Cit.*, p. 1 // *¿Puede el mundo musulmán acceder a la modernidad sin negar algunos de sus fundamentos religiosos? ¿Tenemos los medios para modificar desde adentro los vínculos existentes entre una tradición milenaria y una reforma apremiante que volteará las miradas hacia el presente?*

CAPÍTULO IV:

EGIPTO COMO ESPACIO DE SURGIMIENTO DEL MODERNISMO ISLÁMICO

La Ilustración y el modernismo islámico

La dinastía despótica (sultanato) de los Mamelucos terminó con la ocupación francesa (1798 – 1801). El inicio del siglo XIX fue determinante para los profundos cambios en Egipto. Hacia 1801 los otomanos ayudaron a Egipto a liberarse de los franceses y con ayuda de los ulemas impulsaron a Muhammed Alí a ocupar la silla egipcia. La manera en que los ulemas cooperaron en derrocar al *wali* –gobernador-egipcio fue mediante sus atribuciones religiosas tradicionales de poder declarar a un gobernante ilegítimo por injusto. En este episodio se ratifica la importancia del sector religioso como legitimador o deslegitimador del poder.

Hacia 1805 Muhammed Ali ya era el gobernador de Egipto con sede en El Cairo y de inmediato se distanció de la forma de gobernar y administrar de los Mamelucos que le precedieron. El nuevo sistema implicó la introducción de nuevas industrias, control de los monopolios, y un cambio sustantivo en el sistema de propiedad de la tierra mediante el cual la vieja clase gobernante (Mamelucos) fue desposeída. En el ámbito tributario se modificaron varios esquemas de impuestos y su recolección se hizo más eficiente. A los ulemas no les fue muy bien, pues para permanecer en la alianza tuvieron que aceptar el nuevo esquema de distribución de propiedades y pasaron a jugar un papel más periférico así como una vida visiblemente más austera. Hubo algunos ulemas que se resistieron y perdieron sus tierras y en ocasiones, la vida. La transformación social que vivió Egipto en este periodo se consolidó con la popularidad que el propio Muhammed Alí ganó en las zonas rurales. Hacia la mitad del siglo XIX existía una nueva clase terrateniente y comercial que había desplazado a las anteriores enquistadas.

Colonizado bajo la corona británica, el Egipto del siglo XIX gozaba de unidad cultural y religiosa así como de un sistema sólido de administración pública –colonial-. El modernismo islámico surgirá en un contexto discursivo plural, en el que se cruzaban la Ilustración europea, la colonización británica y el proselitismo evangélico así como el discurso de la ortodoxia islámica. Podemos hablar de un siglo completo de pensadores modernistas, desde Tahtawi en los 30s del siglo diecinueve hasta Afghani y al-Raziq, pasando por Abduh, Wajdi y Amin, quienes a pesar de tener tópicos comunes, nunca se constituyeron como escuela o red aunque claramente enfrentaban los mismos desafíos.

El dominio de Muhammad Alí cuya dinastía gobernó desde inicios del siglo XVIII (1805) hasta mediados del siglo XX (1952) impulsó los cambios necesarios para la construcción del *estado moderno* egipcio –a imagen de Europa-, y el consecuente nacimiento de ideas modernas, incluso en su amplio momento bajo poderes coloniales. Durante toda la primera mitad del siglo XVIII, varios grupos de estudiantes fueron enviados a Europa para aprender ciencia y artes militares – era prioridad de Muhammad Alí consolidar un ejército fuerte como símbolo de modernidad-; a su regreso constituyeron la primera inteligencia del Egipto *moderno*. El aprendizaje de idiomas y las habilidades de traducción ganaron terreno al tiempo que se moderaron las políticas hacia la religión. El Sultán Abd al-Majid emitió un decreto sobre libertades religiosas y poco más tarde se inauguró la primera escuela secular de leyes (1886) dirigida por Vidal Pasha, un jurista galo. Las cortes islámicas se limitaron a asuntos familiares como el matrimonio, el divorcio y la herencia al tiempo que el Estado imitaba al modelo legal francés.

El proyecto positivista, creado por Comte y San Simón, fue arraigándose en el debate intelectual egipcio y musulmán. Los principios de evolución social exigieron el destierro de toda directriz teológica o trascendental, y en su lugar, los principios racionales habían de ser los que guiasen a la sociedad. La nueva elite educada en Europa trajo consigo estas ideas con la firme idea de regenerar a la sociedad bajo un nuevo pensamiento modernizador, secularizado, laico. Desde luego que los avances científicos y tecnológicos del mundo europeo, tales como el teléfono, la

fotografía, el fonógrafo y la electricidad, dejaron impresionados a los musulmanes y sembraron en las élites educadas la curiosidad y la voluntad para descubrir la clave del *avance* occidental.

A pesar de sostener la importancia de una neutralidad religiosa en el Egipto colonial, los intelectuales ingleses abonaron al debate sobre el estado de las cosas de la cultura en el país musulmán. En su libro, *Modern Egypt*, Lord Cromer fue sumamente severo contra el Islam; denunció que como sistema social, era un rotundo fracaso y que sus leyes eran salvajes e intolerantes. En contraste, ensalzaba la cultura británica como paradigma global de progreso. Uno de sus blancos de crítica más fuerte era la polígama y la situación doméstica *sin libertad* de las mujeres. Aprovechando el debate sobre las posibles adaptaciones en el Islam para su modernización, Lord Cromer sentenció que el Islam no puede ser reformado, pues de serlo dejaría de ser Islam. Sus declaraciones fueron al punto de asegurar que un egipcio educado era como un europeo invertebrado.

Las fuerzas coloniales encerraban una paradoja para los reformistas musulmanes: por un lado significaban una presencia inaceptable y por el otro les dejaban la única oportunidad real de educación para sus compatriotas en aras de modernizar el pensamiento. Además, sería mucho más fácil deshacerse –o independizarse- de los británicos que del poder autocrático del Jedive¹⁸⁶ de Egipto. Esta perspectiva formaba parte de la teoría central de Muhammad Abduh –y que aprendió del reformista indio Ahmad Khan-. Rashid Rida resume así el punto de vista de Abduh:

Political authority in all Muslim lands –no matter who is the master, a conquering foreigner or a national of the land- is in oppressive or despotic hands. To support conqueror or despotic fellow countryman on grounds of religion or learning in fact corrupts both religion and learning. To resist them, on other hand, is to invite persecution for men and learning. The best possible course under the circumstances is to avoid conflict with such authorities and persuade those who wield power that

¹⁸⁶ Cargo acuñado durante la dinastía de Muhammed Ali que equivale a “virrey” y es superior al cargo de “Wali” o gobernador. En su momento fue reconocido por el Imperio Otomano y posteriormente por la Corona Británica en un segundo momento.

*progress is useful for the people and cannot be harmful to them. The reformer in these countries must be satisfied at present if, by this conciliatory method, he can obtain the help he needs from government.*¹⁸⁷

Así entonces, algunos creen que los reformistas se ubicaron entre la tibieza y el oportunismo; no obstante era la única vía aprovechable para avanzar y crecer en su propia estrategia de educación para modernizarse y mantener al Islam como eje de vida, al menos mientras lograban instaurar una propuesta realizable y sostenible dentro de sus marcos ideales de referencia.

Otros agentes de la occidentalización que amenazaban al espíritu musulmán egipcio fueron los misioneros cristianos evangélicos, muchos de ellos norteamericanos, cuyo ingreso al país fue posible gracias a la política de apertura de Muhammad Alí que permitió el ingreso de cristianos y judíos. Los misioneros evangélicos fueron severos críticos de la historia islámica, señalándola de represiva, llena de traiciones y con desigual educación por cuestiones de género; construyeron escuelas para niñas bajo el dogma de que la educación americana era más liberal, moderna y nueva.

Precusores del pensamiento modernista islámico

En el terreno de los hechos, las condiciones de Egipto eran inocultables: su retraso agrario y científico, su política autoritaria y una pobreza generalizada sin posibilidades de educación o movilidad social. Estas condiciones fueron aprovechadas por los colonizadores así como por los seguidores de las ideas

¹⁸⁷ Jamal Mohammad Ahmed, *Intellectual Origins*, p. 52, Cit., por MOADDEL, Op. Cit. p. 81 // *La autoridad política en todas las tierras musulmanas -no importa quién fuera el gobernante, un extranjero conquistador o un connacional, está en manos despóticas y de opresión. Para apoyar al conquistador o compatriota déspota por motivos de religión o de educación corrompe tanto a la religión como al aprendizaje. Resistirlos, en cambio, es invitar a la persecución de los hombres y de la educación. El mejor curso posible dadas las circunstancias, es evitar conflictos con dichas autoridades y persuadir a quienes ejercen el poder que el progreso es útil para las personas y no puede ser perjudicial para ellos. El reformista en estos países debe sentirse satisfecho si, por este método conciliador, puede obtener la ayuda que necesita del gobierno.*

ilustradas para abonar a la polémica sobre el papel de la tradición –islámica- como agente social y cultural. En este contexto de controversias, los intelectuales egipcios musulmanes generaron la posibilidad modernista.

*To formulate an alternative method of Quranic exegesis, these thinkers reinterpreted the scripture in terms of the normative and cognitive standards of the Enlightenment. Islamic jurisprudence was reexamined, some of its key concepts and principles were reinterpreted in the new light, and at the same time new terminology was added to the Islamic conceptual repertoire. Of the four sources of Islamic jurisprudence, the Quran and hadith were reinterpreted, and ijma and qiyas were fundamentally transformed. The door of iytihad was pushed open, as human reason competed with prophetic revelation.*¹⁸⁸

Al abrirse nuevamente las puertas del *iytihad*, y a pesar de la oposición de la ortodoxia islámica representada en los ulemas, los filósofos, pensadores de la religión, intelectuales y académicos¹⁸⁹ mutaron hacia la adaptación y relacionaron conceptos centrales. La conocida *shura* (consulta) se vinculó a la democracia parlamentaria y la *ijma* se asoció con opinión pública. Del mismo modo, la idea de la supervivencia de los más hábiles y la selección natural permitieron la apertura del Islam a las ideas del cambio y la adaptabilidad. La poligamia fue puesta en duda y se llegó a considerar como un valor caduco.¹⁹⁰

¹⁸⁸ MOADDEL, M. *Op. Cit.*, p. 84 // *Para formular un método alternativo de la exégesis Qur'ánica, estos pensadores reinterpretaron la escritura en términos de los estándares normativos y cognitivos de la Ilustración. La jurisprudencia islámica fue reexaminada, algunos de sus conceptos y principios fundamentales fueron reinterpretados bajo la nueva luz, y al mismo tiempo se añadió una terminología novedosa al repertorio conceptual islámico. De las cuatro fuentes de la jurisprudencia islámica, el Qur'an y los hádices fueron reinterpretados y el ijma y las qiyas se transformaron fundamentalmente. La puerta de iytihad se abrió, en tanto que la razón humana compitió con la revelación profética.*

¹⁸⁹ Es imperativo señalar la diferencia entre los ulemas por un lado y los pensadores y académicos de la religión por el otro. Esto es porque el *iytihad* no se ha abierto en la religión (excepto en la *shi'a*) pero sí en el pensamiento sobre la religión

¹⁹⁰ En los tiempos del Profeta Muhammad la poligamia fue aceptada y promovida por el mismo Muhammad. Esto obedecía a que la sociedad de entonces estaba fracturada por la brutalidad entre los clanes y el salvajismo de las guerras que dejaba muchas viudas y huérfanas. Siendo la familia el organismo base de la sociedad islámica, y un ente muy protegido por la ley sagrada, el Profeta indicó que era preferible que un hombre tuviese más esposas –hasta 4- a que estas mujeres vivieran solas

En este contexto, es preciso destacar que

las sociedades musulmanas tuvieron sus propias herramientas para la innovación cultural y la renovación; aunque, como la mayoría de las sociedades tendieron durante algunas épocas a la debilidad y al estancamiento para refugiarse en la certeza de la tradición conservadora. El conflicto entre taqlid (imitación, seguimiento, tradicionalismo) e iytiḥad (interpretación independiente y juicio), o entre aql (razonamiento) y naql (copia), es un tema antiguo en la jurisprudencia islámica.¹⁹¹

Para muchos filósofos musulmanes formados en el pensamiento político islámico, las ideas de la Ilustración no eran necesariamente adversas. Por el contrario el postulado que afirma que un individuo se potencializa mejor en sociedad; que la mejor comunidad es aquella que se basa en la justicia; que el propósito del gobierno es el bienestar social; y que, cómo afirmó Rousseau, el mejor legislador es aquel que posee la habilidad intelectual para crear leyes dentro del marco del simbolismo religioso -de tal que fuesen aceptados y respetados por el pópulo-, estaban en armonía con los postulados islámicos.

A continuación se presentan a los más importantes teóricos, pensadores y activistas de la política en el marco del modernismo islámico, para quienes el razonamiento propio –iytiḥad- nunca estuvo cerrado; así como la ruta que derivó en la creación de la primera y más importante organización islamista del siglo XX, la Sociedad de los Hermanos Musulmanes, en Egipto.

Rifa'a Badawi Rafi' Al-Tahtawi

Al-Tahtawi (1801-1873) fue educado en París y fue uno de los egipcios precursores en las ideas modernistas “adaptadas”. Colaboró en el gobierno de Muhammed Alí

y abandonadas. No obstante, en la reflexión modernista del siglo XX, dicho precepto se reconsideró y se valoró como inoperante.

¹⁹¹ AYUBI, *Op. Cit.* p. 89

en materia educativa e incluso fue designado *imam* responsable de la primera gran misión de estudiantes que fueron a París mandados por M. Alí. Una de sus obras más conocidas, por su novedad y apertura fue *Takhlis al-Ibriz fi Talkhis Bariz*, en ella describe a detalle su estadía en Francia, pero lejos de abundar en los asuntos turísticamente atractivos, arroja una perspectiva de lo cotidiano y real. El libro se propuso ser una auténtica guía de viaje para los musulmanes; en ella se hace un enérgico llamado a que se abran un mundo lleno de *nuevas ideas*.

Tahtawi fue un lector asiduo de Rousseau, fabricó un equivalente árabe de la figura del contrato social “*iqd al-ta’annus wa’l-ijtima al-insani*.”¹⁹² Tahtawi fue presto para involucrarse en órganos de difusión y pronto tradujo vastos conocimientos científicos y literarios en aras de la modernización egipcia. A través de la publicación periódica *Al-Muqtataf*, Tahtawi nutrió el propio idioma árabe con traducciones provenientes de los nuevos descubrimientos europeos y evidenció las causas del progreso de occidente en contraste con el retraso del oriente. Estos avances impresionaron a los egipcios quienes buscaron descubrir la *clave para el progreso*.

Tahtawi conciliaba muchas de las ideas ilustradas con el pensamiento político islámico; una de sus premisas en este sentido era la importancia de la participación popular en la política; la formación y educación para el ejercicio de la política, y principalmente, que las leyes están sujetas a modificaciones de acuerdo al contexto, tiempo y circunstancias específicas. Dentro de las aportaciones de Tahtawi a la academia egipcia fue la clasificación –antes impensable- de las ciencias racionales y las ciencias religiosas. A decir del propio Tahtawi, la separación explícita entre ambos saberes fue la que permitió la superioridad de la Europa cristiana en el terreno científico y tecnológico sobre el mundo musulmán.

En los hechos, la concepción de saberes diferenciados tuvo consecuencias determinantes, sobretudo en el terreno de la educación cuyas instituciones fueron sacadas del marco tradicional haciéndose posible la fundación de numerosas

¹⁹² En el capítulo II se mencionó que en la Teoría Política Islámica Clásica – del Califato- ya se tenían semejanzas y condiciones para comparar con lo que siglos más tarde Rousseau calificó como *contrato social*.

escuelas modernas que cubrieron las necesidades técnicas del país. Junto con el resto de los modernistas musulmanes, Tahtawi tuvo que afianzar la idea de que los principios de la ley islámica no eran muy diferentes a los de las leyes naturales – iusnaturalismo- en las que se basaron los códigos europeos. Desde luego que para *islamizar* su postura modernista, tuvo que recurrir a referencias constantes al Qur'an y a los hádices y hacer un llamado serio a la reinterpretación y adaptación de la shari'a. Nuevamente nos encontramos con el prerrequisito básico del modernismo islámico: la necesidad de reabrir las puertas del *iytihad*.

A la par de la cuestión islámica adaptable, Tahtawi postuló las primeras ideas de patria y nación, poco conocidas para el Egipto siempre sujeto a un imperio, una colonia o una intervención. De hecho, los conceptos de *watan* (patria/nación) y de *wataniyya* (patriotismo/nacionalismo), era nuevos para el pensamiento musulmán; todo indica que su introducción al árabe es aportación de Tahtawi. Su objetivo era poder rescatar de las cenizas lo que alguna vez fue la nación egipcia y hacerla florecer.

*The wisdom of the Almighty King has seen it fit that the sons of the fatherland be united always by their language, by their allegiance to one king and by their obedience to one divine law and political administration. There are some indications that God disposed men to work together for the improvement of their fatherland and willed that they relate to one another as members of one family.*¹⁹³

Para Tahtawi, la patria debía prácticamente tomar el lugar de los padres y tutores para ser el espacio común de la felicidad entre los hombres.

Completando la idea de *patria*, Tahtawi refirió la importancia de que los hombres que pertenecen a ella han de demandarle derechos y, al mismo tiempo, cumplir con

¹⁹³ AL TAHTAWI, Rifa, "Fatherland and patriotism" en *Islam in transition*, John Donohue y John Esposito (coord), Oxford University Press, New York, 2007, p. 9 // *La sabiduría del Rey Todopoderoso ha creído conveniente que los hijos de la patria estén unidos siempre por su lengua, por su lealtad a un rey y por su obediencia a una ley divina y a la administración política . Hay algunos indicios de que Dios dispuso a los hombres trabajar juntos por la mejoría de su patria y fue su voluntad que se relacionan entre sí como miembros de una misma familia.*

las obligaciones correspondientes. Lo anterior forma parte del método por el cual, a decir de este autor, la civilización de la patria se va haciendo de los instrumentos necesarios para mejorar las condiciones de los habitantes, tanto material como espiritualmente. Es decir, la patria es el espacio para la mejor comunidad.

Según Tahtawi, el amor a la religión por parte de los musulmanes y su pasión para protegerla tan vívidamente, y que les permitió, en su momento, aventajar a otras naciones y ser un vasto imperio, es una forma de amor a la patria. Subraya entonces, que este patriotismo es tan solo una rama de la fe, siendo la defensa de la religión la piedra angular.

*Every Islamic kingdom is a fatherland for all those in it who belong to Islam; it combines religion and patriotism.*¹⁹⁴

Dado el amplio progreso y desarrollo que tuvo Egipto bajo Muhammad Alí, el optimismo de Tahtawi se explica por sí solo. La situación para al-Afghani sería muy diferente. Sus viajes a lo largo y ancho del mundo islámico le permitieron ver una situación muy deteriorada, que, aunada a la visible dominación europea en toda la región, lo orillaron a una reflexión sobre las causas del declive y buscar nuevas formas para traer la gloria musulmana que hubo en otros tiempos

Jamal a-Din al-Afghani.

Se considera a Al-Afghani como el padre del modernismo islámico y en su tiempo fue el líder indiscutible de la defensa del mundo islámico en contra de la penetración de Occidente. Su actividad pública comenzó en los setenta del siglo XIX en Egipto, aunque fue un arduo promotor de sus ideas viajando por varios países musulmanes entre los que destacan India, Afghanistan, Siria e Irán. En esencia trató de interpretar al Islam en formas nuevas para sembrar entre los musulmanes la convicción de la necesidad de reformarse para fortalecerse y reconstruir al mundo

¹⁹⁴ Idem, p. 11 // *Cada reino islámico es patria para todos los que pertenecen al Islam; combina religión y patriotismo.*

islámico y asegurar su perdurabilidad. Afghani quiso ir más allá de una modernización que se inclinara por seguir tomando prestado de Occidente y más bien buscar dentro del pensamiento y las tradiciones autóctonas del Islam y de cada nación, los elementos y precedentes necesarios para plantear las reformas rumbo a una *modernización islámica*.

Afghani creció y se formó en la doctrina Mu'tazili, que es más próxima al Islam chiita que al sunita. Los mutazilíes se acercaban a las nociones de ley natural – iusnaturalismo- y eran creyentes firmes en la libre voluntad para los humanos. Contrario a cualquier situación de predestinación, la doctrina Mu'tazili situaba a Dios en una posición más allá de la justicia, por lo que no bastaba su voluntad para concretar una vida de justicia. De ahí que esta formación teológica invitara a Afghani a promover el activismo político en tanto que el libre albedrío del hombre lo convertía en arquitecto de su propio destino en esta vida. El ejemplo y propuestas de Afghani han sido referencia para una amplia variedad de causas y vertientes ideológicas, especialmente para el reformismo islámico de corte liberal que alcanzó una popularidad destacada entre las clases medias expuestas a la oferta de valores occidentales.

*As Western influences and education spread in the Middle East, so too did the kind of apologetic writing that claimed that all modern virtues were found in Islam (especially early Islam) if only it were properly understood.*¹⁹⁵

Afghani entendió que la modernidad como proceso global era inevitable por lo que se dio a la tarea de promover la caracterización de la misma con elementos medulares del Islam de tal suerte que la identidad colectiva no corriera el riesgo de debilitarse o desaparecer. En sus discursos públicos siempre fue pragmático y enfocó sus palabras de uno u otro modo en función del auditorio. Al estar frente a juventudes musulmanas occidentalizadas siempre indicó la manera en cómo las

¹⁹⁵ KEDDIE, N. *Op. Cit.*, p. xviii. // *En tanto las influencias occidentales y educación se propagaron en el Medio Oriente, también lo hizo la literatura apologética que afirmó que todas las virtudes de la modernidad se encuentran también en el Islam (especialmente en el Islam temprano) si se le entiende correctamente.*

nuevas ideas podían, efectivamente, conciliarse con el Islam. Afghani no buscaba que los musulmanes recuperaran o acentuaran su admiración por el Islam sino que incitaba a la acción política en la convicción de poder transformar el destino colectivo de los pueblos musulmanes.

*Afghani's espousal to modern science, his assertion that Islam was a religion of change and progress, his call for unity, solidarity and political action in the face of European imperialism proved an attractive alternative for many of the younger generation.*¹⁹⁶

El elemento detonador para caracterizar al modernismo islámico, que es además lo que le distingue de los movimientos previos de reavivamiento islámico, es el carácter progresista y progresivo de su propuesta. Si bien compartió con sus antecesores del reavivamiento islámico la necesidad de fortalecer al Islam y blindarlo contra las influencias o amenazas externas, él no se constriñó a la búsqueda de restituir la observancia estricta del Qur'an y de las forma de vida de los primeros musulmanes ni acudió a los ulemas para recibir orientación en este sentido.

*He (Afghani) was concerned to show that Islam was compatible with reason, freedom of thought, and other modern virtues. (...) Afghani's Islamic appeal may be seen as more "progressive" than that of the modern revivalists –more open to new ideas and not concerned with reinforcing the Islam of the past.*¹⁹⁷

Los primeros reformistas sólo consideraron al Qur'an como fuente de legislación sagrada (Shari'a), e invalidaron a las otras tres fuentes –los *hádices*, la *ijma* y las *qiyas*.- A los *hádices* del Profeta los cuestionaron por la dificultad de probar su

¹⁹⁶ ESPOSITO, John, *Op. Cit.*, p. 49 // *La adhesión de Afghani a la ciencia moderna, su afirmación de que el Islam es una religión de cambio y progreso, su llamado a la unidad, la solidaridad y a la acción política en la cara del imperialismo europeo, resultó ser una alternativa atractiva para muchos de la generación más joven.*

¹⁹⁷ KEDDIE, N. *Op. Cit.*, p. xx

autenticidad y en el caso del consenso de los ulemas (*ijma*) y del razonamiento por analogías (*qiyas*), los consideraron anacrónicos.

*The ulama who developed the Shari'a during the first centuries of Islam were ordinary mortals who propounded laws appropriate to their own circumstances, not for all time. Each generation must reread the Qur'an, reach its own consensus, and use its logical facilities to change the law and make it current.*¹⁹⁸

Al pensar en la modernidad, los reformistas concibieron al Islam como una religión y forma de vida altamente adaptable y argumentaron que su esencia es la universalidad, ergo el dinamismo. Para ellos, la temprana comunidad musulmana fue exitosa en la medida en que tenían una ley adaptable a su contexto y circunstancia; por lo tanto, la restitución del poder social y político del Islam requiere de ajustes para alienarse con las necesidades y demandas contemporáneas.

Si bien el Qur'an en sí mismo expide poca legislación, lo cierto es que concentrar las fuentes de la Shari'a en el libro sagrado exclusivamente permite a los reformistas una más amplia reinterpretación sin el acotamiento de las otras tres fuentes. Los temas más recurrentes en esta reinterpretación son los relativos a la mujer, la familia y la sexualidad. Por su parte, dan un giro a la concepción de la yihad y reemplazan la visión bélica defensiva suscrita a la ortodoxia por una yihad personal que se libra internamente para la redención cotidiana.

Afghani abiertamente atribuyó la debilidad del mundo islámico a su estancamiento y tendencia a seguir ciegamente a las consignas y preceptos del pasado, fuertemente reforzada por los ulemas de la ortodoxia.

Afghani emphasized Islam's dynamic, creative, and progressive character. Islam was not simple imitation of the past or complacent passivity but rather the religion of reason and action. True Islam

¹⁹⁸ PIPES, *Op. Cit.* p.16 // Los ulemas que desarrollaron la Shari'a durante los primeros siglos del Islam eran mortales comunes y corrientes que propusieron leyes adecuadas a sus propias circunstancias, no para todos los tiempos. Cada generación debe volver a leer el Qur'an, alcanzar su propio consenso, y utilizar sus esquemas lógicos para cambiar la ley y hacerla vigente.

*encompassed worship of God as well as active realization or implementation of His will in state and society.*¹⁹⁹

El mensaje de Afghani apelaba a la integralidad del Islam, a enfatizar que se trataba de algo mucho amplio que una religión como es entendida en Occidente. El Islam más bien como civilización, cosmovisión y como forma de vida.

Para lograr el fortalecimiento de la comunidad islámica y evitar su decadencia, Afghani hizo siempre un llamado a la solidaridad entre musulmanes y al tejido de una comunidad que trascendiese la etnia o nacionalidad. Lo anterior no se cristalizaría, a decir de Afghani, con el hecho de ignorar o rechazar a Occidente sino por el involucramiento político directo y la confrontación de las ideas. Para Afghani, las herramientas y armas del empoderamiento del Occidente (ciencia, tecnología y razón) podían ser reclamadas por la historia del Islam y evidenciar que el pasado islámico estuvo plagado de éxitos y avances en diversas disciplinas. De ahí a que el llamado que hacía a los musulmanes para escudriñar en su pasado *glorioso* común no fuese una exhortación a la restauración de lo viejo sino a hacer consciencia del testimonio de lo que fueron capaces en otros siglos y cuya vanguardia podrían recuperar. El objetivo político de la reforma hacia una modernidad islámica fue, para Afghani, liberarse del cerco colonial y poder constituir una colectividad genuina.

A pesar de que viajaba por todo el mundo islámico, Egipto se convirtió en un espacio clave para Afghani; ahí se convirtió en guía y maestro de varios estudiantes jóvenes de la Universidad de Al-Azhar, incluido Muhammad Abdud, su principal discípulo y continuador, que veremos más adelante. Podría decirse que Afghani fijó claramente tres blancos: los poderes europeos, los gobernantes déspotas de los países musulmanes y los ulemas ortodoxos que siempre habían legitimado el estatus quo y censurado los intentos de reforma islámica.

¹⁹⁹ ESPOSITO, John, p. 50 // *Afghani puso énfasis en el carácter dinámico, creativo y progresista del Islam. El Islam no era simple imitación del pasado o pasividad complaciente sino más bien la religión de la razón y la acción. El verdadero Islam abarcó tanto la adoración de Dios como la ejecución de su voluntad, en el estado y en la sociedad.*

*His worldview displayed three elements: (1) the idea of Islamic unity against Western political domination, (2) a consciousness of decadence, and (3) a positive philosophical exposition of the rational sciences and critique of the orthodox ulama.*²⁰⁰

Para Afghani no cabía la menor duda de que la civilización islámica era mejor a la europea en todos los ámbitos de la vida; la doctrina prevalecía, la literatura era más rica y compleja, y las aportaciones durante siglos fueron de enorme utilidad global. El problema, aseguraba, era el estancamiento de los musulmanes en materia educativa y generación de nuevos conocimientos. Esto se sumó negativamente a las reformas que los europeos quisieron introducir en la región –avalados por muchos musulmanes embelesados por la cultura occidental, incluidos los ulemas– y que se limitaba a enorgullecerse por emular y copiar las fórmulas y los valores foráneos. La solución, insistió, era el retorno a los fundamentos del Islam, pues claramente la decadencia que observó obedecía a la cada vez más frágil debilidad de la solidaridad entre musulmanes así como la división de los territorios del Islam (*Dar al-Islam*) en diversos reinos y principados, cada cual regido por los intereses particulares de los gobernantes despóticos.

En sus escritos, Jamal al-Din al-Afghani refiere al Cristianismo y lo compara en términos históricos y teológicos con el Islam. Reconoce que su avance en la ciencia y el progreso es rápido en relación al Islam y lo atribuye a que la sociedad musulmana no ha sido capaz de liberarse del tutelaje de la ortodoxia religiosa. Expresó su confianza en que eventualmente la sociedad musulmana triunfaría algún día tras romper sus lazos con la rígida estructura tradicional como lo hiciera el Cristianismo en la Reforma. Justificó el retraso de la reforma islámica debido a la juventud de esta religión, seis siglos posteriores a Cristo.

²⁰⁰ MOADDEL, M. *Op. Cit*, p. 87 // *Su visión del mundo está representada por tres elementos: (1) la idea de la unidad islámica contra la dominación política occidental , (2) una conciencia de la decadencia, y (3) una exposición filosófica positiva de las ciencias racionales y la crítica de los ulemas ortodoxos.*

Afghani siempre situó a la ciencia y sus bondades en un lugar privilegiado, incluso aseguró que la soberanía descansa en la ciencia.

*In reality, sovereignty has never left the abode of science. However, this true ruler, which is science, is continually changing capitals. Sometimes it has moved from East to West, and other times from West to East.*²⁰¹

Afghani adjudica la riqueza de los pueblos a los hallazgos y aplicaciones de la ciencia; no obstante afirma que hay una ciencia superior, que asume el papel de un alma comprensiva y el nivel de una fuerza de preservación: la ciencia de la *falsafa* (filosofía), pues su materia es universal; guía al hombre en los prerrequisitos; muestra a la ciencia lo que es necesario; dirige y orienta a cada una de las ciencias en el lugar que le corresponde; se trata pues de una ciencia responsable y ética. Afghani en este sentido concluyó que si una comunidad prescindiese de filosofía, aun cuando sus miembros estuviesen instruidos en ciencias particulares perecería en menos de un siglo, pues es la ciencia de la filosofía la que articula y da sentido y organicidad a una colectividad.

*The first Muslims had no science, but thanks to the Islamic religion, a philosophic spirit arose among them, and owing to that philosophic spirit they began to discuss the general affairs of the world and human necessities.*²⁰²

En la perspectiva de Afghani y los modernistas, la ciencia elemental, la ciencia de los principios, consistía en la filosofía de la ley, es decir, de la Shari'a. En ella se explica *la verdad* a la luz de lo que es correcto e incorrecto, lo que ocasiona la ganancia y la pérdida, y los elementos para crear leyes.

(Afghani) argued that prophecy was necessary because all peoples in their early stage of development were incapable of accepting reason to

²⁰¹ AFGHANI, Sayyid, "An Islamic response to imperialism", en *Islam in transition*, John Donohue y John Esposito (coord), Oxford University Press, New York, 2007, p. 14 // *En realidad, la soberanía nunca ha salido de la morada de la ciencia. Sin embargo, este verdadero gobernante, que es la ciencia, está cambiando de sede continuamente. A veces se ha movido de Este a Oeste, y otras veces de Oeste a Este.*

²⁰² Ibidem, p. 15

*distinguish good from evil. They had to follow their preachers in the name of the Supreme Being.*²⁰³

De este modo, Afghani defiende a la religión frente a la ciencia sin negar a esta última; más bien, se lanza contra las duras críticas que hizo la Ilustración sobre la religión como estrategia imperial y para superponerse sobre oriente.

Sin embargo, dicha ciencia en los tiempos modernos no era suficiente y de hecho, implicó un cerco para la comprensión de los beneficios de las leyes y las normas de la civilización *moderna* y la reforma que vivía el mundo. Por su parte, los ulemas evidenciaron su estrechez en la forma de concebir a la ciencia, dividiéndola en aquella que provenía del Islam y aquella a la que por su origen geográfico denominó *ciencia Europea*. Ante esto Afghani replicaba que la ciencia no tiene nación y que su única distinción es ella misma.

*The father and mother of science is proof, and proof is neither Aristotle nor Galileo. The truth is where there is proof, and those who forbid science and knowledge in the belief that they are safeguarding the Islamic religion are really the enemies of that religion.*²⁰⁴

Afghani aseguró en numerosas ocasiones que el Islam es la religión más cercana a la ciencia y al conocimiento y que no existe incompatibilidad alguna entre la fe y la ciencia. Podemos decir que en su constante apología a la ciencia, Afghani cifró su argumentación central para convencer a los demás de la reforma necesaria.

El interés último de Afghani, en sus textos y discursos, es tejer la identidad perdurable; su objetivo de fondo, asegurar el sentimiento de solidaridad activa y cohesión efectiva entre la umma. En sus observaciones sobre las identidades, se detiene a analizar el caso del orgullo étnico/racial que en muchas naciones es la

²⁰³ MOADDEL, *Op. Cit.*, p. 88 // (Afghani) argumentó que la profecía era necesaria porque todos los pueblos en su fase inicial de desarrollo fueron incapaces de aceptar la razón para distinguir al bien del mal. Tenían que seguir a sus predicadores en el nombre del Ser Supremo.

²⁰⁴ DONAHUE, *Op. Cit.*, p. 15 // El padre y la madre de la ciencia es la prueba (demostración), y la prueba o demostración no es ni Aristóteles ni Galileo. La verdad es que cuando hay pruebas, y los que prohíben la ciencia y el conocimiento creyendo que están protegiendo a la religión islámica son realmente los enemigos de esa religión.

base de la solidaridad; asegura que los “hechos gloriosos” de los antepasados es el espíritu que anima este tipo de orgullo colectivo. Para Afghani este tipo de lazo no es natural al hombre y se presta a acciones pasionales al límite de asesinar sin pensar si tocan a *uno de los suyos*. En su lugar, la identidad étnica es el resultado de una serie de atributos accidentales.

Las luchas permanentes obligaron a los hombres a reunirse inicialmente en sus grupos parentales para defenderse y sobrevivir y así sucesivamente hasta conformar unidades étnicas que fueron la base para la creación de varias naciones. Ese tejido identitario le resultaba inadecuado a Afghani y consideraba que era falaz y endeble.

*If necessity has created (...) individualistic racial solidarity, there is no doubt that such solidarity can disappear just as it can arise. Such can take place when an arbiter is accepted and the contending forces are brought up together... This arbiter is the Prince of all things, the Conqueror of heaven and earth...*²⁰⁵

Afghani afirma que en el momento en que los hombres reconocen al Ser Supremo dejan completamente en sus manos la protección del bien y la lucha contra el mal; entonces el lazo étnico se vuelve innecesario; pierde su razón de ser.

En los hechos esto se traduciría en que los musulmanes de prácticamente todas las latitudes habrían de superponer su identidad islámica y su solidaridad religiosa a las manifestaciones étnicas o raciales. Esto desde luego no puede generalizarse, menos aun cuando existe una heterogeneidad muy considerable entre los musulmanes alrededor del mundo. Sin embargo, muchas si han logrado trascender un vínculo inferior y estrecho a favor del vínculo universal de la fe y la solidaridad entre musulmanes.

²⁰⁵ AFGHANI, Sayyid, *Op. Cit.*, p. 16 // *Si la necesidad ha creado solidaridad racial individualista, no hay duda de que esta solidaridad puede desaparecer del mismo modo que puede surgir. Tal situación puede ocurrir cuando se acepta un árbitro y las fuerzas contendientes se reúnen... Este árbitro es el Príncipe de todas las cosas, el Conquistador del cielo y de la tierra...*

En su propuesta de solidaridad islámica, -visiblemente influenciada por Ibn Jaldún-Afghani reitera que los principios del Islam no se reducen a tratar al alma en un nivel exclusivamente espiritual en la que importa sólo la relación que exista entre este mundo y aquél por venir.

Islam is concerned not only with the life to come. Islam is more: it is concerned with its believers' interests in the world here below and with allowing them to realize success in this life as well as peace in the next life. It seeks good fortune in two worlds.²⁰⁶

Las relaciones terrenales entre los creyentes son las que especialmente se cifran en los principios islámicos y se detallan en leyes generales y particulares. En ellas se expresa con claridad el interés fundamental de que aquel hombre que detente el poder sea el que más fielmente se someta a las normas que regulan al poder, que no deberá obtenerse ni por herencia, ni por riqueza, ni por etnia, tribu o raza.

The ruler of the Muslims will be their religious, holy, and divine law which makes no distinction among peoples. (...) A Muslim ruler has no other privilege than that of being the most ardent of all in safeguarding the sacred law and defending it.²⁰⁷

De lo anterior se deriva la postura de Afghani que establece que el poder conferido a un gobernante ha de ser directamente proporcional a su observancia religiosa: deberá ser piadoso, obediente de la ley y ejemplar. Es entonces que un musulmán no se rebela o protesta en contra de los regímenes que se imponen sobre él ni contra las transferencia de poder entre un grupo y otro siempre y cuando el detentor del poder promueva y mantenga la ley religiosa y siga sus preceptos.

El elemento territorial juega también un rol central en la solidaridad islámica. Afghani lo ejemplifica al distinguir a los musulmanes de los creyentes de otras religiones en

²⁰⁶ Ibidem, p. 19 // *El Islam se preocupa no sólo de la vida eterna. El Islam es más que eso: se ocupa de los intereses de sus creyentes en el mundo de aquí abajo permitiéndoles alcanzar el éxito en esta vida, así como la paz en la otra vida. Se busca la buena fortuna en ambos mundos.*

²⁰⁷ Ibidem, p. 17 // *El gobernante de los musulmanes será su ley religiosa, santa y divina, que no hace distinción entre los pueblos. El representante de la autoridad política (gobernante) no tiene otro privilegio que el de ser el más ardiente protector y defensor de la ley sagrada.*

la forma en cómo sienten un emotivo dolor y pena cuando un territorio del *Dar-al-Islam*²⁰⁸ es ocupado, colonizado o arrebatado por fuerzas o naciones no islámicas. Sin duda hoy el caso palestino epitomiza esta perspectiva. El éxito de la solidaridad del mundo islámico y del poder, desarrollo y progreso que puedan alcanzar como colectivo, depende invariablemente de la sujeción a los principios de la fe y su aplicación adaptable a los entornos cambiantes. Afghani es claramente un promotor del panislamismo.

*As a modernist thinker, (...) he was a critical of religion. But as an anti-British activist, his discourse was oriented toward pan-Islamic oppositional politics. Given his anti-imperialist project, he naturally viewed pan-Islamism as the most effective way of combating foreign domination of the Muslim world.*²⁰⁹

En la vía de los hechos, la deseada unidad islámica nunca se ha concretado; aun frente a los embates externos, las divisiones internas y otras categorías de identidad y pertenencia lo han imposibilitado. Además de la distinción shi'a, sunna, sufí, etc., otro factor que ha impedido la actuación del mundo islámico como gran colectivo es la división en estados-nación derivados de una descolonización programada que les dio independencias con diferentes tipos de regímenes y sistemas políticos. Es decir que cuando las potencias, cedieron ante los diferentes movimientos de emancipación de países musulmanes, éstas incidieron en el diseño de los nuevos estados de modo que unos y otros tuvieran diferencias políticas a partir de su tipo de régimen. Aunado a ello, los nacionalismos importados fomentaron novedosos elementos de cohesión que muchas veces se superpusieron a la identidad meramente 'islámica'.

Ante estas realidades, fue Afghani quien abrió la brecha para que el Islam se repensase desde sí mismo. No obstante, su discípulo, Muhammad Abduh, tuvo una

²⁰⁸ Se refiere a la Tierra del Islam, y geográficamente representa toda la extensión territorial, la suma de países, naciones y estados cuya población es en gran mayoría musulmana.

²⁰⁹ MOADDEL, *Op. Cit.*, p. 89 // *Como pensador modernista, fue un crítico de la religión. Pero como activista antibritánico, su discurso estuvo orientado hacia la política de oposición panislámica. Dado su proyecto antiimperialista, veía al pan- islamismo como la forma más eficaz de luchar contra la dominación extranjera del mundo musulmán.*

visión más pragmática y su voluntad de incidir lo llevó a concretar proyectos que procuraron la modernización de Egipto, en forma paulatina y sin perder su carácter islámico.

Muhammed Abduh

Mientras Afghani tuvo siempre el sueño de unificar los territorios del Islam en un solo gobierno para entonces llevar a cabo la reforma del Islam, su discípulo, Mohamed Abduh, en un ejercicio más práctico trabajó en una reforma visible del Islam. Para lograrlo eligió una estrategia más sistémica que analizaremos más adelante.

En los escritos de Abduh puede destacarse una preocupación central: la de recuperar la tradición cultural de la civilización islámica en aras de poner sobre la mesa las aportaciones del Islam al progreso de la humanidad. En su método, no sólo partirá de la necesidad de destacar el pasado glorioso sino que justificará el retraso frente al progreso europeo al afirmar que éste se debió al dominio de Occidente sobre la ciencia. Abduh hizo suya la respuesta tradicional que explica el retraso civilizatorio adjudicándose a un abandono del Islam esencial. En este sentido, él asegura que los niveles de progreso alcanzados por Europa son igualmente asequibles para la civilización islámica si esta se reconcilia con la ciencia. De hecho, asegura, no hay conflicto real entre ciencia e Islam, más aún, su relación ha de ser fraternal. Abduh suscribe el meollo de este problema al tema educativo; no en vano buscará acceder a los espacios de decisión política de la educación egipcia.

Formado en el sistema religioso tradicional y miembro de la Universidad de Al-Azhar (f. 970), -la más importante del Islam ortodoxo y la institución más antigua de educación superior- Abduh se acercó a Afghani cuando éste retornó al Cairo (en los años 70 del siglo XIX) y se convirtió en su más íntimo discípulo -al grado de ser el principal diseminador de sus ideas en diversos artículos periodísticos y de revistas-. Ambos se unieron al movimiento nacionalista opositor que rechazaba a la

influencia británica y francesa en Egipto. Su visible activismo se vio contrarrestado durante la ocupación británica en la que fue expulsado del país. Desde el exilio, se encontró con Afghani en París en donde generaron una publicación²¹⁰ que concentraba y difundía el llamado a una urgente solidaridad entre los musulmanes que les permitiera contrarrestar el creciente dominio europeo en sus países, así como la importancia de la reinterpretación y adecuación del Islam a las nuevas necesidades.

Hacia 1888, en su retorno a Egipto, Muhammad Abduh moderó su tono respecto al gobierno y con tal de contribuir a la concreción –paulatina- de sus objetivos, se decidió por acciones desde lo social y abandonó el carácter incendiario de su actividad política. Más pragmático que Afghani, optó por el sector educativo para fomentar una sociedad participativa con incidencia en un gobierno representativo; no titubeó en cooperar con el gobierno para alcanzar sus fines y proyectos.

For him (Abduh), moderation was the only alternative (...) Both the government and the people must gradually become accustomed to the giving and receiving of advice, and if the country were ready for participation in the Government, there would be no point in seeking such participation by force of arms. Abduh was prepared to cooperate with the rulers of Egypt insofar as they were helpful in his educational project.²¹¹

Antes de que comenzara el siglo XX, Abduh concretó su proyecto de divulgación en el diario *Al-Manar* (El Faro) con la ayuda de su discípulo Rashid Rida, que perduró hasta 1935 y fue un referente ineludible sobre reformismo islámico. Un año después del lanzamiento de *Al-Manar*, en los albores del cambio de siglo, Muhammad Abduh fue nombrado *mufti*²¹² de Egipto y en consecuencia pudo hacer ciertas reformas en materia legal.

²¹⁰ *Al-Urwa al-wuthqa (El Vínculo Indisoluble)*

²¹¹ MOADDEL, M. *Op. Cit.*, p. 89 // *Para él (Abduh) la moderación era la única alternativa. El gobierno y el pueblo deben acostumbrarse gradualmente a dar y recibir consejos, y si el país estaba listo para participar en el Gobierno, no tendría sentido la búsqueda de dicha participación por la fuerza de las armas. Abduh estaba dispuesto a cooperar con los gobernantes de Egipto en la medida en que fueron útiles en su proyecto educativo.*

²¹² Jefe de la Corte Islámica de la *Shari'a*.

*Through his writing, teaching, preaching, and legal opinions, Abduh championed the cause of reform in Islamic law, theology, and education. His influence in both in his own time and on successive generations of Muslims earned him the title of Father of Islamic Modernism.*²¹³

El meollo del proyecto de Muhammed Abduh era el poder convencer a las nuevas generaciones de que el cambio necesario se podía dar desde y a través del Islam en tanto que el Islam apoya y requiere al cambio, y al mismo tiempo demostrar a los sectores más conservadores que esta reforma no trastocaría la esencia y los fundamentos del Islam. Así pues, Abduh debió apostar a la mediación entre dos sectores en tensión sobre el futuro del país: uno conservador basado en las leyes del Islam tradicional y el otro basado en los principios de la razón humana para satisfacer necesidades terrenales; cada cual generando su propia élite educada con visiones distintas de país y desarrollo. Esto generó incluso la bifurcación del sistema educativo egipcio en dos. Abduh se enfocó en ofrecer una salida atractiva, y sobretodo viable, para ambos.

*Abduh was preoccupied with showing that Islam contained the universalistic creed that could link the two cultures and form a moral basis of modern Egypt.*²¹⁴

Fue desde la dinastía Omeya y posteriormente en la Abasí que la clase gobernante se distanció de los preceptos de la religión, ocupada más por el enriquecimiento y la conservación hereditaria de sus privilegios. Esto se acentuó cuando los ulemas anunciaron que las puertas del *iytihad* (el esfuerzo de la actividad racional e interpretativa de la revelación) se habían cerrado. Lo anterior a causa de divergencias y conflictos entre los propios líderes religiosos. Cancelar el *iytihad* significa que no puede haber adecuaciones ni reformas en el futuro y que la Shari'a se cristaliza en un *corpus* legal inmutable. Mohamed Abduh -al no ser ulema sino

²¹³ ESPOSITO, John, *Op. Cit.*, p. 51 // *A través de sus escritos, enseñanza, predicación y opiniones jurídicas, Abduh defendió la causa de la reforma en la ley islámica, la teología y la educación. Su influencia en su propio tiempo y en sucesivas generaciones de musulmanes le valió el título de Padre de Modernismo Islámico.*

²¹⁴ MOADDEL, M, *Op. Cit.*, p. 90 // *Abduh se preocupó por mostrar que el Islam contenía el credo universal que podría vincular a las dos culturas y formar una base moral en Egipto.*

erudito y pensador- no escatima en denunciar y señalar los motivos que provocaron la decadencia del Islam, esto es, la pérdida de unidad de la umma y la fragmentación de la comunidad cuando surgieron sectas varias y partidos políticos.

Abduh es un conciliador entre las religiones; de hecho considera que todas ellas han sido pertinentes en su momento fundacional en tanto que son el medio otorgado por Dios a la humanidad para ayudarla, del mismo modo que la razón al hombre. Asume que en última instancia sólo hay una religión y que su mensaje es universal basado en la promoción del bien y la ayuda entre los hombres, siempre alejándose del mal.

Refiriéndose a las tres grandes religiones monoteístas, afirma, desde una perspectiva evolucionista, que el judaísmo es la religión de la infancia de la humanidad; el cristianismo es la religión apropiada para la juventud y el islam para la madurez. El Islam, a los ojos de Abduh, es claramente la religión más racional de las tres.²¹⁵

En esta posición de íntima convergencia *transreligiosa*, podemos concebir no solamente una actitud de unidad entre las tres etapas de una misma religión distinguidas más bien en cuestiones doctrinales que esenciales, sino que podemos advertir la disposición modernista de Abduh.

Abduh sought to provide the rationale for the selective integration of Islam with modern ideas and institutions.²¹⁶

En materia legal, que para Abduh fue clave en los alcances –por mínimos que fuesen- del reformismo islámico, explicaba la importancia de dividir a la ley en dos esferas, una en la que cupiese todo lo relativo a los deberes con Dios y con los creyentes, y otra en la que se integrara la materia civil y penal. De la primera argumentaba que esta debe permanecer intacta –prácticas religiosas- y la segunda debe estar abierta, sujeta a la dinámica de los contextos cambiantes y las

²¹⁵ RUIZ, Figueroa, Manual, *Op. Cit.*, p. 152

²¹⁶ ESPOSITO, John, *Op. Cit.* p. 52 // *Abduh buscó proveer la base lógica para la integración selectiva del Islam con las ideas e instituciones modernas.*

circunstancias específicas. Se destaca que Abduh fue un poderoso crítico de la poligamia y de la segregación de los sexos en el espacio público, y un impulsor del activismo de las mujeres por su emancipación que consideraba esencial para el desarrollo de Egipto.²¹⁷

*Para Abduh, el valor y papel de la razón humana está íntimamente ligado a la relación entre razón y religión, y es un reflejo de su apreciación general sobre el Islam y de su papel en los tiempos modernos. Esta actitud es una mezcla extraña de conservadurismo y progreso. Una lealtad incondicional a lo que podemos llamar el espíritu o la esencia del Islam y, al mismo tiempo, una profesión de fe en valores nuevos, ausentes del Islam Coránico, pero aparentemente compatibles con él, por lo que, sin mayor justificación o sin ninguna, los apropia e integra al acervo tradicional como si siempre hubieran sido parte de un Islam eterno.*²¹⁸

En la dicotomía religión (revelación) – ciencia (razón), Muhammed Abduh no escatima en afirmar que guardan una relación de hermanas cuyo padre es el Creador y por lo tanto no hay motivo de tensión entre sí. A pesar de que señala que la revelación es superior a la razón, otorga a ésta última una posición bastante más importante que la que suele otorgarle la ortodoxia. A la ciencia, entonces, deberá utilizarse para las cuestiones seculares, terrenales, útiles en el auxilio y desempeño de la existencia en el mundo, para un progreso en términos materiales; no obstante, no será la razón humana la que indague o explique las cuestiones esencialistas ni de las cosas ni de su Creador, pues no son concebibles para el hombre. En su más famoso texto, Tratado sobre la Unicidad de Dios (*Risala Tawhid*) explica que la apertura del Islam para con la ciencia es síntoma de la superioridad sobre el cristianismo.

²¹⁷ Muhammad Abduh se vinculó y colaboró mucho con Qasim Amin, una de las más importantes feministas de los albores del siglo XX en el mundo árabe. Sus libros más importantes *Tahrir al-Marah* (La Emancipación de la Mujer) y *Al-Marah al-Jadidah* (La Mujer Nueva), fueron objeto de fuertes críticas y generaron amplia polémica. Ver ESPOSITO, John, *Op. Cit.* p. 52-53

²¹⁸ RUIZ, Manuel, *Op. Cit.* p. 157

Para Abduh, la razón y su expresión en la ciencia, son siempre mejorables, sujetas al ensayo y error, perfectibles; de ahí su falibilidad y la dependencia que tiene la humanidad en la revelación para saber y comprender la divinidad de las cosas. La ecuación es por lo tanto sencilla: razón más revelación permiten el acceso a la civilización y a la verdad como la dupla más deseable, como el objeto del Islam.

La insistencia de Muhammad Abduh sobre la necesidad de reabrir las puertas de la interpretación y el razonamiento personales (*iytihad*) se vincula directamente con sus afirmaciones acerca de que en mundo terrenal y en las esferas política y social, el Qur'an no detalla lo suficiente ni norma sobre todos los campos, haciéndose indispensable una apertura del criterio y una flexibilización del juicio para responderle al mundo moderno. De hecho, Abduh es de los modernistas más polémicos pues sugiere que el Profeta tuvo principalmente una función espiritual con apenas lineamientos muy generales sobre la cotidianidad en este mundo.

*Abduh nos dice que no hay un sistema islámico de gobierno (...) no es un asunto establecido en detalle por la doctrina islámica, sino para ser determinado de tiempo en tiempo de acuerdo con las circunstancias y por consulta general. Debe haber un gobierno representativo, pero la forma de llevarlo a cabo no está definida por la shari'a.*²¹⁹

Si nos detenemos un poco, podemos encontrar algunas contradicciones en el discurso de Abduh, pero sobretodo, al estudiarlo más, nos damos cuenta de que sus propuestas, en la mayoría de los casos, carecen del “cómo”; es decir, no explica el método más correcto para interpretar al Qur'an, no delimita los campos de acción de la ciencia y la religión ni las formas adecuadas de su interacción y tampoco delinea una forma de gobierno *islámica* para su propio tiempo y contexto. De cualquier modo, su influencia entre sus contemporáneos y en generaciones posteriores es vasta. El propio Egipto, sede de estos debates, vivía procesos en los que la idea de la secularización se presentaba como una realidad alcanzable, y en

²¹⁹ Ibidem, p. 161

muchos casos deseable. Paradójicamente, la obra de Abduh motivó a muchos funcionarios y académicos a aproximarse a las tendencias secularizadoras.

Pese a la escasa concreción en los hechos de esta corriente modernista, sus ideas, originadas en Afghani, dieron pie a nuevas tendencias teóricas, unas más reformistas y secularizantes, y otras más decididamente islámicas. Dos casos son los más visibles pues ejemplifican la bifurcación que tuvo lugar en este sentido. Por un lado Alí Abd al-Raziq quien provocó fuertes polémicas al publicar sus textos en los que explícitamente propone la separación de la religión de la política, -hecho que enfureció a las autoridades de la Universidad de Al-Azhar quienes lo expulsaron-

Por otro lado, Rashid Rida, preocupado por el curso que habían tomado las novedosas ideas de Al-Afghani con Muhammad Abduh, se lanza a defender la autoridad suprema –encarnada en el califato-, y a promover la doctrina política islámica con la integración de los nuevos elementos de la modernidad.

Rashid Rida

Aunque discípulo tenaz de Muhammad Abduh, y por un tiempo portavoz y guardián de sus ideas, Rashid Rida dudó más tarde del pragmatismo de su maestro, pues consideraba que se aproximaba a los valores occidentales en detrimento de los islámicos. Podemos decir que Rida imprimió un toque personal, un sello distintivo al legado de los reformistas, sobretodo en el periodo posterior a la muerte de su maestro Abduh. En los últimos años del siglo XIX fundó el periódico *Al-Manar*, que fue el medio más importante del reformismo islámico en el mundo árabe; periódico medular del pensamiento *salafista*²²⁰ que como movimiento apuesta a la revitalización del Islam a partir del retorno a sus orígenes, reinterpretándolos o no.

²²⁰ De *salaf* o ancestro. El movimiento salafista no es homogéneo, y va desde aquellos que buscan la reinterpretación de los modos de la época del Profeta Muhammad y las primeras tres generaciones que le sucedieron –etapa ideal- y adecuarlos a la actualidad (tendencia reformista o modernista) hasta los que anhelan reinstaurar la forma de vida y prácticas en forma idéntica a como se llevaron a cabo en dicho periodo (tendencia fundamentalista)

Rashid Rida apuntó específicamente al necesario desarrollo de un sistema legal islámico moderno como punto de partida a una reforma integral. Como todos los reformistas, atribuía el decaimiento del Islam al copiado acrítico de los modelos europeos y al apartado de la fe sustantiva. Así, mientras aseguraba que las cuestiones rituales y de credo deben mantenerse intactas y practicarse en forma idéntica en todos los tiempos, las leyes sociales o *muamalat*, en tanto que no son detalladas, deben ajustarse a los tiempos y a los contextos.

Por consiguiente, una reforma islámica en el terreno legal presupone un gobierno islámico, que para Rida implica, necesariamente, el retorno al modelo del califato. No obstante para Rida, -y en concordancia con los modernistas-, los ulemas, que en teoría deben ser los dadores de estas leyes- eran ‘retrógradas e incapaces’ para reinterpretar el Islam; de ahí que Rida proponga la conformación de un grupo de pensadores progresistas que pudieran actuar como una tercera vía haciendo a un lado a los ulemas ortodoxos y a las elites occidentalizadas.

Mientras que Abduh rechazaba cualquier forma de *taqlid* – aceptación acrítica de la autoridad e imitación estricta de las formas del pasado-, Rida, en un esfuerzo por recuperar la *etapa ideal* cristalizada en los primeros cuatro califas *Rashidún* (correctamente guiados), promovió la restauración del califato original.

*Rashid Rida (...) interpreted the return to the golden age in literal terms and advocated the creation of an authentic Islamic polity based on their imagined model of the Islamic society at the time of the Prophet and his immediate successors in seventh-century Arabia*²²¹

A pesar de haber sido un gran exponente del modernismo islámico, Rida viró su posición y en 1922 escribió *El Califato o La Autoridad Suprema*. Sus motivaciones se fincaron en los acontecimientos de la revolución de Mustafá Kemal “Ataturk” y la

²²¹ AYOOB, *Op. Cit.* p, 7 // *Rashid Rida interpreta el retorno a la edad de oro (etapa ideal) en términos literales y abogó por la creación de un auténtico sistema de gobierno islámico basado en su modelo imaginario de la sociedad islámica en la época del Profeta y sus sucesores inmediatos en Arabia del siglo VII*

secularización plena que dio origen a la Turquía moderna. La abolición del califato, mencionada en el capítulo anterior indignó a muchos pensadores.

En un último intento de sueño panislamista, Rida hizo un llamado a todo el mundo islámico en el que propuso la restauración del califato genuino y universal, suponiendo que se haría sinergia entre la gran Umma y con la elevada expectativa de que los países musulmanes aceptarían el mandato de un solo califa. Lo que Rida en realidad estaba haciendo, era desempolvar la teoría política islámica clásica y promover su ejercicio nueve siglos después de que fue puesta en práctica y elaborada.

En respuesta a la atracción ejercida por las ideas occidentales en boga, Rashid Rida sostiene que la doctrina política islámica, el califato, está a la medida de la edad moderna, si se le interpreta correctamente, y de esa forma no sólo es equiparable, sino incluso superior, a las nociones occidentales de soberanía nacional, parlamentarismo y democracia.²²²

Sin embargo, las equiparaciones conceptuales que elaboró para empatar la teoría clásica islámica con los componentes de las democracias occidentales no tuvieron el suficiente rigor científico ni demostración creíble como para que prosperara su propuesta. Cuestión, además, de contextos muy desfasados, pues de ser como lo planteaba Rida, la democracia parlamentaria habría existido desde hace 1,400 años en el mundo islámico.

Desde luego que su llamado no tuvo éxito y sus aspiraciones panislamistas debieron ajustarse a la nueva condición de estados musulmanes separados. “No obstante que esta teoría no tuvo ninguna consecuencia en el terreno de la práctica, mérito de Rida es haber transformado la teoría clásica del califato en una doctrina moderna, y revestirla con términos políticos occidentales. De esta forma vino a llenar un vacío y a proveer al Islam de una teoría política aceptable para un Estado islámico “moderno”²²³

²²² RUIZ, Manuel, *Op. Cit.*, p. 167

²²³ *Ibidem*, p. 171

La opción para verdaderamente seguir en la lucha por la unidad musulmana era en las nuevas naciones independientes, de ahí que muchos de los discípulos de Abduh, en Egipto, se sumaran a las filas del nacionalismo Egipcio. Rida se debió ajustar a la realidad y en un movimiento pragmático incursionó en el nacionalismo árabe como último recurso de unidad amplia, pero ligándolo al Islam. Consideraba que la unidad islámica, a pesar de las naciones separadas, podría llegar con el liderazgo de una comunidad sólida desde el mundo árabe que había sido el espacio natural de surgimiento del Islam.

Although pragmatically accepting nationalism and the nation-state, Rida also reminded Muslims of the transnational identity of the Islamic Community.²²⁴

Cuando la publicación *Al-Manar*, encabezada por Rida, alcanzaba un público más allá del mundo árabe y cumplía su misión de ser un referente en todo el mundo islámico (1933), recibió una correspondencia de parte de un musulmán indonesio que solicitaba orientación acerca de la condena que recibían los movimientos patrióticos y nacionalistas en su país de parte de algunos ulemas. Rashid Rida aprovechó dicha tribuna para responder fijando una clara postura –reformista-. El indonesio apuntaba a algunos *hadith*²²⁵ –dichos- del Profeta Muhammad en los que prohibía cualquier sentimiento de grupo que atentara con el sentimiento amplio de Umma o lo dividiera; preguntaba concretamente si el patriotismo era un sentimiento de grupo y que si éste atentaba contra el Islam. La respuesta de Rida en *Al-Manar* fue la siguiente:

The type of patriotism that should adorn a Muslim youth is that he be a good example for the people of the homeland, no matter what their religious affiliation, cooperating with them in every legitimate action for Independence, for developing science, virtue, force, and resources on

²²⁴ ESPOSITO, John, *Op. Cit.*, p. 66 // Aunque acepta pragmáticamente al nacionalismo y al Estado-nación, Rida también recordó a los musulmanes de la identidad transnacional de la Comunidad Islámica.

²²⁵ En el Islam, un hadith, hadiz o jadiz, representa una narración o expresión hecha por el Profeta Muhammad en los cuales indicaba, sugería o aconsejaba a los demás. Es una especie de equivalente las palabras de Jesús expresadas en los evangelios.

*the basis of the Islamic law of preferring the closest relations in rights and duties. In his service of his homeland and his people he must not, however, neglect Islam which has honored him and raised him up by making him a brother to hundreds of millions of Muslims in the world. He is a member of a body greater than his people, and his personal homeland is part of the homeland of his religious community. He must be intent on making the progress of the part a means for the progress of the whole.*²²⁶

De ahí que Rida, asumiendo la inevitabilidad del estado-nación, haya hecho una apología del patriotismo siempre y cuando vaya asociado a la lucha y acciones encaminadas al progreso del cuerpo islámico en su conjunto, de la Umma como un todo.

A pesar de lo novedoso del pensamiento modernista en el Islam, con personajes como Tahtawi, Afghani y Abduh quienes creían que las enseñanzas del Islam empataban con el positivismo científico y la racionalidad que impulsó la modernidad, Rida, en sus últimos años opacó esta interpretación al proponer un retorno estricto y literal al modelo del pasado, además acotó significativamente su entendimiento del movimiento salafista reduciéndolo a la práctica exacta del Profeta y las primeras generaciones. Al final pasó de ser un reformista con aspiraciones prácticas a un ideólogo de los ideales conservadores tradicionalistas; incluso, cercano a las ideas que dieron origen al ultraortodoxo movimiento *wahabí* de Arabia Saudita.

Ciertamente Rashid Rida aportó muchos elementos para el debate de su época en el mundo árabe, y concretamente en Egipto donde pasó sus últimos años. Ahora

²²⁶ RIDA Rashid, "Patriotism, nationalism and group spirit in Islam", en *Islam in transition*, John Esposito y John Donohue, Oxford University Press, Nueva York, 2007, p. 43 // *El tipo de patriotismo que deben adornar a la juventud musulmana es que sea un buen ejemplo para el pueblo de la patria, sin importar su afiliación religiosa, colaborando con ellos en cada acción legítima por la Independencia, para el desarrollo de la ciencia, la virtud, la fuerza, y los recursos, sobre la base de la ley islámica, de preferir las relaciones más estrechas en materia de derechos y deberes. En su servicio a la patria y pueblo, no deberá desatender al Islam que le ha honrado y lo formó, haciendo de él un hermano para cientos de millones de musulmanes en el mundo. Es miembro de un cuerpo mayor que su pueblo y su tierra natal personal es parte de la patria de su comunidad religiosa. Él debe intentar hacer el progreso de su parte correspondiente un medio para el progreso de la totalidad.*

bien, si lo que intentó fue zanjar la brecha entre las diferentes corrientes de musulmanes, lo que netamente ocurrió a partir de su muerte fue la separación del pensamiento musulmán en dos claras tendencias político ideológicas. Por un lado las corrientes secularistas que llamaban a un liberal nacionalismo y clara relegación del Islam a la esfera privada, y por el otro, una reacción radical y fundamentalista que rechazó, incluso, el intento de los reformistas por tomar elementos “positivos” de Occidente para adecuarlos a un Islam moderno y flexible.

Hasan Al-Banna y el surgimiento de la Hermandad Musulmana en Egipto

Egipto importa especialmente en este estudio por las siguientes razones:

- a) Es el país más importante de actividad política islámica del siglo XX.
- b) Fue líder en los esfuerzos por desarrollar una respuesta islámica a la modernidad.
- c) Hogar de los máximos exponentes del modernismo islámico, fueran egipcios o no, y cuya influencia llegó mucho más allá de las fronteras.
- d) Es sede de de Al-Azhar, la universidad internacional del Islam ortodoxo (y la más vieja operando ininterrumpidamente como sede de educación superior en el mundo, desde el año 970.)
- e) Ahí se originó el movimiento fundamentalista masivo más importante jamás visto y la primera organización islamista de gran espectro con mayor influencia en la historia de su país y fuera de él: la Hermandad Musulmana.
- f) Es el país más poblado del mundo árabe, con una sociedad abierta, una de las más expuestas históricamente a la influencia tanto europea, asiática y africana.
- g) Es históricamente fundamental para las tres religiones monoteístas y políticamente crucial para el vínculo entre tres continentes.

*The question of Islam in politics is often seen as a reflection of developments in Egypt.*²²⁷

²²⁷ PIPES, Daniel, In the Path of God: Islam and Political Power, Basic Books, New York, 1983, p. 207 // *La cuestión del Islam en la política es con frecuencia visto como un reflejo del desarrollo y los acontecimientos en Egipto.*

El discurso del nacionalismo liberal, que con tanta fuerza se buscó cimentar en Egipto y otras naciones jóvenes del Medio Oriente desde el exterior así como desde las élites europeizadas seculares locales, tuvo un declive notable en los años treinta. (El único remanente fue el partido Wafd²²⁸ que sería un adversario significativo para los grupos islamistas.) El surgimiento de sólidos discursos alternativos en aquella coyuntura no puede sino afianzar la idea de que Egipto vivió un punto de inflexión notable en su historia. Los dos pilares del que fuera el experimento constitucionalista: el parlamentarismo y un sistema de partidos, atravesaron una seria crisis de credibilidad. Una buena parte de la clase media educada, ya en los años cuarenta, se apartaba definitivamente de cualquier residuo de la opción liberal nacionalista y se acercaba decididamente a nuevos discursos; entre ellos el más significativo fue el de la Hermandad Musulmana.

Nacido en 1906, Hasan Al-Banna fue muy precoz en su involucramiento en la política egipcia, y aunque su padre lo orientó desde muy pequeño en los asuntos de la religión, él mismo se acercó a espacios de activismo religioso. En su escuela secundaria se integró a la Sociedad del Comportamiento Moral que buscaba corregir las ofensas públicas y en poco tiempo se volvió su líder. Más tarde, en compañía de otros amigos formó un grupo al que llamaron Sociedad de la Prevención de lo Prohibido que intentaba adentrarse en la aldea y en la vida pública para predicar el mensaje del Islam. En su temprana juventud, Hassan Al-Banna observó la intensa actividad de los misioneros cristianos, y preocupado se unió a la Sociedad “*Hasafiyya*” para la Caridad, que entre otras cosas contuvo la actividad proselitista cristiana. A la edad de trece se convirtió en el secretario de esta organización.

²²⁸ Partido político nacionalista liberal, actor y promotor del paso de una dinastía a una monarquía constitucional con elecciones parlamentarias en Egipto. Parte del sistema de pesos y contrapesos del equilibrio político egipcio después de la Primera Guerra Mundial, del que formaba parte también el rey, otros partidos como el comunista, y desde luego, la propia Sociedad de los Hermanos Musulmanes.

*The conclusion he drew as a thirteen-year-old regarding the relationship of religion to politics would become a foundation stone of the Muslim Brotherhood.*²²⁹

La Revolución de 1919 contra la ocupación estalló justo en estos momentos, y Hasan Al-Banna se integró de inmediato a las manifestaciones y atestiguó las incursiones militares británicas en su propio pueblo. Simultáneamente se adiestró en las enseñanzas sufíes²³⁰ para fortalecer su espiritualidad y fue reconocido como un iniciado pleno con quince años cumplidos.

*Despite my preoccupation with Sufism and worship, I believe that duty to country is an inescapable obligation.*²³¹

A los dieciséis dejó una escuela normalista para trasladarse al Cairo a la Universidad de Dar Al-Ulum, y estudiar alta educación *moderna* –ciencias-, ahí conoció a Rashid Rida y estableció un sólido vínculo con él, además de convertirse en un asiduo lector del periódico Al-Manar.²³²

Los años veinte fueron intelectual y políticamente álgidos en el Cairo coincidiendo con la llegada de Hasan Al-Banna. La desintegración del Imperio Otomano y la poderosa secularización de la nueva Turquía impactaron en un Egipto cuyas élites deseaban reproducir la revuelta kemalista²³³; además la Universidad Egipcia se abarrotó de corrientes anti-islámicas cuya versión de universidad laica era la de una institución que luchara contra todo vestigio de religión o tradición. De igual modo se formaron círculos sociales y literarios, publicaciones y fiestas en las que se

²²⁹ ESPOSITO, John, *Op. Cit.*, p. 136 // *La conclusión a la que llegó siendo un chico de trece años considerando la relación de la religión con la política, se convertiría en la piedra fundacional de la Hermandad Musulmana.*

²³⁰ El sufismo es la vertiente mística del Islam, y aunque existen muchas corrientes del mismo, su objetivo central es la adoración a Dios a partir de rituales que permitan una aproximación profunda con la Unidad del Creador. En la mayoría de los casos sugiere un comportamiento ascético y de honda reflexión como vía para acceder a manifestaciones de Alláh.

²³¹ PHELPS Harris, Christina, *Nationalism and Revolution in Egypt*, The Hague:Mouton, 1964, p. 144 // *A pesar de mi preocupación sobre el sufismo y la adoración, cero que la obligación con el país es una obligación de la cual no se puede escapar.*

²³² Periódico de divulgación del pensamiento reformista y modernista islámico, fundado por Rashid Rida.

²³³ De Mustafá Kemal “Atatürk”, líder de la desintegración otomana y fundador y padre de la Turquía moderna y secular.

propagaban las ideas de secularización como camino a la modernidad y cuyo propósito era el debilitar la influencia de la religión.

*Banna saw his mission in life as the reversal of these trends*²³⁴

Banna continuó con su tenacidad de la adolescencia y reunió a otros estudiantes de Al-Azhar y de Dar Al-Ulum para comenzar a difundir la idea de una sociedad de hermanos musulmanes. Graduado de la Universidad de Dar Al-Ulum, a los veintiún años aceptó un puesto como profesor de primaria en la ciudad de Ismailía²³⁵; estaba seguro de que para despertar del letargo, los musulmanes debían retornar al Islam. En esta ciudad trabajó para hacerse de una audiencia y poco a poco iniciar una actividad propiamente política, deslizándose entre los círculos de poder de la comunidad así como buscando el favor de los líderes de opinión. En 1927 secundó la creación de la Asociación Musulmana de Jóvenes (YMMA²³⁶, por sus siglas en inglés) aunque más tarde y convencido de que el materialismo y el secularismo occidental eran las principales causas del declive y la impotencia musulmanas, lanza formalmente la Sociedad de los Hermanos Musulmanes en 1928.²³⁷

Banna hizo el juramento con los primeros asociados, aclarando que eran tropas del mensaje del Islam. El nombre de la agrupación lo seleccionó él mismo, argumentando que todos eran hermanos al servicio del Islam, y por lo tanto, hermanos musulmanes. El primer objetivo era sumar nuevos hermanos a la sociedad recién fundada, y al cabo de cinco años, se habían reproducido células alrededor de toda la ciudad de Ismailía alcanzando ambos lados del delta del Nilo. Su estrategia de alcance fue el contacto directo y constante con la gente, acudiendo paulatinamente el espacio público y ganándolo (mezquitas, cafeterías, parques, escuelas, etc.).

²³⁴ MITCHELL, Richard, *The society of muslim brothers*, Oxford University Press, New York, 1993, p. 6 // *Banna considera su misión en la vida como un reverso de estas tendencias*.

²³⁵ Ciudad ubicada en las inmediaciones del Canal de Suez, de relevancia estratégica pues es sede de la administración del paso marítimo.

²³⁶ Young Men's Muslim Association,

²³⁷ También referida como 'Hermandad Musulmana' o simplemente 'Los Hermanos Musulmanes'.

*During the first decade of its existence, the Muslim Brotherhood concentrated on moral and social reform, attracting popular support for their educational and social welfare projects.*²³⁸

El rápido crecimiento de la Hermandad, generó, simultáneamente, adversarios. Su propio fundador fue acusado sin fundamentos, desde muchos frentes, de ocultar la intención de conspirar contra diversos actores políticos. Sin embargo, nada se le demostró cuando fue investigado por órdenes del primer ministro. En 1933 la agrupación reubicó su centro de operaciones en el Cairo. Su traslado a la capital egipcia significó un salto político importante, no sólo por las nuevas células que se crearon sino por el robustecimiento del entrenamiento que impartían a los miembros de la Hermandad, a través del cual no solo se buscaba la probada moral de sus miembros sino un rendimiento físico propio de un *defensor del Islam*. El fomento al deporte y al ejercicio se sumaba al entrenamiento espiritual, la práctica de la piedad y un servicio social de tiempo completo.

El Islam de la Hermandad

En esta primera etapa de ganar adherentes, la comunicación política fue una piedra angular. Implementaron lecturas semanales en todos los niveles, se vincularon con líderes locales de opinión, crearon su propia revista *Majallat Al-Ikhwan Al-Muslimin*²³⁹ e institucionalizaron conferencias generales. En ellas fijaron criterios de membresía, jerarquía y estructura en general, pero también construyeron y consensaron la definición propia de Islam que prevalecería en la Sociedad²⁴⁰.

The Islam of the Muslim Brothers... as a total system, complete unto itself, and the final arbiter of life in all its categories; an Islam formulated from and based on its two primary sources, the revelation in the Qur'an

²³⁸ ESPOSITO, John, *Op.Cit*, p. 138 // *Durante la primera década de su existencia, la Hermandad Musulmana se concentró en la reforma moral y social, atrayendo el apoyo popular para sus proyectos educativos y de bienestar social.*

²³⁹ Literalmente: Revista de los Hermanos Musulmanes

²⁴⁰ Sociedad de los Hermanos Musulmanes

*and the wisdom of the Prophet on the Sunna; and an Islam applicable to all times and to all places.*²⁴¹

De igual modo, Banna dejó muy clara la perspectiva reformista y el alcance general de la Hermandad cuando declaró en un multicitado mensaje que²⁴² :

La idea de los Hermanos Musulmanes incluye todas las categorías de reforma; en términos específicos, él define al movimiento como: un mensaje salafista²⁴³, un camino sunita²⁴⁴, una verdad sufí²⁴⁵, una organización política²⁴⁶, un grupo atlético²⁴⁷, un sindicato educativo-cultural²⁴⁸, una empresa²⁴⁹ y una idea social.²⁵⁰

Religión y sociedad son indisolubles desde la perspectiva de los Hermanos Musulmanes, sobre todo partiendo de la base de que es Dios quien guarda la soberanía sobre toda su creación.

If Islam is to be effective, it is inevitable that it must rule. This religion did not come only to remain in the corners of places of worship. It has come that it may govern life and administer it and mold society according to its

²⁴¹ MITCHELL, *Op. Cit.*, p. 14 // *El Islam de los Hermanos Musulmanes como un sistema total, completo en sí mismo y árbitro final de la vida en todas sus categorías; un Islam formulado a partir de y en base a sus dos fuentes primarias, la revelación en el Qur'an y la sabiduría del Profeta en la Sunna; y un Islam aplicable a todos los tiempos y de todos los lugares.*

²⁴² MITCHELL, *Op. Cit.*, p. 14

²⁴³ Los salafistas son aquellos grupos de musulmanes suníes que atribuyen el esplendor de la civilización islámica a su momento ancestral, y que promueven el retorno a la normatividad prístina del momento fundacional del profeta Muhammad y de los primeros califas como solución a las crisis posteriores. Toma como referencia exclusiva el libro del Sagrado Qur'an así como la sunna del Profeta. En ese sentido, la Hermandad es un mensaje salafista en tanto que toma como referencia la pureza ideal de aquella época 'dorada' –aunque promueva la reforma–.

²⁴⁴ Para los miembros de la Hermandad, la observancia de la sunna en todos sus actos es obligatoria, sobre todo en los actos de adoración y en el dominio de la fe.

²⁴⁵ Los Hermanos están conscientes de que la base de la virtud y la justicia se encuentra en lo que predicán y realizan los sufís, a saber: la transparencia del corazón, la purificación del alma, la perseverancia en el trabajo y amar en nombre de Dios.

²⁴⁶ La Sociedad de los Hermanos Musulmanes pugna por una reforma política desde dentro así como plantea una nueva relación de la Umma con el resto de las naciones.

²⁴⁷ Además de la mente y el alma, la Hermandad fomentó la salud corporal y la condición física, con el argumento lógico de que un musulmán fuerte es mejor a uno débil.

²⁴⁸ Su activismo tuvo como pilar la educación y la cultura, bajo la premisa de que en el Islam la búsqueda del conocimiento es un deber.

²⁴⁹ El Islam regula y norma el manejo del dinero, y le interesa el dinero. Como organización, la Hermandad debe hacerse de recursos para tener mayor alcance.

²⁵⁰ En tanto que los Hermanos se avocan a tratar con los males sociales y buscarles solución.

*total image of life, not by preaching or guidance alone, but also by setting of law and regulations.*²⁵¹

Los Hermanos afirmaban que en la Shari'a se expresaba lo que Dios anhelaba para la humanidad y ciertamente su aspiración es universal y amplia. De ahí que cualquier forma de nacionalismo, aún de amplio espectro –como el nacionalismo árabe compartido entre varios estados- atentara contra la idea de un único gran estado islámico cuyo eje rector fuese la Shari'a. Si bien Rashid Rida le había dado el beneficio de la duda a los sentimientos patriotas o nacionalistas, Banna y los Hermanos fueron más severos y precisos en cuanto a su rechazo.

*The rise of the Muslim Brothers after almost a century of the expansion of modern discourses and the spread of secular education in Egypt appeared anachronistic and counterintuitive.*²⁵²

Sorprende el éxito y la consolidación de un movimiento como el de la Hermandad Musulmana, ya que luego de un desfile y propaganda de décadas acerca de las “bondades” y “beneficios” de la modernidad occidental, parecía imposible que un discurso y una propuesta de país de corte islamista y antioccidental permeara como éste lo hizo. El ascenso de la Hermandad estuvo imbricado al proceso de transformación que Egipto vivió desde la revolución de 1919 y en las siguientes décadas hasta antes de la Segunda Guerra Mundial. La lucha por el poder, el sistema de pesos y contrapesos de los actores y grupos políticos, y la dinámica cambiante de las clases sociales fue lo que generó las ventanas de oportunidad adecuadas para la gestación y crecimiento de los Hermanos.

²⁵¹ HADDAD, Yvonne, “Sayyib Qutb”, Voices, ed. Esposito, p. 73. Cit por. ESPOSITO, *Op. Cit.*, p. 142 // *Si el Islam ha de ser eficaz, es inevitable que deba gobernar. Esta religión no vino sólo para permanecer en las esquinas de los lugares de culto. Ha venido para que pueda gobernar la vida y administrarla y moldear a la sociedad de acuerdo con su imagen total de la vida, y no por la predicación o la orientación solamente, sino también mediante el establecimiento de la ley y los reglamentos.*

²⁵² MOADDEL, *Op. Cit.*, p. 198 // *El ascenso de los Hermanos Musulmanes casi un siglo después de la expansión de los discursos modernos y de la educación secular en Egipto, aparece anacrónica y contradictoria.*

El contexto egipcio

La estrategia respecto a la Shari'a fue, más allá de promover la necesidad de su establecimiento como rectora de la sociedad, señalar los obstáculos y los impedimentos para su realización. Es ahí donde establecieron claramente al adversario político y discursivo, que específicamente se concentró en los liberales nacionalistas concentrados en el partido Wafd. Mansoor Moaddel en su texto "Islamic Modernism..." insiste en que la oposición de los discursos define la acción política de los actores. En este sentido, hace hincapié en que el propio discurso y acciones de la Sociedad de los Hermanos Musulmanes fueron cambiando en función del tipo de obstáculos –también cambiantes- que enfrentaron para la realización de sus propósitos. Moaddel señala que, pese a la severa crítica de los Hermanos al parlamentarismo y el sistema de partidos, el pluralismo político egipcio les inspiró moderación al punto en que participaron como fuerza política en elecciones. Más adelante, a inicios de los años cincuenta, el pluralismo perdió vigencia lo cual permitió el avance de una tendencia más radical y extremista de los Hermanos. El momento clave que marca este cambio es el golpe de estado dado por Nasser.

Concretamente, a partir de los años treinta la población tuvo un crecimiento sostenido considerable que se concatena con la migración del campo a los grandes núcleos urbanos. Las clases sociales tradicionales se fueron modificando al tiempo que los nuevos oficios generaron una nueva y ensanchada clase media trabajadora y educada.²⁵³ Los oficios se modificaron, con una notable caída en los más artesanales y tradicionales y duplicándose en una década las profesiones asalariadas urbanas –maestros, intelectuales, médicos, ingenieros, abogados, técnicos, etc. Esto trastocó el escenario político, otrora exclusivo de una clase

²⁵³ La población creció de 11 millones en 1907 a 19 millones en 1947. En cuando la concentración demográfica en zonas urbanas, la población de El Cairo pasó de 800,000 en 1907 a 1,300,000 en 1937; la de Alejandría pasó de 450,000 a casi 700,000 en el mismo periodo.

política diversa pero inamovible que ahora recibía la presión de los nuevos actores políticos y sociales.

*Politics was no longer the exclusive realm of a tripartite power elite – a group of notables who formed the Wafd party (founded in 1918) and led the revolution, the king who had his own prerogatives, and the British who still maintain considerable influence in the country. The emergent middle class, the new effendiyya, became among the most vociferous challengers of the postrevolutionary regime.*²⁵⁴

La población que participó en la revolución de independencia de 1919 fue diversa, y los motivos que orillaron a esta pluralidad no pueden restringirse a una situación de dinámica de clases. Ciertamente la composición socioeconómica y demográfica cambió sustantivamente en las décadas siguientes a la independencia egipcia, y nuevos grupos económicamente marginados surgieron en los entornos urbanos y rurales. No obstante, quienes participaron, difundieron, operaron y dirigieron la revolución de 1919 fueron esencialmente integrantes de la nueva *effendiyya*²⁵⁵, y años después, el origen y crecimiento de la Hermandad Musulmana se debe en buena medida a esa *effendiyya*. Los sectores más pobres eran más bien el objetivo de los Hermanos cuya misión más importante era la de una asistencia social integral en busca de una justicia social plena -que no podría darse en un estado secular-.²⁵⁶

En el ámbito político, la legitimidad del constitucionalismo se complicó a inicios de los años treinta, esto como consecuencia de los grandes terratenientes y su presencia abrumadora en los escaños parlamentarios. Los nuevos intelectuales y líderes de opinión, que estaban entusiasmados por los cambios en el país, percibieron una sistemática exclusión de la arena política que se volvía cada vez

²⁵⁴ Ibidem, p. 199 // *La política ya no era el reino exclusivo de un poder tripartito -un grupo de élite de notables que formaron el partido Wafd (fundada en 1918) y que llevaron a la revolución, el rey que tenía sus propias prerrogativas, y los británicos que todavía mantienen una influencia considerable en el país. La clase media emergente, la nueva effendiyya, se convirtió en uno de los rivales más vociferantes del régimen posrevolucionario.*

²⁵⁵ En el caso egipcio, la *effendiyya* es el término popular designado a la clase emergente, urbana, con voluntad de modernidad y muchas veces con vestimenta europea. El término *effendiyya* se utiliza con otras connotaciones en algunos países árabes (p.ej. Iraq), refiriéndose a una clase de notables, líderes de comunidades o terratenientes.

²⁵⁶ Nos referiremos así a los miembros de la Hermandad Musulmana.

menos representativa y más corrupta. En los hechos se legislaba para la protección de los intereses de clase en detrimento de cualquier espíritu democrático.

*Political commentators charged that Egypt had a system of parliamentary rule without real democracy*²⁵⁷

Simultáneamente, el sistema de partidos no tenía una dinámica de equilibrio de poderes, más bien se consideraba que estos fomentaban el divisionismo y que cada parte carecía de un programa serio y definido.

La revolución de 1919 que puso fin al mandato británico en Egipto, y el posterior diseño de un esquema *constitucional*, no lograron resolver ni transformar los problemas centrales; Gran Bretaña siguió influyendo en la política doméstica, el Rey continuó ejerciendo el poder en forma discrecional y los líderes de la revolución, concentrados en el partido Wafd se vieron obligados a compartir el poder con el Rey y con las influencias británicas aunque sin reconocerse plenamente entre sí. El Wafd entonces se encontró con muchos obstáculos por parte del Rey y los británicos y difícilmente accionaba sus programas. Paradójicamente, el Wafd a su vez no fue receptivo de las iniciativas de otros grupos políticos, ni dio entrada a las nuevas fuerzas emergentes. Este panorama fue oportuno para la Hermandad Musulmana que comenzó a aglutinar energías contra el Wafd bajo el argumento de sus políticas seculares y antiislámicas.

*Crucial in the development of the Islamic opposition were the rise of the secularist state and the rationalist outlooks of the intellectual leaders connected to it.*²⁵⁸

El “Nuevo Egipto independiente” entusiasmó a los líderes liberales para emprender una campaña de *faraonización* en detrimento del pasado islámico; buscaron construir una identidad específicamente egipcia, haciendo a un lado los rasgos identitarios de lo *árabe* y lo *islámico*. El autor intelectual del rescate del Egipto

²⁵⁷ MOADDEL, *Op. Cit.* p. 206 // *Los comentaristas políticos denunciaron que Egipto tenía un sistema de gobierno parlamentario sin democracia real.*

²⁵⁸ *Ibidem*, p. 207 // *Crucial en el desarrollo de la oposición islámica fue el surgimiento del Estado laico y las perspectivas racionalistas de los líderes intelectuales conectados a él.*

faraónico como verdadero núcleo de la historia del país fue Taha Hussein²⁵⁹, escritor destacado y <<decano de las letras árabes>>, quien difundía la idea de que Egipto pertenecía más bien a la cultura mediterránea que a la islámica y a la africana. De hecho, la corriente liberal y secular racionalista del Egipto postrevolucionario (independiente) lanzó un duro embate contra las tradiciones y el Islam. El historiador Vatikiotis lo describe en los siguientes términos:

*(The Liberals) proclaimed Western civilization as the highest stage of man's spiritual and material development; declared Islamic civilization and culture dead and useless; and advocated the adoption of Western civilization and culture without reservations as the only way for the advancement of their country.*²⁶⁰

El discurso y la ideología de la Hermandad Musulmana se forjaron, en buena medida, por el choque con el adversario político, de corte liberal y nacionalista. Se trataba de dos versiones de país contrastadas y de dos destinos claramente diferenciados. En la vía de los hechos, y a pesar de la permeabilidad del discurso secular del gobierno nacionalista, la población egipcia no percibía los beneficios de esa posición, razón por la cual muchos voltearon a ver la alternativa planteada por los Hermanos.

*For many the Brotherhood critique of both the West and the Egyptian society rang true and seemed a ray of hope in a society gripped by disillusionment and cynicism. They appealed not only to the religiously devout but also to those Egyptian elites whose initial faith in liberal nationalism had been deeply shaken.*²⁶¹

²⁵⁹ N. 1889, m. 1973. Premio de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas – 1973

²⁶⁰ VATIKIOTS, P.J. *History of Egypt*, p. 306, Cit. por Mansoor MOADDEL, *Op. Cit.*, p. 211 // *Los liberales proclamaron a la civilización occidental como el más alto grado de desarrollo espiritual y material del hombre; y declararon a la civilización islámica y su cultura como muertas e inútiles; y abogaron por la adopción de la civilización y la cultura occidental sin reservas como la única vía para el progreso de su país.*

²⁶¹ ESPOSITO, John, *Op.Cit.*, p.143 // Para muchos la crítica que hizo la Hermandad tanto de Occidente como de la sociedad egipcia era una verdad y parecía un rayo de esperanza en una sociedad atrapada por la desilusión y el cinismo. Apelaron no sólo a los devotos religiosos, sino también a aquellas élites egipcias cuya inicial fe en el nacionalismo liberal había sido profundamente golpeada.

El atractivo de la promesa occidental de modernidad no duró demasiado; el desempleo generalizado, la derrota de los árabes en la Palestina histórica, la creación del Estado de Israel, la incapacidad de poner un alto a la influencia británica en el país *independiente* y la creciente corrupción en el seno del gobierno provocó que quienes otrora defendían la opción del modelo occidental, reflexionaran su posición. Tal fue el desencanto con la secularidad, que para la década de los cuarenta, prácticamente la totalidad de la producción literaria abordaba temas islámicos.

Consolidación. Las conferencias generales.

Como se mencionó anteriormente, las estrategias de comunicación social de la hermandad fueron elementales. En su quinta conferencia general (1939) la Hermandad se asumió como una sociedad cuya forma y fondo habían adquirido sustancia y fuerza suficientes como para entrar a una nueva etapa en la que abiertamente se declara una organización política. Su carácter reformista se demostró por la cantidad de misivas enviadas a diferentes figuras de poder en Egipto en la que se tendieron vasos comunicantes para la canalización de demandas específicas así como esquemas de negociación en lugar de tácticas más beligerantes o revolucionarias.

Una vez declarada abiertamente como organización política, la Hermandad incursionó en el activismo en aras de incidir en los destinos domésticos y regionales. La cuestión Palestina fue una de las banderas más importantes que abrazó, al punto de destinar recursos económicos para apoyar a los árabes palestinos que se oponían a los esfuerzos sionistas en su tierra. Desde entonces, Egipto como país fue considerado como un punto neurálgico de actividad islamista, no sólo por los países vecinos sino a lo largo y ancho del mundo islámico. Por si fuera poco, la influencia de la Sociedad de los Hermanos Musulmanes en la resistencia palestina, posicionó favorablemente a Egipto en el mundo árabe, situación que agradó al Rey.

Primera Escisión

Banna se vio en la necesidad de acercarse al Rey Faruk²⁶² –entronado en 1937-, ya que compartían un adversario lógico: el Wafd.²⁶³ Desde luego que el Rey tenía una probada vocación religiosa y era muy cercano al rector de la Universidad de Al-Azhar, el Jeque Al-Maraghi. La relación entre Banna y Faruk fue para mutuo beneficio, ya que mientras la Hermandad se hacía de vínculos con una parte del poder y así gestionaba positivamente para sus propias causas, el Rey se contentaba con la imagen positiva de Egipto en la región –impulsada por las actividades de los Hermanos-.

Esta relación fue cuestionada por un sector de la Sociedad²⁶⁴ que consideró que Banna contravenía una de las principales características de la Hermandad de no relacionarse con partidos, dirigentes o notables. Este mismo grupo de inconformes cuestionó la recurrente destinación de recursos para la causa Palestina, que, decían, mermaba la distribución financiera a las ramas de la Sociedad que operaban en el interior de Egipto. A esto se sumó una creciente desesperación por ver concretarse los objetivos últimos de la Hermandad; la salvación moral de Egipto, insistían, no podía demorar y se hacía necesario actuar de manera frontal, por mano propia, y recurrir a la fuerza y métodos violentos.

Hasan Al-Banna no creía en las acciones beligerantes, la idea de la Hermandad nunca fue la de una provocación abierta o frontal, sino la de un trabajo extendido, constante, serio y decidido y de manera directa con la población; tampoco estaba dispuesto a cortar la ayuda a la resistencia palestina ni a cerrarse las puertas con el Rey. Todo esto derivó en una importante escisión dentro de la Sociedad de los Hermanos Musulmanes; hacia 1939 el grupo disidente formó una nueva asociación

²⁶² En materia de gobierno, el Islam es contrario a la idea de cualquier tipo de Monarquía –como fue señalado en el primer capítulo- debido a dos razones fundamentales: 1) Ningún hombre es digno de merecer culto o reverencia ni debe considerarse en condición superior al resto de los demás –a menos que se trate de algún profeta-; 2) La elección de un gobernante debe ser por sus aptitudes y por la sujeción a la Shari'a, nunca por sucesión hereditaria.

²⁶³ El partido Wafd era enemigo de la Hermandad debido a su política ultrasecular y anti-islámica, mientras que su adversidad con el Rey obedecía a una lógica de lucha por el poder –mismo que debían compartir en el esquema constitucional del Egipto independiente.

²⁶⁴ Sociedad de los Hermanos Musulmanes

con la misión *urgente* de salvar la moral de Egipto. Así surgió la Sociedad de la Juventud de Nuestro Maestro Muhammad, que en los hechos no afectó significativamente el crecimiento de la Hermandad.

La Segunda Guerra Mundial, las alianzas y los aires de revolución

Hemos señalado que la historia de Egipto, desde los años treinta, estuvo imbricada con la existencia y operación de la Hermandad Musulmana; el estallido de la Segunda Guerra Mundial no fue la excepción. Como era de esperarse, los nacionalistas del Wafd se plegaron a las necesidades de Gran Bretaña.

*The wafdist government remained in power almost to the war, completely fulfilling the expectations of the British as to its ability and will to maintain the order and security necessary to the successful pursuance of the war.*²⁶⁵

A nivel popular, los Hermanos siguieron denunciando la presencia británica en los asuntos domésticos, lo cual les generó amplias simpatías. Esto le valió a Banna y a su círculo inmediato el encarcelamiento así como la cancelación de los medios impresos de la Sociedad. En retrospectiva histórica, es posible decir que esté fue el inicio de un periodo sistemático y constante de hostilidades entre el gobierno y la Hermandad; situación que los propios Hermanos denominaron *la persecución*.

El entonces primer ministro egipcio, Ali Mahir, quien gozaba del respaldo del Rey, y se oponía al parlamento liderado por los secularistas –y probritánicos- del Wafd, veía en la Hermandad y otros grupos islamistas, un potencial aliado contra la influencia británica y a favor de la identidad árabe trasnacional. Mahir formaba parte de un grupo que ya planteaba una nueva revolución nacional; el grupo planteó una dinámica de cortejo con los Hermanos en quienes veían un aliado indispensable. La

²⁶⁵ MITCHELL, *Op. Cit.*, p. 22 // *El gobierno wafdist mantuvo en el poder casi a costa de la guerra, cumpliendo totalmente las expectativas de los británicos en cuanto a su capacidad y voluntad para mantener el orden y la seguridad necesaria para el cumplimiento exitoso de la guerra.*

persona encargada de tejer el vínculo fue Anwar Al-Sadat²⁶⁶ quien se reunió en numerosas ocasiones con Hasan Al-Banna. Ambos coincidieron fundamentalmente en la prioridad de tomar medidas contra los británicos y concluyeron en que el único camino para lograrlo sería mediante un golpe militar. En la profunda investigación realizada por Richard P. Mitchel²⁶⁷, él afirma que a inicios de los años cuarenta, Banna ya había conseguido algo de armamento proveniente de ciertos aliados dentro del ejército, situación que a decir de Mitchel, agradó mucho a Sadat.

En contrasentido, los británicos percibieron una creciente agitación en su contra por lo que luego de la dimisión de Ali Mahir como primer ministro, lograron instalar a Nahhas en su lugar. El nuevo gobernante disolvió el parlamento y convocó a elecciones. Lo importante de aquella coyuntura fue que, en su sexta conferencia general, la Hermandad Musulmana tomó la decisión de probar suerte en la urnas y así medir su musculatura popular.

El propio Banna quiso contender por un escaño, sin embargo Nahhas lo llamó a su despacho donde acordaron la no participación de la Hermandad en las elecciones a cambio de que el nuevo gobierno recuperara las disposiciones oficiales en contra de la venta de alcohol y la prostitución, además de la libertad plena de movimiento de los miembros de la Sociedad y sus actividades –incluido el restablecimiento de sus publicaciones periódicas-.²⁶⁸En adelante, las relaciones entre Nahhas –y los wafdistas- con la Hermandad fueron volubles. Mientras que a finales de 1942 el primer ministro clausuró las ramas de la Sociedad en el interior de Egipto, en 1943 las reabrió.

La actuación política y social de los Hermanos fue sin duda medular en el desarrollo histórico del Egipto desde los años treinta en adelante. Pese a su condición forzosamente “ilegal” mantuvo un respaldo popular territorial así como intelectual y burgués de enormes proporciones, mismas que le dotaron de una legitimidad

²⁶⁶ Militar de alto rango que en 1970 se convertiría en Presidente de Egipto. Asesinado en 1981.

²⁶⁷ Autor de “La Sociedad de los Hermanos Musulmanes”, (The Society of the Muslim Brothers) Oxford Press, 1969.

²⁶⁸ Destaca el periódico Al-Manar que dirigía Rashid Rida y que posteriormente recayó en la responsabilidad del propio Hasan Al-Banna.

sostenida. Lo que realmente le generó hostilidades desde el establishment fue su severa y permanente crítica a la presencia británica en un país *independiente*.

La tenacidad y determinación de Hasan Al-Banna para denunciar a los ingleses le permitieron también darse cuenta de que ellos no tolerarían por mucho tiempo más un obstáculo como él. En 1943, con grandes sospechas de que pronto sería exiliado, emitió un comunicado para todos los Hermanos y seguidores. El documento, a decir de Robert P. Mitchel, es un condensado de lo que fue y sería la experiencia de la Sociedad de los Hermanos Musulmanes en Egipto, una especie de advertencia que a la vez era alentadora. El valor central de esta *despedida* por escrito, es su carácter predictivo, un panorama que de muchas maneras se cumplió. Titulado “Los Obstáculos en Nuestro Camino”, es un texto multicitado y sujeto de análisis del cual podemos rescatar lo siguiente:

The common people's ignorance of the reality of Islam will stand in your way. You will discover that the people of religion and the official 'ulama' will consider your understanding of Islam as strange thing and deny your struggle on its behalf. One government after another will obstruct you, and each of them will attempt to hinder your activity and block your progress... and they will attempt to give the people an ugly and imperfect picture of it... This will lead you to the stage of trial, wherein you will be imprisoned, detained, and banished; your property will be confiscated, your special activities stopped, and your homes searched. Indeed your period of trial may last long.

My brothers: you are not a benevolent society, nor a political party, nor a local organization having limited purposes. Rather, you are a new soul in the heart of this nation to give it life by means of the Qur'an; you are a new light which shines to destroy darkness of materialism through knowing God; and you are the strong voice who rises to recall the message of the Prophet... When asked what it is for which you call, reply that it is Islam, the message of Muhammad, the religion that contains within it government, and has one as of its obligations freedom. If you

*are told that you are political, answer that Islam admits no such distinction.*²⁶⁹

Ciertamente la Hermandad enfrentó y ha enfrentado a numerosos obstáculos para existir y para llevar a cabo sus acciones cotidianas, mismas que no podía, en su totalidad, llevar a cabo de manera explícita y pública. Por una cuestión de estrategia y de supervivencia política, los Hermanos crearon una sección especial conocida en el exterior como el *aparato secreto*. Se trataba de células pequeñas, bien entrenadas, integradas por aquellos miembros más devotos, dedicados y entregados a Dios y a la causa de la Hermandad. El activismo político constante descansó en estas células como motor, más aun cuando el enemigo político no sólo se situaba en la fuerza foránea dentro del país –los británicos- sino dentro del propio Egipto y su gobierno. A inicios de 1943, este aparato secreto se convirtió en un sistema de defensa de la Sociedad de los Hermanos Musulmanes y se enfrentó desde entonces a la policía y al gobierno hostil.

La importancia central de este aparato, es que se convirtió en el pegamento organizacional de la Hermandad, podríamos incluso decir que se convirtió en el factor práctico del sentido de hermandad. El proyecto de mediano y largo plazo es que estos batallones se convirtieron más bien en una muy amplia y extendida red de micro-células de aproximadamente cinco integrantes que todas juntas formaron el denominado *sistema de familias*. Esta fue la clave de la solidez y perdurabilidad

²⁶⁹ MITCHELL, *Op. Cit.*, p, 29-30 // *El desconocimiento de la realidad del Islam por parte de la gente común se interpondrá en su camino. Ustedes descubrirán que la gente de la religión y los ulemas oficialistas considerarán su comprensión del Islam como cosa extraña y negarán su lucha en su nombre del Islam. Un gobierno tras otro los obstruirá, y cada uno de ellos intentará obstaculizar su actividad y bloquear su progreso, y van a tratar de darle a la gente una imagen fea e imperfecta de ella... Esto le llevará a la etapa de juicio, en el que se les encarcelará, detendrá y desterrará; su propiedad será confiscada, sus actividades especiales serán detenidas, y sus casas inspeccionadas. De hecho su período de prueba puede durar mucho tiempo.*

Mis hermanos: no son una sociedad de beneficencia, ni un partido político, ni una organización local que tenga efectos limitados. Más bien, ustedes son un alma nueva en el corazón de esta nación para darle vida a través del Qur'an; ustedes son una nueva luz que brilla para destruir la oscuridad del materialismo a través del conocimiento de Dios; y ustedes son la voz fuerte que se eleva para recordar el mensaje del Profeta. Cuando se les pregunte que es para lo que usted les llamado, respondan que es el Islam, el mensaje de Muhammad, la religión que contiene en su interior al gobierno, y tiene como una de sus obligaciones la libertad. Si le dicen que usted es político, responder que el Islam no admite tal distinción.

organizacional de los Hermanos Musulmanes; familias elegidas, convencidas de un mismo ideal, dispuestas a la acción y a la difusión de sus ideas, y con una visión de país y de civilización compartida y trascendental.

Visión de país y de religión. Las metas

Junto con el resto de los modernistas musulmanes, los Hermanos conciben a la civilización islámica como una en decadencia cuyo punto de inflexión se registra después del cuarto califa, momento en el que la guía y desarrollo histórico se ha dado bajo autoridades alejadas de los fundamentos del Islam y sin orientación virtuosa como fue con los *rashidún*²⁷⁰. La dinastía Omeya y posteriormente la Abasí fueron monarquías en los hechos, en donde se rendía culto personal al rey y la sucesión era hereditaria, ambas cosas contrarias al Qur'an; regímenes corruptos y usureros donde el Islam era más bien una máscara alimentada de fanatismos que un espacio de debate profundo. El crecimiento y expansión histórica del Islam tuvieron un límite: el propio desarrollo sostenido del resto del mundo occidental – europeo-, del cual el Islam se aisló para darse cuenta demasiado tarde y entonces sólo buscó imitarlo.

By the end of World War I, 'the enemies of Islam' had utterly wrecked the Islamic state and ensured its impotence in the face of future encroachments on the peoples of its lands. Zionism aided by imperialism in the Arab world –'the heart of Islam'- and imperialism all over the Muslim world continue with impunity to act at will in the land of Islam.²⁷¹

²⁷⁰ Rashidún es el nombre con el que se conoce a los primeros cuatro califas –sucesores- de Muhammad. Abu Bakr, Omar, Othman y Alí. Todos ellos amigos del Profeta y electos por consensos. Etapa Ideal.

²⁷¹ Ibidem, p. 211 // *Para el final de la Primera Guerra Mundial, " los enemigos del Islam ' habían destrozado completamente al estado islámico y asegurado su impotencia frente a futuras invasiones a sus tierras. El sionismo ayudado por el imperialismo en el corazón del mundo árabe –él corazón del Islam'- y el imperialismo en todo el mundo musulmán continúan impunemente actuando a voluntad en la tierra del Islam.*

Los Hermanos percibieron a la ortodoxia religiosa como uno de los mayores problemas y responsables de la decadencia. Concretamente en Egipto, la Universidad Islámica de Al-Azhar fue garante del statu-quo y un adormecedor agente de reproducción anacrónica de rituales que no discutió los retos de la modernidad ni buscó adecuar a la religión a las nuevas necesidades sociales. El consenso fue que, además de ser incapaz de representar a los musulmanes en una nueva era, la ortodoxia con los ulemas toleró a la fuerza de ocupación, a los gobiernos corruptos, y a los intereses foráneos y de élite; y a 'ese' Islam acomodaticio, decían, es al que apoyaron los hombres del poder.

A esto se agrega el rol que, a decir de los Hermanos, jugaba Egipto en el desarrollo y resurgimiento del Islam. Asumían a la tierra egipcia como la madre –y más antigua- madre de la civilización, y por lo tanto el espacio natural para ser la base y epicentro del Islam. Históricamente, fue en Egipto donde se alzó al Islam como bandera contra los cruzados y donde se han hecho las aportaciones teóricas y filosóficas más diversas, nutridas y reformistas. De ahí que propusieran a la *nación del Nilo*²⁷² como catapulta de un renacimiento musulmán.

Visión de la Dominación Foránea

El aspecto más abiertamente cuestionado por la Hermandad fue el sistema político imitado –importado-. Ya hemos mencionado que para la teoría política islámica, los partidos políticos en esencia fragmentan a la comunidad política y eso contraviene al Islam. Por otro lado, los Hermanos denunciaban la ausencia de un programa de compromisos en los partidos, que más bien parecían agencias del poder que creaban liderazgos personalistas y eran herramientas de la fuerza foránea de dominación y de las élites.

²⁷² Uno de los sobrenombres de Egipto.

*The historic mistake of Egyptians, observed one Brother, was in accepting Independence, a constitution, and a parliamentary system 'before we expelled England from Egypt.'*²⁷³

Respecto al sistema parlamentario se creía algo semejante, que era el mecanismo mediante el cual la clase alta monopolizaba la toma de decisiones al mismo tiempo que ocultaba el saqueo de los derechos de la población.

Económicamente, el capitalismo egipcio fue tildado como el responsable de la enorme desigualdad, en la que unos cuantos poseían la tierra como si se tratase de un sistema feudal; los terratenientes se concentran en sus propias ganancias sin considerar la redistribución y provocando un estado de crisis permanente a la población mayoritariamente pauperizada y expuesta a la ausencia de salud. Esta desigualdad fue uno de los blancos más criticados por Hasan Al-Banna, quien siempre asoció las condiciones socioeconómicas del país con la presencia británica; finalmente eran los extranjeros quienes saqueaban para sí los mejores recursos naturales y se repartían las ganancias.

El sistema político y el económico, diseñados desde el exterior, permearon las relaciones sociales egipcias desde finales del siglo XIX. La moral pública se vio trastocada, y buena parte de la población, encabezada por los Hermanos, culpó directamente al imperialismo. Los valores e ideas de Occidente mermaron a los tradicionales y corrompieron paulatinamente a la sociedad. Desde la música, hasta el cine, pasando por los códigos de vestimenta y de alimentación, el sistema educativo y la mezcla indiscriminada de los sexos en el espacio colectivo, así como la creación y ejecución de nuevas leyes, que a decir de los más críticos, no eran leyes para el egipcio promedio. Y en el telón de fondo, un intento por sembrar una laicidad combativa capaz de desterrar el pensamiento religioso integral de la cotidianeidad.

²⁷³ MITCHELL, *Op. Cit.*, p. 218 // *El error histórico de los egipcios, observó un Hermano, fue la aceptación de la Independencia, la constitución y el sistema parlamentario "antes de que expulsáramos a Inglaterra de Egipto.*

*European 'civilization'... has developed in us a morbid mentality , a morbid taste and has made of us a morbid community that looks upon its own morbidity and decay as a thing of virtue and a sign of progress... Once corrupt, the greatest corruption is to regard one's corruption as good and desirable.*²⁷⁴

Los Hermanos Musulmanes definieron muy bien sus posturas respecto a una diversidad de tópicos, siendo medular la división entre Oriente y Occidente. Asumieron a la civilización islámica como parte de Oriente y en contraposición ideológica al Occidente europeo y norteamericano. Valoraban positivamente el respeto a las libertades individuales, los derechos laborales y el sentido de correspondencia en la relación gobernantes – gobernados del mundo occidental.

Del mismo modo apreciaban el humanismo igualitario de los comunistas y su sentido de solidaridad social. Sin embargo concibieron a la oración musulmana comunitaria como un paradigma superior de colectividad sincera, ese momento mediante el cual todas las barreras de clase y etnia son eliminadas para crear un corpus mayor de solidaridad plena mejor que el comunismo. En el caso del imam que guía la oración, lejos de ser un dictador al que se le imita irreflexivamente, está sujeto a corrección del resto de los fieles, siendo éste un ejercicio básico –y mejor- que la democracia occidental, en lo cotidiano.

A pesar de sus consideraciones positivas de la democracia y el comunismo, los Hermanos denunciaron de la democracia el fomento a un individualismo exacerbado corruptor del hombre; del comunismo, un concepto de equidad basado exclusivamente en lo material y en el ateísmo por principio, además de lo que llamaron una tiranía interna del sistema y los partidos únicos. Podría decirse que de ambos sistemas occidentales –la democracia y el comunismo- la crítica de los Hermanos se concentró en que ambos eran profundamente materialistas,

²⁷⁴ Al-Ghazali, Muh, *Aqidat al Muslim*, 3rd. Ed, 1952, Cit por MITCHELL, *Op. Cit.*, p. 224 // *La "civilización" europea ha desarrollado en nosotros una mentalidad morbosa, un gusto morboso y ha hecho de nosotros una comunidad morbosa que se ve en su propia morbilidad y decadencia como una cosa de la virtud y una señal de progreso ... Una vez corrompido, la mayor corrupción es considerar la propia corrupción como algo bueno y deseable.*

terrenales, y por lo tanto limitados en tiempo y en perspectiva, con metas finitas. En el telón de fondo, lo más corrosivo de ambas tendencias occidentales, era su afán imperial expansivo, al que tildaron de inmoralidad política, y que encontraba su máxima expresión en el problema palestino, que los Hermanos abrazaron como causa de lucha natural.

El imperialismo que denunciaron los Hermanos, tenía además la característica de disfrazarse, a veces de ayuda internacional y a veces como programas de intercambio comercial –que anclaban una dependencia económica-, pero siempre en detrimento de las incipientes independencias de los países objetivo.

The civilization of the West, proudly strong in its science, and for a period able to subjugate the world, is now 'in bankruptcy and in decline', its political fundamentals destroyed by dictatorship, its economic systems racked by crisis, its social order decaying. (...) Leadership of the world, first Eastern, moved westwards with the Greeks and Romans and eastwards again following the Semitic prophets. And finally with the Renaissance it passed into the hands of a 'tyrannical' and 'oppressive' West. The time has come for the East to rise again.²⁷⁵

Para Hasan Al-Banna la verdadera independencia se conseguiría una vez alcanzando autonomía social, cultural e intelectual, ya que el declararse independientes en documentos no trasciende ni significa en los hechos, es un autoengaño. Advertía Banna:

Eject imperialism from your souls, and it will leave your lands²⁷⁶.

²⁷⁵ Al Rasa 'il al thalàth, 1936, p. 87-9. Cit. por MITCHELL, *Op. Cit.*, p. 227 // *La civilización de Occidente, orgullosa de su ciencia, y capaz, por un período, de subyugar el mundo, está ahora "en quiebra y en declive", sus fundamentos políticos están destruidos por la dictadura, sus sistemas económicos atormentado por la crisis, su orden en descomposición social. El liderazgo del mundo, en primer lugar en Oriente, se trasladó hacia el Occidente con los griegos y los romanos y hacia el Oriente de nuevo siguiendo a los profetas semitas. Y, finalmente, con el Renacimiento pasó a manos de un "tirano" y "opresivo" Occidente. Ha llegado el momento para que Oriente ascienda nuevamente.*

²⁷⁶ Mitchell P, *Op. Cit.*, p. 230 // *Expulsen al imperialismo de sus almas y entonces dejará sus tierras.*

La sentencia era contundente, y la percepción de que el poder colonial había penetrado y afectado todas las esferas de la vida, fue lo que motivó a los Hermanos a seguir trabajando por la transformación profunda de Egipto, comenzando por su sociedad, y posteriormente el gobierno y la forma del Estado.

Método

La posición de los Hermanos no era negociable, el retorno al Islam y su regeneración eran imperativos. Creían en un Islam internacional, cuyo primer paso era la construcción de una nación islámica en Egipto que después pudiera ser un modelo de acción para generar una comunidad islámica transnacional. En palabras de Banna se sintetiza claramente este postulado:

*We believe the provisions of Islam and its teachings are all inclusive, encompassing the affairs of the people in this world and the hereafter. And those who think that these teachings are concerned only with the spiritual or ritualistic aspects are mistaken in this belief because Islam is a faith and a ritual, a nation (watan) and a nationality, a religion and a state, spirit and deed, holy text and sword... The Glorious Qur'an... considers (these things) to be the core of Islam and its essence...*²⁷⁷

Esta visión del Islam, como una vía completa y total, como un sistema integral y expansivo, es en la fundación de la Hermandad, el mecanismo central de resistencia a Occidente. Ese Occidente que había saturado de asuntos terrenales y materiales la existencia del hombre en detrimento de su equilibrio espiritual. De ahí el imperativo a fomentar la transformación desde dentro, de cada individuo, para entonces, en una segunda etapa, vivir la transformación de la colectividad. La transformación exigía, como se ha insistido, un retorno al Islam, pero este retorno no tiene un

²⁷⁷ *Al-Mu'tamar al khámis*, p. 8,9,10 Cit. por. MITCHELL, R. *Op. Cit.*, p. 233 // *Creemos que las disposiciones del Islam y sus enseñanzas lo incluyen todo, que abarca los asuntos de la gente en este mundo y el más allá. Y los que piensan que estas enseñanzas se refieren sólo a los aspectos espirituales o rituales se equivocan, porque el Islam es fe y ritual, nación (watan) y nacionalidad, religión y estado, espíritu y acción, texto sagrado y espada. El Qur'an considera a estas cosas como núcleo y esencia del Islam.*

sentido cronológico, no se trataba de reconstruir las condiciones y circunstancias de los primeros califas sino de crear un orden islámico.

Pudiese interpretarse que un orden islámico implica necesariamente un estado islámico, pero a lo que los Hermanos Musulmanes apuntan como solución es a la introducción de un conjunto de principios islámicos legales independientemente del sistema político al que se adscriban. En otras palabras, ese orden islámico por el que pugnan es aquel que se pueda sustentar y basar en la *shari'a*. En un principio no apelan pues por un gobierno religioso, sino por un gobierno inspirado en la religión, y a eso denominan un orden islámico.

En el telón de fondo, la preocupación central de los Hermanos es el destino de la sociedad musulmana en el siglo XX y el papel que ellos deben desempeñar. El orden islámico al que hacen referencia atraviesa por dos cuestiones, por un lado, la vigencia y viabilidad de la *shari'a* en la modernidad, y por el otro, el debate acerca de la separación entre la iglesia y el estado que en Occidente se agota en la secularización, -proceso que no existió de manera natural en el mundo islámico.- Así entonces, la Hermandad considera que la tradición islámica, tal y como está, sería incapaz de resistir a la modernidad y sucumbiría.

*Muslims must not be bound by the books of Tradition simply because they are ancient. There must be a serious re-examination of the Traditions to determine the true from the false; new books must be written in the light of these studies; and the great books of Islam examined for new Traditions and new light on the Traditions.*²⁷⁸

La fórmula es entonces un retorno al Islam pero con base al presente y proyectando el futuro, es decir, enfatizar el carácter dinámico y no estático del Islam. De ahí que

²⁷⁸ MITCHELL, *Op.Cit.*, p. 238 // *Los musulmanes no deben ser obligados por los libros de la tradición simplemente porque son antiguos. Tiene que haber una seria reconsideración de las tradiciones para discernir lo verdadero de lo falso; nuevos libros deben ser escritos a la luz de estos estudios; y los grandes libros del Islam examinados para nuevas tradiciones y una nueva luz sobre esas tradiciones.*

la Hermandad urja a una depuración de las formas religiosas y a una nueva y más clara interpretación de las fuentes de la Shari'a, como el Qur'an.

Este es pues el modernismo islámico propuesto por la Hermandad, que explícitamente denuncia la ciega imitación del pasado (taqlid**) y trabaja en la renovación (tajdid); ofrece al musulmán una liberación de la tradición como atadura, y de este modo poder posicionar al Islam de todos los tiempos, al Islam progresista, adaptable y viable a través de una *shari'a* flexible y de alcance universal.

*The Muslim Brotherhood's understanding of Shari'a was quite flexible. Muslims were not restricted to the formulations of the four Sunni law schools. These interpretations were themselves conditioned by their historical context and therefore open to revision.*²⁷⁹

Es así como los Hermanos Musulmanes afirman el mecanismo para que el Islam se ponga a la altura de las circunstancias de la historia, del presente, de la modernidad, abriendo necesariamente las puertas del *iytihad* y apoyándose desde luego en la capacidad de construir analogías (qiyas) y tejer consensos (ijma) –fuentes ambas de nueva legislación-, previstas en la tradición islámica. Todo esto debía ser sin la sombra de Europa y el resto del Occidente, pues el fundador de la Hermandad consideró que la imitación debía evitarse absolutamente. En una *risala* oficial, “*Da watuna fi tawr jadid*” él apuntó:

*We want to think independently, depending on... Islam and not upon imitation which ties us to the theories and attitudes of the West in everything. We want to be distinguished by our own values and the qualities of our life as a great... nation which has its past.*²⁸⁰

²⁷⁹ ESPOSITO, John, *Op. Cit.*, p. 145 // *El entendimiento que tenía la Hermandad Musulmana sobre la Shari'a era muy flexible; consideraban que uno no debía constreñirse a lo formulado por las cuatro escuelas de ley (sunies). Estas interpretaciones eran en sí mismas condicionadas por su contexto histórico y por lo tanto abiertas a la revisión y escudriño.*

²⁸⁰ *Da 'watuna fi tawr jaded*, p. 24, Cit. por Mitchell, *Op. Cit.*, p. 242 // *Queremos pensar de manera independiente, en función del Islam y no en la imitación que nos ata a las teorías y actitudes de Occidente en todo. Queremos ser distinguidos por nuestros propios valores y por las cualidades de nuestra vida como una gran nación que tiene un pasado.*

No es casual que Hasan Al-Banna promulgue con tanta energía la necesidad de una identidad sólida y extendida para la sociedad egipcia, sobretodo en un momento de entreguerras en el que, con independencia relativa, el país se encuentra aún con ciertos traumatismos e inercias producto de la colonia y con la tarea de definir su carácter nacional al margen del exterior. En otros contextos, británicos y americanos llamaban a sus sistemas políticos 'democracia' mientras que los soviéticos se sustentaban en el sistema del 'comunismo' y entonces Banna expresó que todo estado musulmán tiene el derecho de erigirse con base en el 'Islamismo' como actividad política en torno a los principios del Islam y que persigue la constitución de un *estado islámico*.

La propuesta de Banna y de la Hermandad es que la única forma de poder establecer ese ideal en el siglo XX es a partir de una reinterpretación y una adecuación de estos principios acordes con el momento histórico y basados en el carácter dinámico, flexible y pluralístico del Islam con aspiración universal; contexto fundamental para que la moralidad individual del hombre se vuelva modelo de ciudadanía y de una moral colectiva asequible. Sin embargo, asumir al islamismo como eje del estado, no obliga ni precisa a tomar una forma específica de gobierno, lo cual le da cierta flexibilidad a quien lo adopte.

*The Brotherhood is fundamentalist in the sense that it called for a return to Islamic principles, which are timeless, but it did not necessarily advocate adopting a specific form of government.*²⁸¹

Sayyid Qutb.

La idea del 'islamismo' confeccionada por Banna, pronto abonó a la polémica intelectual y política de las elites europeas quienes ya habían cimentado el paradigma renacentista de la indispensable separación entre la iglesia y el estado.

²⁸¹ ESPOSITO, John, *Op. Cit.*, p. 145 // *La Hermandad es fundamentalista en el sentido de que llamó al retorno a los principios islámicos, que son eternos, pero no necesariamente a adoptar una forma específica de gobierno.*

No obstante, varios pensadores de la Hermandad se dieron a la tarea de defender y argumentar la propuesta del islamismo. El más importante de ellos, que de muchas maneras compartió -y heredó- el legado intelectual y la misión apologética de Banna es Sayyid Qutb quien se convertiría más adelante en el más férreo defensor y promotor de las ideas del islamismo y de la Sociedad de los Hermanos Musulmanes en Egipto.

Por su parte, la visión orientalista de la academia europea y norteamericana, vio al islamismo como a una teocracia, y a la unidad de la religión con la política como algo retrógrada y salvaje. Qutb aclaró que el modelo del islamismo no tendría porque infundir dudas, pues a diferencia del cristianismo, en el Islam (sunni) no existe una clase religiosa y sería imposible que entonces un grupo en específico tomase el poder para sí y lo retuviera. Además, a diferencia de las teocracias en las que el poder del gobernante proviene de Dios, en el modelo islámico deriva de los hombres, que lo otorgan y conceden sólo si dicho gobernante se sujeta a la ley sagrada y la defiende. Así pues, como afirman Banna y Qutb, el Islam no es solamente 'religión' sino una palabra inclusiva que contiene además a la política, la economía, la cultura, la sociedad, etc.

Dawla is not the equal or opposite of din; both are expressions of Islam.

282

Ciertamente, el conflicto entre Estado e Iglesia es europeo y no está presente en la historia del Islam. Sayyid Qutb observa que los pensadores occidentales hacen una comparación errática entre las relaciones de la religión y el gobierno en el cristianismo y en el Islam, y siguen pensando que el vínculo entre Islam y política sería anacrónico y anti-moderno pues es opuesto al axioma de la secularización. Qutb explica que en el caso del cristianismo, éste surgió en un contexto legal y político ya establecido por Roma y que el profeta Jesús predicó exclusivamente en términos de la piedad, la pureza espiritual, la castidad y el amor al prójimo; nunca se refirió a las relaciones sociales ni a las relaciones entre el hombre y su gobierno,

²⁸² Dirasat Islamiyya, pp. 202, 203, Cit por MITCHEL, Op. Cit., p. 243 // *Dawla (Estado) no es igual ni opuesto a religión, ambos son expresiones del Islam.*

eso lo dejó sujeto a las leyes circunstanciales de los hombres. En contrapunto, Qutb aclara que desde sus orígenes, el Islam aglutinó una comunidad y la dirigió integralmente con preceptos lo mismo terrenales que trascendentales.

*Rule is in the nature of Islam, for if the Qur'an gives a law, it also requires a state to enforce the law.*²⁸³

El Islam fue desde el principio integral, no simplemente una fe privada, sino fundamento de la organización colectiva; de esto surge el lema islamista acuñado por Banna: *al-islām, dīn wa-dawla*: "el Islam, religión y Estado", en el cual sintetiza el proyecto del Islam para el siglo XX, a través del cual la única vía para la restauración del Islam en la modernidad, es la reinterpretación de los principios, la adecuación contextual y el activismo político en aras de un construir un estado islámico.

Desde la perspectiva islamista propia de la Hermandad, la modernidad occidental ponía en riesgo la supervivencia de la civilización del Islam, y es por ello que la figura del estado se vuelve indispensable en tanto que será la entidad encargada de proteger al Islam. La caída del último califato –el Otomano- en 1923, dejó en orfandad institucional a las tierras del Islam; el estado sería la definitiva figura de organización en el siglo XX. De este modo, los islamistas, conscientes de la necesidad de crear un estado o bien luchar por detentarlo apuntaron la indispensabilidad de que dicho estado fuese de carácter islámico.

Si bien Banna ubicaba la creación de un estado islámico en un segundo término de prioridades de la Hermandad, pues consideraba que lo previo y fundamental era la islamización de la sociedad, su compañero Sayyid Qutb delineó en forma más amplia las cualidades de un eventual estado islámico. La forma de organización política de dicha entidad se basaría en tres principios fundamentales:

²⁸³ *Al-Islam wa-awda'una al-siyasiyya*, 1951, p. 55-63, Cit. por Mitchell. *Op. Cit.*, p. 244 // *El gobierno está en la naturaleza del Islam, ya que el Qur'an provee una ley y por lo tanto requiere de un estado que haga cumplir esa ley.*

1) *the Qur'an is the fundamental constitution; 2) government operates on the concept of consultation (shura); 3) the executive ruler is bound by the teachings of Islam and the will of the people.*²⁸⁴

El Estado Islámico

El gobernante o cabeza de un estado islámico, aclara Qutb, puede denominarse de la forma que sea, el término no es importante mientras que aquel gobernante ejerza un liderazgo genuino y legítimo mediante la obediencia a las leyes sagradas. Así, podrá ser un rey, un califa, un presidente o un imam, aunque necesariamente un varón adulto con salud física y mental. Entonces, el sistema político que elija un estado islámico puede variar y no existirá una fórmula específica y unívoca de forma de gobierno mientras se sujete a los principios islámicos.

Banna describió la relación gobernante – gobernado como un contrato social (aqd itjima'i) en el cual el gobernante se define como un depositario ('amil) y agente (ajir). Asumiendo el papel de 'agente', el gobernante como tal debe de ser electo por el pueblo. No obstante, el Qur'an no establece mecanismos de elección de un líder o gobernante, del mismo modo que nunca el Profeta señaló método alguno de sucesión, generándose un dilema harto complicado al momento de su muerte.

Aunado a un proceso de elección se encuentra el mecanismo de la consulta popular (shura) y la figura de 'ahl al-shura', una especie de cuerpo colegiado -o asamblea- en el que descansa el poder efectivo. La composición de tal asamblea, por su carácter representativo, variará de contexto a contexto y siempre sus miembros serán electos por el pueblo. Este cuerpo colegiado debe aspirar a una representatividad total, universal y de ningún modo requiere de partidos políticos para su funcionamiento.

²⁸⁴ *Al-Islam wa-awda'una al-qanuniyya*, 1951, p. 55-63, Cit. por Mitchell. *Op. Cit.*, p. 246 // 1) *El Qur'an es la constitución fundamental; 2) el gobierno opera bajo en concepto de consulta (shura); 3) el gobernante ejecutivo está obligado por las enseñanzas del Islam y la voluntad del pueblo.*

La pregunta sobre ¿quiénes compondrían esta asamblea? se resuelve con la indicación de que han de ser líderes comunitarios reconocidos, hombres de leyes y técnicos especialistas en materias de diversa índole pública. El proceso político que ha de llevar la *ahl al-Shura* incluye un debate amplio sobre los temas específicos sobre los que se legislará, en donde la libre y abierta expresión está, en teoría, garantizada. Idealmente se debe decidir por consenso, aunque cuando éste no existe, es la decisión mayoritaria la que se acepta. En ese caso, las minorías deben acatar la propuesta de la mayoría, pues se superpone el valor de la legitimidad del cuerpo colegiado a las diferencias internas. Se aplica aquí también el valor del *ijma* –o consenso- basado en uno de los más importantes hádices del Profeta: “Mi comunidad nunca estará de acuerdo en un error”²⁸⁵.

Es oportuno detenernos nuevamente en la propuesta islamista de la innecesaria presencia de partidos políticos. En esta perspectiva, la presencia de agrupaciones diferenciadas en la política sería señal de un sistema débil y fragmentado, incapaz de llegar a un consenso; reflejo de que predominan ideas divergentes de proyectos de nación. Es por ello que en el estado islámico ideal planteado originalmente por Banna y Qutb, existe la posibilidad de conformar un cuerpo legislativo y de representación ciudadana sin que el mecanismo sean los partidos políticos.

A decir de Banna y Qutb, los partidos políticos no son un elemento indispensable para el funcionamiento democrático; más aún, afirmaron que su abolición era un requisito para una verdadera reforma parlamentaria. Su argumento central era que dichos organismos se convierten en esferas de aglutinación del poder que le dan legalidad y posibilidad de existencia a los apetitos particulares de las élites, además de ser una explícita expresión de la ausencia de unidad nacional y un fomento a la fragmentación; de ahí su inconsistencia con el estado islámico.

En materia de administración pública se indica la islamización del servicio social, a saber, el seguimiento al comportamiento moral de los servidores públicos. De este modo, se opone a cualquier forma de nepotismo, tráfico de influencias o ubicación

²⁸⁵ Este dicho del profeta se encuentra en dos de las principales colecciones de hádices, tales como la de Al-Tirmidhi e Ibn-Majah

de personas en posiciones políticas a manera de saldar compromisos personales. Se trata de buscar la depuración del gobierno de las prácticas de excepción o consideraciones especiales a amigos y familiares.

Egipto, desde la perspectiva islamista, es epicentro de las tierras del Islam (*Dar al-Islam*) y como tal debe ser seriamente protegido mediante un ejército fuerte y bien entrenado; las relaciones entre los soldados han de ser fraternales, basadas en un sentimiento de 'hermandad'. Todos los ciudadanos, en esta propuesta, son sujetos de formar parte de las fuerzas armadas en su juventud, y posteriormente permanecer como soldados de reserva. Por su parte, en el interior del país, la seguridad debe estar a cargo de una policía bien estructurada y liberada de cualquier indicio de corrupción. Los Hermanos, para ello, señalaron la importancia de aumentar los salarios de los integrantes de la policía, y garantizarles un buen nivel de vida.

A la luz de todos estos mecanismos, el Estado Islámico ideal propuesto por la Hermandad goza de cualidades particulares que lo distinguen de otras formas de estado conocidas, y con las que erróneamente se le puede asociar.

*The Islamic state thus outlined would be unique; as already noted, it would not be a theocracy because the authority of the ruler derives from men not God; it would not be a dictatorship because the ruled may remove their ruler if he breaks his contract; and it would not be a monarchy because the ruler has not hereditary authority.*²⁸⁶

Es preciso señalar que en el siglo XX se han constituido algunos estados árabes que se autodenominan *islámicos* pero que no cumplen con una o más de las condiciones mencionadas. Es decir, son países que pese a su mote *islámico* se han convertido en dictaduras, o sus emires y jeques viven como reyes y heredan el

²⁸⁶ MITCHELL, Op.Cit., p.249 // *El estado islámico así esbozado sería único; como ya se ha señalado, no sería una teocracia porque la autoridad del gobernante deriva de los hombres y no Dios; no sería una dictadura porque los gobernados pueden remover su gobernante si rompe su contrato; y no sería una monarquía porque el gobernante tiene autoridad no hereditaria.*

poder, o peor aún, el gobernante presume una legitimidad de inspiración y designio divinos.

Los ciudadanos en el Estado Islámico han de gozar de derechos plenos e igualitarios; cualquier matiz de raza, etnia o tribu no son causales de una posición superior o inferior. Incluso aquellos grupos no musulmanes comparten obligaciones y derechos con el resto de la sociedad. Esos grupos históricamente se aglutinaron como *dhimmis* o protegidos, en los imperios islámicos; con la salvedad del pago de un impuesto, derechos diferenciados y una posición menor. Sin embargo, en el programa de la Hermandad, estas minorías serían parte integral de la sociedad, con igualdad plena pero con autonomía en los asuntos religiosos. De igual modo, la libertad es un valor y garantía en este modelo político, en el terreno del pensamiento, de la fe y de la expresión, siempre que no incurra en hostilidad. La religión y la fe no serán nunca impuestas ni forzadas. En este caso, es el propio Qur'an el que claramente lo establece: "No hay obligación en la religión"²⁸⁷ y en esto se basa la premisa de la libertad de la Hermandad.

En el ámbito de la economía, ciertamente lo moral debe regir y no solo relegarse al espacio de lo social. En tanto que en el Islam el hombre es una unidad espiritual y material, y a diferencia del pensamiento materialista que disocia al hombre económico de su dimensión trascendental, en este esquema la moralidad es un imperativo en el comportamiento económico y la justicia social es su fin último. Así entonces, el estado islámico debe ser austero, sin lujos ni excesos; el consumo personal se sugiere moderado y las propiedades han de ser proporcionales a la necesidad de quien las posee. La posesión, para ser legítima, debe ser el resultado de trabajo y esfuerzo²⁸⁸; y el régimen de propiedad debe ser regulado por el estado. Así pues, la usura y el dinero especulativo (financiero-bursátil) deben prohibirse, lo mismo que los monopolios y la acumulación fortuita o injustificada de riquezas.

²⁸⁷ Carmen Hinojosa, *et al* (trad.), *Op Cit.* El Sagrado Qur'an -2:256-

²⁸⁸ El esfuerzo es la clave en materia económica. Dentro del Islam es muy apreciado aquel individuo o grupo de individuos que

Finalmente, la aplicación sistemática del *zakat* (azaque) –tercer pilar del Islam- es imprescindible y parte del sistema tributario. Mediante este mecanismo, la aportación periódica de un porcentaje establecido de la ganancia personal se redistribuye a los sectores menos favorecidos. Egipto en su tránsito independentista tenía la necesidad de configurar una sólida economía nacional. Para ello se prescribe el reemplazo del capital foráneo por el local a través de la sustitución de importaciones y esquemas de fomento a la iniciativa nativa.

Sayyid Qutb hace una comparación elemental entre el pensamiento económico islámico, el comunista y el cristiano; señala que el comunismo sólo ve al hombre y a sus necesidades materiales y terrenales y lo contrasta con el cristianismo que se concentra en sus necesidades espirituales. En el Islam el hombre es comprendido integralmente y forma una unidad en la que las necesidades espirituales no están separadas de los deseos y requerimientos materiales y carnales; la normatividad islámica busca atender ambas esferas en forma complementaria.

En la vía de los hechos, las fórmulas y recetas planteadas por la Sociedad de los Hermanos Musulmanes difícilmente operarían y se cristalizarían en Egipto pues el entorno era en buena medida hostil y complejo.

The Muslim states, the Muslim order, as conceived by the Brothers was, however, far from realization. But if the country could not be 'Islamized' overnight, much could be done to pave the way towards the final goal. This meant a total reform of the political, economic and social life of the country by the government from the top and from the people from below. The government was to be 'guided' by a series of reform programs advocated by the Society; and these were to be given substantial support from the ever-increasing circle of Muslims converted anew to the truths of the faith. Thus, besides advocating reform programs, the Society attempted to create a milieu conducive to the 'truly Islamic life' by undertaking on its own initiative numerous projects designed to

*demonstrate the viability of Islam as a coherent program of social organization.*²⁸⁹

Los programas de reforma que la Hermandad Musulmana procuró gestionar en la primera mitad del siglo XX, eran, como se ha mencionado, de difícil concreción. El gobierno tenía sus propias directrices, aún ligadas a Occidente y a los modelos heredados de la colonia. Es por ello que en lugar de insistir en una tarea irrealizable en ese momento y contexto, la agrupación político-religiosa se dedicó a crear un ambiente favorable y conducente para la 'verdadera vida islámica' -al margen del estado-. Esto lo hizo, y en buena medida lo logró emprendiendo bajo su propia iniciativa y administración, numerosos y diversificados proyectos diseñados para demostrar la viabilidad del Islam como programa coherente de organización social.²⁹⁰

La llegada de Nasser

Los años previos al ascenso de Nasser (1952) fueron aprovechados oportunamente por los Hermanos. Anteriormente se señaló la conclusión de Mansoor Moaddel acerca de los motivos del ensanchamiento de las filas de la Sociedad de los Hermanos Musulmanes, es decir, las condiciones socioeconómicas en Egipto. La Sociedad en sus múltiples medios de de comunicación y de prensa, atacó vehementemente al capitalismo egipcio –y a las trasnacionales como sujetos centrales del mismo- y lo responsabilizó de las altas tasas de desempleo y de los elevados costos de vida. La sección de trabajo de la Hermandad realizó una muy importante labor

²⁸⁹ Mitchell, *Op. Cit.*, p. 260 // *Los estados musulmanes, el orden musulmán, como fue concebido por los Hermanos estuvo lejos de realizarse. Pero si el país no podía ser 'Islamizado' durante la noche, se puede hacer mucho para allanar el camino hacia el objetivo final. Esto significó una reforma total de la vida política, económica y social del país por el gobierno desde arriba y por la gente desde abajo. El gobierno debía ser "guiado" por una serie de programas de reforma promovidas por la Sociedad de los Hermanos; y éstos debían recibir apoyo del círculo siempre creciente de musulmanes convertidos a las nuevas verdades de la fe. Así, además de la defensa de programas de reforma, la Sociedad ha intentado crear un ambiente conductivo para la "vida verdaderamente islámica" "por iniciativa propia de numerosos proyectos destinados a demostrar la viabilidad del Islam como un programa coherente de la organización social*

²⁹⁰ Idem.

de formación de sindicatos inspirados en su ideario político. El periodo de 1946 a 1948 fue especialmente álgido en materia de huelgas, y todo ello posicionó a la organización. No obstante, su precipitado ascenso e incidencia política en el país, permitió al gobierno disolver a la Hermandad en 1948. El apoyo en el sector laboral que había acumulado, se desplazó paulatinamente a la fuerza ascendente de la figura de Gamal Abd al-Nasser.

Si bien la incursión de la Sociedad logró permear la organización laboral egipcia alcanzando una visibilidad inocultable, la llegada del nasserismo contagió y cimentó a ese sector, sobretodo en el proceso de llegada de su líder. Sin embargo no fue el terreno de lo laboral donde mejor operó la Hermandad, sino el de la educación. El 'futuro de la cultura de Egipto' se hallaba en las nuevas generaciones. El renacimiento de la vida islámica no se daría por decreto ni por la imposición de una filosofía social; era necesario construir un estado mental a través de esquemas educativos bien diseñados bajo los preceptos del Islam. El sistema educativo vigente no solamente estaba secularizado sino que era de bajo nivel y de un acceso harto limitado; además sus contenidos superponían la enseñanza de la historia de Europa por encima de la historia del Islam

Los Hermanos hicieron abiertas denuncias a este hecho e implementaron un tenaz activismo contra el statu quo en materia educativa, además de crear un sistema alternativo que alcanzó sigilosamente varios rincones del territorio nacional. En poco tiempo existían dos sistemas educativos paralelos, uno secular científico y otro religioso. No obstante, Hassan Al-Banna sostenía que la educación tenía que ser integral e incluir tanto el carácter moral-religioso como el científico-racional. Gran parte de la fuerza de la Hermandad se concentró en el tema educativo y se movilizó para llevar muchos fondos a escuelas y universidades en aras de propugnar un 'nuevo renacimiento científico'.

La segunda gran tarea fue la salud pública. En este propósito es donde mejor se evidenció el esquema de organización en las calles, los barrios y los pueblos. Esto fue desde las campañas de hábitos e higiene, los cursos de primeros auxilios, la limpieza en calles, plazas y lugares públicos hasta la habilitación de clínicas de

diversa índole, su gestión y servicio. La Sociedad de los Hermanos Musulmanes inauguró su 'sección médica' que fue muy popular. Lamentablemente, luego de la disolución por parte del gobierno en 1948, los materiales médicos les fueron confiscados.

La Hermandad Musulmana no se limitó a incidir dentro de Egipto, su existencia, su propuesta y las actividades que realizó para alcanzar algunos de sus objetivos tuvieron implicaciones en el contexto internacional. En ese sentido, los Hermanos suscribieron los principales motivos del arabismo, a saber, la liberación de las naciones árabes para una posterior unificación. En esta empresa, el elemento crucial fue Palestina, considerada por los islamistas como el corazón de la cuestión árabe e islámica. De ahí que se comprometieran con aquel territorio como línea de defensa de la 'cuna nacional' del hogar árabe por excelencia.

Finalmente, y quizá el verdadero telón de fondo fue el sello del islamismo como filosofía y epistemología. La Hermandad Musulmana pretendía trascender, eventualmente, las fronteras geográficas, raciales, étnicas y lingüísticas. Soñaron en un futuro distante que viera renacer una 'Gran Nación Islámica' basada en el panislamismo²⁹¹. De cualquier modo eso no podría cristalizarse sin antes ver liberados a todos los estados musulmanes y existiendo una plena unidad regional del mundo árabe como antecedente.

De Hasan Al-Banna, fundador de la Sociedad de los Hermanos Musulmanes se dicen muchas cosas, principalmente sobre su penetración y conocimiento de la vida y forma de ser de los egipcios. Banna estaba muy familiarizado con los diversos dialectos del país y su carisma le permitió entablar relaciones de cotidianeidad y confianza lo mismo con niños pequeños que con eruditos o delincuentes; además cultivó una amistad personalísima con cada uno de sus seguidores inmediatos. Lo que más se relata de él es su comportamiento humilde y de entrega absoluta a su país.

²⁹¹ El concepto de panislamismo, acuñado originalmente por Al-Afghani y recuperado por Banna y Qutb, promovía la idea y posibilidad de que todos los musulmanes del mundo vivieran bajo un mismo gobierno islámico, una restauración del verdadero califato único.

*...he made love of country a part of the emotions of the soul, for he raised the value of the nation and glorified the measure of freedom. He created between the leader and the led a bond of co-operation not domination, and between the rulers and the people [the principle of] responsibility not authority.*²⁹²

La Hermandad, Egipto y la mitad del siglo XX

A mitad del siglo XX, la Hermandad Musulmana ya era el actor más importante de la escena pública egipcia después del propio Estado -y su principal oposición-. Una de sus virtudes políticas fue el poder tender una asociación y simpatía con sectores de todas las clases sociales. Podría decirse que esta organización político-religiosa alcanzó tanta presencia y popularidad y logró incidir abiertamente en cuestiones esenciales como el trabajo, la salud y la educación –integralmente con la religión- que se convirtió en una especie de ‘estado dentro del estado’, o si se prefiere, en un ‘estado paralelo’.

*The Society of the Muslim Brothers grew, by the outbreak of the Second World War, into one of the most important political contestants on the Egyptian scene, Its membership became so diversified as to be virtually representative of every group in Egyptian society.*²⁹³

A pesar de que desde su fundación en 1928 la Sociedad tuvo acercamientos –y acuerdos- con el gobierno, dos décadas después su influencia en la población y su condición de grupo de presión eran bastante incómodas para la clase en el poder. Las represiones contra la Hermandad en 1948 y 1954 fueron justificadas por el gobierno quien aseguró que la organización preparaba acciones revolucionarias

²⁹² Revista *Al-Risala*, 28 abril, 1953, p. 463. Cit. por Mitchell, *Op. Cit.*, p. 299 // *Hacia del amor a la patria una parte de las emociones del alma y elevó el valor de la nación y glorificó la libertad. Él creó entre el líder y los liderados un vínculo de cooperación no de dominación, y entre los gobernantes y el pueblo [el principio de] la responsabilidad no la autoridad.*

²⁹³ Mitchell, *Op. Cit.*, p. 12 // *La Sociedad de los Hermanos Musulmanes creció, en el estallido de la Segunda Guerra Mundial, como una de los contendientes políticos más importantes de la escena egipcia. Su filiación era tan plural y diversa que prácticamente representaba a todos los grupos de la sociedad egipcia.*

más violentas para hacerse del poder por esa vía. En esas coyunturas se encontraron varios documentos en los cuales la Hermandad manifestaba una profunda inconformidad con el estado de las cosas.

A la mitad del siglo XX ya se había consolidado en Egipto una forma de hacer política vinculada a la religión. Los contenidos de ésta eran sociales y religiosos. El discurso y las acciones, todo, revestido e hilvanado de Islam. El caso de la Sociedad de los Hermanos Musulmanes en Egipto fue un paradigma sin parangón en el que se planteó vívidamente la inseparabilidad de la política y la religión en el caso del Islam. El Islam Político o Islamismo vieron en esta organización egipcia la cristalización de un modelo, que, pese a los obstáculos sistemáticos y reiterados, se mostraba como una opción viable. Hasta la mitad del siglo XX, la Hermandad no se hizo nunca del poder formal ni alcanzó la legalidad buscada. En su lugar, la Hermandad logró tejer, desde abajo y con firmeza, una forma de poder real y una estructura que no sólo se mantuvo sino que creció hasta ser una alternativa de país dentro del Estado.

CONCLUSIONES

Este trabajo propuso hacer una revisión histórica y teórica que evidenciara la unidad que forman la política y la religión en el Islam. En ese sentido, procuré plantear la alteridad islámica como un conjunto de normas y valores que si bien pueden resultar de difícil comprensión o validación desde Occidente, conservan una legitimidad y una viabilidad en muchas de las sociedades musulmanas, que deben considerarse.

Enseguida se hizo un ejercicio de exposición de los elementos centrales de la teoría política clásica con las propuestas y conceptos teóricos generados en el mundo islámico con varios siglos de antelación, con el propósito de señalar un adelanto en el tiempo de las reflexiones musulmanas sobre el hombre en colectividad. Posteriormente quise confrontar la idea hegemónica de modernidad con el concepto de occidentalización y la posibilidad de existencia de modernidades alternas y viables.

Al final se buscó cimentar suficientemente el antecedente de la Sociedad de los Hermanos Musulmanes y de paso hacer una descripción contextual de Egipto donde pese a la existencia del *estado formal*, con sus reglas, procesos e instituciones, la Hermandad se afianza como un actor político y social vertebral y constitutivo del país. A veces como *estado paralelo*, a veces como *estado dentro del Estado* y otras más como aquella oposición compleja y vasta, la Hermandad retó no sólo al statu quo interno sino a los intereses externos. Aquí, el Islam Político organizado fue la oposición tenaz que no sólo denunció y señaló incansablemente los problemas de Egipto sino que actuó y se propuso resolver, con amplia legitimidad, poniendo en entredicho las capacidades propias del régimen y el sentido de su propia existencia.

Considero que este trabajo debió abundar más en los detalles de la Etapa Ideal musulmana (Profeta y primeros califas) de modo que quedara suficientemente justificada la intensión de los distintos grupos y corrientes islamistas por revivir, de uno u otro modo, ese periodo. De igual modo, habría sido muy enriquecedor desarrollar más ampliamente el vínculo entre los valores democráticos más

aceptados en el mundo y aquellos que, aunque islámicos, guardan similitudes sorprendentes.

La tesis se detiene en la llegada de Gamal Abd al-Nasser (1952) debido a que significó un parteaguas en la historia política egipcia. El andamiaje del socialismo árabe en el que Nasser aventuró a Egipto, significó un importante replanteamiento de estrategias y condiciones para la Sociedad de los Hermanos Musulmanes. Haciendo un movimiento pendular entre las doctrinas nacionalistas y socialistas y la necesidad de legitimación popular con simbolismos religiosos, el periodo de Nasser merece una atención particular y desagregada que añadiría extensión y complejidad a este trabajo.

Esta investigación muy bien podría complementarse con un análisis más serio y profundo respecto a las modernidades múltiples, utilizando autores clásicos occidentales y entablando un debate con sus pares musulmanes. Asimismo, un estudio complementario sobre la segunda mitad del siglo XX en Egipto (Nasser, Sadat, Mubarak) y los primeros años del presente (Mursi y Al-Sisi) pondrían en una interesante perspectiva al papel y los alcances del Islam Político hasta nuestros días, más aún si se consideran las revueltas de 2011 que derrocaron a Hosni Mubarak y las elecciones de 2012 que llevaron al primer presidente democráticamente electo en Egipto, Muhammad Mursi, un importante miembro de la Hermandad Musulmana -aun con la paradoja involutiva del golpe de Estado que lo removió del poder a tan sólo un año de su victoria y que permitió el regreso de los militares al poder-.

Más allá de las múltiples aristas y continuidades que esta línea de investigación puede encontrar y que debe desarrollar, esta primera tesis pone de relieve la importancia de la comunidad y la colectividad en el Islam, no solo como moral pública de consenso sino como factor de incidencia en la toma de decisiones. La religión y la política, en este caso, se yuxtaponen, se entrelazan de modo que forman un cuerpo de difícil disolución. De esto puede desprenderse la importancia y la necesidad de repensar toda una serie de cuestiones sobre las cuales se

construyó el Estado, y desde luego, las múltiples formas que éste puede adquirir legítimamente.

Las grandes religiones, algunas más que otras, son pues, creadoras de civilizaciones. Sus mensajes, los ejemplos de sus profetas, los consejos de sus estudiosos, sus textos sagrados, se reflejan muchas de las veces en formas específicas de organización y dirección humana. El problema concreto de la comunidad política se ha discutido desde siempre en el Islam, más aún cuando se han presentado formas diversas de ésta en su historia y se han alejado o acercado a una forma ideal de comunidad islámica o *Estado Islámico*: la versión ortodoxa propiamente dicha, es decir, el momento fundacional con el Profeta Muhammad.

El debate acerca de cómo concretar una forma de Estado Islámico sigue abierto; del mismo modo que se sigue discutiendo la forma de incorporar elementos islámicos en aquellos estados contemporáneos no confesionales pero con importante población musulmana. El Islam, desde sus orígenes hasta nuestros días, ha estado vinculado, en forma inseparable, a la vida pública y política. El problema aparece cuando se pretende erradicar esa unidad aludiendo a procesos históricos específicos de un tiempo y sobretodo de un espacio ajenos a la circunstancia del Islam. La siguiente cita me parece que retrata adecuadamente estos planteamientos:

El actual resurgimiento de las tendencias islámicas fue una reacción al fallo que se percibió en esas fórmulas (del secularismo y el nacionalismo), y no debe ser considerado como un <<regreso al pasado>>, sino que debería ser visto, al menos parcialmente como una búsqueda de una nueva y efectiva fórmula social que, ya que no es simplemente importada (y por lo tanto ajena y no efectiva), puede representar una oportunidad mejor de tener una autenticidad y producir además unos resultados. El Islam tiene también el atractivo añadido de que básicamente es una fórmula que no ha sido intentada en los tiempos modernos. El argumento por lo tanto parte de esta base: si habéis

intentado todas las posibles fórmulas <<seculares>> y no han funcionado, ¿por qué no darle una oportunidad al Islam?²⁹⁴

Es un hecho que, como alternativa al modelo y pensamiento occidental, el Islam, y más específicamente el Islam Político, ha sido objeto de una intensa campaña de desprestigio y demérito, por parte de las otrora potencias coloniales (y en nuestros días por Europa y Estados Unidos.) El siglo XIX y la primera mitad del siglo XX significaron una oportunidad valiosa para los musulmanes para repensarse. En el terreno político, los pensadores musulmanes fueron fértiles y diversos y mantuvieron en común la idea de la necesidad de emanciparse como colectivo y de apostar a la vía política para hacerlo.

El modernismo islámico, aunque menos conocido que el radicalismo y el fundamentalismo, ha sido capaz de proponer modelos de acción política y de diseño de estado que son viables. El hecho de que el Islam pueda ser moderno, pueda compartir valores democráticos y pueda consolidarse como opción política formal en ciertas latitudes resulta plausible y ciertamente loable; aunque al mismo tiempo se convierte en una amenaza para quienes buscan imponer una visión unidimensional y hegemónica de la existencia humana, y sobre todo para quienes detentan el control de las ideas, el dominio político, los patrones de consumo y una serie de valores aparentemente incuestionables y universales.

Hablar de religión y de política se percibe como una actividad delicada, pero es una actividad necesaria; y en el mundo islámico es una actividad prioritaria. Mientras tanto, entre nosotros, aprender sobre las sociedades musulmanas se ha vuelto una actividad urgente.

Allah'u Akbar

²⁹⁴ AYUBI, *Op. Cit.*, p. 83. Debe considerarse que esta cita se escribió en el año 2000 y por lo tanto desconoce los eventos de los años subsecuentes. Además omite casos muy específicos como el iraní y en saudí.

BIBLIOGRAFÍA

AKHTAR, Shabbir, *A Faith for All Seasons: Islam and the Challenge of the Modern World*, Ivan R. Dee – Publisher, Chicago, 1990, pp. 251

ARMSTRONG, Karen, *El Islam*, Editorial Mondadori, Madrid, 2001.

AYUBI, Nazih, *El Islam Político: Teorías, tradición y rupturas*, Biblioteca del Islam Contemporáneo, Edicions Bellaterra, 1991, 2000, pp. 378

AYOOB, Mohammed, *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*, The University of Michigan Press, 2008, pp. 213

DONOHUE, John & ESPOSITO John, *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, Oxford University Press, 2007, second edition, pp. 512

ESPOSITO, John, *Islam and Politics*, Syracuse University Press, 1998, fourth edition, pp. 393

FADHIL ZAKY, Muhammad, *Foundations of Arabic - Islamic Political Thought*, Ministry of Culture and Guidance, Dar Al-Joumhourieh Printers, Baghdad, 1964, pp. 35

GEAVES, Ron, *Aspects of Islam*, Georgetown University Press, Washington D.C., 2005, pp. 264

HINOJOSA, Carmen, *et al* (trad.), *El Sagrado Qur'an*, interpretación de Maulana Muhammad Alí, Ahmadiyyah Anjuman, Lahore 1986, Impr. Ed. Tierra Firme

KEDDIE, Nikki, *An Islamic Response to Imperialism. Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani*, University of California Press, Los Angeles, 1983, pp. 212

LINGS, Martin, *Muhammad, Su vida, basada en las fuentes más antiguas*, Libros Hiperión, 1989, España, pp. 403

MITCHELL, Richard, *The Society of the Muslim Brothers*, Oxford University Press, New York, 1993, pp. 349

MOADEL, Mansoor, *Islamic Modernism, Nationalism and Fundamentalism: Episode and Discourse*, The University of Chicago Press, 2005, pp. 448

PIPES, Daniel, *In the Path of God: Islam and Political Power*, Basic Books Inc. Publishers, New York, 1983, pp. 373

RAHNEMA, Ali, et. al., *Pioneers of Islamic Revival*, Zed Books Ltd, London, 1994, pp.251

RAMADAN, Tariq, *Islam, the West and the Challenges of Modernity*, The Islamic Foundation, 2001, pp. 352

ROSENTHAL, Erwin, *Political Thought in Medieval Islam, An introductory outline*, Cambridge University Press, 1958.

RUIZ, Manuel, *Islam, Religión y Estado*, El Colegio de México, 1996, pp. 253

SAID, Edward, *Orientalismo*, Editorial Debate, Madrid 1990, edición 2002, pp. 510

WATT, Montgomery, *Muhammad, Profeta y Hombre de Estado*, Nueva Colección Labor, Barcelona, 1967.