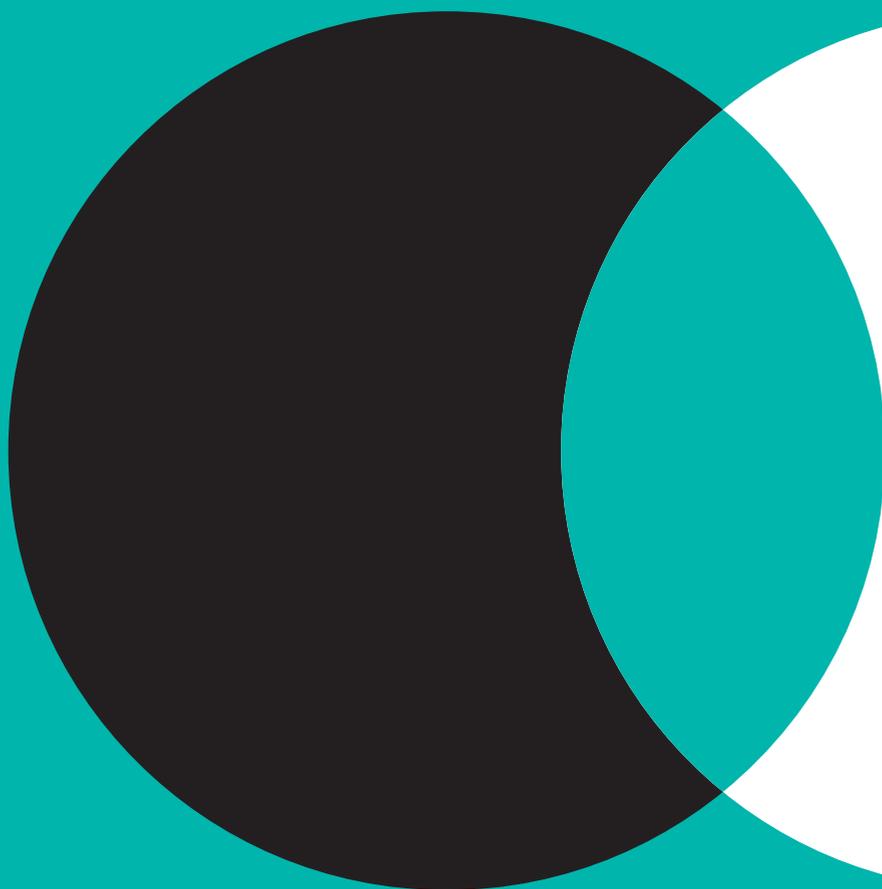


*Número 1. Nueva época*

*1.º semestre de 2010*

# AWRAQ

Revista de análisis y pensamiento  
sobre el mundo árabe e  
islámico contemporáneo



<b>CONTENIDOS</b>	<b>Pág.</b>
<b>1. CARTA DE LOS DIRECTORES</b>	<b>3</b>
<b>2. EL TEMA: LOS DIVERGENTES CAMINOS DE LA REFORMA EN EL ISLAM</b>	<b>5</b>
<i>Antecedentes históricos en el pensamiento reformista islámico.</i> Emilio González Ferrín	5
<i>Esperando a Lutero y a las bombas: la «reforma islámica» como una estrategia de guerra.</i> Abdelwahab El-Affendi	26
<i>La curiosa historia del islamismo liberal de Turquía.</i> Mustafa Akyol	46
<i>Dos trayectorias estatales del islam normativo: Malasia e Indonesia.</i> Farish A. Noor	64
<i>Reforma y minoría: la construcción de un discurso sobre el islam en y de Europa.</i> Elena Arigita	82
<b>3. VARIOS</b>	<b>99</b>
<i>Democracia parlamentaria y la representación de las mujeres en los países árabes.</i> Hana Soufi	99
<i>Repensar la expulsión 400 años después: del «todos no son uno» al estudio de la complejidad morisca.</i> José María Perceval	119
<b>4. FIGURAS E ITINERARIOS</b>	<b>137</b>
Muhammad Huseyn Fadlallah (Líbano, 1935)	137
Rola Abdallah Ali Hayiyya Dashti (Kuwait, 1964)	142
<b>5. ACTUALIDAD POLÍTICA</b>	<b>147</b>
Mayo de 2009-enero de 2010	147
<b>6. LIBROS</b>	<b>157</b>
Richard Bonney, <i>False Prophets: The 'Clash of Civilizations' and the Global War on Terror</i> (Fernando Vallespín)	157
Maher al-Charif, <i>تطور مفهوم الجهاد في الفكر الإسلامي</i> [Evolución del concepto de yihad en el pensamiento islámico] (Beatriz Molina)	162
Juan Antonio Macías, <i>Entre la fe y la razón. Los caminos del pensamiento político en Marruecos</i> (Victor Pallejà)	168



## CARTA DE LOS DIRECTORES

### AWRAQ, NUEVA ÉPOCA

Con este número la revista *Awraq* comienza una nueva andadura que si bien reforma, no es rupturista con la trayectoria acumulada por esta publicación desde 1978.

España ha ido incrementando notablemente su red institucional vinculada a la acción exterior y la cooperación, y en ese marco creó en 2006 Casa Árabe y su Instituto Internacional de Estudios Árabes y del Mundo Musulmán, con una diversificada vocación de ser instrumento de diplomacia pública, centro de estudio e investigación sobre los países árabes e islámicos y gran divulgadora de sus realidades en la sociedad española, europea e iberoamericana. Al contar con esta nueva institución dedicada al mundo árabe e islámico, la AECID, hasta ahora única editora y responsable de la revista, ha dado el paso de asociarse con Casa Árabe para iniciar una nueva época de *Awraq* codirigiéndola y coeditándola, al igual que antes hizo con la revista *Pensamiento Iberoamericano*, copublicándola con la Fundación Carolina.

Aunar esfuerzos y sumar en la colaboración institucional, sin duda repercute en la mejora de las capacidades y potencialidades de la revista y con ese fin se inicia este nuevo período que permitirá publicar dos números al año en lugar de sólo uno como venía ocurriendo hasta ahora.

*Awraq* mantiene su dedicación al mundo contemporáneo árabe e islámico, a la vez que refuerza su consejo científico internacional y quiere incidir en su carácter de revista de pensamiento y análisis crítico. Las múltiples realidades del mundo árabe y musulmán a comienzos del siglo XXI —y su importancia capital en las relaciones internacionales— demandan el fomento del conocimiento, la difusión del análisis empírico y la transmisión de las nuevas tendencias de pensamiento que se están elaborando en esta parte del mundo. *Awraq* ha sido siempre y quiere seguir siendo un puente destacado de saber y conocimiento que contraste ideas y autores con el único denominador común de basarse en el rigor científico.

Iniciamos una nueva época que no puede dejar de mirar atrás y reconocer todo lo realizado anteriormente. Por ello, queremos resaltar el excelente trabajo realizado por las personas que a lo largo de los años han compuesto sus consejos de redacción y científicos, sin cuya labor no existiría hoy esta revista.

**Gema Martín Muñoz**

**Carlos Alberdi**



## EL TEMA: LOS DIVERGENTES CAMINOS DE LA REFORMA EN EL ISLAM

### ANTECEDENTES HISTÓRICOS EN EL PENSAMIENTO REFORMISTA ISLÁMICO

Emilio González Ferrín

El siglo XX, en su más amplio sentido, fue testigo de, al menos, cinco relevantes acontecimientos históricos de gran componente islámico: la disolución del califato de Estambul en torno a 1924, la creación de Pakistán en 1947, la revolución iraní de 1979, la truncada ascensión democrática de un partido islamista en la Argelia de 1991, y el gozne *fin de siècle* por excelencia: el colapso de las Torres Gemelas de Nueva York en 2001, por obra de un comando terrorista suicida de ideología islamista. Este último acontecimiento, catalizador a posteriori de toda lectura histórica previa, ha provocado la publicación de una vasta literatura ensayística de pretendida linealidad interpretativa. Se asume una lógica secuencial de causas y efectos sin solución de continuidad desde las albacoras de lo islámico hasta el presente. Se busca, así, una prístina «razón coránica» en capítulos del presente, delimitándose algo letal denominado *yihadismo*, palabro hipersemantizado cuyo caldo de cultivo sería nada menos que la historia del islam. La actualidad, por su parte, parece adecuarse a tal interpretación, dado que nuevos capítulos de la historia contemporánea —en Palestina, en Iraq, en Afganistán...—, han patentado una cierta «ideologización religiosa del conflicto», muy cercana a un determinado discurso revolucionario islamista. Ante tal perspectiva, diríase que parece existir una «internacional islamista» de largo cultivo histórico.

Sin embargo, al contemplar esos citados cinco acontecimientos del siglo pasado, difícilmente puede establecerse una lógica de continuidad o de mera relación entre ellos. Al menos, hasta donde los límites del análisis racional pueden llevarnos; otra cosa es la obligada interpretación inducida por intereses geoestratégicos o políticos. Incluso, apurando racionalismos, no podría señalarse siquiera una causa islámica a tales acontecimientos, por más que sus consecuencias conocidas sí pueden tildarse de islámicas. La disolución del califato islámico de 1924 respondía a la lógica reduccionista de un determinado nacionalismo turco, y provocó un encendido debate intelectual al que nos referiremos. La creación del Estado de Pakistán seguía una dinámica externa, internacional, de —por vez primera en el siglo— confesionalidad de los proyectos nacionales junto con la creación, casi simultánea, del Estado de Israel. Por otra parte, la revolución iraní del 79 era, sobre todo, antipahlaví. Sólo en un segundo movimiento aunó voluntades populares la llegada del ayatolá Jomeini, islamizándose la revolución. En cuanto al caso argelino de 1991, el populismo democrático del Frente Islámico de Salvación no era muy diferente de algunos conocidos casos centroamericanos, y sólo se radicalizó el discurso islamista tras la suspensión de las garantías democráticas. Por último, el atentado contra las Torres Gemelas más bien parece una acción clásica de terrorismo autoinmune; triste «puñalada de pícaro» de mucho mayor aglutinamiento ideológico/simbólico

posterior que el que se le supone como previo. En definitiva: cinco acontecimientos aislados entre sí, indudablemente islámicos en genérica catalogación, pero mucho menos por sus causas y más por cuanto a las consecuencias se refiere.

¿Qué convierte, consecuentemente, en islámico a un acontecimiento determinado que no parece responder a una cierta causa islámica previa, sino que se presenta emergiendo al modo revolucionario —por definición, contrario a la tradición—? Probablemente, un cierto estado de opinión islamizador previo. Ese estado de opinión islamiza, de algún modo, toda posible consecuencia de un acontecimiento histórico en principio no pensado como estrictamente islámico. Es ese islam como «ideología de sustitución» el que nos interesa delimitar para comprender consecuentemente —y no causalmente— el presente. Sus antecedentes intelectuales se enmarcan en el llamado pensamiento reformista islámico, y se basa fundamentalmente en esa citada concepción del islam como «ideología de sustitución»; como «clavo ardiendo» al que agarrarse en largos siglos de determinadas convulsiones. Precisamente así, «El clavo ardiendo» es como debería traducirse el nombre de una célebre revista y asociación revolucionaria islámica parisina del siglo XIX: *al-'urwat al-'wuzqa*. Se trata de una paráfrasis coránica para referirse al modo de vida islámico, entendido siempre como superior y de última instancia. Suele traducirse literalmente como «El asa más firme» pero, en cualquier caso, mantiene siempre ese espíritu, esa «fraseología de rebelión universal»<sup>1</sup> que cupo preguntarse a este autor si acaso en «las naciones del Profeta» llegará un día a prevalecer lo real, o bien seguirá primando lo ideal.

### Necesidad de reforma

Explica Mohammed Arkoun que el pensamiento islámico, desde el siglo XIX hasta nuestros días, ha sido más una ideología de lucha defensiva —por lo mismo, reactivo— que un pensamiento especulativo en pos del sentido del mundo.<sup>2</sup> Menos genérico y más específico; menos universal y más corporativo. Por alguna razón, la posible fundamentación de la vida en común en el espacio islámico se ha definido más mediante la diferencia con el resto del mundo y la exclusión de una modernidad —siempre entendida como ajena— que mediante la natural identificación con el entorno histórico y cronológico que le fue tocando vivir. Se ha insistido más en una especificidad que en la similitud con respecto a otros espacios. Y tal especificidad ha fluctuado siempre entre la salvaguarda de una etérea «reserva espiritual del mundo» y una orgullosa contención: «tengo una queja, oh Dios, contra los maestros —dirá el reformador modernista indio, Muhammad Iqbal—; enseñan a las crías de halcón a revolcarse por el polvo».<sup>3</sup> La razón de tal orgulloso desasosiego no puede ser sólo y siempre colonial. Muchas regiones del mundo, hoy independientes, sufrieron un pasado colonial que superaron con dificultad sin mayor «fraseología de rebelión universal». Regiones que mantienen aún desequilibradas relaciones con las antiguas metrópolis —o con nuevas potencias neometro-

1 Xavier de Planhol (1998). *Las naciones del Profeta. Manual de Geografía Política musulmana*. Barcelona: Bellaterra, p. 241.

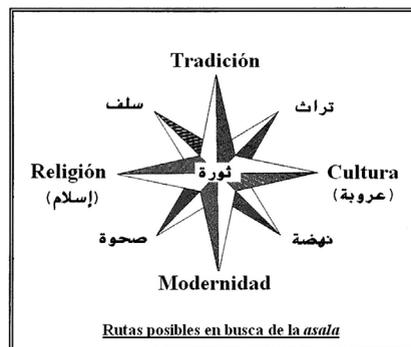
2 Mohammed Arkoun (1984). *Essais sur la pensée islamique*. Paris: Maisonneuve et Larose, p. 303.

3 Fazlur Rahman (1982). *Islam and Modernity*. Chicago: Chicago University Press, p. 57.

politanas— y que no generan, como en el caso contrario del espacio islámico, ese inveterado conjunto de ideologías reformadoras.

«Ideologías desarrollistas», las llamará Leonard Binder. En su «deconstrucción» de un determinado «orientalismo» desde dentro, obsesionado éste con un cierto victimismo monotemático colonial, este autor alcanza a distinguir cromatismos en los antecedentes del pensamiento reformista islámico. Así, planteará ramas diversas más allá de la absurda linealidad tradicionalista —monodireccional— que se nos impone desde lo genésico coránico a lo contemporáneo. Ramas como el truncado liberalismo —«alternativa desestimada»— o la definible como «estética islamista» de un cierto fundamentalismo no escrituralista<sup>4</sup> y, por lo tanto, mucho menos tradicionalista de lo que se piensa —el «islam de bricolaje», lo llamará Malika Zeghal, parafraseando a Olivier Roy.<sup>5</sup> Por encima de todo, Binder destaca una obsesiva circunvalación del reformismo islámico en torno a la «hermenéutica de la autenticidad»;<sup>6</sup> la ínclita *asala* que parece presidir toda la literatura de ideas reformistas del islam contemporáneo.

En el imaginario colectivo de la literatura de ideas reformistas islámicas, la «búsqueda de la *asala*», la autenticidad perdida, progresa siempre impulsada por un motor revolucionario (*zawra*), se mueve siempre entre la tradición y la modernidad, y de igual modo, en principio, equidistante de lo religioso y lo cultural. Así, en la particular «rosa de los vientos» del pensamiento reformista islámico contemporáneo —muy particularmente el árabe—, pueden trazarse al menos cuatro rutas posibles en la «búsqueda de la autenticidad»: entre tradición y religión —lugar de lo salafi—, entre ésta y la modernidad —un cierto despertar revolucionario, estético religioso, denominable *sahwa*. También puede moverse a cierta distancia de lo religioso, amparándose en un reconocible laicismo arabizante hacia la recuperación del patrimonio (*turaz*), eclipsado por el brillo de la modernidad occidental, o bien hacia una modernidad propia y actualizada (*nahda*), desvinculada del matiz estético religioso.



4 Leonard Binder (1988). *Islamic Liberalism: a Critique of Development Ideologies*. Chicago, Londres: Chicago University Press, p. 170.

5 Malika Zeghal (1997). *Guardianes del Islam. Los intelectuales tradicionales y el reto de la modernidad*. Barcelona: Bellaterra, p. 47.

6 Leonard Binder (1988). *Islamic Liberalism: a Critique of Development Ideologies*. Op. Cit., p. 293.

Evidentemente, esta «rosa de los vientos» en la temática generativa de lo reformador islámico contemporáneo, es sólo esquemática e ideal. En gran medida, los conceptos y las tendencias han sido tan trastocados desde la base misma del léxico, que hoy es difícilmente reconocible una corriente determinada según la terminología al uso. Por ejemplo, no es nada inusual encontrar la llamada a un *turaz islami*, un patrimonio cultural (*turaz*) históricamente laico y forzado —por la adjetivación— a lo islámico, que en puridad debería ser denominado *salafi*. Por lo mismo, este término *salafi*, regeneracionista en su origen, es hoy poco menos que sinónimo de «terrorista» en la incontinencia verbal mediática, cuando lo cierto es que su origen parte del etiquetado *salafiya* que aquella citada revista «El clavo ardiendo» incluyó en su cabecera.<sup>7</sup> De ahí, pasaría a calificar a toda tendencia fundamentalista posterior, ocasionando el embrollo consiguiente al no poder ya leerse nada *salafi* del siglo XIX, por ejemplo, sin la sospecha de lo fontanal terrorista.

En resumidas cuentas, se pueden trazar corrientes diversas y distanciadas en los antecedentes del pensamiento reformista islámico contemporáneo, aún a riesgo de que, desde el presente, se contemplen tendencias divergentes como el *totum revolutum* al que se nos viene acostumbrando referido a lo islámico en general.

### Antecedentes del reformismo

El omnipresente concepto de reforma (*islah*) aplicado al pensamiento islámico, habla por sí mismo del «carácter socio-psicológico»<sup>8</sup> con que el factor islámico se presenta en las sociedades contemporáneas de relevante presencia musulmana. Lo islámico no es tratado en tanto que mera reminiscencia ética colectiva, sino que se incide en su valor cultural inalienable, de donde se colige su necesaria reforma en tiempos de alienación. Por lo mismo, tal carácter socio-psicológico tiende a sobredimensionarlo todo léxicamente: así, islam como civilización e islam como religión se funden, como en el clásico de Philip K. Hitti, para forjar un extrañamente ajeno «modo de vida».<sup>9</sup> O bien se presenta en tanto que «identidad cultural colectiva matricial» que dota de carácter normativo al clasicismo;<sup>10</sup> como bloque unitario de origen creacionista sin mayor conexión con otros mundos culturales previos o colaterales, al margen de etéreas referencias a una inveterada «vocación traductora» de los pueblos del islam en su más tierna infancia histórica. En definitiva; al menos desde principios del XIX, el islam ha sido tratado por propios y ajenos en tanto que ente aislable, extrañamente anacrónico, y envuelto en orientalistas ecos de gloria pasada. De ahí que todo pensamiento se presentase no como tal, sin más, sino como reformista.

La referencia a principios del XIX nos anuncia un primer hito cronológico. En cualquier historia del islam o lo islámico que maneje, es patente un «fun-

7 Henri Laoust (1932). «Le réformisme orthodoxe des "salafiya" et les caractères généraux de son orientation actuelle». *Revue des Études Islamiques* (II), p. 175.

8 Issa J. Boullata (1990). *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*. Albany: State University of New York Press, p. 57.

9 Philip K. Hitti (1973). *El islam, modo de vida*. Madrid: Gredos, p. 23.

10 Gustav E. Grunebaum (1973). *L'identité culturelle de l'islam*. Paris: Gallimard, p. 87.

damentalismo napoleónico» que sitúa todo punto de comienzo contemporáneo en la invasión francesa de Egipto en 1798. Toda modernidad islámica —recordemos, sentida escolásticamente como ajena— se aferra a ese momento tremendamente físico de contacto cultural para marcar un reinicio de las constantes vitales islámicas tras un supuesto dormitar de siglos. Se trata del citado concepto de *Nahda* en tanto que *aggior-namento* cultural principalmente árabe, pero de innegable correspondencia islámica.

En realidad, puede retrotraerse el inicio del reformismo islámico hasta la caída de Bagdad en 1258 o incluso más allá. De hecho, se tilda de *islahi* —reformista— al pensamiento reaccionario de al-Mawardi (siglo XI) en contra de la disgregación islámica y a favor de un determinado centralismo califal. Y aprovechemos la oportunidad para destacar algo relevante: el término «reformismo» no debe llamar a error. Generalmente, el reformador no suele ser un modernizador, sino que tiende a todo lo contrario. En nombre del reformismo puede no pretenderse tanto «modernizar el islam como islamizar la modernidad». <sup>11</sup> Y tampoco perdamos de vista el momento y la razón por la que se busca un precedente tan lejanísimo como al-Mawardi para encofrar los fundamentos del reformismo islámico: este autor, de clara adscripción hanbalí —de todas las corrientes sunníes, la más encapsulada en el tradicionalismo—, se pronuncia abiertamente a favor de la institución califal en un tiempo de decadencia de los llamados Buyíes —el célebre «interludio iranio» desde 947 en la historia del islam sunní. Andando el tiempo, y en especial tras la recordada disolución del califato turco en 1924 —definitiva, ya que no se ha vuelto a reinstaurar tal institución—, la línea tradicionalista favorable al restablecimiento califal será precisamente la que escriba —como propia— la historia del reformismo tradicionalista islámico, desempolvando toda referencia pasada reutilizable como arma intelectual.

### Tradicionalismo neohanbalí

Uno de los mejores analistas de este tipo de reformismo, Merlin Swartz, precisamente interpeló a las crónicas árabes contenidas en las recuperaciones contemporáneas hasta descubrir el concepto de *tabaqat al-hanabila* —generaciones de hanbalíes—, en tanto que secuencia involucionista del reformismo islámico. <sup>12</sup> Por lo tanto, ya contamos con una primera corriente de reforma claramente distinguible: el tradicionalismo neohanbalí que hace suya la causa del califato, entendiendo tal institución como el símbolo e instrumento de una jerarquización dogmática del islam. Una suerte de «estatalización» de la identidad cultural islámica: fusión de patria y religión. Este tradicionalismo neohanbalí hunde sus raíces en la noche de los tiempos islámicos —ya vemos, desde los buyíes— pero se detiene muy especialmente en otra figura reformadora: el jurista damasceno Ibn Taymiya (m. 1328) quien, lejos de meras especulaciones escolásticas, se aferró al concepto de califato y su ordenamiento jurídico, *sharia*, para asegurar la supervivencia del islam. <sup>13</sup> Y saltó el

11 Emilio González Ferrín (2000). *El modernismo de Muhammad Abduh*. Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, p. 227.

12 Merlin Swartz (1973). «A seventh-century (a.H.) sunni creed: the aqida wasitiya of Ibn Taymiya». *Humaniora Islamica* (1), p. 91.

13 Emilio González Ferrín (2001). *Islam, ética y política: En torno al libro de Abdel Raziq*. Sevilla: CEOMA (Centro de Estudios sobre Oriente Medio y África), p. 23.

referente por excelencia del reformismo tradicionalista: la *sharia* en tanto que nebulosa dogmática supranacional de apariencia inmune al paso del tiempo.

La corriente tradicionalista neohanbalí es considerada una reacción literalista en su visión de reconstrucción y reinstauración de un mundo ideal pasado.<sup>14</sup> Ese literalismo neohanbalí —escolástico, dogmático, de tendencia juridizante— se mostró reactivo ya en el siglo XIV en la citada figura de Ibn Taymiya, sentando unas bases conceptualmente atractivas para el futuro: la reconstrucción del dogmatismo islámico se presentaba en un Oriente Medio deslavazado tras largos siglos de cruzadas. Esa reinstauración de un orden islámico (*sharia*) pasaba por el apego escolástico a los teólogos dignos de tal nombre (*salaf*). El islam debía purificarse de tantas contaminaciones sectarias desviacionistas, que de algún modo se vivía en una *nueva Yahiliya*; un nuevo tiempo preislámico a la espera de una ordenada e iluminada eclosión social. En realidad, la expresión *nueva Yahiliya* corresponderá a un neohanbalí muy posterior —Sayyid Qutb (1906-1966), incontestable campeón de un iluminismo utópico islamista—,<sup>15</sup> pero el «marco incomparable» de la reacción literalista quedaba servido: el tradicionalismo se parapetaba frente a Occidente —tras las cruzadas—, en aras de la *sharia*, y en nombre de los *salaf*, los egregios constituyentes de la sana Tradición.

No es de recibo establecer exhaustivamente, aquí y ahora, la cadena de transmisión desde estos vetustos puntales neohanbalíes hasta los contemporáneos. Sabido es que la obsesión araboislámica por la apariencia de rigor en cadenas tales —proceso conocido como *isnad*— derivó en monumentales retroalimentaciones —por lo mismo, a posteriori— en aras de la consabida obsesión por la coherencia lineal, de algún modo historicista. Desde hace largo tiempo, la islamología crítica se ocupa de poner en su sitio tanta fantasía de rigor, desde las obras —apologéticas cristianas, todo hay que decirlo— de William Muir (1810-1905) y Alois Sprenger (m. 1893) hasta hoy día. Sí resulta pertinente aludir a la «voluntad de tradición selectiva» en la rememoración del pasado: será el neohanbalismo contemporáneo el que trace los mapas del pasado, recargando conceptos y haciendo hincapié en los cruces de la historia más adecuados a reivindicaciones coetáneas. Es decir, al juramentarse el neohanbalismo con una causa determinada —*ihya al-sunna*; volver a las fuentes tradicionales—, pudo hacerlo por cualquiera de las razones presentadas al uso: que si el espacio islámico sintió hastío por la disgregación de la Umma debida a la omnipresencia del llamado *absentismo sufi*, que si lo hizo por contagio de los predicadores protestantes, dogmáticos escrituristas en la cosa religiosa, que si lo hizo —como viene siendo la explicación oficial— por la naturalidad escriturista y literalista del espacio islámico, etc. Lo cierto es que se trata de un fenómeno contemporáneo; una corriente tradicionalista que buscaría avales del pasado.

14 Majid Fakhri (1970). *A History of Islamic Philosophy*. Nueva York: Columbia University Press, p. 347.

15 Emilio González Ferrín (2005). Pensamiento Árabe Contemporáneo. En *Textos fundamentales de la tradición religiosa musulmana*, Montserrat Abumalham (coord.). Madrid, Barcelona: Trotta/Universitat de Barcelona, p. 194.

### **Wahhabismo**

¿Tradicción —inducción, determinismo—, o propensión —determinadas circunstancias favorables que pueden repetirse en la Historia? Allí cada cual; lo cierto es que, pese a lo dicho, y a juzgar por los lugares de acogida de tal corriente tradicionalista neohanbalí, diríase que tiene un sentido consciente desde el pasado y que se bifurca con el paso del tiempo. Es muy probable que los dos caminos principales fueran el Subcontinente Indio y Egipto, pero ninguno de ellos resulta creíble sin un protagonismo previo de la Península Arábiga.

El neohanbalismo egipcio es más tardío y llegaremos a él en breve. De momento, el indio es especialmente cromático y de un historicismo innegable. Como aquel al-Mawardi frente a los buyíes, como Ibn Taymiya sobre las ruinas de la Bagdad califal, un reformador musulmán indio, a la sazón Shah Wali Allah (1702-1762), ondearía la bandera del islam califal en un período de cierta desesperanza musulmana en la India. Comprometido con la renovación en los estudios de las tradiciones islámicas —hadices, muy especialmente—, Wali Allah viajó al Hiyaz, el corazón de la Península Arábiga, emblemático de la «medinización» del islam.<sup>16</sup> Allí se formó con un reconocible historiográficamente al-Kurdi (m. 1733), siguiendo la senda previa —de la India al Hiyaz— trazada por un adelantado Abd al-Haq Dihlawi (s. d., principios del siglo XVIII). Al Shah Wali Allah le debe el islam indo-iranio la —probablemente— mejor traducción del Corán al persa, debida a su compromiso expreso en dos direcciones: homogeneizar la Umma, eliminando el desequilibrio evidente entre los hablantes de la «lengua de Dios» y el resto. Por otro lado, abogó por «puentear» la verborrea árabe —comentarios de comentarios— sobre el sentido último del Corán, tratando de hacerlo accesible a los hablantes del persa y vecinos.<sup>17</sup>

De esta manera, se cargaba el neohanbalismo de neomedinismo, de *imitatio Muhammadi*,<sup>18</sup> de vuelta a los orígenes históricos simbolizada en el retorno a los lugares santos, al texto-base. Es la generación del gran interpretador de la sunna, el yemení Muhammad al-Shawkani (1760-1834). También es el tiempo de forja de una particular ortodoxia, el futuro wahhabismo, en las latitudes que vieran nacer al Profeta, así como el momento en que aquel Wali Allah de la India volvería a Delhi en unas circunstancias bien concretas: dominio de los sijs en el norte, hinduismo mayoritario al oeste, y presencia británica en Bengala. Acotado, amenazado, el islam se parapeta, se pertrecha de neohanbalismo. Malek Bennabi, tras su magnífica descripción del «hombre postalmohade», escribiría que, en tiempos que requieran reacción social, el islam se «marabutiza», colectiviza, se convierte en militante, y en tiempos de quietud, se individualiza.<sup>19</sup>

Es extensa la estela neohanbalí del Shah Wali Allah en la India; su influencia se dejó sentir incluso en el espacio árabe: Louis Gardet afirma que en el siglo

16 Emilio González Ferrín (2008). «Medinización: tres movimientos, tocata y fuga». En *La ciudad magrebí en tiempos coloniales. Invención, conquista y transformación*, José Antonio González Alcantud (ed.). Barcelona, Sevilla: Anthropos/Junta de Andalucía, p. 332.

17 Annemarie Schimmel (2003)(1963<sup>1</sup>). *Gabriel's Wing. A study into the religious ideas of Sir Muhammad Iqbal*. Lahore: Iqbal Academy Pakistan, p. XI.

18 Daniel W. Brown (1996). *Rethinking tradition in modern islamic thought*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 1.

19 Malek Bennabi (2006) (1954<sup>1</sup>). *Vocation de l'Islam*. Beirut: al-Bouraq, p. 157.

XIX podían encontrarse obras del reformista musulmán indio en la biblioteca de la cairota al-Azhar, y que incluso se le estudiaba en parte de la enseñanza reglada de los futuros ulemas,<sup>20</sup> noticia de la que podemos extraer que el nexo supranacional neohanbalí comenzó mucho antes de cuanto se piensa; su lejana segunda parte se produciría en los sesenta del siglo XX, fruto de la concomitancia entre Sayyid Qutb y el pakistaní al-Maududi. Centrándonos aún en la India, el internacionalismo islámico de Wali Allah se concretaría en proyectos de abierta militancia política islámica en la figura de su propio hijo Abdel Aziz (1745-1824) —llegó a afirmar que la India musulmana, bajo el yugo británico, debía ser considerada *Dar al-Harb*.<sup>21</sup> Esa estela llegó incluso a su nieto Ismael (1781-1831), coetáneo y precursor del inclito Sayyid Ahmad Brelwi (m. 1831), organizador de las milicias *muyahidin* en torno a 1820, en tan abierta hostilidad contra los sijs, que constituyeron en Yaghistán un territorio prácticamente independiente hasta mediados del siglo XX.

El atractivo de la Península Arábiga, del Hiyaz como particular *Arca-dia islámica* —medinización—, codificó el principal foco conocido de tradicionalismo neohanbalí: el wahhabismo. Su nombre se debe a Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (1703-1792), erradicador de las *contaminaciones shíites* y los reductos de paganismo aún existentes en el desierto arábigo.<sup>22</sup> Su teología dogmática se basa en el carácter incomparable e inmarcesible de Dios, así como en su primer atributo metafísico, la Unicidad (*tawhid*). De paso, la tendencia que inauguró sirvió para relanzar la idea árabe en el seno de la comunidad islámica, desplazada de su origen en el desierto de Arabia por el predominio turco. El wahhabismo supone, así, el primer soplo de vida del islam árabe tras su decadencia en los siglos anteriores.

Abd al-Wahhab fue el defensor a ultranza de la idea de la Umma, único tipo de sociedad que admitía, si bien es cierto que su racismo arabista y particularmente antiturco —por el momento que le tocó vivir—, le impidió abordar directamente el tema del califato universal. Al wahhabismo le movió la protesta contra el deterioro interno, instando a la sociedad musulmana a volver a su pureza primitiva, y se identifica como el neohanbalismo en estado puro; la línea de reforma puritana árabe del siglo XVIII: la vuelta a la Ley clásica es suma y sustancia de la fe, todo lo demás es superfluo y erróneo.

En este intento de ordenamiento jurídico y religioso, basado en la escuela hanbalí, el wahhabismo condenó asimismo las llamadas «innovaciones sufíes» como heréticas. El misticismo fue, de este modo, rechazado de pleno cuando, paradójicamente, Abd al-Wahhab había sido sufi a los treinta años. La causa mayor puede resultar ser la necesidad de militancia, la *Raison d'État*, ya que el fundador llevó hasta sus últimas consecuencias aquello del «islam, modo de vida» al efectuar una alianza con un príncipe local, Ibn Saud (m. 1767) para que teoría y práctica corrieran parejas. De este pacto, que convirtió un principado beduino en una teocracia canónicamente instituida, data la fundación del estado wahhabí —actual Arabia Saudí—, tan cercano emocionalmente —y no sólo geográficamente— a la teocracia

20 Louis Gardet (1977). *Les Hommes de l'Islam*. París: Librairie Hachette, p. 334.

21 Emilio González Ferrín (2000). *El modernismo de Muhammad Abduh*. *Op. Cit.*, p. 150.

22 Emilio González Ferrín (2001). *Islam, ética y política: En torno al libro de Abdel Raziq*. *Op. Cit.*, p. 24.

de Medina; la *civitas Allahi*; el orden político trascendental. En adelante resultará ya imposible desligar el destino del wahhabismo del de los saudíes.

Una doctrina coherente y una fidelidad absoluta al emir hicieron que su apostolado, revestido de revuelta antiturca, recibiera una favorable aceptación en el Nechd, revalorizando la figura de los jerifes de Meca, y en 1748 hacían su entrada triunfal en los lugares santos. Merced a su aislamiento geográfico en la Arabia central, «el sacerdote y el príncipe» –Abd el-Wahhab e Ibn Saud– fueron capaces, no sin dificultades, de abstraerse de un entorno del que recelaban: el Imperio otomano. Seguramente se estaba sembrando la semilla del aislamiento militante del islamismo, tan presente en la futura ideología de los Hermanos Musulmanes (1928), especialmente a partir de Sayyid Qutb, si bien la coincidencia de dos hechos no prueba en modo alguno la existencia de un proceso de causa-efecto o mera influencia.

### ***Mirganismo y sanusismo***

El ideario del wahhabismo prendió fuera de la Península Arábiga. Así, por ejemplo, el monarca alauí Muhammad Ibn Abd Allah (1757-1790) lo adoptó para combatir al sufismo y la influencia de las cofradías. Por otra parte, los primeros años del siglo XIX fueron testigos de la proliferación de congregaciones reformistas tradicionalistas en la línea de la más estricta ortodoxia pero arropadas paradójicamente, a tenor de cuanto veíamos anteriormente, por el misticismo de las *tariqat* sufíes. Su iniciador fue seguramente el jerife magrebí Ahmad Ibn Idris (m. 1837). Formado en las cofradías shadilíes, Ibn Idris organizó la llamada *tariqa Muhammadiya*, de enorme impronta sufi. El magrebí Ibn Idris, asumiendo una proclamada descendencia del Profeta, llegó a rozar la herejía cuando fundó el movimiento citado durante una estancia en la Península Arábiga y llegó a insinuar su propio carácter profético.

La *tariqa Muhammadiya* proclamaba que no era posible la unión mística con Dios –sufismo–, pero sí con el Profeta, y tal «sufismo profético» se iría segregando a su vez, con el tiempo, en tres grandes *tariqas*: la Rashidiya en Argelia, la Mirganiya en Sudán y organizada por Muhammad Utman al-Mirgani (m. 1853) –representando un papel moderado frente al movimiento de su compatriota el *mahdi* Muhammad Ahmad Ibn Abdallah (m. 1885)–, y la Sanusiya, seguramente la de mayor impronta de las tres, y fundada por el argelino Muhammad Ibn Ali al-Sanusi (1787-1859) en Cirenaica, actual Libia.

La Sanusiya, como el movimiento wahhabí y el propio islam, nació del corazón del desierto, esta vez de África del Norte. Su responsable buscó –como el wahhabismo– la vuelta al islam en su sencillez primigenia, antes de que «lo arruinasen» las herejías y lo corrompiesen las supersticiones y los prejuicios. Pero, a diferencia del wahhabismo, el sanusismo era ya una corriente claramente neosufi. Al-Sanusi proclamó que su pensamiento era el auténtico islam basado en el *ijtihad*, la libre interpretación razonada, y organizó las llamadas zagüías, lugares de vida religiosa en común. De esas zagüías creadas en el desierto libio, las más importantes fueron las de los oasis de Kufra y Yagbub. Por el momento histórico que le tocó

vivir, el sanusismo, que rechazaba la guerra —pero también al Imperio otomano—, iría abandonando poco a poco su carácter pacifista: combatió contra los turcos, después contra los italianos, franceses al Sur e ingleses en la frontera egipcia. No poseían bienes propios, sino que todo era comunal, y destacaban por la pobreza de sus ropas. Llegado el tiempo, los idrisíes constituirían la monarquía libia, línea sanguínea descendiente de aquel Ahmad Ibn Idris, y de ideología claramente sanusí, el último de cuyos monarcas sería derrocado por Muammar al-Gaddafi.

### Panislamismo

Por su parte, el panislamismo es una corriente perfectamente deslindable del tradicionalismo neohanbalí. En la teoría, el panislamismo implica convertir al islam en ideología transnacional. En la práctica, es un invento de doble filo: uno institucional —ideología oficialista de un último y desesperado Imperio turco como freno a la desintegración—, y otro popular: las masas islámicas enfrentadas tanto al Occidente colonial como a la autoridad califal «colaboracionista» de Estambul. Ese panislamismo contemporáneo incipiente entraría en conflicto con la recuperación de identidades nacionales en el seno del Imperio turco: albaneses, kurdos y árabes, dependientes de la Sublime Puerta, irían desempolvando sus identidades nacionales y desestimando proyectos mayores. Así, el citado primer panislamismo —institucional— fue la piedra de toque de la política exterior del Sultán Abdülhamid II (1876-1909), depuesto por los «Jóvenes Turcos». Por su parte, el panislamismo popular alcanzaría su cota máxima con la figura del controvertido Yamal al-Din al-Afgani (1838-1897).<sup>23</sup>

En realidad, el primero en hacer uso del término *panislamisme* fue el periodista francés Gabriel Charmes, a propósito del rechazo tunecino a la ocupación francesa, así como las reacciones contra potencias occidentales desde los 1880.<sup>24</sup> Por lo tanto, es el segundo tipo de panislamismo —el populista— el que primero ocupó a los estudiosos. Una ideología alternativa, callejera, *mahdista* en sus aspiraciones —el *mahdí* como líder musulmán encumbrado por el pueblo en aras de su carisma—, frente al panislamismo oficialista, *califal*; salvaguarda del statu quo imperial turco. Es esta diatriba —mahdismo frente a califato— la que explica en gran medida determinadas reacciones populares islamistas no necesariamente dirigidas contra Occidente como tal, sino contra un determinado régimen propio.

A tenor de sus respectivas trascendencias históricas, el panislamismo oficialista/califal no tiene ni punto de comparación con la llamada populista/mahdista. El heredero institucional del primero, el turquismo, precisamente, acabaría convirtiéndose en orgullosa identidad nacional laica y tan «historicida» como para abolir califato y hasta alfabeto. Pero el segundo sería ya siempre una cierta llamada popular —susurro, «caja de resonancia»— de recurrente aparición. De ahí, probablemente, la trascendencia de una figura tan emblemática como el citado al-Afgani. De haber nacido en Londres, en plena revolución industrial, al-Afgani

23 Bernabé López García (1997). *El mundo arabo-islámico contemporáneo. Una historia política*. Madrid: Editorial Síntesis, p. 65.

24 Jacob Landau (1973). *Middle Eastern Themes. Papers in History and Politics*. Plymouth: Frank Cass & Co. Ltd, p. 2.

habría sido un incendiario líder sindical: espía, manipulador, gran mixtificador, hombre de acción que supo rodearse de intelectuales, este fingido afgano sunní —en realidad, persa shií—, supo destilar un interesante y moderno pragmatismo popular musulmán —político— sobre la base de un barbecho previo de necesidad de reforma islámica —intelectual.

El principal intelectual en los alrededores de al-Afgani fue el modernista egipcio Muhammad Abduh (1849-1905), participante con él en la sublevación egipcia —con pronunciamiento militar incluido— de Urabi Pasha en 1880. A resultas de aquello, y tras la expulsión de Egipto, ambos crearon en París la citada asociación y revista «El clavo ardiendo» —o «El asa más firme», veíamos; *al-'urwat al-wuzqa*—. Tal acontecimiento está aún a la espera del sitio que merece en la historia de Oriente Medio: un modernista —Abduh— colaborando con un agitador panislamista —Afgani— en París, haciendo uso de los medios modernos de soliviantar a las masas —revistas y asociacionismo—, rodeados de colaboradores desafectos con el Imperio turco o el colonialismo europeo —hasta judíos como Ya'qub Sannu', bajo el seudónimo de Abu Nazzara, «El Gafotas»— crearon un estado de opinión de insurgencia intelectual. El lema de la publicación, para más inri, sería *mayallat salafiya*, revista salafí. Y cabría preguntarse realmente qué significaba tal voluntad de expresión para los impulsores de la idea, en una revista para la que «musulmán» y «hombre de Oriente», o bien «panislamismo» y «cuestión de la India» son sinónimos, y que tomaban partido por la revuelta del Mahdí en Sudán o la de los nativos en Sudáfrica.<sup>25</sup>

Brevemente: el panislamismo significaba una clara apuesta por la lucha de clases anticolonial. El apadrinamiento de al-Afgani confirió al movimiento un carácter de organización secreta —con rituales de iniciación semejantes a los de las logias masónicas, a una de las cuales, *kawkab al-sharq*, la Estrella de Oriente, perteneció al-Afgani. Pero su discurso, instrumento y modos de acción no guardan en absoluto relación con el tradicionalismo neohanbalí y, sin embargo, éste los incorporará con el tiempo.

### Modernismo neomutazilí

Una corriente esencial en el reformismo islámico es la otra cara de la moneda tradicionalista neohanbalí: se trata del definible como «modernismo neomutazilí», en referencia a la vieja tendencia racionalista de los mutazilíes en la Bagdad imperial clásica. Es sólo un modo de denominar, y sin mayores pretensiones valorativas; si bien es cierto que el racionalismo islámico ha sido calificado de *mutazilí*, no lo es menos que cuando tal corriente era la mayoritaria en el Bagdad de 827 fue, precisamente, cuando se instauró el régimen inquisitorial de la célebre *Mihna*, la persecución —a sangre y fuego— de «no racionalistas». Que las ideas deberían tener sentido en su aplicación, no en sí mismas.

La calificación de «modernismo neomutazilí», para referirse a la vieja tendencia humanista y liberal del reformismo islámico, se debe a Ali Merad. En ese

25 Emilio González Ferrín (2000). *El modernismo de Muhammad Abduh*. Op. Cit., p. 140.

sentido, corresponde saber distinguir muy bien que el citado Muhammad Abduh (1849-1905), por ejemplo, era un modernista comprometido con la enseñanza y el valor de la contemporaneidad —siempre recomendó la lectura de literaturas europeas, encontró una interesante veta en la pedagogía del británico Spencer, por ejemplo—, y que su compleja relación con el colonialismo —de «colaboracionista» en materia cultural a subversor político—,<sup>26</sup> le vale ser clasificado a veces como mero agente británico, y a veces como ideólogo del salafismo, entendido éste en su sentido estrictamente actual; islamista radical.

En realidad, el *salafismo* propiamente dicho —y aun como movimiento intelectual— no comenzará hasta la obra de uno de los discípulos de Abduh, el sirio Rashid Rida (1865-1935), afincado en El Cairo. Y precisamente es el «aval a posteriori» del maestro el que sirvió de presentación del alumno. Efectivamente, llegará un momento en que el reformismo islámico encontrará un referente inmediato en el extenso comentario coránico llamado *al-Manar* —«El Faro»—, obra de Rashid Rida pero prologada «ingenuamente» por Abduh, con lo que el discípulo acabaría «vendiendo lo propio por ajeno» y haciendo uso de la memoria del maestro a beneficio propio. El comentario de *al-Manar* —de forma moderna pero contenido reformista, prácticamente tradicionista neohanbalí— no tiene absolutamente nada que ver con la figura de Abduh —fallecido en 1905—, que sólo vivió para incluir algunas páginas propias en el primer volumen, mucho antes del «hecho catalizador de 1924», «Rubicón» definitivo en el pensamiento reformista islámico contemporáneo.

Muhammad Abduh es el joven que aplaudió, en una calurosa columna de bienvenida, la fundación del periódico *al-Ahram* —referente ineludible de la vida pública cairota—. Y es el docente que incluyó el estudio de Ibn Jaldún entre las enseñanzas de la Facultad en cuya fundación formó parte imprescindible, *Dar al-Olum*. Si —según veíamos— una «seña de identidad» del tradicionismo neohanbalí es la obsesión normativista, jurídicista, y la recuperación de figuras «califales» del pasado —como Ibn Taymiya—, el modernismo aquí encarnado se caracterizará por la obsesión pedagógica, la actualización de los saberes, y la recuperación de figuras universales y «exportables» del universo cultural árabe, como el citado Ibn Jaldún o el cordobés Averroes. Su obsesión vital —de gran repercusión pública, ya que llegó a ser Gran Muftí de Egipto— fue limar las supercherías y las asperezas de la vida islámica tal y como la conoció en el Oriente Medio del XIX: desentendimiento de los desfavorecidos, poder del soborno, barroquismo retórico con vacío semántico en la literatura, etc.

Por otra parte, fue Lord Cromer —Sir Evelyn Baring (1941-1917)—, cónsul general británico en El Cairo, quien detectó un nexo importante entre el modernismo neomutazilí de Abduh y el del musulmán indio Ahmad Jan de Bahadur (1817-1898). Intelectual, modernista, cuya postura intelectual consistió en que, dado que la naturaleza se corresponde con las leyes de la ciencia, estas leyes pueden y deben considerarse auténticamente islámicas, pues «la naturaleza es obra

26 Ali Merad (1963). *La Tradition musulmane*. París: Puf, col. Que sais-je?, p. 80.

de Dios». En 1875, Ahmad Jan fundaba en Aligarh –India– un colegio en que la educación religiosa se complementaba con estudios científicos modernos: la *Aligarh High School*, el primer centro islámico que puede calificarse de modernista, creado según los modelos de Oxford y Cambridge. El espíritu de la escuela era que no sólo había que asimilar la ciencia europea, sino también sus modos educativos.

Resulta curioso que la coincidencia modernista neomutazilí –racionalista, liberal, de «humanismo islámico»<sup>27</sup> entre Ahmad Jan y Muhammad Abduh no se percibiese abiertamente entre ellos. De hecho, Jan mantuvo un abierto enfrentamiento con al-Afgani en cuanto a la necesidad de aceptar como mal menor –Ahmad Jan– o rechazar –Afgani– la presencia británica. De esa polémica surgiría el libro de al-Afgani –en realidad, redactado por el Abduh más militante de la época parisina– *Refutación de los materialistas*. Efectivamente, Ahmad Jan entendió, al contrario que al-Afgani, que se debía aceptar la ocupación británica como un mal menor inevitable. De hecho, la Universidad india más tradicionalista, Deobend, opuesta a la Aligarh del modernista, se alió con el Partido del Congreso en su lucha por la independencia de la India. Ahmad Jan y la escuela Aligarh, por atribuida lealtad a los británicos, no lo hicieron, y por ello fueron blanco de las críticas de al-Afgani en su revolución panislamista. En realidad, Ahmad Jan estaba defendiendo algo nada lejano a Abduh: rechazaba la mera imitación del pasado e insistía en que los musulmanes estaban obligados a renovar y completar su Tradición mediante el recurso a la libre interpretación personal cualificada. A pesar de la superioridad de la civilización occidental, el islam no era opuesto a ella, y tenía derecho a la misma modernidad.

Como última referencia al modernismo islámico en el cruce con el siglo XX, debemos hacer alusión al poeta-filósofo indio Muhammad Iqbal (1876-1938), considerado «padre espiritual de la patria» pakistaní por sus esfuerzos en pro de una identidad colectiva islámica. Como en el caso de Abduh, la contextualización de su tiempo lo convierte en personaje controvertido y difícilmente clasificable, siendo posible su adscripción a la corriente modernista sólo tras la lectura de su obra y el talante contemporizador que siempre mostró, entre el orgullo de identidad religiosa y la necesidad de formación moderna. No en balde, sus estudios superiores fueron realizados en Europa, e incluso su obra principal *Reconstrucción del pensamiento religioso en el islam*, fue redactada en inglés.

Intelectual altamente comprometido, defendió que resultaba de capital importancia el cultivo de aquel espíritu científico demandado por el Corán, espíritu perdido tras largos siglos de estancamiento intelectual y proliferación teológica en detrimento del espíritu puramente religioso. Consideraba, Iqbal, fundamental una adecuada orientación al estudio, y abogó por un sistema educativo que no sólo mantuviera a la persona informada, sino también creativa, dinámica; formada. Su sistema de educación religiosa modernista tiene claros paralelismos con el de Muhammad Abduh: discernir las verdades del islam sin romper con el pasado ni ignorar el presente. La Filosofía está autorizada a emitir un juicio de valor sobre la

27 Panayiotis Jerasimof Vatikiotis (1957). «Muhammad Abduh and the quest for a muslim humanism». *Arabica* (IV), p. 70.

religión, contribuyendo a su «autenticación», porque complementarias son en el hombre intuición y pensamiento.<sup>28</sup>

Así, la diferencia entre Iqbal y Abduh es, grosso modo, de grado: el indio trató de resolver el conflicto entre Escritura y Ciencia treinta años después de la muerte del egipcio, y sus conocimientos de matemáticas occidentales, física y filosofía excedían en mucho a los del azharí, merced a la formación intelectual de Iqbal en Alemania y Gran Bretaña. Iqbal estaba mejor preparado para la modernidad; su descubrimiento de Einstein —por ejemplo— le puso en la cima del pensamiento no sólo en la época oriental, sino también de la occidental. Fue un modernista más cosmopolita, y sus conferencias, publicadas bajo el título citado —*The Reconstruction of Religious Thought in Islam*; Lahore, 1930—, son la obra de un musulmán y un islamólogo. Estaban dirigidas también al mundo no musulmán. Pero, en modo alguno, esta familiaridad con lo europeo acalló o empequeñeció su orgullo del pasado del islam, al que vio como un feliz sustituto del nacionalismo. Como un victorioso adversario de la idea de raza —son complejas sus relaciones políticas en la Europa de los treinta del siglo XX; probablemente la más alta barrera en la senda del ideal humanitario.

Esta idea ya estaba en Muhammad Abduh, como lo estaba la esperanza en un orden islámico puro, sin connotaciones canónicas ni vueltas fundamentalistas al islam dogmático. Esa esperanza recuerda también, en cierto modo, el ideal de orgullo de civilización que Abduh había simbolizado con las «nuevas pirámides» —el citado periódico *al-Ahram*, al que dio la bienvenida—, y que Iqbal inmortalizara en un poema: «El silencio de Meca ha proclamado por fin al mundo expectante / que el concierto al que llegaron los moradores del desierto cobrará un nuevo vigor. / Ese león que emergió de la confusión y colapsó el Imperio de Roma, / lo he oído de los ángeles, despertará una vez más».<sup>29</sup> Como recuerda también a Abduh su difícil diatriba entre adquirir lo bueno de Occidente y conservar la tradición islámica; entre los ciegos tradicionalistas y los cegados europeizados. Del mismo modo en que recuerda también al egipcio su idea global de Oriente.

### Efecto catalizador de 1924

Como veíamos, en 1924, se abolió el califato con sede en Estambul por voluntad expresa de la autoridad civil de la Turquía moderna; la surgida de la I Guerra Mundial. Esa supresión de la más alta instancia del islam sunní suponía —stricto sensu— la decapitación política de un mundo religioso. Hemos visto que la defensa a ultranza del califato era la piedra de toque del tradicionalismo neohanbalí. También podemos deducir que la corriente modernista neomutazilí —más pragmática, racionalista— tiende a estar enfrentada a la anterior ideología literalista y dogmática. Partiendo, en todo caso, de que el reformismo islámico de todas esas corrientes venía creando un determinado estado de opinión, podemos deducir que la literatura de ideas se expresaría al respecto de la disolución de 1924, consecuentemente, con posturas encontradas: los habrá que postulen la necesaria reinstaura-

28 Paul Charnay (1966). *Normes et valeurs dans l'Islam contemporain*. París: Payot, p. 131.

29 Emilio González Ferrín (2000). *El modernismo de Muhammad Abduh*. Op. Cit., p. 155.

ción, y quienes aprovechen la abolición de un sistema vetusto para la proclamación de aires nuevos en el islam.

Es bien cierto que, a las alturas de 1924, hacía ya largo tiempo que la carcasa califal era precisamente eso, carcasa; no cumplía las expectativas unionistas sobre —por ejemplo— el islam árabe, ajeno y contestatario debido, probablemente, a aquella incómoda asociación —panislamista oficialista— de Imperio turco y califato. Por tanto, habrá una tendencia clara en torno a la idea de que, por lo general, lo suprimible tiende a ser suprimido. Sin embargo, gran parte de la intelectualidad sunní del momento se manifestó a favor de la reinstauración tras aquel disolvente 1924. La pregunta sería, entonces, ¿por qué no se reinstauró el califato en cualquier otro lugar? La respuesta surge inmediatamente: porque aparecieron cuatro candidatos a un único califato previsto: el saliente califa de Estambul, con toda la razón —Abdülmecid II—, afincado en su exilio cairota. También el rey Fuad de Egipto, así como la cabeza visible del wahhabismo arábigo, el rey Ibn Saud. Como último candidato, se encontraba también el jerife de los Hachemíes, Husayn. Cuatro opciones encontradas para un proyecto de unidad.

Ante la información anterior, cabe deducir un par de reflexiones de singular importancia para la comprensión de la contemporaneidad islámica: en primer lugar, que si cuatro aspirantes de la altura de los citados reclaman la dignidad califal, es porque aún tendría tal dignidad un cierto predicamento. En segundo lugar, que ese cierto predicamento debe, muy probablemente, ponerse en relación con la idea apuntada aquí de un modo preliminar: que el islam era también y todavía, en torno a aquella fecha de 1924, una «idea fuerza» de indudable capacidad para la cohesión social o, en su caso, la contestación. Decíamos que la literatura de ideas fue especialmente fértil en torno a esa fecha catalizadora de 1924, y cabe destacar dos obras emblemáticas, representativas —respectivamente— de dos posturas encontradas: una a favor de la reinstauración del califato, la obra del citado tradicionalista Rashid Rida (1865-1935), *El califato es la forma suprema de gobierno islámico*, previa incluso a la disolución —fue publicada en 1923—. Frente a ésta, y en contra de la reinstauración —por tanto, a favor de una percepción más ética que política de la religión—, fue publicada en 1925 la obra de Ali Abdel Raziq (1888-1966), *El origen del poder político en el islam*.<sup>30</sup> Consecuentemente, se suele describir la postura intelectual de Raziq como enmarcada en la denominada corriente modernista del islam contemporáneo. Y la de Rida en la tradicionalista.

Poco tiempo después, en 1933, sacaba a la luz Charles C. Adams uno de los mejores trabajos monográficos sobre modernismo islámico: «Islam y modernismo en Egipto». Precisamente con la excusa argumental de investigar el

30 Hago uso de las traducciones de títulos ofrecidas en mi libro: Emilio González Ferrín (2001). *Islam, ética y política: En torno al libro de Abdel Raziq*. Op. Cit. En él se incluye la versión completa en español de la obra de Raziq, primera traducción al español de la obra, según el texto fijado en 1988 por Muhammad Imara en Beirut —revisión de uno anterior de 1971. En mi opinión, *al-islam wa-usul al-hukm*, el título de la obra de Raziq, debe traducirse como *El origen del poder político en el islam*, y *al-jilafa aw al-imama al-'uzmâ* —el libro de Rida— debe traducirse como *El Califato es la forma suprema de gobierno islámico*, so pena de quedarnos encasquillados en la transliteración de las versiones inglesa y francesa, alejándonos del verdadero sentido.

revuelo que en los medios islámicos provocó la aparición del libro de Raziq,<sup>31</sup> el autor británico buscó los orígenes de tales posturas encontradas, realizando —en nuestra opinión— el mejor trabajo de esclarecimiento sobre «bipolaridad» en los antecedentes contemporáneos del reformismo islámico. ¿Por qué seguía y sigue siendo interesante la cuestión del califato?, se pregunta Adams; pues —en primer término— porque entraña la diatriba real sobre algo aún no cerrado: si el islam es religión o también forma de gobierno. En segundo término, por lo ya apuntado acerca de la permanente presencia latente del islam como estado de opinión alternativo a otros modos de cohesión social. Esa excusa argumental de Adams para estudiar la polémica nos da la medida —la desmedida, más bien— de la acritud con que fue recibido el libro modernista de Raziq, y los niveles reales de extensión del tradicionalismo intelectual neohanbalí en el pensamiento reformista islámico contemporáneo.

### Salafismo

A vista de pájaro, la desaparición de un modernista del prestigio de Muhammad Abduh en 1905, la I Guerra Mundial (1914-1917) y el hecho catalizador de 1924, contribuirían a que el neohanbalismo pasara a constituir una corriente perfectamente organizada y delimitada: la *salafíya* —salafismo— de la mano de Rashid Rida. Si tal movimiento salafí llegó a plantearse como una corriente de reforma intelectual y en cierta medida militante, las circunstancias antes apuntadas contribuyeron a que fuese siempre en primer lugar militante y después intelectual. Rashid Rida había fundado en 1897 la revista *al-Manar*, «El Faro». Aprovechando —veíamos— el cauce de tal revista, Rida continuó el ínclito e ingente comentario coránico que prologase Abduh. Éste ofrecía así el prestigio de un gran nombre a un órgano en realidad nuevo; un salafismo que agruparía en una primera fase a figuras como el doctor Tawfiq Sidqi, comprometido con la divulgación de la ciencia y la aplicación de la nueva medicina, en especial la higiene, o incluso Shakib Arslan, polemista e irónico director de la revista *Nation Arabe* en Ginebra.

Rashid Rida acabó convirtiéndose en un director de conciencia (*murshid*) animando a la intelectualidad de su tiempo a una militancia en torno a una serie de órganos. Así, se creó la homónima imprenta *Salafíya* dirigida por el también sirio Muhibb al-Din al-Jatib, y en cuyas planchas verían la luz una serie de publicaciones, los órganos generadores de opinión antes aludidos: en primer lugar la citada revista *al-Manar*. También la revistas siguientes: *Mayallat Salafíya* —desde febrero de 1917—, para la recuperación de la cultura árabe; *Zahra* —de 1924 a 1929—, revista de creación que agrupó a parte de los literatos del momento, como Ahmad Taymur; *Fath* —conquista—, ya claramente un órgano de acción con un lema centralizador panislamista: «agrupar a los musulmanes de toda extracción y nacionalidad». Y, por último, la *Revista de la Juventud Musulmana*, militante, movilizadora, dirigida por Ahmad Yahya al-Dardiri, y que abogaba por la creación de la Asociación de la Ju-

31 Charles C. Adams (1993). *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad Abduh*. Londres: Oxford University Press, p. vi

ventud Musulmana, nacida —al estilo de la cristianista YMCA— como reacción a los movimientos de indiferencia religiosa y de libre pensamiento.<sup>32</sup>

¿Qué proponían estas revistas y demás órganos de opinión? Rechazar toda *bidaa*; toda innovación perniciosa introducida en la creencia islámica. Ése es el contexto en el que publicaba Rida su obra citada en 1923 —*El califato es la forma superior de gobierno islámico*—, exponiendo la clásica formulación de cuanto es y debe ser el Estado puramente islámico, adhiriéndose su autor a la teoría de la *siyasa shariyya* —la política según la ley islámica— tal y como la expusieron los clásicos hanbalíes, con una salvedad: la obra de Rida ya no es un mero tratado para ulemas, sino una llamada a la acción social.<sup>33</sup>

En realidad, con la llamada a la restauración del califato disuelto en Estambul, con el «invento» del llamado «Parlamento Islámico» —entendido como reuniones de ulemas—, Rida estaba preparando el caldo de cultivo en el que macerará la ideología política de los Hermanos Musulmanes en 1928. El salafismo se autocalificó abiertamente de neohanbalí, para no dejar sombra de duda a la impronta de Ibn Taymiya. Y por lo que respecta a los contactos de Rida con el wahhabismo —la citada corriente neohanbalí arábica—, valga como muestra el hecho de que, en 1925, Rashid Rida publicó la mayor defensa de los wahhabíes que se escribió en la época: *El wahhabismo y el Hijaz*; la apuesta por un califato internacional *wahhabí*. Un año después, Rashid Rida fue sancionado por haber contactado ilegalmente con Ibn Saud con quien —al parecer— planeaba sentar las bases de un Estado Islámico con capital en Riyad. Podemos deducir de tal sanción que algo tuvo que ver la rivalidad del rey egipcio con el saudí en sus aspiraciones a la dignidad califal.

De esta manera, el fundamentalismo en que iba incurriendo Rida le llevaría a ejercer de —como veíamos— *murshid*; una especie de «director espiritual»: condenaba la obra de Abdel Raziq sobre la oportuna disolución de 1924 y la inoperancia del califato, así como un libro del también egipcio Taha Husayn (1889-1973) sobre las dudas acerca de la autenticidad de las *mu'allaqat*, los poemas conservados de la época preislámica. Se despejaban, así, los dos grandes temas *tabú* del pensamiento islámico: la relación entre religión y política y las fechas de edición del texto revelado. Aunque los dos encierran la razón oculta mayor de la cuestión de la jerarquía religiosa en el islam; de quién interpreta, desde dónde, y desde cuándo.

A partir de 1926, *al-Manar* se convertía en el bastión de la defensa wahhabí y neohanbalí de Egipto en fusión con el salafismo, y dos años después —1928—, se creaba el movimiento de los Hermanos Musulmanes por obra de Hasan al-Banna (1906-1949). Se trata, seguramente, del momento crucial en que podemos hablar de una transformación en el reformismo islámico; el paso de un conservadurismo teórico a un fundamentalismo progresivamente más práctico. Colateralmente, se producía un cambio no menos trascendental: de las teorías califales del salafismo —intelectuales, utópicas— se pasaba, imperceptiblemente, hacia un cierto *mahdismo* populista, como será el de los Hermanos Musulmanes.

32 *Ibidem*, p. 27.

33 Henri Laoust (1932). «Le réformisme orthodoxe des "salafiya" et les caractères généraux de son orientation actuelle». *Op. Cit.*, p. 180.

Debe destacarse, igualmente, que el predicamento público del salafismo se impuso en todos los estamentos. En 1925, el Tribunal de Grandes Ulemas de al-Azhar había condenado a Abdel Raziq a la expulsión del cuerpo de ulemas de dicha Universidad, esgrimiendo como motivo la publicación de *El origen del poder político en el islam* ese mismo año. La publicación, a su vez, de la sentencia sancionadora fue distribuida gratuitamente por la imprenta Salafiya. Al exponer los siete motivos fundamentales para tal sentencia, se especifica como primero y esencial el haber declarado Raziq que el islam es una institución puramente espiritual, sin ninguna razón para contar con autoridad temporal.

La labor de Rida y la del propio Abdel Raziq deben ser contempladas desde aquí; la perspectiva desde la cual el califato aún no era una cuestión cerrada y olvidada, sino que su reinstauración se presentaba como una posibilidad; de hecho, con cuatro posibilidades. Raziq aprovechaba una crítica a la institución del califato para plantear —punto de vista modernista— la necesidad de unos fundamentos éticos de su sociedad sin detenerse en abundar en ellos. Su obra es, por tanto, en cierta medida apologética, pero de las nuevas circunstancias que vienen a airear, en su opinión, las estancias tradicionalmente selladas del islam: «mensaje y no gobierno; religión y no estado», es como Kurzman resume epigráficamente el ideario del libro que llevó al egipcio a ser sentenciado.<sup>34</sup> Raziq no encuentra ni en el Corán ni en la Sunna obligación explícita alguna de que el musulmán deba ser sistemáticamente arropado por la *sharia* y ésta deba sostenerse por la institución califal. La *Umma islamiya*, la Comunidad islámica no sería, así, una noción geográfica o jurídica —las tierras bajo soberanía musulmana; bajo jerarquía califal—, sino una noción demográfica: el conjunto de creyentes que se comportan de un modo determinado y tienen una forma concreta de acercarse a Dios, independientemente del régimen político bajo el que vivan.

Por continuar brevemente con otra vuelta de tuerca, en 1926 publicaba un joven Abdel Razzaq al-Sanhuri (1895-1971) —futuro jurista de renombre— una crítica del libro de Raziq —*El origen...*—, bajo la forma de su tesis doctoral en francés, y basándose en una interesante teoría inculpadora de sesgo completamente diferente al neohanbalí: tanto Raziq, como los modernistas en general, hicieron un flaco favor al islam deslegitimando la autoridad temporal, el califato o cualquier otra forma de máxima jerarquía, porque privaba de una plataforma de unión a las —en esa época— probablemente desorientadas masas árabes e islámicas. Todo hay que decirlo; al-Sanhuri destacaría como compilador de un interesante modo de entender el derecho islámico concebido como «derecho natural», desprovisto de su componente neohanbalí. La *sharia* sería desestimada, transformada en *qanun madaní*—derecho civil—,<sup>35</sup> pero siempre barajando la juridización, la jerarquización de toda estructura islámica, para lo cual era una insensatez derogar las formas clásicas —califato, por ejemplo—, porque su vacío podría sorprendernos con formas revolucionarias —*mahdismo* populista, por ejemplo—. Y podría decirse que el tiempo

34 Charles Kurzman (1998). *Liberal Islam. A Sourcebook*. Oxford; Nueva York: Oxford University Press, p. 29.

35 Maurits S. Berger (2002). «Conflicts Law and Public Policy in Egyptian Family Law: Islamic Law Through the Backdoor». *The American Journal of Comparative Law* (L. 3), p. 573.

jugó a favor de Sanhuri, dado que si existiese ese —que él denominaba— «califato espiritual», habría sido más difícil que futuros movimientos islamistas periféricos enarbolasen la bandera de la *sharia* para causas políticas o de revolución social. Es decir —siempre según Sanhuri—: un califa —un «papado» islámico— podría desfondar la autoridad de un mahdismo populista.

Lo cierto es que, sin califato, el islam no sólo sigue vivo, sino que goza de una vitalidad casi ofensiva para el resto de las religiones reveladas, con lo que —a la postre— es difícil pasar de la valoración a la inculpación. En este *affaire Raziq* —al estilo del *affaire Dreyfus* pero sin un Zola—, los ulemas entendieron que el acusado estaba imbuido de ideas occidentales que hacían primar la concepción de nacionalidad aplicada al territorio por encima de la pertenencia a una comunidad, y ésa sería precisamente la piedra de toque en la crítica que Muhammad Imara llevaría a cabo de la obra de Raziq y que acompaña a su edición, de la que nos servíamos en nuestra traducción<sup>36</sup>: Imara contempla la presencia debilitadora de los británicos en el marasmo político de la sociedad egipcia dividida entre las corrientes emergentes —wafdíes, unionistas, liberales, constitucionalistas, etc.— y el ingenuo papel de Raziq al tratar de deslegitimar al cuerpo de ulemas, todo esto enmarcado en lo que Imara entiende como causa última del libro: impedir que de la obra de Rida sobre el califato pudiese colegirse —«de rebote»— la candidatura del rey de Egipto a tal dignidad.

En definitiva: el modernismo llegaría a contemplarse indefectiblemente como «colaboracionismo»; como «quinta columna» del colonialismo occidental. Raziq llegaría a defenderse de las acusaciones de principios del xx en las páginas de *al-Siyasa* (30 de noviembre de 1925) con el formidable «brindis al sol» que cierra su «refutación de la refutación: te han convertido en un rey, oh profeta de Dios, porque no conocen distinciones más elevadas». Era el *eppure si muove* final del autor. Si tras la subida temporal al poder de los liberales se le restituyó su dignidad azharí, después de la revolución de los Oficiales Libres del 52 se sumiría en un anonimato aún mayor hasta que falleció en 1966.

Entretanto, en aquel salto definitivo, los Hermanos Musulmanes (*al-Ijwan al-Muslimun*) nacían como contrapartida de la secularización ambiental y un convencimiento tripartito<sup>37</sup>: la modernidad occidental es cosa de otros, el islam oficialista egipcio de la mezquita-universidad de al-Azhar es una institución religiosa pasiva, y los partidos políticos son órganos corruptos que no consiguen representar a la mayoría. El creador de los Hermanos, Hasan al-Banna (1906-1949), entendió su mensaje como *da'wa* —llamada, proselitismo—, *tariqa* —iniciación, al estilo sufi—, y *haqiqa* —verdad—. También organizó el movimiento como institución política alternativa, asociación deportiva, organismo cultural, cooperativa económica y voluntariado social. Una nueva propuesta de reforma islámica de gran alcance político, no ausente de controversia.<sup>38</sup>

36 Emilio González Ferrín (2001). *Islam, ética y política: En torno al libro de Abdel Raziq*. Op. Cit.

37 Marcel Colombe (1966). «Contribution à l'étude de l'Association des Frères Musulmans». *Orient* (xxxvii), p. 113.

38 Sobre la experiencia de los Hermanos Musulmanes ver Gema Martín Muñoz (2000). *El Estado Árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista*. Barcelona: Edicions Bellaterra, pp. 108-114; 268-276; y 327-345 y Xavier Ternisien (2005). *Les Frères Musulmans*. París: Fayard. Edición española en Barcelona: Edicions Bellaterra, 2007.

---

## BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Emilio González Ferrín es doctor en Filología y profesor titular de Pensamiento Árabe Contemporáneo en la Universidad de Sevilla. Ha publicado una decena de monografías entre las que destacan: *La palabra descendida. Un acercamiento al Corán* – Premio Internacional de Ensayo Jovellanos (2002); *El modernismo islámico* (2000), e *Historia general de al-Andalus* (2006). En la actualidad dirige la Cátedra al-Andalus de la Fundación Tres Culturas del Mediterráneo.

## RESUMEN

Existen tres corrientes principales en el pensamiento reformista islámico. En primer lugar, el tradicionalismo neohanbalí, caracterizado por la literalidad y el apego a las fuentes jurídicas clásicas. Sus referentes lejanos son las situaciones de amenaza externa a la integridad socio-ética del islam, y su estandarte es la instauración de un califato supranacional. En segundo lugar, está el panislamismo en su versión agotada –la oficialista del Imperio turco, pretendiendo unificar a poblaciones de lenguas diferentes– o su versión populista, el llamado mahdismo de finales del XIX. Por último, está la corriente denominada modernista neomutazilí, racionalista y polivalente. Tres corrientes diferentes que conviene distinguir en la tradición reformista, y que serán fundidas –confundidas– tanto en la islamología contemporánea como en el programa de acción del fundamentalismo islámico actual.

## PALABRAS CLAVE

Reformismo islámico, tradicionalismo neohanbalí, panislamismo, modernismo neomutazilí, califato, salafismo.

## ABSTRACT

There are three main streams within the reformist Islamic thought: firstly, neo-Hanbali tradition, characterized by literal interpretation and adherence to the traditional legal sources. Their distant referents are the situations of external threat to the socio-ethical integrity of Islam, and their ultimate goal is the establishment of a supranational Caliphate. Secondly, the pan-Islamism in its exhausted version –ruling in the Turkish Empire, seeking to unify people of different languages–, or its populist one, the so called mahdism of late nineteenth century. Finally, the modernist neo-Mu'tazili stream, rationalist and multi-faceted. Three different tendencies which must be distinguished within the reformist tradition and that will be fused –confused– both in the contemporary Islamology and in the program of action of current Islamic fundamentalism.

## KEYWORDS

Islamic Reformism, traditions, neo-Hanbali, pan-Islamism, modernism neo-Mu'tazili, Caliphate, Salafism.

## الملخص

هناك ثلاثة اتجاهات رئيسية في فكر الإصلاح الإسلامي: ففي المجال الأول يوجد الاتجاه الحنبلي الحديث، الذي يتسم بالصبغة الحرفية والتمسك بالمصادر الفقهية الكلاسيكية. تتمثل المراجع البعيدة لهذا الاتجاه في مواقف التهديد الخارجي بالنسبة للتكامل الاجتماعي - الأخلاقي للإسلام، وتتمثل غايته في إقامة الخلافة التي تتعدى الحدود الوطنية. في المجال الثاني يوجد اتجاه وحدة الإسلام (panislamismo) سواء أكان في نسخته المستهلكة، أي فكر الإمبراطورية التركية -الاتجاه الرسمي، وهو يهدف إلى توحيد شعوب ذات لغات مختلفة- أم في نسخته الشعبية التي أطلق عليها في أواخر القرن التاسع عشر اسم المهديّة. أخيراً يوجد الاتجاه الذي يطلق عليه اسم الحدائث المعترلة-الحديثة، وهو اتجاه عقلي ومتعدد. إنها ثلاثة تيارات مختلفة ومن المناسب أن يتم التمييز بينها في التراث الإصلاحية، وسيتم مزجها -والخلط بينها- في علم الإسلام المعاصر وفي برنامج نشاط الأصولية الإسلامية الحالية.

## الكلمات المفتاحية

الإصلاح الإسلامي، الاتجاه الحنبلي - الحديث، وحدة الإسلام، الحدائث المعترلة- الحديثة، الخلافة، السلفية.

## ESPERANDO A LUTERO Y A LAS BOMBAS: LA «REFORMA ISLÁMICA» COMO UNA ESTRATEGIA DE GUERRA<sup>1</sup>

Abdelwahab El-Affendi

En mayo de 2005, fui a escuchar a alguien que se define a sí mismo como un «*muslim refusenik*» dar una charla en Londres sobre la mejor manera de promocionar una «Reforma Islámica Liberal». El ponente transmitió un discurso apasionado sobre una radical revisión de la religión islámica mediante el resurgimiento del *ijtihad* (pensamiento e interpretación independientes), con el fin de poner al islam en línea con el espíritu de la época, en particular con el liberalismo y la democracia. Según el ponente, el islam tuvo un cierto número de «reformas» en el pasado, pero todas fueron «retrógradas» y conservadoras. Estas reformas sólo lograron acercar más y más al islam a su imagen del siglo XVII, en vez de ayudarlo a adaptarse a la modernidad. Como resultado, el islam es la única gran religión en la que el literalismo es la corriente dominante. Mientras que los movimientos fundamentalistas existen en todas las religiones, únicamente en el islam las voces moderadas son obligadas a guardar silencio ante el extremismo, ya que los extremistas están mejor equipados para endosar la ortodoxia de su parte.

Incluso para los estándares reformistas radicales, estas prescripciones reformistas fueron llamativas. No se tardó en invocar la analogía con «Luther». No uno, sino dos Luthers se mencionaron: Martin Luther (Lutero) y su posterior tocayo, Martin Luther King Jr. El primero como una inspiración para la reforma religiosa y el segundo como inspiración para una defensa pacífica y efectiva de cambio. Sin embargo, aunque ambos hombres han sido conocidos por su entusiasmo hacia las Sagradas Escrituras, a las que hacían referencia constantemente, nuestro aspirante a reformista fue incluso más lejos, apelando a los musulmanes a desafiar y criticar el Corán, el libro sagrado de los musulmanes. Ella (sí, era una mujer) cuestionaba la creencia musulmana en el Corán como la palabra literal y directa de Dios, argumentando que los musulmanes deben sentirse libres de cuestionar el Corán y a su mismo Dios.

Debo admitir que me quedé impresionado, no por los argumentos de la mujer, sino por su intenso fervor «religioso». Había ido a la conferencia con muchísimo escepticismo. Las reclamaciones de la activista canadiense nacida en Uganda de origen bengalí, que nunca ha estado en un seminario religioso, y cuyo conocimiento del idioma árabe es rudimentario, para ser líder del «próximo gran acontecimiento» en la búsqueda de la reforma musulmana, eran evidentemente inverosímiles. Dado que también admitía de sí misma ser lesbiana, su incursión en el activismo religioso en una religión que ella admite que está dominada por el literalismo es incluso más notable. La hostilidad que provocó con su ataque frontal, tanto a la religión islámica como a la cultura asiática, aseguró que fuera considerada por muchos de sus correligionarios como el enemigo interno. Su polémico libro,

1 El autor es miembro del *Global Uncertainties Programme* fundado conjuntamente por el *Economic and Social Research Council* (ESRC) y el *Arts and Humanities Research Council* (AHRC) y le gustaría expresar su gratitud por el apoyo de ambos consejos para el desarrollo de este estudio.

*The Trouble With Islam: A Wake-up Call for Honesty and Change* (2003) provocó una tormenta de enojadas réplicas por parte de los musulmanes de Norteamérica y de todo el mundo. Y el hecho de que soliera presentar el programa televisivo prohomosexual *Queer Television*, tampoco hizo que fuera más querida por sus correligionarios.

Sin embargo, cuando le pregunté por qué insistía en promocionar una agenda de reforma religiosa, cuando ella tenía un más convincente programa laico y liberal que podía haber promocionado sin toda esta polémica, su respuesta fue de lo más reveladora. En primer lugar, insistió en que ella era una verdadera creyente. No quería abandonar su fe y quería justificar su programa liberal desde dentro, para satisfacer su propia conciencia religiosa. Además, sostenía que la mayor parte de los musulmanes necesitaban convencerse de que no iban en contra de su fe cuando propugnaban los valores liberales y los derechos humanos universales. Muchos musulmanes han sido erróneamente convencidos por los *mollahs* y los extremistas de que seguir esa dirección sería una contravención de las enseñanzas islámicas. Salió de nuevo el nombre de Lutero, recordándonos a todos que el venerable sacerdote también había sido denunciado por hereje en su época.

### El hombre vs. el texto

Un argumento que a menudo se hace sobre el islam, es que éste se distingue por la ausencia de un clero formal, lo que facilita a los reformadores carismáticos desafiar a la tradición. Aunque en cierta forma esto es cierto, el islam tiene sus propios guardianes de la ortodoxia en forma de eruditos o líderes religiosos, así como instituciones reconocidas. El hecho de que esas instituciones (como las de liderazgo de las sectas sufíes o las escuelas religiosas de pensamiento) tengan normalmente un carácter informal, no les resta influencia. De igual modo, las religiones con instituciones formales de liderazgo, como el cristianismo, también admiten un aporte de carisma y muestran un grado de fluidez en la manera en la que la autoridad religiosa es constituida y reconstituida. Esto nos indica que realmente el islam no es tan único en lo que se refiere a su contestación de la autoridad religiosa.

Sin embargo, el islam es distinto en que es más que sus rivales una religión basada en un texto, y también en la relativa transparencia de su historia. Como un autor (exageradamente) dijo: «El texto divino continuó siendo la verdad fundamental en esta comunidad. De hecho, la comunidad no habría seguido existiendo sin el texto. Es la única justificación para su continuidad y es lo que alimenta su existencia con su sublime legitimidad».<sup>2</sup>

Mientras que los textos religiosos fundadores del judaísmo y del cristianismo son objeto de considerables debates entre los creyentes, con un creciente consenso que descarta su indiscutible autenticidad, tales controversias no rodean al Corán. Existe un consenso entre los eruditos musulmanes y no musulmanes (aun cuando algunos comentarios recientes han tratado de desafiar esto) de que el texto del Corán fue auténticamente adjudicado al Profeta Muhammad, tanto si se acepta que era la palabra directa de Dios como si no. Hay mucho menos consenso sobre

2 Radwan As-Sayyid (1986). *Al-Umma wa al-Jama'a wa as-Sulta: Dirasat fi al-Fikr as-Siyasi al-'Arabi al-Islami*, Beirut: Dar Iqra', p. 10.

la *sunna*, las prácticas y (extracoránicas) palabras del Profeta, que fueron recopiladas en una fecha posterior. Pero incluso sobre este punto, el marco de desacuerdo permanece limitado. Esto no da a los que buscan desafiar los principios y enseñanzas de la fe muchas bases para hacerlo desde «dentro» de la tradición.

Además, el islam, al igual que el cristianismo, reivindica ser un movimiento de reforma desde el interior de la tradición abrahámica. Por otra parte, cierto número de pensadores musulmanes en los albores de la modernidad llegaron a argumentar que la Reforma cristiana fue un intento de imitar el racionalismo del islam.<sup>3</sup> Sin embargo, las reivindicaciones del islam de revisar el Antiguo Testamento difieren de la visión rival cristiana en su énfasis por la fidelidad a la ley. El cristianismo también ha afirmado su estricto compromiso con los mandamientos y enseñanzas de los profetas, pero, como una tradición religiosa que está centrada en el carisma de su fundador, ha enfatizado el espíritu de aquellas enseñanzas y criticado la actitud de aquellos que sólo han resaltado el texto. Esta tendencia fue llevada más lejos en la interpretación paulina de la fe y proveyó a los potenciales reformistas de un apoyo firme desde dentro de la tradición para lanzar sus propias iniciativas de desafiar a la ortodoxia. No hay espacio de maniobra similar para los reformistas musulmanes.

Sin embargo, han abundado los reformistas de todo tipo en la historia islámica. El modelo de estos movimientos reformistas ha sido descrito como una tensión entre un enfoque orientado al mensaje vinculado a las escrituras a costa de la condición humana y la iniciativa y un enfoque orientado al líder que hace hincapié en el carisma de la figura inspirada en la divinidad.<sup>4</sup> Una interpretación alternativa fue ver una constante alternancia entre el puritanismo urbano orientado al texto y la menos erudita religión popular de las masas rurales analfabetas. Esta es la «teoría del péndulo» de Ernest Gellner, que él deriva de Ibn Jaldún. Según Gellner, el continuo renacer islámico y su inclinación literalista es una consecuencia natural de la modernidad que favorece a la élite urbana cultivada a expensas del liderazgo religioso tradicional de base rural.<sup>5</sup>

Realmente ha habido una tensión duradera en el islam entre las prácticas de la comunidad y la autoridad de los textos sagrados. En el primer caso, la autoridad residía en la tradición viva y, en el segundo, la autoridad estaba sujeta a un texto aceptado. Curiosamente, esta tensión estaba relacionada con el estatus del propio texto y hasta qué punto necesitaba ser certificado por una fuente viva. El problema surge con respecto al propio Corán, que inicialmente fue recogido por los *qurra'* (lectores) reconocidos, pero hubo quienes argumentaron que su compilación tuvo lugar cuando un gran número de ellos ya habían perdido la vida en las guerras. Esta recopilación no fue considerada suficientemente definitiva ya que diferentes *qurra'* continuaban usando copias y transmitiendo el texto de forma oral en sus dialectos nativos. Durante el reino del califa Uthman (23-35 a.H/644-656 d.C) este pro-

3 Michaele Browsers y Charles Kurzman (eds.) (2004). *An Islamic Reformation?* Lanham, MD: Lexington Books, pp. 3-4.

4 John Obert Voll (1979). «The Sudanese Mahdi: Frontier Fundamentalist». *International Journal of Middle East Studies* (10), 145-166.

5 Ernest Gellner (1994). *Conditions of Liberty, Civil Society and its Rivals*. Londres: Hamish Hamilton; y Ernest Gellner (1981). *Muslim society*. Cambridge: Cambridge University Press.

blema fue zanjado mediante la recopilación de un texto autorizado sobre la base del dialecto de Quraysh, la tribu del profeta.

Conflictos similares se dieron con respecto a varias prácticas religiosas. Y aquí se produjo de nuevo un cambio decisivo bajo Abu Abdullah Muhammad ibn Idris al-Shafi'i (150-204 a.H/767-820 d.C), que recomendó un cambio del principio de aceptación de tradiciones vivas como autorizadas, insistiendo en que esas tradiciones debían ser justificadas con referencia al Corán o la *sunna* cuya veracidad estaba garantizada por la «cadena de transmisión». Esto, a su vez, llevó a un esfuerzo por recopilar los dichos atribuidos al profeta y los informes sobre sus acciones.

Al final, los dos enfoques se habían convertido de forma complementaria en práctica, ya que hasta la fecha es un requisito que los textos sean recogidos de una autoridad viva, que debe a su vez recogerlos de la misma manera. Por lo tanto, la tradición escrita no puede separarse de la tradición viva, sino que en realidad debe ser su verdadera encarnación. No obstante, los textos también pueden ser apelados para criticar las tradiciones vivas que no se ajustan a la ortodoxia percibida. Precisamente ésta es la fuente de poder de movimientos como el wahhabismo, que insiste en que sólo pueden considerarse legítimas las prácticas religiosas citadas por una autoridad textual y explícita.

### La reforma como una «guerra de ideas»

Una larga sucesión de modernos reivindicadores de la «reforma» han continuado surgiendo en todas las eras musulmanas. Éstos van desde el persa Yamal al-Din al-Afgani (1838-1897) hasta su compatriota actual, Abdulkarim Soroush. Durante los últimos años, pretendientes al cargo de «Lutero», autoproclamados o nombrados por la academia occidental, se han multiplicado a un ritmo cercano a los partidarios del mahdismo en épocas anteriores a la crisis musulmana, pero la esquiwa reforma no ha logrado materializarse.<sup>6</sup> Retomaremos casos particulares de algunos de estos Luteros en potencia un poco más tarde.

Un significativo y complicado factor es el hecho de que en la actualidad esa reforma religiosa es más una demanda realizada desde el exterior que desde el interior de la comunidad musulmana. Desde el II-S, se ha convertido cada vez más en parte del paquete de la «guerra de ideas» considerada esencial para acabar y contener al terrorismo. Para combatir el islam radical, como la comisión del II-S y otras muchas voces recomendaron, EE. UU. necesitaba sumarse a la guerra interior del islam del lado de los moderados.

Según algunos informes, EE. UU. está muy ocupado tramando esa «reforma», bombeando millones de dólares para proyectos en medios de comunicación, en programas culturales e incluso en mezquitas y escuelas coránicas. También está comenzando a cortejar a islamistas moderados, entrando en diálogo con ellos.<sup>7</sup> En otras palabras, EE. UU. está en el gran momento del negocio de la reforma religiosa.

6 Cfr. Martin Kramer (2001). *Ivory Towers on Sand: The Failure of Middle Eastern Studies in America*. Washington DC: The Washington Institute For Near East Policy; Michaelle Browers y Charles Kurzman (eds.) (2004). *An Islamic Reformation? Op. Cit.*; y Abdelwahab El-Affendi (2003). «The Elusive Reformation». *Journal of Democracy* (14), 2, pp. 34-39.

7 Cfr. David E. Kaplan (2005). Hearts, Minds, and Dollars. *US News and World Report* (www.usnews.com), 16 de abril de 2005. (Consultado el 4 de mayo de 2005).

Incluso sin tal pesado equipaje, las iniciativas de la reforma religiosa tienden a enfrentarse a una dura resistencia. El último gran movimiento de reforma religiosa islámica, el muy difamado wahhabismo, que durante los dos últimos siglos ha sido comparado (sobre todo por observadores occidentales), tanto con la reforma como la contrarreforma,<sup>8</sup> continúa actualmente enfrentándose al rechazo de la mayoría de los guardianes de la tradición, a pesar de su indiscutible y auténtico origen y su espíritu estrictamente literalista. El wahhabismo puede compararse al protestantismo en su insistencia en la adhesión exclusiva a los textos auténticos y en su deseo por «desencantar al mundo» mediante el rechazo al inmanentismo y espiritualismo de las tradiciones dominantes sufíes. En este aspecto, tiene una afinidad con la modernidad que ayudó a su extensión entre las nuevas élites modernistas, pero creó hostilidad entre las masas. Su problema se agravó por su cercana asociación con los militantes beduinos del este de Arabia y su sectarismo agresivo, que lo volvió desagradable para la mayoría de las poblaciones urbanas más tolerantes y sofisticadas de la propia Arabia y del resto del mundo musulmán. Sin embargo, de alguna forma diluida, su espíritu (el retorno a las fuentes auténticas de las enseñanzas islámicas en contraposición a la fidelidad a las tradiciones heredadas) continúa participando en la mayor parte de las modernas iniciativas revivalistas y en los movimientos islamistas.

El wahhabismo no es el único en sufrir un contragolpe por tratar de interferir en afianzadas tradiciones. Casi cualquier otro pretendiente de la reforma se enfrentaba a un golpe similar. Los Hermanos Musulmanes y otros grupos islamistas continúan afrontando una fuerte hostilidad por parte de las fuerzas tradicionalistas, a pesar de su afirmación de ser los más fieles seguidores de la doctrina islámica. Aquellos que quisieron desafiar abiertamente la doctrina establecida sufrieron un destino aún peor. En 1924, un joven juez y erudito religioso, Ali Abdel Raziq, publicó un pequeño libro en el que cuestionaba la base religiosa del sistema califal. La reacción de la clase dirigente religiosa y de la gran mayoría de la población fue tan extremadamente hostil (le quitaron su título académico y perdió su trabajo) que nunca más se atrevió a repetir tales afirmaciones. Y esto ocurrió a pesar de que el sistema del califato estaba prácticamente muerto y enterrado desde hacía siglos. Más recientemente, un reformista europeo en potencia, el filósofo Tariq Ramadan, publicó una petición de moratoria para los polémicos castigos islámicos corporales, pendientes de un serio debate sobre su aplicación en tiempos modernos. Ni un solo erudito islámico estuvo preparado para apoyar públicamente su petición, y esto de nuevo a pesar de que esos castigos han sido prácticamente abandonados del todo, excepto por un par de países musulmanes. «Durante los últimos cinco años he hablado con muchos eruditos musulmanes. Algunos tienen miedo o se sienten intimidados; a otros les preocupa más su estatus y posición en la sociedad. Y otros tienen una auténtica preocupación, pero no los medios o la oportunidad de hablar sobre este tema públicamente.»<sup>9</sup>

8 Entrevista con Ramadan realizada por Mahmud Al-Rashid, en *Emel Magazine*, Mayo-Junio de 2005, pp. 6-10.

9 Michelle Browsers y Charles Kurzman (eds.) (2004). *An Islamic Reformation? Op. Cit.* 2-3.

En resumidas cuentas, no hubo nadie preparado para presentarse en público y apoyar esta justa petición moderada, que es en cualquier caso una ratificación del *statu quo*.

Al menos, Ramadan tiene que estar agradecido de no haber corrido la misma suerte que Abdel Raziq, u otras víctimas más recientes, como el intelectual iraní Hashem Aghajari, que fue condenado a muerte en Irán en 2002 por defender un proyecto de reforma de estilo propio. Posteriormente fue perdonado. El compañero intelectual iraní de Aghajari, Abdulkarim Soroush, corrió mejor suerte, a pesar del acoso oficial continuado. Cuenta con un número considerable de seguidores entre los jóvenes activistas iraníes y tiene el beneficio de permanecer con imparcialidad dentro de la perspectiva islamista. La tesis central de Soroush gira en torno a una presunta distinción entre la religión y el conocimiento religioso. Mientras la religión es una realidad trascendental que alude a lo divino, el conocimiento religioso es eminentemente humano y está sujeto a constantes cambios. Y dado que lo que todos los seres humanos pueden conseguir es un simple conocimiento religioso, esto quiere decir que cualquier doctrina que sigan los musulmanes es provisional y tentativa, y podría y debería ser revisada para que esté en línea con la «religión» cuando sea necesario.<sup>10</sup>

Otros protagonistas de este drama son Mohammed Shahrour, un ingeniero sirio que escribió un libro refutando las interpretaciones aceptadas del Corán y de la historia islámica, y el intelectual egipcio Nasr Hamid Abu Zayd, que fomenta una línea revisionista parecida, cuestionando las interpretaciones tradicionales del Corán y del *fiqh*. Abu Zayd sufrió una persecución semioficial cuando un tribunal de su tierra natal, Egipto, lo declaró culpable de apostasía en 1995, decretando que debía divorciarse de su esposa. La pareja se vio obligada a salir de Egipto y ahora viven en Holanda.

Después del II-S, los partidarios de la reforma islámica se volvieron más directos. Y no sólo generó un mayor número de pensadores individuales dispuestos a desafiar interpretaciones tradicionales, sino que esos pensadores también comenzaron a formar organizaciones y redes de trabajo, tales como la *Progressive Muslims Network* (EE. UU., 2002) y la *Liberal Islam Network* en Indonesia (2001). Algunas figuras destacables de estos movimientos son Ulil Abshar Abdalla (1967-) en Indonesia, Omid Safi de *Progressive Muslims* y Khaled Abou El Fadl, profesor en la Facultad de Derecho de UCLA. Abou El Fadl, nacido en Kuwait, continúa generando un aluvión constante de críticas contra las interpretaciones tradicionalistas del islam en general y del wahhabismo en particular y exigiendo esa esquiua reforma.

Las afirmaciones de la mayoría de estos intelectuales son muy creíbles, y muchos son eruditos islámicos respetables por méritos propios. Sin embargo, tal y como están las cosas, ninguno de estos individuos o movimientos parece haber hecho progresos en apropiarse un aura creíble de autoridad religiosa, o en atraer a un considerable número de seguidores. Abou El Fadl recibió amenazas de muerte y hasta fue expulsado de su propia mezquita local, que por casualidad era dirigida

10 Abdulkarim Soroush (2000). *Reason, Freedom and Democracy in Islam, Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, (traducido y editado con una introducción crítica escrita por M. Sadri y A. Sadri). Oxford: Oxford University Press.

por un grupo musulmán relativamente moderado. Y lo peor es que mientras sigue siendo rechazado por musulmanes tradicionales e islamistas modernos, es a la vez acusado por grupos de derecha de ser un «islamista a hurtadillas», más que un verdadero defensor de la reforma.

Quizás sea pronto para repetir la afirmación de Gellner de que el islam es «resistente a la secularización» y añadir que el islam también es «resistente a la reforma». Sin embargo, es significativo el hecho de que los intelectuales que se inclinan por la reforma, como Abou El Fadl, Ramadan y otros, sigan sin tener aliados de las corrientes dominantes. Y la razón por la que eruditos musulmanes son reticentes a apoyar visiones poco convencionales no es sólo por miedo a las masas, aunque es un factor. Existen muchos intelectuales laicos y líderes políticos que no sólo rechazan abiertamente la ortodoxia, sino que dan pasos prácticos para implementar sus puntos de vistas a través de la legislación o de las autorizaciones ejecutivas. Por ejemplo, en Túnez y Turquía, los gobiernos prohíben llevar pañuelo a las mujeres, mientras que la mayoría de los gobiernos musulmanes han legalizado el juego y el consumo de alcohol. Sin embargo, lo que está aquí en juego no es la expresión de las opiniones, ni incluso la aplicación de las políticas, sino la concesión de legitimidad religiosa sobre estas posturas y políticas. Y aquí nos encontramos con la paradoja central de la legitimación islámica: en el caso de que un erudito religioso asociara su nombre a una postura que se considera falta de legitimidad, se arriesgaría a perder su autoridad religiosa y moral, lo que sería equivalente a cometer un suicidio moral. En este caso, lo que sentían los eruditos a los que Tariq Ramadan se aproximó era miedo, no sólo a la reacción de las masas sino a la posibilidad de perder su propia legitimidad y su autoridad para conferir legitimidad si apoyaban la propuesta de Ramadan.

Surgen más problemas cuando, como hoy es el caso, una iniciativa de reforma está tan abiertamente asociada a una potencia extranjera hostil. En cualquier caso, el éxito de tal iniciativa dirigida desde el exterior sería un fenómeno novedoso en la historia de la humanidad, ya que sería la primera vez que tal brebaje religioso y artificial fuese creado y comercializado con éxito, no a un «público ingenuo», como si fuese una teoría conspiratoria, sino a un público totalmente consciente de lo que está pasando.

Otro problema viene del hecho de que las sociedades que buscan fomentar y promocionar esta mezcla de laicismo y tolerancia religiosa, parecen por el momento estar paralizadas por tendencias opuestas del extremismo religioso. Cuando la administración Bush comenzó a expresar su entusiasmo por la reforma islámica, los musulmanes percibieron que EE. UU. estaba bajo el control de los conservadores religiosos de derechas, que son muy hostiles a los musulmanes. Por lo tanto, el argumento que se ha dado es que los portadores de esta iniciativa buscan privar a los musulmanes de la fuerza que pudiera derivarse de su tradición religiosa, para de este modo favorecer a sus oponentes que se mantienen fieles, incluso con más vehemencia, a lo suyo propio.

Un argumento similar fue desplegado por los islamistas en contra de los rivales árabes laicos en la década de los sesenta. Cuando uno de los autores islamis-

tas lo pronunció, todo olía a una conspiración extranjera para desarmar culturalmente a los musulmanes en un momento en el que se estaban enfrentando a adversarios «religiosamente armados»: «Ellos [los judíos] procedieron a establecer en el corazón de nuestra tierra un estado religioso basado en el fanatismo nacional, para el servicio de su estado religioso, y para el servicio de su nacionalismo judío, han comprado en nuestros países a algunas personas para que digan que la era de las nacionalidades está llegando a su fin, y que la era de las personas y la humanidad ha nacido, y que la religión es superstición, ignorancia y atraso, y que el renacimiento sólo puede lograrse mediante el laicismo y haciéndole la guerra al islam».<sup>11</sup>

Hoy en día también se han realizado declaraciones parecidas en contra de los defensores de la reforma liberal. Se les da crédito a estas críticas por el hecho de que los liberales tienden a ser apologistas de América y, a menudo, también de Israel. El libro de Irshad Manji contiene dos capítulos y medio de adulación a Israel. Tales posturas, por decirlo con otras palabras, de un árabe-americano citado por Kaplan,<sup>12</sup> no casarían con la mayor parte de los árabes aun cuando fuesen atribuidas al propio profeta Muhammad. El libro de Manji fue condenado por alguien (crítico no musulmán) como un «fraude multifacético», principalmente porque la autora se identificaba demasiado próxima a Israel y al sistema occidental y carecía de simpatía hacia los musulmanes.<sup>13</sup> Otra crítica publicada (¡el colmo de las ironías!) en un sitio web musulmán partidario de la reforma progresista, fue igual de mordaz: «Irshad Manji dice que su libro está dirigido a conciudadanos musulmanes. Si hubiera sido escrito de buena fe, habría entendido su razonamiento, incluso aunque no estuviera de acuerdo con ella. Sin embargo, su libro no está dirigido a los musulmanes, está orientado a hacer que los que repudian a los musulmanes se sientan seguros con su modo de pensar».<sup>14</sup>

Esto viene a demostrar que el camino para promocionar una «reforma» religiosa, lejos de ocuparse de las raíces de la hostilidad entre el mundo musulmán y el occidental, va a agravarla.

Esto también nos recuerda que las raíces del problema no radican en un conflicto religioso, sino en un conflicto en el que la religión está siendo usada como «arma». Y como el crítico islamista mencionado anteriormente ha señalado, fueron los árabes quienes primero se desarmaron, buscando basar la lucha por sus derechos en valores universales de solidaridad humana (socialismo, legitimidad internacional, derechos nacionales, etc.); mientras que fue Occidente y sus protegidos israelíes quienes insistieron en basar sus reivindicaciones en identidades religiosas particulares, elecciones divinas y en descargar títulos de legitimidad religiosa de dos mil años de antigüedad. Fue sólo después, el argumento continúa,

11 Muhammad Jalal Kishk (1968). *Al-Naksa wa'l-Ghazw al-Fikri*. El Cairo (no publicado).

12 David E. Kaplan (2005). *Hearts, Minds, and Dollars*. *Op. Cit.*

13 Justin Podur (2004). A Multifaceted Fraud: Reviewing Irshad Manji's 'Trouble With Islam'. *Muslims Wakeup!* 14 de febrero de 2004. [http://www.muslimwakeup.com/main/archives/2004/02/a\\_multifaceted.php](http://www.muslimwakeup.com/main/archives/2004/02/a_multifaceted.php) (Consultado el 15 de marzo de 2006).

14 Tarekh Fatah (2003). Thanks, but No Thanks: Irshad Manji's Book is for Muslim Haters, not Muslims. *Muslim Wakeup!* 27 de noviembre de 2003. [http://www.muslimwakeup.com/main/archives/2003/11/thanks\\_but\\_no\\_t.php](http://www.muslimwakeup.com/main/archives/2003/11/thanks_but_no_t.php) (consultado el 5 de junio de 2005).

cuando los musulmanes comenzaron a recurrir a su propia herencia para buscar fuerza y consuelo en ella y vemos oponentes atacando y trabajando para minar esta tradición y para privar a los musulmanes de su fuente de fortaleza. Es como si se les hubiese pedido a los musulmanes un «desarme religioso» unilateral, justo en un momento en el que la otra parte estaba blandiendo todas sus armas en su arsenal religioso-cultural para volver a asaltar las regiones musulmanas.

### **La reforma religiosa antes del choque de valores**

El debate sobre la «reforma islámica» oculta un número de debates interrelacionados, siendo el más importante el enfrentamiento de valores. Parte del dilema al que hacen frente los musulmanes desde el origen de la era moderna no sólo proviene del sentimiento de inferioridad generado por haberse quedado atrás (y más tarde sometidos y humillados) a causa del progreso material de Occidente,<sup>15</sup> sino también de un sentimiento de actitud defensiva moral en asuntos como la democracia, los derechos humanos universales, los derechos de la mujer, etc. El tema del terrorismo es un área más en la que los musulmanes fueron puestos a la defensiva en la esfera de los valores.

Muchos líderes musulmanes llegaron a apreciar e incluso admirar los logros occidentales en asuntos como la buena gobernanza y la organización social y envidiaron los valores como el trabajo duro, el compromiso civil, etc. Emergió cierto número de movimientos para defender la incorporación de estos valores a la práctica de las sociedades islámicas. Surgió toda una literatura apologética que afirmaba que la mayoría de estos valores ya tenían una base firme en la tradición islámica, aunque habían sido olvidados o descuidados.

En el corazón de este «choque de valores» está el conflicto sobre las reivindicaciones universalistas. Esto se debe, de acuerdo con determinada visión, a la existencia de una «línea falsa que separa las civilizaciones del mundo» y, en particular, los mundos islámicos y los occidentales que «chocan por la simple razón de que cada uno afirma como validez universal sus propios puntos de vista».<sup>16</sup> Sin embargo, desde la perspectiva del islam, el problema proviene de una percepción (o miedo) que afirma que la visión mundial occidental posterior a la Ilustración es difícil de desafiar, dada su orientación laica y humanista y su serio intento por desarrollar una visión moral poscristiana. Parte de la retórica reformista intenta tratar este asunto buscando una visión del mundo islámico más universal y atacando algunas posiciones musulmanas provincianas o intolerantes (racismo y antisemitismo, etc.).

Aparte de la «guerra de las ideas», el mundo musulmán ha estado experimentando sus propios movimientos de reforma conducidos internamente (por la clase «retrógrada» deplorada por Manji). Desde mediados del siglo XVIII, comenzó a darse una efervescencia de movimientos religiosos revivalistas en diferentes ubicaciones y lugares. Entre estos movimientos tenemos el fundado por Shah Waliullah

15 Bernard Lewis (2002). *What Went Wrong: Western Impact and Middle Eastern Response*. Oxford: Oxford University Press.

16 Bassam Tibi (1998). *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*. Berkeley: University of California Press, p. 182.

Dehlavi (1703-1762) en la India, el wahhabismo en Arabia, el movimiento mahdista en Sudán (1881-1898), el califato Sokoto de Shehu Usman dan Fodio (1754-1817) en lo que es hoy el norte de Nigeria, así como el gran número de movimientos neosufíes en la misma época, de los que son más conocidos el Sanusiya y el Tiyaniya en el norte y oeste de África.<sup>17</sup>

Aunque la mayoría de estos movimientos no apostaban por reivindicaciones universalistas —la mayor parte tenía preocupaciones locales y no tenían influencia más allá de sus zonas inmediatas de origen—, también mantenían la misma postura defensiva *vis à vis* de la modernidad que afectaba a todas las tradiciones musulmanas de forma general. Solamente el wahhabismo seguía mostrando vitalidad, crecía y prosperaba con la modernidad, conectando y ganando fuerza a partir de los movimientos islamistas modernos.

Sea cual sea su valor, los islamistas han sido, junto con los wahhabíes, los únicos defensores plausibles de la reforma dentro del islam sunní en la era moderna. El shiismo tenía su propia mezcla de islamistas modernos y ulemas tradicionales (claro está que entre ellos el más importante es un tal *ayyatollah* Jomeini) compitiendo por la misión reformista. Las variadas experiencias de estos movimientos muestran los límites de este ejercicio, incluso cuando es llevado a cabo por fervientes partidarios de la ortodoxia. En otros artículos he dado más detalles sobre aspectos de este dilema, como el encarnado en la experiencia de Hasan al-Turabi de Sudán.<sup>18</sup> Mientras que Turabi ha sido asediado por críticos laicos por su dogmatismo y su relación con dos desastrosos experimentos de islamización en Sudán (bajo el anterior presidente Yaafar Numeyri de 1977 a 1985 y bajo el régimen actual de Omar Hasan Ahmad al-Bashir desde 1989), también ha sido condenado por los tradicionalistas por sus intentos de redefinir la ortodoxia islámica. Su apoyo a los derechos de la mujer, su cuestionamiento sobre la veracidad y autoridad de algunos textos islámicos claves y su oposición a algunos mandatos judiciales y legales islámicos, como los relacionados con la herejía y el adulterio, han provocado la ira de los tradicionalistas. En más de una ocasión, se le obligó a retractarse o a reformular sus opiniones bajo un fuerte aluvión de críticas por parte de los tradicionalistas. Él sigue representando el clásico dilema del reformista: no importa cómo de «fundamentalista» afirmes ser (o seas considerado); una vez que te apartas de la tierra firme de la ortodoxia aceptada, estás solo.

Una de las principales características de los movimientos de reforma islámica contemporáneos, incluyendo los movimientos islamistas, es la inevitable pérdida de inocencia. Están marcados desde su nacimiento por el signo matriz de la modernidad, del que no hay escapatoria. Su aparición en el mundo indica la imposibilidad de una nueva creación de movimientos de reforma «retrógrados» o de introspección. El desafío al que están respondiendo ha sido, desde el principio, capturar la modernidad, lo que a su vez significa tener que competir con el Occidente moderno laico en el campo mundial. Ésta ha sido la preocupación de

17 Rex Sean O'Fahey y Bernd Radtke (1993). «Neo-Sufism reconsidered». *Der Islam*, (70) 52-87.

18 Abdelwahab El-Affendi (2006). Hassan Turabi and the Limits of Modern Islamic Reformism. En *The Blackwell Companion on Contemporary Islamic Thought*, Ibrahim Abu-Rabi' (ed.). Oxford: Blackwell, pp. 145-160.

los reformistas modernos desde al-Afgani. Desde esta perspectiva, la reforma de la religión no se convierte en un fin en sí mismo, sino en un medio para fortalecer las defensas de la comunidad contra el peligro externo.

De este modo, los movimientos islamistas tienden a mirar al exterior, más interesados en dar forma y controlar el mundo de su alrededor que de centrarse en la salud espiritual interior del creyente o de la comunidad. Su comportamiento tiende a parecerse y estar influido por el de sus competidores laicos, en claro contraste con los movimientos de reforma de la época premoderna, para quienes la noción de un movimiento religioso preocupado por el éxito mundano habría sido algo odioso. Puede que los movimientos de reforma tradicionales, explícitamente, no se hagan eco de las observaciones del sudanés Mahdi que definió su misión como «la ruina de este mundo y la renovación de la vida eterna». Sin embargo, generalmente surgen como respuesta a un incumplimiento de los deberes espirituales, a menudo en épocas de prosperidad y de éxito de lo mundano. Su preocupación por los asuntos mundanos puede limitarse a cuestiones militares, especialmente cuando están en guerra contra regímenes corruptos o enemigos extranjeros. Pero el fondo de la cuestión era que los asuntos mundanos podían ser (incluso deberían ser) sacrificados para asegurar la salvación a través de la observancia de las enseñanzas correctas de la religión.

Los movimientos neosufíes que comenzaron a aparecer en los albores de la era moderna ya han dado un cambio significativo en el activismo tradicional. Si bien estos movimientos han seguido insistiendo en la espiritualidad y en la preocupación por la salvación individual característica del sufismo, también han realizado un esfuerzo deliberado para ajustarse a la doctrina y práctica de la ortodoxia principal y, a menudo, han liderado o instigado movimientos políticos. Incluso establecieron y dirigieron Estados (en Libia, Asir, Sudán, etc.), lo que es muy poco común en la práctica sufí. Este cambio reflejó dinámicas internas en las sociedades musulmanas, pero también fue un efecto indirecto de modernidad.

En cualquier caso, los movimientos neosufíes sólo contaban con una ventaja mínima sobre sus rivales tradicionales a la hora de hacer frente a los desafíos de la modernidad, y fueron obligados a sucumbir a la colonización e incluso colaborar con ella. Se dejaron para los grupos modernos islamistas las tareas de resistencia contra el colonialismo y oposición al laicismo. Los islamistas, que provenían de intelectuales modernos y cultos con escasa base en la enseñanza tradicional, eran hostiles al sistema religioso tradicional al que acusaban de ser, en el mejor de los casos, incompetente y, en el peor, un colaborador de los enemigos del islam y una herramienta en sus manos.

En su lucha por la autoridad religiosa y moral, los islamistas desplegaron las mismas armas de sus rivales laicos: asumir un papel de liderazgo en las luchas de la época, fueran éstas contra el colonialismo, contra el subdesarrollo o contra ambos. Al igual que Kemal Atatürk en Turquía, Nasser en Egipto, Bourguiba en Túnez, el FLN en Argelia o la OLP en Palestina construyeron su legitimidad en el liderazgo de la lucha anticolonial, los islamistas compitieron en ese mismo terreno para ganar aceptación. Además, los islamistas reivindicaban su liderazgo en la lucha

contra la debilidad de la religión en la sociedad, una tarea que, decían, los ulemas tradicionales deberían haber llevado a cabo, pero o bien estaban poco dispuestos o bien no eran capaces (o ambas cosas) de afrontar ese reto.

### La autoridad religiosa y el «momento de la revelación»

Lo que suele ser contestado en el debate sobre la reforma religiosa (o en cualquier debate religioso) es el lugar de la autoridad religiosa, o como Abou El Fadl dijo, quién tiene el derecho de hablar en nombre de Dios.<sup>19</sup> Para comprender la naturaleza de la autoridad religiosa, la tipología de Weber que divide la autoridad en clases carismáticas, tradicionales y legales/racionales quizás necesite ser ligeramente revisada. La autoridad religiosa puede ser calificada como tradicional, así como carismática, pero debe ser aceptada como racional dentro del completo paradigma social, o lo que Foucault llama la «episteme», el campo completo cultural/epistemológico al que se incorporan aspectos específicos del conocimiento.<sup>20</sup> En las sociedades que creen en la magia y donde, por ejemplo, los magos de la corte o los astrólogos son considerados profesionales de la misma manera que el tesoro de la corte o el bufón, su autoridad es aceptada sobre bases racionales/profesionales, más que sobre bases carismáticas o tradicionales. Tienen que demostrar todo el tiempo su valía. También existe un elemento de competencia profesional anticipado en figuras de autoridad religiosa en muchas sociedades, incluyendo las modernas. Para llegar a ser un obispo o un *ayyatollah*, uno debe llevar a cabo un complejo entrenamiento profesional, probando sus competencias para esforzarse y aprender a negociar las complejidades de la política institucional. A su vez, esto hace que su «autoridad» religiosa esté sujeta a la autoridad política, el lugar real del carisma. Esta relación invertida se puede observar en el estatus del actual arzobispo de Canterbury, cabeza de la Iglesia anglicana, que es un gobierno nombrado al que se le requiere demostrar competencias en la dirección de una organización muy compleja y sólo de manera secundaria disponer de un liderazgo carismático.

No obstante, las religiones monoteístas normalmente siguen la distinción que se refleja en el Nuevo Testamento entre la función de «escribas» y la función de una persona con una autoridad real, que está entre el carisma weberiano y la simple autoridad rutinaria derivada de la tradición y de la competencia profesional. Ese carisma no está totalmente ausente en el sacerdocio profesional, pero es a menudo recriminado por la jerarquía. Sin embargo, ya que la máxima autoridad viene (literalmente) de hablar por Dios en estas tradiciones, un aspirante a profeta necesitaba probar esa pretensión, normalmente a través de la realización de milagros y ofreciendo profecías correctas. Incluso entonces, el índice de éxito no era alentador, al menos durante la vida de los pretendientes. Muchos (póstumamente) admitían que los profetas del Antiguo Testamento habían sufrido inicialmente un grave destino.

Lo irónico es que quien pretende hablar en nombre de Dios tiene que ser reconocido por los receptores (humanos) el mensaje divino para que éste sea

19 Khaled Abou El-Fadl (2004). «Speaking, Killing and Loving in God's Name». *The Hedgehog Review* (6), 1. En: <http://www.scholarofthehouse.org/skiandloingo.html> (consultado el 2 de diciembre de 2009).

20 Michel Foucault (1994 [1970]). *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. Nueva York: Vintage edition.

efectivo. En consecuencia, el contenido del presunto mensaje divino es determinado por la comunidad autoconstituida que acuerda adherirse a él. Y ya que la comunidad relevante se define a sí misma en relación con el contenido del mensaje (ser judío o cristiano es suscribir un conjunto de creencias razonablemente bien definidas), es difícil alterar el contenido del mensaje de forma significativa sin comprometer la identidad o incluso la mera existencia de la comunidad. Una comunidad religiosa que abandona sus creencias centrales deja de existir como tal. Por lo tanto, a pesar de las reivindicaciones que éstos hacen a la autoridad divina con la intención de alterar estas creencias, probablemente van a ser fuertemente rebatidos. El hecho de que las comunidades judías existan hoy en día es debido a la exitosa resistencia a las alegaciones aceptadas por la parte de la comunidad que llegó a convertirse en cristiana, y de igual modo, las comunidades cristianas continúan persistiendo principalmente porque han resistido exitosamente a las reivindicaciones rivales hechas a la autoridad divina.

En todas estas comunidades, la autoridad religiosa debe, por tanto, descansar sobre los ruegos de las tradiciones aceptadas que definen la identidad del grupo. Se aceptan variaciones dentro de esas tradiciones dentro de unos límites de negociación. Por ejemplo, es poco probable que al grupo llamado a sí mismo como «Judíos para Jesús» se le considere judío, de la misma forma que una «reforma del judaísmo» sea fácilmente aceptada como una variante de la fe judía. Y todo esto implica una compleja negociación política sobre los límites de las demarcaciones establecidas desde dentro de la comunidad en lo que se refiere al trazado de las demarcaciones implicadas, asegurando que la autoridad religiosa, en realidad y paradójicamente, fluya desde dentro de la comunidad y esté sujeta al proceso político que le acompaña.

La especificación de la tradición islámica en este sentido también tiene que ser revisada en un contexto más amplio. Por ejemplo, como se mencionó anteriormente, la comunidad musulmana se distingue por centrarse en el Texto de una manera muy particular. El islam también es considerado como único en su afirmación de proporcionar la revelación divina definitiva, lo que significa que cualquier reforma o cambio dentro de la tradición debe apelar a los componentes reconocidos de esa tradición en sus propios términos, ya que ninguna nueva reivindicación a un nuevo mandato divino podría ser concebida dentro de esa tradición. Sin embargo, en la práctica las otras dos tradiciones monoteístas también se consideran a sí mismas como custodias de la revelación divina final ya que están constituidas para rechazar cualquier nueva reivindicación a la revelación divina que discuta sus creencias centrales. En todo caso, no ha habido ningún desafío creíble que ponga en juego tales reivindicaciones desde Muhammad. Por otro lado, muchas tradiciones dentro del islam, sobre todo las tradiciones sufíes y chiíes, siguen haciendo algunas alegaciones de comunicación continuada con lo divino, incluso cuando toda nueva «revelación» que propongan tiene que permanecer de forma razonable dentro de los parámetros de la tradición si se quiere mantener su credibilidad. Y de nuevo, como ya se ha dicho, la mera construcción y transmisión de los textos continúa dependiendo de la autoridad humana viva.

De igual modo, la afirmación que comúnmente se hace de que el islam no tiene constituida una jerarquía de autoridad religiosa en comparación con el judaísmo y el cristianismo tiene que ser revisada. Para empezar, la autoridad en las tradiciones cristianas y judías sigue siendo refutada mediante cismas y divisiones, y tiene que ser constantemente negociada y reafirmada. De modo parecido, la autoridad religiosa del islam se supone que se había investido en el califa, combinando en su persona tanto la autoridad espiritual como la política. Pero mientras la autoridad normativa de los cuatro primeros califas fue aceptada, el califato fue perdiendo pronto sus reivindicaciones de legitimidad. Así, comenzaron a materializarse en torno a instituciones de enseñanza, escuelas de ulemas y autoproclamados santos sufíes, autoridades alternativas, que a menudo pasaban a ser hereditarias entre fundadores y líderes locales de hermandades sufíes o incluso familias de ulemas.

En general, las religiones monoteístas se definen a sí mismas en relación a un único «momento de revelación», un punto real o mítico en la historia cuando Dios le habló al mundo: las tablas entregadas en el monte Sinaí, un ángel que se aparece en el monte Hira, la «Palabra convertida en carne», en un lugar particular y en un tiempo histórico. Toda reivindicación de autoridad religiosa debe ser justificada en términos de cercanía a ese momento fundador y de la habilidad para reproducir sus efectos, ya que por definición ese momento no puede ser repetido. Por lo tanto, quien tuvo las tablas originales o una copia auténtica, por ejemplo, pudo alegar proximidad a la condición humana a través de la cual la revelación había tenido lugar. En este contexto, uno puede pensar en muchos de los mitos que hay sobre el Arca de la Alianza. Aquel que poseía algún conocimiento privilegiado o cualidades a través de las cuales podía tener acceso a los secretos de la revelación, podía también alegar formar parte de esa autoridad: los discípulos de Cristo, los compañeros del profeta, etc. No hace falta decir que tales alegaciones, para que sean efectivas, tienen que parecer convincentes tanto para los guardianes de la tradición como para sus fieles.

En el islam los intentos de capturar el momento único de la revelación adoptaron dos enfoques, divergentes pero a su vez complementarios. El primero fue capturar a través de la escritura el cuerpo de la revelación y la manera en que se manifestó al mundo, a través de acciones y palabras del profeta y sus seguidores más cercanos. Este compendio del Corán (la palabra directa de Dios revelada al profeta) y la Sunna (las palabras y hechos del profeta ilustrando cómo él entendió y obró de acuerdo con la revelación) se convirtieron en el cuerpo de conocimiento autorizado y en el tribunal supremo de apelación en caso de desacuerdos. El otro enfoque fue inicialmente más espiritual que intelectual o textual. En éste, el creyente trata de recrear el momento de la revelación, en términos personales, preguntado a su corazón para discernir el mensaje de Dios. Al intentar sumergirse en esta intensa experiencia espiritual personal, se esperaba alcanzar tal pureza de corazón como para ser capaz de alcanzar el paraíso y participar de lo divino.

La diferencia entre ambos enfoques no era absoluta. La concienzuda colección y compilación de textos necesitaban ser llevados a cabo por hombres de una

reputación impecable, de los que también se esperaba que tuvieran una espiritualidad intensa e incorruptibilidad demostrable, o incluso cierto grado de trascendencia. De lo contrario, los textos no les serían confiados. De igual modo, los profesionales del saber, los ulemas, encargados de transmitir la guía práctica de dichos textos, eran objeto de rigurosos exámenes previos para comprobar su honestidad y su compromiso práctico adecuado a las enseñanzas del islam. En otras palabras, se requería que el *'alim* (ulema) ideal tuviera algo de santo antes de que las masas pudieran escucharle. Por lo menos este fue el caso de los fundadores de las escuelas de pensamiento principales, sunníes y shiíes, quienes tenían que probar su idoneidad soportando satisfactoriamente duras pruebas para mostrar sus capacidades para ser escuchados. De igual modo, los líderes sufíes tenían que demostrar su sabiduría y aprendizaje religioso para que su autoridad fuera aceptada. Por consiguiente, la diferencia está sobre todo en el énfasis, más que en el modelo, ya que ambas enseñanzas y espiritualidades tenían que ser demostradas en ambos casos, pero en distintos grados.

El profundo compromiso práctico y espiritual que se exige con respecto a la tradición como condición para erigirse como una autoridad explica en gran medida la dificultad de aquellos reformistas que más que comenzar desde el compromiso profundo con la tradición, parten de un punto de hostilidad hacia ella.

### La mayor crisis de autoridad

La mayor crisis vivida por la autoridad religiosa en el islam se debe al terremoto que la entrada de la modernidad causó en el mundo islámico. En su intento por liberar al tradicional sistema religioso sunní de la responsabilidad por el actual aumento de radicalismo violento en el islam, Abdel Hakim Murad nos recuerda el quietismo habitual del sistema sunní, que incluso con frecuencia optó por colaborar con el colonialismo occidental más que por luchar contra él. A pesar de actos esporádicos de resistencia al colonialismo por parte de algunos líderes religiosos, la «doctrina genérica del *yihad* contra Occidente brillaba por su ausencia» dentro de la ortodoxia sunní.<sup>21</sup>

Pero éste fue precisamente el problema. La crisis ocasionada por la experiencia colonial fue la más grave desde la invasión mongol en el siglo XIII, y la mayoría de los ulemas (y líderes sufíes) tuvieron poco que decir al respecto. Aquí es donde se originó el vacío de autoridad. La crisis central tuvo lugar cuando la más alta institución religioso-política en el islam, el califato, no sólo tuvo que decidir sobre su capitulación ante la ocupación extranjera de tierras otomanas tras la Primera Guerra Mundial, sino también al negar legitimidad a la resistencia entonces guiada por Mustafa Kemal (Atatürk). Atatürk se convirtió en el primero de una larga lista de políticos que optaron por la legitimidad de la resistencia a expensas de la clase religiosa.

Posteriormente, Atatürk usaría su autoridad no sólo para derribar el califato, sino también para desterrar el islam de los espacios públicos. Esto consti-

21 Abdal Hakim Murad (2005). «Bombing without Moonlight: The Origins of Suicidal Terrorism». *Islamica*, (12), 59-75.

tuyó una gran ironía, ya que toda la base de la resistencia contra la dominación extranjera se fundamentó en la salvaguarda de la identidad cultural, en la que el papel público de la religión era un elemento esencial. El asalto de Atatürk contra la identidad cultural y religiosa fue más feroz que cualquiera de los llevados a cabo por las potencias ocupantes extranjeras, a excepción de los bolcheviques en Asia Central. Sin embargo, la legitimidad de la resistencia contra la dominación extranjera fue tan poderosa que pudo hasta legitimar semejante colonialismo interno. De manera similar, aunque menos drásticamente, otros líderes nacionalistas, como Sukarno en Indonesia, Bourguiba en Túnez, Nasser, Saddam, Asad y el Partido Socialista de Yemen atacaron a la tradición y a sus autoridades religiosas, clásicas o modernas.

Por ejemplo, no es una coincidencia que el resurgimiento experimentado por el activismo islámico en las últimas décadas coincida con la decadencia de las fuerzas laicas y su retirada del negocio de la resistencia, precisamente en un momento en que la amenaza de la dominación extranjera y la fragmentación interna ha alcanzado su punto más álgido desde principios del siglo XX. Por ejemplo, Hamás emergió cuando la OLP, de tendencia secularizada, parecía haber perdido su fuerza y su imagen como un actor viable. De igual forma, los movimientos islamistas ascendieron al tomar el relevo de la resistencia en Egipto, cuando el régimen dimitió de su enfrentamiento con Israel; o en el Líbano cuando el Estado se colapsó junto a las fuerzas laicas que habían hasta entonces llevado el estandarte de la resistencia. La decadencia de los Hermanos Musulmanes en Egipto durante los años de Nasser fue debido sólo en parte a la feroz opresión del régimen. El movimiento se vio limitado en su capacidad de ganar apoyo popular porque en ese momento Nasser era elogiado por las masas árabes como campeón de la resistencia contra Israel y Occidente.

De igual modo, la amenaza que Osama Ben Laden y sus *yihadistas* representan para Occidente y los regímenes árabes aliados, no procede de su capacidad para «secuestrar» la autoridad religiosa. Han secuestrado la resistencia, no la autoridad divina. Ben Laden sería el primero en admitir esto, ya que en una de sus declaraciones grabadas por vídeo reconocía que sus seguidores desafiaban la autoridad religiosa tradicional:

Esos jóvenes que llevaron a cabo las operaciones no aceptaron ningún *fiqh* (derecho musulmán) [...] en términos populares, sino que aceptaron el *fiqh* que alumbró al Profeta Muhammad. Esos jóvenes [...] con sus acciones en Nueva York y en Washington, lanzaron un discurso que eclipsó cualquier otro discurso hecho en cualquier parte del mundo. Estos discursos los que entienden tanto los árabes como los no árabes, incluso los chinos.<sup>22</sup>

Podemos ver así que el máximo tribunal al que los *yihadistas* apelan es el del imperativo circunstancial, el considerado inevitable acto heroico para salvar la

22 Transcripciones disponibles en: <http://muhammadanism.org/Terrorism/UsamaVideoTranscript.htm> (Consultado el 19 de marzo de 2006).

*umma* de una aniquilación inminente. Su «ética suspensión de la ética»<sup>23</sup> es justificada por el carácter de urgencia.

Este principio mundano de la conveniencia que Machiavelli intentó tan célebremente (o notoriamente) implantar como el primer principio de política encontró su más reciente expresión islámicamente en el *ayyatollah* Jomeini en su conocido principio de la «autoridad del ulema». Conforme a este principio, la razón de Estado en un Estado islámico triunfa sobre todos los demás principios, incluyendo los religiosos más básicos. El razonamiento era suficientemente simple y directo: el Estado islámico es la condición para cumplir todas las demás obligaciones religiosas. Por tanto, su conservación trasciende cualquier otra consideración, incluyendo las normas y deberes religiosos. Si el líder del Estado islámico percibe un peligro para su existencia éste tiene la autoridad para suspender o prohibir enseñanzas religiosas fundamentales, como la oración, el ayuno y la peregrinación. En otras palabras, el líder (*imam*) puede vetar cualquier fuente de autoridad religiosa si la necesidad (determinada por él) lo dicta.

### Conclusión

Las llamadas actuales a favor de la reforma religiosa se basan en una contradictoria premisa. El argumento es que la fuerza de la religión entre las masas es tan fuerte, que ningún progreso de reforma política o social se puede lograr a menos que la propia religión sea reformada. Pero para reformar la religión, la autoridad religiosa debe ser domesticada y sujeta a una autoridad externa a ella. Sin embargo, la cuestión principal es que si la autoridad religiosa es tan poderosa, ¿cómo se le va a obligar a rendir cuentas a una autoridad que es por definición menos poderosa que ella misma?

Esta paradójica actitud con respecto a la autoridad religiosa no es nueva. La historia de la lucha entre reyes y obispos en Inglaterra y en cualquier otro sitio, nos ofrece una muestra gráfica de la desconcertante interacción entre autoridades conflictivas y complementarias. Los reyes no podían vivir con los obispos que querían tener una verdadera autoridad independiente, pero tampoco podían vivir sin el apoyo de algunos líderes religiosos menos autoritarios. Así subyugar, o incluso ejecutar, a obispos recalcitrantes se hizo necesario, tanto como la coronación simbólica del monarca por el arzobispo. El relevante acto de apropiación de la autoridad religiosa máxima, nombrando al monarca, y no al papa, cabeza de la Iglesia necesitó también de la aquiescencia de la jerarquía eclesiástica para ser aceptada. Es decir, para ser sometida a una autoridad externa, la autoridad religiosa debe aceptar su propia subyugación, y este ejercicio tiene que parecer también creíble para la mayor parte de la gente. Si tomara el carácter de una «usurpación», entonces permanecería muy inestable.

También ha existido un conflicto similar en la historia islámica, aunque los intentos por contener y subyugar a la autoridad religiosa de forma efectiva, han tenido menos éxito. Lo que es nuevo en la situación actual es el intento de acosar

23 Faisal Devji (2005). *Landscapes of Jihad: Militancy, Morality, Modernity*. Londres: Hurst & Co, p. 118.

a la autoridad religiosa por iniciativa de potencias políticas externas (y hostiles), a la vez que se trata de que la religión rinda cuentas con respecto a ideales originados fuera de ella. La percepción de que la religión necesita una reforma proviene del mismo imaginario en torno al «mal funcionamiento» de las sociedades musulmanas y de la necesidad de su revisión a fondo. Y, mientras que el *yihadismo* actúa y resulta ser su máximo tribunal de apelación, juzgando la doctrina de acuerdo con sus consecuencias pragmáticas, el reformista se restringe a sí mismo al mundo de las ideas. Ambos alegan remontarse al momento de la revelación, para escuchar en sus corazones el mensaje que confirma el camino al que ellos mismos ya se han comprometido.

Pero si creyésemos a Soroush, entonces ese momento de revelación sería siempre escurridizo. El conocimiento religioso siempre es provisional y determinado por el contexto, y nunca puede capturar la verdadera esencia de la revelación. Sin embargo, esto no resuelve la cuestión de cómo elegir entre las afirmaciones rivales del conocimiento religioso, y determinar cuál se acerca más a la verdadera esencia de la religión. En todo caso, dado que el ser humano sólo es capaz de alcanzar el conocimiento religioso, un hecho que seguramente no habrá escapado a la atención de Dios, la categoría de religión se vuelve aquí irrelevante y superflua.

Lo irónico es que escuchar la auténtica «voz de Dios» sólo lo puede alcanzar una persona cuyo corazón ya esté lleno de fe. Es decir, no es que por «escuchar a Dios» uno alcance la fe, sino al revés: uno sólo puede aprender a escuchar una vez que ha alcanzado la fe. De igual forma, sólo una persona inmersa en la fe puede transmitirla a los demás. La autoridad religiosa proviene de un «aura» de fe proyectada hacia el exterior.

El mayor error cometido hasta ahora ha sido la ilusión de los reformistas y sus partidarios de que la reforma religiosa puede ser diseñada de forma sintética y hecha a medida, como un medicamento producido por una corporación multinacional y, posteriormente administrada según la demanda. Nada más lejos de la realidad. Y en cualquier caso, no es asunto de diplomáticos, de académicos laicos o de agentes de seguridad involucrarse en este tipo de «ingeniería religiosa». No se les paga para eso, sino para solucionar problemas reales, algunos de los cuales ellos mismos han provocado. La indulgencia del pastoralismo religioso aficionado no quita para que cada uno haga su trabajo diario.

## BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Abdelwahab El-Affendi es doctor y profesor en el Centro para el Estudio de la Democracia de la Universidad de Westminster y Coordinador del Centro Proyecto en Democracia en el Mundo Musulmán. Actualmente también es *ESRC/AHRC Fellow* en el RCUK Global Uncertainties Programme (<http://www.rcuk.ac.uk/research/ccprog/security.htm>). Fue miembro del equipo central de los autores del *Arab Human Development Report* (2004), y miembro del comité directivo del proyecto *Contextualizing Islam in Britain Project*. Entre sus publicaciones podemos destacar: *Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan* (1991), *Who Needs an Islamic State?* (1991 y 2008 – 2.<sup>a</sup>

edición), *Rethinking Islam and Modernity* (2001), *For a State of Peace: Conflict and the Future of Democracy in Sudan* (2002) y *The Conquest of Muslim Hearts and Minds: Perspectives on U.S. Reform and Public Diplomacy Strategies* (2005). Ha recibido un premio a la Creatividad en el Pensamiento Islámico, por parte de Muslim News Allama Iqbal Award y en junio de 2008, fue elegido miembro de la Royal Society for the Encouragement of Arts, Science and Manufacture (RSA).

#### TRADUCCIÓN

TRADUCOR C. B. (francés).

#### RESUMEN

El debate sobre la «Reforma Islámica» oculta un número de cuestiones interrelacionadas que van a ser analizadas en el presente artículo: el argumento de que el islam se distingue por la ausencia de un clero formal, lo cual facilita a los reformistas carismáticos desafiar la tradición; el argumento sobre el enfrentamiento de valores. Parte del dilema al que hacen frente los musulmanes desde el origen de la era moderna, no sólo proviene del sentido de inferioridad generado por haberse quedado atrás (y más tarde sometidos y humillados) a causa del materialismo progresivo de Occidente, sino también por un sentimiento moral a la defensiva en asuntos como la democracia, los derechos humanos universales, los derechos de la mujer, etc. Un factor significativamente complicado es el hecho de que en la actualidad esa reforma religiosa es más una petición realizada desde el exterior que desde el interior de la propia comunidad musulmana.

#### PALABRAS CLAVE

Reforma islámica, autoridad religiosa, crisis de autoridad, tradición religiosa.

#### ABSTRACT

The debate over the «Islamic Reformation» masks a number of related debates that will be analysed in the present article: the argument is often made that Islam is distinguished by the absence of a formal priesthood, which makes it easier for charismatic reformers to challenge the tradition; The argument about the contest over values. Part of the dilemma facing Muslims since the dawn of modernity stems not only from the sense of inferiority generated by being (and later subjugated and humiliated) left behind by the materially advancing West, but also from a feeling of moral defensiveness in such areas as democracy, universal human rights, women's rights, etc.; A very significant complicating factor is the fact that religious reform is at present more a demand made from the outside than from the inside of the Muslim community.

#### KEYWORDS

Islamic Reform, religious authority, crisis of authority, religious tradition.

## الملخص

النقاش حول «الإصلاح الإسلامي» يخفي عدداً من المسائل المتصلة فيما بينها التي سيتم تحليلها في هذا المقال، وهي: الحجة التي يتم الإدعاء بها في العديد من الأحيان، القائلة بأن الإسلام يتميز بغياب رجال الدين الرسميين، وهو مظهر يسهل الأمور بالنسبة للإصلاحيين أصحاب الكاريزما لتحدي التقاليد، والحجة التي لها صلة بالواجهة بين القيم. تنطلق هذه الواجهة من المأزق الذي يواجهه المسلمون منذ منشأ العصر الحديث. لا يعود مصدر هذه الحجة لمجرد الشعور بالدونية الناتجة عن البقاء في الوراثة (والخضوع والإهانة فيما بعد) بسبب المادية المتطورة للغرب، بل إنها تعود أيضاً للشعور بالوضع الدفاعي من الناحية الأخلاقية في مسائل مثل الديمقراطية وحقوق الإنسان العالمية وحقوق المرأة، الخ. من العناصر المعقدة والمهمة جداً مسألة أن في الوقت الحالي هذا الإصلاح الديني يعد مطلباً خارجياً أكثر من كونه مطلباً داخلياً ينطلق من المجتمع الإسلامي نفسه.

## الكلمات المفتاحية

الإصلاح الإسلامي، السلطة الدينية مقابل أزمة السلطة، التقليد الديني.

## LA CURIOSA HISTORIA DEL ISLAMISMO LIBERAL DE TURQUÍA

Mustafa Akyol

Si por casualidad tienen la oportunidad de pasar algún tiempo en Turquía en estos días, se encontrarán con una escena política bastante asombrosa: algunos de los círculos del país tradicionalmente proeuropeos y modernistas se han vuelto amargamente antieuropeos y antiamericanos. Destacan los «kemalistas» —devotos seguidores de Mustafa Kemal Atatürk, el fundador modernista del país—, que parecen haber abandonado su ideal ambicioso de hacer de Turquía una parte de la civilización occidental. Percibiendo a ésta como una conspiración imperialista, sostienen que Turquía debe cerrar sus fronteras a las instituciones, mercados y valores internacionales. Por otro lado, entre los sectores más islámicos de la sociedad turca, que tradicionalmente se han mostrado opuestos o al menos recelosos de Occidente, se ha dado un giro de 180 grados. Algunos de los círculos islámicos, sobre todo los que apoyan al gubernamental Partido de la Justicia y el Desarrollo (AKP, *Adalet ve Kalkınma Partisi*), —cuyas raíces son de tradición islamista aunque ahora es «conservador»—, son los defensores más entusiastas de la apuesta de Turquía por la Unión Europea. También están a favor de la libertad política, la libertad civil y el libre mercado.

Este giro, de ambos lados, es francamente evidente de muchas maneras. Por ejemplo, las teorías paranoicas de la conspiración del «judaísmo internacional», que los islamistas turcos solían comprar, ahora envenenan las mentes de algunos partidarios laicos. En el 2007, un *betseller* escrito por el autor kemalista radical, Ergün Poyraz, argumenta que el líder del AKP, Tayyip Erdoğan, y su mujer velada son realmente criptojudíos que colaboran secretamente con los «sabios de Sión» para destruir el legado de Atatürk. Cuando cientos de miles de kemalistas se manifestaban en las grandes ciudades por el laicismo, gritaban tanto contra Erdoğan y Abdullah Gül como contra «el imperialismo de la UE y EE. UU.».

¿Qué significa esto? ¿Es sólo una fluctuación más en la siempre confusa oscuridad política de Turquía, o simboliza una transformación profunda y duradera? Para encontrar una respuesta debemos echar primero un vistazo a la historia.

### Repensar la modernización otomana

Para muchos occidentales, Turquía es la estrella brillante del mundo musulmán. Cuenta con una democracia laica, es miembro de la OTAN y aliada de los EE. UU. Por todo esto, se opone a las interpretaciones más radicales del islam que representan un sistema político teocrático y una posición antioccidental. Los propios turcos se dan cuenta y aprecian el hecho de ser diferentes de las otras naciones musulmanas y, en especial, de sus vecinos de Oriente Medio.

Pero, ¿por qué Turquía es excepcional? La historia oficial turca, en la que prácticamente todos los turcos han sido educados, responde a esta pregunta refiriéndose al corte nítido entre la herencia otomana (es decir, islámica) y la República Turca moderna fundada por Mustafa Kemal Atatürk en 1923. «Estábamos sumidos en la oscuridad», reiteraban mis libros de texto de la escuela primaria,

«pero entonces llegó Atatürk, que brilló sobre nosotros como el sol». Por lo tanto, muchos turcos creen que habrían vivido algo como el Afganistán de los talibanes si no hubieran sido salvados por el proyecto de modernización autoritaria y laica del régimen kemalista. En otras palabras, a la pregunta «¿por qué Turquía es la democracia más avanzada del mundo islámico?» la respuesta estándar es: «porque Atatürk la creó *ex nihilo*».

Sin embargo, los historiadores que vuelven la vista atrás hacia los orígenes de Turquía con una perspectiva desmitificadora, encuentran razones para pensar que se debería dar la vuelta a esta historia creada. Parece que fue en realidad el legado otomano quien impulsó tanto a Atatürk como a la Turquía moderna.<sup>1</sup> El período kemalista fue sin duda un salto hacia adelante en diversos aspectos, pero fue precedido y se hizo posible gracias al rico legado de la modernización otomana.

Para ver esto, uno debe primero examinar la experiencia de los turcos con el islam. Comparado con los árabes, los turcos llegaron más tarde a la fe musulmana. Los primeros estaban política e intelectualmente más avanzados hasta el siglo XIII, cuando la brillante civilización árabe fue casi destruida por una de las conquistas más devastadoras, la catástrofe mogol. El cambio de las raíces comerciales mundiales, desde Oriente Medio hasta los océanos, fue un infortunio añadido que empobreció progresivamente al mundo árabe, que debía mucha de su riqueza al comercio. El resultado a largo plazo fue el estancamiento de los pueblos árabes.

Mientras tanto, el liderazgo del islam fue pasando a los turcos, quienes crearon estados poderosos bajo la dinastía selyuquí, y sobre todo con la posterior dinastía otomana. El Estado otomano extendió sus fronteras hacia el oeste y el este, y durante el siglo XVI y gran parte del XVII actuó como la principal superpotencia del mundo.

El poder político de los turcos y su continua interacción con Occidente les dio una importante visión: afrontar el ascenso de la modernidad. La élite otomana tenía que gobernar un imperio, tomar decisiones prácticas, adoptar nuevas tecnologías y reformar las estructuras existentes, lo que les permitió entender y hacer frente a las realidades secularizadoras. El sociólogo Şerif Mardin define la consecuente praxis como «secularidad otomana» y da ejemplos de burócratas otomanos que comenzaron a descubrir los «modelos occidentales», dos siglos antes que la República turca:

[...] Está bastante claro que el siglo XVIII trajo consigo cambios acumulados que fomentaron el aspecto «laicista» del discurso de la burocracia otomana. Uno de esos cambios fue la creación de un nuevo departamento (Amedî Odası) a través del cual fluía toda la comunicación con los Estados occidentales. Los empleados de este departamento estaban entonces cada vez más expuestos a la información sobre los principales Estados europeos. Con anterioridad a este cambio, ya en la década de 1730, hubo un aumento en el número de funcionarios que fueron enviados a varias capitales europeas para observar los «modos» occidentales. Una novedad

1 Para un estudio detallado sobre la herencia política y social otomana en la Turquía moderna, ver Kemal Karpat (2001). *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*. Nueva York: Oxford University Press.

en esos mismos años fue la costumbre de estos enviados de escribir informes sobre sus misiones al regresar. Lo que sorprende de estos informes es la «materialidad» de su contenido. Los informes no contrastaban las instituciones religiosas o políticas que se encontraban en Occidente con sus equivalentes otomanas, sino que se centraban en los elementos materiales de la vida. Detallaban avances tecnológicos, como las grandes construcciones, tanto militares como civiles, y describían el esplendor de Versalles y sus lugares de ocio, en particular el teatro. La precisión de las tablas de los observatorios astronómicos también les impresionó.<sup>2</sup>

Según Mardin, tales prácticas ayudaron a formular el «excepcionalismo turco-islámico», que es pasado por alto por la mayoría de los estudiosos contemporáneos occidentales sobre el islam debido a su «concentración en el islam árabe o salafí». Mardin añade que el excepcionalismo no es producido únicamente por la República Turca, como se piensa normalmente, sino que fue construido durante una larga evolución histórica gracias a hitos como «el precoz ascenso de una clase burocrática turca (alrededor del 1780)... el tipo de instituciones políticas desarrolladas ya por el sultán Abdülhamid II (1876-1909) y la particular síntesis entre el islam y la modernidad que fue promovida por una élite intelectual entre 1908 y 1923».<sup>3</sup>

### *Tanzimat* y ciudadanía equitativa

El descubrimiento de Europa en el siglo XVIII por los burócratas otomanos desembocó en el famoso «Decreto Imperial de Gülhane en 1839», también conocido como *Tanzimat*, que introdujo la idea de la supremacía de la ley y de la ciudadanía moderna en el imperio. En un sustantivo segundo edicto de reforma, en 1856, el estatuto *dhimmi* («protegido») fue abolido y judíos y cristianos obtuvieron los mismos derechos de ciudadanía.

El estatuto de *dhimmi* que los Estados islámicos han dado tradicionalmente a judíos y cristianos —y en realidad a cualquier otra fe salvo a los idólatras árabes— ha sido recientemente objeto de muchas críticas. Hay escritores que lo presentan como una vida servil que el islam le impone a los no musulmanes.<sup>4</sup> Aunque es verdad que la *dhimma* era un estatuto desigual, era de hecho bastante generoso teniendo en cuenta las normas del período premoderno. Un hecho interesante que apoyaría esta conclusión es que muchos de los no musulmanes del Estado otomano estaban realmente contentos con la *dhimma*, por lo que se resistieron a su abolición. De acuerdo con el historiador Roderic H. Davison:

El programa de igualdad entre cristianos y musulmanes en el imperio permaneció durante mucho tiempo sin llevarse a cabo, no por mala fe de parte de los líderes del Estado otomano, sino porque muchos de los cristianos querían que fracasara [...].

2 Şerif Mardin (2005). «Turkish Islamic Exceptionalism Yesterday and Today: Continuity, Rupture and Reconstruction in Operational Codes». *Turkish Studies* 6, (2), Summer 2005, pp. 149-150.

3 *Ibidem*, p. 45.

4 Bat Ye'or (2002). *Islam and Dhimmitude: Where Civilizations Collide*, (Traducido por Miriam Kochan y David Littman). Cranbury, Nueva Jersey: Associated University Presses.

Las jerarquías eclesiásticas que gobernaban el *millet* cristiano en Turquía también se oponían a la igualdad. El *Osmanlilik* (el estatuto de otomanidad) disminuiría tanto su autoridad como sus colectas. Esto era sobre todo cierto para la jerarquía ortodoxa griega, que gozaba de los más extensos privilegios y la más amplia parroquia de creyentes. Cuando el Hatt-i Sherif (el edicto de las *Tanzimat*) fue leído solemnemente en 1839 y posteriormente devuelto a su bolsa de satén rojo, se dice que el patriarca ortodoxo griego, que estaba presente entre los notables, dijo: «Ojalá Dios haga que no se vuelva a sacar de la bolsa». En resumen, la doctrina de la igualdad se enfrentó a una formidable oposición de los cristianos del imperio que eran líderes en las iglesias y en los movimientos nacionalistas.<sup>5</sup>

Davidson también indica que tanto en 1839 como en 1856 el sultán proclamó que sus súbditos cristianos debían ser igualmente privilegiados de servir en las fuerzas armadas con los musulmanes, en lugar de pagar un impuesto de exención como el que tenían anteriormente. Pronto fue obvio que los cristianos seguirían pagando en vez de ir al servicio militar, a pesar del paso hacia la igualdad que el servicio militar podría haber significado.<sup>6</sup>

En el siglo XIX, el Estado otomano comenzó también a aceptar el principio de la libertad religiosa. Ya en mayo de 1844, un edicto otomano decía: «Ningún súbdito de la Sublime Puerta otomana será obligado por nadie a convertirse al islam en contra de sus deseos».<sup>7</sup> En el edicto reformista de 1856 el sultán proclamó que «todas las formas de religión son y serán libremente profesadas en mis dominios. Ningún súbdito de mi imperio tendrá que esconderse para practicar la religión que profesa».<sup>8</sup> La Constitución Otomana de 1876 estableció una monarquía en la que todos sus súbditos eran considerados *osmanlı* (otomanos), independientemente de la religión o credo que practicasen». Además, la constitución afirmaba que «todo *osmanlı* era igual ante la ley... sin distinción alguna por religión».<sup>9</sup>

Lo que llama la atención de estos acontecimientos es el hecho de que el Imperio otomano —un Estado islámico que todavía muchos musulmanes en el mundo respetan— concediera derechos plenos de ciudadanía a judíos y cristianos. Estos crearían un precedente para el enfoque ecuménico hacia judíos y cristianos que sería expresado en la era de la República Turca por eruditos como Said Nursî y Fethullah Gülen.

Un punto crucial fue que el Imperio otomano no abandonó el islam reformando las leyes islámicas. Por el contrario, fue modernizándose desde dentro de su propia tradición. El principio coránico «no cabe coacción en religión» fue remarcado por la élite religiosa otomana para justificar las reformas.<sup>10</sup>

5 Roderic H. Davison (1954). «Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century», *American Historical Review*, (59), 4, pp. 844-864.

6 *Ibidem*.

7 Selim Deringil (2000). «There Is No Compulsion in Religion: On Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire: 1839-1856». *Comparative Studies in Society and History*. Cambridge University Press (42), 547-575.

8 *Ibidem*.

9 *Ídem*.

10 *Ídem*.

### Los Jóvenes Otomanos: precursores del liberalismo islámico

Un importante actor de la reforma en el Imperio otomano fueron los intelectuales del último período de las *Tanzimat*, conocidos como los Jóvenes otomanos. Eran diferentes de los más renombrados Jóvenes Turcos, que vinieron después, y que eran más laicos, nacionalistas y revolucionarios por naturaleza. Los Jóvenes Otomanos eran islámicos en vez de laicos, «otomanistas» en vez de nacionalistas y progresistas en vez de revolucionarios. Apoyaron las reformas y sólo criticaron al gobierno por no ser firme o no estar lo suficientemente centrados en aplicarlas. Cuando el sultán Abdülaziz dio un discurso en 1868 y habló sobre las reformas liberales como si fueran parte de su generosidad para con su pueblo, el «joven otomano» más destacado, Namık Kemal, escribió lo siguiente: «Si el propósito es dar a entender que hoy en día el pueblo del Imperio otomano es el esclavo del sultán, el cual por la bondad de su corazón confirma su libertad, nunca podremos estar de acuerdo con esto, porque, según nuestras creencias, los derechos del pueblo, al igual que la justicia divina, son inmutables».<sup>11</sup>

Namık Kemal también encontró la base del gobierno representativo en el principio coránico de la *shura*, que exige que los asuntos que conciernen a la comunidad deberían ser decididos por consulta mutua. Hasta la fecha, este argumento ha sido una de las herramientas básicas para defender la democracia en un marco de referencia islámico. Según Namık Kemal, el edicto de *Tanzimat* de 1839 estaba bien, pero no lo suficiente. Se necesitaba una verdadera Carta del Califato Islámico que estableciera completamente la «libertad de pensamiento, la soberanía del pueblo y el sistema de gobierno por consulta».<sup>12</sup>

En 1868 los Jóvenes Otomanos comenzaron a publicar su propio periódico. Su nombre era *Hürriyet*, libertad. Expresaban, en palabras de Bernard Lewis, «una crítica liberal inconfundible de la acción del gobierno y un programa de reforma constitucional».<sup>13</sup> El punto crucial fue que no estaban proponiendo todo esto como un programa laico, sino islámico. Argumentaban que en las primeras décadas del islam se había desarrollado una protodemocracia y un protoliberalismo, y el éxito de Europa fue desarrollar estas ideas, mientras que el mundo musulmán las abandonó imprudentemente. Era el momento, pues, de avanzar tomando como inspiración los primeros tiempos del islam. Creían, según palabras del historiador americano, «que el imperio podía ser reformado y reactivado dentro del marco de la tradición musulmana y la ley religiosa, la cual consideraban lo suficientemente sólida, progresista y flexible, como para permitir también una adaptación de las nuevas instituciones de Europa».<sup>14</sup>

Los Jóvenes Otomanos son conocidos por ser el primer movimiento en el mundo islámico en concebir una ideología moderna inspirada en el islam. Y, de manera muy notable, esa ideología era muy liberal.

11 Şerif Mardin (1962). *The Genesis of Young Ottoman Thought*. Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, p. 119.

12 *Ibret*, n.º 46 de 1872, citado en Bernard Lewis (1961). *The Emergence of Modern Turkey*. Londres: Oxford University Press, p. 167.

13 Bernard Lewis (1961). *The Emergence of Modern Turkey*. Londres: Oxford University Press, p. 149.

14 Roderick H. Davison (1954). «Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century». *Op. Cit.* p. 862.

En 1876, el Imperio otomano aceptó una constitución. A diferencia de algunos islamistas contemporáneos, los otomanos no dijeron «el Corán es la constitución». En lugar de esto, crearon un documento que respetaba al Corán, pero reconocía y se adaptaba a las realidades del momento. «Todos los súbditos del imperio serán llamados otomanos», decía un artículo de la constitución, y el siguiente declaraba: «Cada otomano goza de libertad individual a condición de que no interfiera en la libertad de los demás». Otro artículo garantizaba que «todos los otomanos son iguales ante la ley; tienen los mismos derechos [...] sin perjuicio de la religión».

Desafortunadamente, la constitución fue suspendida durante tres décadas bajo el gobierno autocrático del sultán Abdülhamid II, quien, sin embargo, continuó modernizando el imperio con nuevas escuelas, universidades, sistemas telegráficos y vías férreas. Bajo sus auspicios, Ahmet Cevdet Paşa, un funcionario otomano y erudito islámico, preparó el *Mecelle*, un nuevo código legal que se basaba en la ley islámica tradicional, pero que también incluía muchas modificaciones importantes gracias a la idea de que «ya que los tiempos cambian, las leyes también deben cambiar».

En 1908, el Parlamento otomano se abrió con docenas de miembros griegos, armenios y judíos. Al mismo tiempo, la máxima más popular entre la *intelligentsia* otomana, que incluía muchas devotas figuras religiosas, era «libertad». El príncipe Sabahattin, sobrino de Abdülhamid, fomentó los principios a favor de la iniciativa empresarial individual y de un gobierno limitado y descentralizado. La compatibilidad del islam y la soberanía popular había sido declarada ya hacía tiempo por modernistas islámicos, tales como Namık Kemal. En las últimas décadas del imperio, emergieron sociedades con nombres como *Taal-i Nisvan*, *Mudafaa-i Hukuk-u Nisvan*, «El Avance de la Mujer» y «La Defensa de los Derechos de la Mujer». En 1910, la feminista otomana Fatma Nesibe, una seguidora del islam y de John Stuart Mill, argumentaban que el imperio estaba en vísperas de una «revolución femenina».

La modernización islámica otomana finalizó con la desaparición del imperio en la Primera Guerra Mundial. Desde sus ruinas, lo que ahora llamamos Oriente Medio emergió con un lastre desastroso: todos los estados postotomanos, excepto Turquía, Yemen y Arabia Saudí, fueron colonizados por las potencias europeas, un fenómeno que pronto engendró anticolonialismo y antioccidentalismo en toda la región. Ésa fue sólo una de las razones del final de lo que el gran historiador del Oriente Medio, Albert Hourani, llamó «la era liberal» del mundo árabe<sup>15</sup> —que fue, básicamente, la contraparte árabe de la modernización otomana.

Las reformas otomanas fueron elaboradas y llevadas a cabo por la élite intelectual del imperio. La mayoría de estos hombres —y algunas mujeres— hablaban inglés y francés, y estaban muy versados en el pensamiento europeo, al igual que, sin duda, en la tradición islámica. Entre ellos había diferentes tendencias que, generalizando, podemos identificar en dos campos principales. Unos representaban a los partidarios de lo que podríamos llamar la «modernización dentro de la

15 Albert Hourani (1983). *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*. Cambridge: Cambridge University Press.

tradición». Sus defensores eran conscientes de la necesidad de las reformas, pero esperaban desarrollarlas sin abandonar los valores tradicionales y, especialmente, los religiosos.

La segunda tendencia podríamos definirla como la de la «modernización a pesar de la tradición», cuya expresión más extrema la representaron algunos Jóvenes Turcos radicales, como Abdullah Cevdet. La *Weltanschauung* de los Jóvenes Turcos, tal y como se desarrolló entre 1889 y 1902, era, según el historiador Şükrü Hanioglu, «vehementemente antirreligiosa, considerando la religión como el mayor obstáculo para el progreso humano». <sup>16</sup> En años posteriores, los Jóvenes Turcos atenuaron sus puntos de vista laicos por razones políticas, pero la *Weltanschauung* permaneció intacta.

Durante la guerra de Liberación Turca (1919-1922), ambas tendencias intelectuales, y todos los demás segmentos de la sociedad, que incluían clérigos islámicos, líderes kurdos y notables locales, se unieron contra las potencias ocupantes y bajo el techo del Parlamento turco. Sin embargo, incluso durante esos años, las dos diferentes líneas políticas eran evidentes dentro del Parlamento. El «Primer Grupo» estaba formado por partidarios entusiastas de Mustafa Kemal, el líder de la guerra de Liberación que también era seguidor del laicismo y de la línea revolucionaria de pensamiento. Por otra parte, el «Segundo Grupo», abarcaba a aquellos que tenían reservas sobre el aumento del poder político de Mustafa Kemal.

### El efímero Partido Progresista y el trauma posterior a 1925

Cuando se ganó la guerra y se anunció la República en 1923, el «Primer Grupo» se entregó al Partido del Pueblo (*Halk Firkasi*), dirigido por Mustafa Kemal (Atatürk) y su aliado más cercano, İsmet İnönü. Cerca de un año después, el «Segundo Grupo» creó el Partido Progresista (*Terakkiperver Fırka*), cuyos líderes también eran héroes de la guerra, como Kâzım Karabekir, Refet Bele o Rauf Orbay.

Había tres diferencias principales entre el conservador Partido Progresista y el revolucionario Partido del Pueblo: (1) el Partido Progresista creía en el libre mercado y en la iniciativa empresarial individual, una idea que había sido avanzada por el príncipe Sabahattin, sobrino del fallecido sultán Abdülhamid II. Por otra parte, el Partido del Pueblo mantenía un enfoque más «estatista» con respecto a la economía, lo que conduciría a líneas corporativistas en los años treinta; (2) el Partido Progresista era amistoso con la religión. Su documento fundador incluía el famoso artículo sexto que decía: «Respetamos las ideas y sentimientos religiosos»; (3) en temas políticos, como el destino de los kurdos, el Partido Progresista era tolerante y liberal. Kâzım Karabekir, su líder, preparó un informe detallado argumentando que los kurdos necesitaban ser integrados en la sociedad turca poco a poco fomentando la agricultura y el comercio, y conservando el espíritu de los valores comunes musulmanes. El Partido del Pueblo, por su parte, defendía lo que su líder İsmet İnönü llamaba la «turquización» de los kurdos, usando métodos autoritarios, como prohibir su idioma y destruir su cultura.

<sup>16</sup> Şükrü Hanioglu (2001). *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908*. Oxford: Oxford University Press, p. 305.

No obstante, el desacuerdo entre ambos partidos no se prolongaría por mucho tiempo. El 5 de junio de 1925 el Partido Progresista fue suprimido por el régimen. De hecho, el partido fue capaz de sobrevivir durante sólo seis meses y dos semanas. No fue sólo abolido, sino que sus líderes fueron también excluidos de la política. Su máxima figura, Kâzım Karabekir, vivió bajo arresto domiciliario durante muchos años. Todas sus obras fueron amontonadas y quemadas siguiendo las órdenes del gobierno.

La razón esgrimida era el artículo sexto de su programa, la cláusula: «Respetamos las ideas y sentimientos religiosos». Para el nuevo régimen, ésta era una afirmación que alentaba «al pensamiento y las acciones de mentalidad atrasada», y que no podía ser tolerada.

Entre 1925 y 1950, Turquía vivió bajo un «régimen de partido único», que se caracterizó por su propio estilo laico. A diferencia de la separación entre Iglesia y Estado, que define por ejemplo la versión americana del laicismo, el modelo kemalista se basó «en un laicismo radical jacobino que tenía como objetivo transformar la sociedad a través del poder del Estado y eliminar la religión de la esfera pública».<sup>17</sup>

Esta iniciativa tenía el efecto negativo de establecer la percepción de que religión y modernidad eran incompatibles. Los musulmanes practicantes de Turquía se sintieron obligados a abandonar la primera a causa de la segunda. Este laicismo autoritario también condujo a Turquía a una versión aguda del problema que Richard John Neuhaus señala como «el vacío creado por la ausencia de religión fue ocupado por un sucedáneo de la misma».<sup>18</sup> En sólo una década, el islam fue reemplazado por una nueva fe pública basada en la «esencia turca» (*turkishness*) y en el culto de la personalidad en torno a Mustafa Kemal Atatürk. «Deja la Kaaba para los árabes», escribió el poeta Kemalettin Kamu, «para nosotros, Çankaya es suficiente». Ese nuevo santuario de Çankaya era la residencia de Atatürk.

Los que apoyaban esta nueva fe fueron conocidos como la «élite laica». Eran una pequeña minoría en una sociedad muy tradicional. Por eso decidieron que no había tiempo que perder con la democracia. El pueblo no necesitaba ser representado y servido, sino gobernado y adoctrinado. Es por ello que, a diferencia de la República Americana definida tradicionalmente como «un gobierno por el pueblo y para el pueblo», la República Turca fue definida en sus primeras décadas como un gobierno «para el pueblo, a pesar del pueblo».

Los dos segmentos principales de la sociedad en los que la República actuó «a pesar de» fueron los musulmanes practicantes y los kurdos. Ambos grupos fueron suprimidos. El primero vio cómo se destruían sus instituciones religiosas y, el segundo, cómo su idioma y su identidad quedaban proscritas. No es de extrañar que estos dos grupos alienados pasaran por un duro período para digerir

17 M. Hakan Yavuz y John L. Esposito (2003). *Islam in Turkey: Retreat from the Secular Path? En Turkish Islam and the Secular State*, M. Hakan Yavuz y John L. Esposito (ed.). Syracuse, Nueva York: Syracuse University Press, p. xvi.

18 Richard John Neuhaus (1984). *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing, pp. 80-84.

esta república antidemocrática y que, en su lugar, aspirasen a una democracia que les permitiera llevar a cabo su anhelo de libertad. Las primeras elecciones libres de 1950, llevaron al Partido Demócrata (PD) al poder bajo el lema «¡Ya basta! La nación tiene la palabra». Lo primero que hizo el PD fue permitir que los musulmanes llevaran a cabo la llamada a la oración y mejorar la vida cotidiana en las áreas kurdas. Algunos líderes kurdos hasta entonces proscritos accedieron también al parlamento. Además, Turquía se adhirió a la OTAN, aceptó el Plan Marshall, y abrió las puertas al capital occidental, lo que muchos «republicanos», de posturas socialistas, vieron como «imperialismo».

La luna de miel democrática no duraría mucho, desafortunadamente. En 1960 el ejército dio un golpe de Estado, prohibieron el Partido Democrático y, después de un controvertido juicio convertido en un espectáculo, el primer ministro Adnan Menderes y dos de sus ministros fueron ejecutados.

### Said Nursî y su herencia

La mano de hierro de la «República» llevó a algunos kurdos a iniciar una guerra terrorista en su contra (llevada a cabo por el sangriento PKK, Partido de los Trabajadores del Kurdistan, y sus seguidores), pero la reacción de los musulmanes practicantes fue pacífica. Después de todo, Turquía no tiene una tradición de violencia islamista y se da una combinación de islam y democracia que se remonta al Imperio otomano.

De este modo, en lugar de luchar contra la «República», los musulmanes practicantes prefirieron votar a los partidos conservadores que suavizasen su naturaleza autocrática. Algunos de ellos esperaban alcanzar un «gobierno islámico» a través de las elecciones, mientras otros sólo pedían un gobierno democrático que respetara su libertad de religión. Un nombre muy prominente dentro de este último fue Said Nursî (1878-1960), cuyos escritos sobre la fe islámica y la moralidad generaron el más importante movimiento islámico de Turquía.

El académico turco Yasin Aktay define a Nursî como «un personaje muy apolítico, espiritual y leal», haciendo referencia con su último rasgo a su lealtad a la Turquía republicana. A diferencia de Şeih Said, otro líder turco islámico que dirigió una revuelta popular sin éxito contra la República turca laica en 1925, Nursî rechazaba el radicalismo político y centraba su energía en expresar una visión divina del mundo y un código moral compatible con el mundo moderno. Según Aktay, en sus libros desarrolló «una electiva y apropiada combinación de elementos de la cultura popular, de la mística, del islam ortodoxo y de la ciencia y la racionalidad».<sup>19</sup>

En su pensamiento, Nursî estaba más próximo a alguien como C. S. Lewis —catedrático de la Universidad de Oxford que es ampliamente considerado como uno de los apologistas cristianos más importantes del siglo XX—, que a algunos musulmanes contemporáneos, como el fundador de los Hermanos Musulmanes en Egipto, Hasan al-Banna. Sus enemigos no eran el sionismo o el imperialismo occidental,

19 Yasin Aktay (1997). *Body, Text, Identity: The Islamist Discourse of Authenticity in Modern Turkey*. PhD Thesis, Ankara: The Graduate School of Social Sciences of the Middle East Technical University.

sino la filosofía materialista y la ideología comunista, y vio el Occidente cristiano como un aliado contra ambos. En 1951, Nursî envió uno de sus libros al Vaticano, acompañado de una carta en la que apelaba a una alianza islamo-cristiana contra el ateísmo. Durante la guerra de Corea, a la que se unió Turquía como aliada de EE. UU., Nursî animó a sus seguidores a alistarse en el ejército para luchar contra los comunistas.

Millones de seguidores de Nursî, que constituían el movimiento *Nur* («Luz»), siempre se habían alejado de los partidos políticos islamistas y votaban por partidos de centroderecha que no prometían la *sharia* sino la libertad de religión. De acuerdo con Hakan Yavuz, Nursî, a diferencia de los Jóvenes Turcos y los kemalistas que predicaban el Estado, «trataba al Estado como el sirviente del pueblo y defendía un Estado neutral sin ninguna ideología». <sup>20</sup> Además, Nursî estaba muy a favor de la modernización de Turquía, y del mundo islámico en general, mediante la importación de la ciencia y la tecnología occidentales.

Pero incluso ese islam modernista era demasiado para el *establishment* laico. «A pesar de toda [su] compatibilidad con el proceso de modernización, Said Nursî y sus movimientos fueron perseguidos por el Estado», señala Yasin Aktay, «porque... para constituirse ellos mismos como occidentales, los kemalistas tenían que negar y reprimir cualquier indicio de Oriente». <sup>21</sup>

Y mientras las élites laicas de Turquía trabajaban duro para eliminar la tradición islámica, considerada «retrógrada», irónicamente contribuían con esa política a su verdadero retraso. «En Turquía, el cierre de las madrasas [...] significó que lo más culto, juicioso y responsable del universo islámico declinase», observa Karen Armstrong en *A History of God*, y añade: «Las formas más extravagantes del sufismo soterrado fueron la única forma de religión que quedó». Hoy en día, los laicos de Turquía ven esas formas extravagantes de islam folclórico con desdén y lamentan no haberlas reprimido lo bastante, sin darse cuenta de su propio papel en el estado de la cuestión.

No obstante, «lo más culto, juicioso y responsable» del islam turco sobrevivió a través de Said Nursî y su discípulo, ya fallecido, Fethullah Gülen, cuyos seguidores han alcanzado logros relevantes en los medios de comunicación, la educación moderna, y el diálogo interreligioso. En otras palabras, la tradición del islam otomano persistió en el interior de Turquía. Por supuesto, sólo en la periferia de la sociedad, pero no se quedó ahí por siempre. Cuanto más se modernizaba Turquía, más oportunidades encontraban sus musulmanes para reafirmarse a sí mismos y sus valores.

### El ascenso de lo escabroso

La mayor transformación reciente experimentada por la sociedad turca ha sido la emigración de las aldeas y pueblos a las grandes ciudades, un proceso que comenzó en los cincuenta y que todavía continúa. La mayoría de los inmigrantes eran religiosos, mientras que las ciudades adonde llegaban eran ciudadelas del laicismo.

20 M. Hakan Yavuz y John L. Esposito (2003). *Islam in Turkey: Retreat from the Secular Path?* Op. Cit., p. 11.

21 Yasin Aktay (1997). *Body, Text, Identity: The Islamist Discourse of Authenticity in Modern Turkey*. Op. Cit.

Los recién llegados se convertían automáticamente en la clase baja, naturalmente, y la élite laica de la ciudad daba esto por sentado. «El Estado nación nos pertenecía más a nosotros que a los religiosos pobres», dice Orhan Pamuk, premio Nobel de literatura, al recordar su infancia en los años cincuenta. Pero añade, que su entorno laico temía también «ser aventajado por gente que no tenía sensibilidad por el laicismo».<sup>22</sup>

Y eso es exactamente lo que ocurrió. Los hijos e hijas de los «religiosos pobres» comenzaron a prosperar en los negocios, la vida intelectual y la política. Esto no ocurrió sólo en las principales ciudades, como Estambul y Ankara, que eran recuperadas por los musulmanes vía mezquitas y velos; también en ciudades conservadoras de Anatolia, como Kayseri o Konya comenzaban a escribir sus propias historias de éxito a través de su burguesía local empresaria. Durante los revolucionarios años de Turgut Özal (1983-1993), cuya personalidad era una síntesis de liberalismo e islam, floreció especialmente la libertad política, económica y religiosa, lo que dio empoderamiento a los sectores marginados y silenciados, entre los que se contaban musulmanes conservadores e incluso kurdos.

Mientras tanto, la transición del islam popular analfabeto del país profundo al «elevado» islam alfabetizado de la ciudad, estaba creando lo que el sociólogo Ernest Gellner llamó la «neoortodoxia»: musulmanes modernos que eran menos tradicionales, pero más practicantes y devotos que sus padres. «La mujer musulmana burguesa [...] viste el velo o el pañuelo no porque su madre lo hiciera», anota David Martin Jones, «sino precisamente porque ella no lo llevó».<sup>23</sup> La diferencia entre el ceñido, pero moderno, «turbante» de las estambulíes y el suelto pero sin estilo «tocado» de las pueblerinas —una distinción muy enfatizada por los laicos de Turquía— correspondía precisamente a ese proceso. Gellner también apuntaba correctamente que la neoortodoxia es la base para el islamismo —una ideología «moderna» que reconstruye el islam no sólo como religión sino también como «sistema».

¿Pero la neoortodoxia no puede ser también el vehículo para crear una identidad islámica moderna no islamista? La experiencia de Turquía demuestra que es posible.

### La caída del islamismo y el nacimiento del AKP

Efectivamente, las comunidades islámicas tradicionales de Turquía, como el movimiento Nur, nunca adoptaron el islamismo, incluso cuando produjeron sus propias neo-ortodoxias. Permanecieron leales a la democracia y apoyaron a los partidos democráticos de centroderecha, tales como el Partido de la Madre Patria de Özal. Pero incluso este apacible islam fue visto como una amenaza por el Estado laico, por lo que fue suprimido. El vacío religioso creado en la sociedad pronto comenzó ser ocupado por ideas islamistas radicales vertidas desde Oriente Medio. A partir de los setenta, las librerías islámicas comenzaron a ofrecer más obras de los pensadores radicales, como Sayyid Qutb de Egipto y Sayyid Abu al-A'la al-Maudu-

22 Orhan Pamuk (2006). *Istanbul: Memories and the City*. Vintage, pp. 181-183.

23 David Martin Jones (2003). «Out of Bali: Cybercaliphate Rising». *The National Interest* (71), pp. 75-86.

di de Pakistán, que de las de Nursî . Estos nuevos islamistas rechazaban las visiones de Nursî como «el islam de las flores y los insectos», ya que su tema principal era la teología natural, no la ideología política.

El movimiento islamista político liderado por Necmettin Erbakan fue una manifestación de esta nueva corriente radial en el islam turco. La retórica de Erbakan nunca fue violenta, pero era claramente antioccidental, antilaica y hasta cierto grado antisemita. Su primer y único primer ministro en 1996 fue obligado a un rápido fin a través de un «golpe de Estado posmoderno» en el cual las fuerzas armadas obligaron al gobierno a dimitir. Su espectacular fracaso fue a la vez una lección importante y una señal para el ala reformista de este partido, que pronto se desprendería de su línea islamista para crear en 2001 el AKP (Partido de la Justicia y el Desarrollo). Desde el primer día, los líderes del AKP hicieron hincapié en que abandonaban el islamismo. Ni siquiera aceptaban el término «demócratas musulmanes», sugerido por algunos, y en su lugar definían a su partido como «conservador». En cierto modo, volvían a auténtica tradición islámica de Turquía, según la cual Erbakan era una anomalía.

En noviembre de 2002, el AKP ganó el 34,3% de los votos y una clara mayoría en el parlamento. Su líder, Recep Tayyip Erdoğan, se convirtió a continuación en primer ministro, y su gobierno introdujo muchas reformas liberales, impulsó el proceso de admisión de Turquía en la UE y creó una dinámica de éxito económico. El AKP probó ser, en palabras del columnista Fareed Zakaria del *Newsweek*, «el movimiento político más abierto, moderno y liberal en la historia de Turquía».<sup>24</sup>

En su artículo sobre los «conservadores mundialistas» y los «nacionalistas defensivos» de Turquía, Ziya Öniş, catedrático de Relaciones Internacionales en la Universidad Koç en Estambul, hace la siguiente observación:

El proceso de europeización reciente de Turquía se caracteriza por un número de hechos paradójicos. En comparación con los principales partidos políticos, las organizaciones de la sociedad civil, sobre todo en el mundo de los negocios, han desempeñado un papel activo mayor en la coalición pro-UE/prorreforma. Los «islamistas» parecen haberse transformado más radicalmente que sus contrapartes «laicos». De hecho, un partido conservador de origen islamista, el AKP, se ha convertido en el actor principal para la transformación europea de Turquía a partir de las elecciones generales del 2002. La política turca en la era pos-Helsinki puede ser mejor definida como una contienda entre nacionalistas mundialistas y defensivos, que trasciende la izquierda y la derecha del espectro político.<sup>25</sup>

### El imperio contraataca

Los laicos de Turquía, sobre todos los kemalistas, nunca confiaron realmente en la transformación del AKP y esperaban ansiosamente el momento en que se descubriera su «verdadera cara». Mientras tanto, confiaban en su hombre a la

24 Fareed Zakaria (2007). «A Quiet Prayer for Democracy». *Newsweek*, 14 de mayo de 2007.

25 Ziya Öniş (2007). «Conservative globalists versus defensive nationalists: political parties and paradoxes of Europeanization in Turkey». *Journal of Balkan and Near Eastern Studies* 9 (3), 247-261.

cabeza del Estado, el presidente Ahmet Necdet Sezer, quien dijo la célebre frase: «el kemalismo es una ideología de Estado por la que cada ciudadano tiene que tomar partido». El punto de ruptura llegó en mayo del 2007 cuando el mandato de Sezer llegó a su fin y el AKP anunció su candidato para el puesto: el ministro de Asuntos Exteriores Abdullah Gül, ampliamente respetado en casi todas las capitales del mundo pero también profundamente contestado por la vieja guardia de Ankara por su pasado islamista y porque su mujer usa el velo que cubre la cabeza. En consecuencia, los militares turcos dieron un duro «aviso laico» la noche del 27 de abril que llevó al Tribunal Constitucional a cancelar el proceso de votación presidencial en base a un inventado y muy polémico argumento sobre el quórum. Ante este callejón sin salida, el AKP anunció elecciones anticipadas para el 22 de julio, las cuales ganó con una victoria nunca vista en la política turca desde los años sesenta.

El triunfo del AKP decepcionó a los laicos turcos, pero se mostraron determinados a seguir con sus espadas en alto. Y actuaron pronto: cuando el AKP introdujo una enmienda constitucional que permitía a las chicas asistir a la universidad con el pañuelo cubriendo su cabeza, las fuerzas que estaban en Ankara decidieron lanzar su cruzada. El fiscal general del Tribunal Superior de Apelaciones, Abdurrahman Yağcinkaya, presentó una acusación contra el AKP y la sometió al Tribunal Constitucional el 15 de marzo de 2008. Pedía la prohibición del AKP y la suspensión del ejercicio político de 70 de sus líderes más prominentes, incluidos el primer ministro Erdoğan y el presidente Gül.

Esta demanda, no demasiado sorprendente, produjo una enorme controversia en Turquía y fue denunciada como un intento de «golpe de Estado judicial» por muchos demócratas turcos. Los dirigentes de la Unión Europea también criticaron el caso. El comisario de la UE, Olli Rehn, probablemente resumió la visión general de Europa cuando dijo en la Universidad de Oxford que la división en Turquía se da «entre los laicos, especialmente los extremistas más que los liberales laicos, por una parte, y los demócratas musulmanes, muchos de los cuales son postislamistas reformados, por otra».<sup>26</sup> Y mientras estos comentarios se estaban haciendo, los «laicos extremistas» de Turquía aumentaban su postura antieuropea, a la vez que los «demócratas musulmanes» eran impulsados aún más hacia Occidente.

Finalmente, la cuestión finalizó con un ligero castigo para el AKP: el partido no fue suprimido, pero fue privado de la ayuda económica estatal por sus «actividades antilaicas», siendo la más importante la posibilidad de llevar libremente el velo que cubre la cabeza en los campus universitarios. Por consiguiente, el AKP está todavía en el poder, y está actuando de una forma más liberal que sus oponentes políticos, incluyendo los ultralaicos y ultrakemalistas del Partido Republicano del Pueblo, en distintos asuntos como los derechos de los kurdos, las minorías no musulmanas y otras reformas relacionadas con la UE.

### **El descubrimiento musulmán de Occidente**

El principal argumento de los laicos radicales de Turquía es que el AKP

26 *Today's Zaman*, 03 de mayo de 2008.

tiene un «programa oculto» y que desvelará su «verdadera (talibán) cara» cuando encuentre el momento oportuno. Tales teorías de la conspiración son muy populares entre los burócratas y eruditos kemalistas, pero prácticamente no existe ninguna evidencia empírica que lo muestre. De hecho, la realidad sugiere lo contrario.

Tomemos, por ejemplo, la encuesta titulada *Religión, sociedad y política en una Turquía en transformación*. Fue llevada a cabo en 2006 por los politólogos Binnaz Toprak y Ali Çarkoğlu y financiada por la Fundación de Estudios Económicos y Sociales Turcos (TESEV), el más destacado *think tank* del país. Basada en entrevistas con miles de individuos de toda Turquía y, comparándola con una encuesta similar que llevaron a cabo en 1999, Toprak y Çarkoğlu demostraron que la religiosidad está aumentando en Turquía, pero se está también alejando del islam político. Además, en respuesta a la pregunta «¿Debería haber partidos políticos basados en la religión?», el porcentaje de respuestas afirmativas cayó del 41 al 25% en los últimos 7 años. Unido a esto, la demanda por «un Estado religioso basado en la *sharia* (ley islámica)» ha caído rotundamente del 21% al 9%. Y cuando se preguntó sobre las duras medidas de la *sharia*, como la lapidación, sólo el 2% estaba a favor.<sup>27</sup> La conclusión del estudio es que el islam turco está floreciendo, pero también está pasando por una reforma silenciosa.

¿Por qué está la inmensa mayoría de los musulmanes de Turquía en este camino democrático? ¿Por qué están a favor de la apuesta por la UE? ¿Y por qué el AKP ha tomado persistentemente esta nueva dirección prooccidental?

Una respuesta está relacionada sin duda con la modernización otomana, que creó una combinación de islam y democracia décadas antes de la República Turca. El excesivo laicismo de ésta no inspira a los turcos religiosos, pero sí la herencia otomana.

Otra respuesta puede provenir de un descubrimiento significativo que los musulmanes practicantes llevaron a cabo en el último cuarto de siglo: que Occidente es mejor que los occidentalizados. Lo que significa esto es que se dieron cuenta de que las democracias occidentales dan a sus ciudadanos todas las libertades religiosas que Turquía se ha negado a sí misma. De hecho, ningún país en el mundo libre tiene un laicismo tan intolerante como el modelo propio de *laïcité* de Turquía. Cualquier sociedad o club con un nombre o finalidad islámica es ilegal y la educación religiosa está muy limitada. Una mujer que lleve el pañuelo musulmán que le cubre la cabeza no tiene posibilidad alguna de estudiar en Turquía, ya sea en instituciones de enseñanza pública o privada. También está el virulento lenguaje que usa la élite laica hacia los musulmanes practicantes. Algunos llaman a las mujeres que llevan la cabeza cubierta por el velo «cucarachas».

Durante muchas décadas, devotos musulmanes en Turquía percibieron todo este fundamentalismo laico como un producto de Occidente, y consideraban que la desoccidentalización acabaría con el sentimiento de «ser parias en su propia tierra», como dijo una vez el fallecido poeta Necip Fazıl. Sin embargo, cuanto más aprendían sobre Occidente, más se daban cuenta de que el problema tiene sus raíces

27 Disponible en: [http://www.tesev.org.tr/UD\\_OBJS/PDF/DEMP/RSP%20-%20Turkey.pdf](http://www.tesev.org.tr/UD_OBJS/PDF/DEMP/RSP%20-%20Turkey.pdf)

en la mentalidad de Ankara —no de Washington, Londres o Bruselas—. Tras haberse dado cuenta de que el verdadero Occidente es preferible a la caricatura que tenían de él en casa, han redirigido su búsqueda por la libertad. En lugar de tratar de islamizar el Estado, han decidido liberalizarlo —una política que ha ayudado al AKP a conseguir apoyo de los liberales laicos, de los kurdos e incluso de los armenios.

### El AKP y el capitalismo islámico

Otra característica sorprendente del AKP es su defensa sin tapujos del libre mercado, que es bastante diferente a posiciones anticapitalistas de varios movimientos islámicos en Oriente Medio e incluso de algunos intelectuales musulmanes «modernistas». De hecho, desde comienzos del siglo XX, el mundo islámico estuvo dominado por el pensamiento socialista. Sin embargo, un estudio próximo de los textos religiosos y de la historia temprana de la civilización islámica podría llevarnos a la conclusión de que el islam y el libre mercado son efectivamente compatibles, un argumento resaltado por Maxime Rodinson en su clásico, *Islam and Capitalism*.

Deberíamos recordar también a Max Weber, quien hablaba sobre el papel de la religión en el desarrollo de la economía en su estudio de la «ética protestante» y el ascenso del capitalismo en el Occidente. En realidad, Weber no se mostró muy esperanzador con el islam a este respecto. Para él, el islam era un obstáculo para el desarrollo capitalista, por ello sólo podía fomentar la militancia agresiva (*yihad*) o la austeridad contemplativa. Sin embargo, uno de los mayores sociólogos turcos, Sabri F. Ülgener, estudioso y a la vez crítico de Weber, ha argumentado que Weber, a pesar de su genio para analizar los orígenes del capitalismo en Occidente, juzgó erróneamente al islam y pasó por alto su compatibilidad inherente con un «sistema de mercado liberal». <sup>28</sup> (Hay que señalar que Weber fue también muy pesimista en cuanto a China y Japón).

Y ahora, en Turquía, la predicción de Ülgener se está haciendo realidad con el ascenso de un capitalismo de inspiración islámica. La Iniciativa de Estabilidad Europea (ESI), un *think tank* con sede en Berlín, llevó a cabo un extenso estudio en 2005 sobre los «tigres de Anatolia» y el boom de las compañías turcas en el corazón de la Turquía conservadora. Los investigadores de la ESI entrevistaron a cientos de hombres de negocios conservadores en la ciudad de Kayseri (y cuya mayoría votó por el AKP), y descubrieron que «las corrientes individualistas y a favor de los negocios se han convertido en muy prominentes dentro del islam turco», y que «una tranquila reforma islámica» estaba teniendo lugar de la mano de los empresarios musulmanes. El término que usaban para definir estos capitalistas devotos también fue el título de su informe: *Calvinistas islámicos*. <sup>29</sup> Weber tendría que haber vivido para leer esto.

El ascenso de una clase empresarial islámica es un fenómeno destacable, porque marca el comienzo de toda una nueva etapa para la civilización islámica. La gente entiende la religión no sólo conforme a sus enseñanzas textuales, sino también conforme a su entorno social. En cuanto al islam, este medio ha sido

28 Sabri Ülgener (2006). *Žihniyet ve Din* (Mindset and Religion). Estambul: Derin Yayinlari, pp. 57-64.

29 Cfr. [http://www.esiweb.org/index.php?lang=en&id=156&document\\_ID=69](http://www.esiweb.org/index.php?lang=en&id=156&document_ID=69)

feudal, imperial, o burocrático. Pero ahora, en Turquía y en algunos otros países musulmanes como Malasia, el islam está siendo transformado en una religión de la clase media y de personas racionales e independientes. No es de extrañar que este cambio social pueda generar nuevas interpretaciones de la religión. En la nueva Turquía, las modelos desfilan en la pasarela con imaginativos velos y las «feministas islámicas» se expresan en contra de la «ideología de dominación masculina dentro del pensamiento islámico». Justamente el año pasado, la *Diyamet*, el ente oficial religioso que controla todas las mezquitas del país, anunció que quitaría de las colecciones tradicionales de hadices (dichos atribuidos al profeta Muhammad) las afirmaciones misóginas. Al director de la *Diyamet*, el doctor Ali Bardakoğlu, un teólogo liberal nombrado por el gobierno del AKP en el 2002, se le preguntó recientemente si el trabajo de los misioneros era una amenaza para Turquía, tal y como reivindica algún nacionalista. «No —respondió—, es su derecho natural de evangelizar su fe. Debemos aprender a respetar hasta la elección personal de un ateo y dejar en paz a otras religiones».<sup>30</sup>

### ¿Alguna luz para otras naciones musulmanas?

Durante muchas décadas, los árabes y otras naciones musulmanas vieron a Turquía como una causa perdida, un país que había abandonado su propia fe y civilización. Ésta es la razón por la que Turquía, a pesar de ser popular en Occidente, nunca pudo servir como ejemplo de compatibilidad entre islam y modernidad. Por el contrario, representaba el abandono e incluso la supresión del primero por el bien de la segunda. Sin embargo, ése es un mal mensaje para ser transmitido al mundo islámico: cuando un creyente devoto es obligado a elegir entre religión y modernidad, optará e incluso luchará por la primera. El mensaje correcto es una combinación de valores islámicos y modernos. Con su herencia otomana y una democracia en profundidad, Turquía tiene el potencial para crear esta combinación y enviar ese mensaje. Son buenas noticias no sólo para Turquía, sino para el mundo.

La experiencia del islam turco también sugiere cómo llegará la última reforma del mundo islámico, a través de la democracia y el libre mercado. Éstas son las dinámicas sociales que crean individuos y comunidades deseosas de abrazar la modernidad y darle forma según sus propias imaginaciones históricas. Cuando, por el contrario, se obliga a las sociedades musulmanas a aceptar alguna versión de modernidad de élite —ya venga de las rudas tiranías laicas o de las intervenciones militares occidentales— reaccionan invariablemente contra ellas, y el enfrentamiento sirve de combustible para un radicalismo religioso más feroz y reaccionario.

Desafortunadamente, no hay atajos para las reformas sociales genuinas. Las soluciones rápidas y las marchas forzadas de los impacientes no generan progreso, más bien las apartan del camino. El liberalismo musulmán de Turquía es joven y prometedor un siglo después de su génesis en la tardía reforma otomana. ¿Pueden nuestros amigos europeos dar un «sí» como respuesta?

30 *Daily Hurriyet*, 21 de abril de 2007.

---

## BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Mustafa Akyol es analista político, especialmente en temas relacionados con la religión y la vida pública en Turquía. Actualmente es columnista de *Hürriyet Daily News*, el principal diario turco en inglés. También escribe regularmente una columna para el diario nacional turco, *Star*. Sus artículos han aparecido en distintas publicaciones estadounidenses, como *Newsweek*, *The Washington Post*, *The Wall Street Journal*, *International Herald Tribune*, *The American Interest*, *The Washington Times* y otros. Entre sus publicaciones destaca el libro *Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek: Yanlış Giden Neydi? Bundan Sonra Nereye?* [Repensando la cuestión kurda: ¿Qué fue lo que salió mal? ¿Y después qué?] (2006). Actualmente está trabajando en un libro en inglés titulado: *The Islamic Case For Freedom*.

## TRADUCCIÓN

TRADUCOR C. B. (inglés).

## RESUMEN

El objetivo de este artículo es analizar la experiencia turca contemporánea, tomando como punto de inflexión la fundación del Partido de la Justicia y el Desarrollo (AKP) en 2001. Para ello ha sido necesario revisar históricamente aspectos como el legado otomano y su reforma, haciendo especial hincapié en el período de Tanzimat y el papel de los Jóvenes Otomanos en este proceso, así como la génesis de la República Turca moderna y las reformas de Mustafa Kemal Atatürk. La experiencia del islam turco, a través de la democracia y el libre mercado, es un ejemplo de cómo las distintas dinámicas históricas y sociales han llegado a crear individuos y comunidades que pueden combinar los valores islámicos con la modernidad.

## PALABRAS CLAVE

Partido de la Justicia y el Desarrollo (AKP), otomanismo, valores islámicos, modernización islámica, Turquía.

## ABSTRACT

The aim of this article is to analyze the Turkish contemporary experience, taking as turning point the foundation of the Justice and Development Party (AKP) in 2001. For this, it has been necessary to revise historically the Ottoman legacy and its reform, emphasizing in particular the Tanzimat period and the role of the Young Ottomans in this process, and, on the other hand, the genesis of the modern Turkish Republic and the changes made by Kemal Atatürk. The experience of Turkish Islam, through democracy and free market, is an example that shows how different social and historical dynamics can lead to the creation of people and communities that can combine Islamic values with modernity.

## KEYWORDS

Justice and Development Party (AKP), Islamic values, otomanism, Islamic modernization, Turkey.

## الملخص

تهدف المقالة هذه الى تحليل التجربة التركية المعاصرة انطلاقا من تاريخ إنشاء حزب العدالة والتنمية عام 2001، مما يحتاج إلى إعادة النظر في عوامل عدة منها التراث العثماني وإصلاحه مبرزا، على وجه الخصوص، مرحلة «التنظيمات» ودور العثمانيين الشبان فيها، إضافة الى مسألة تأسيس الجمهورية التركية الحديثة والإصلاحات التي قام بها مصطفى كمال أتاتورك. وتجربة الإسلام في تركيا، من خلال الديمقراطية والسوق الحرة، مثال يبرهن كيف تمكنت الديناميات التاريخية والاجتماعية المختلفة من تكوين أفراد ومجتمعات تمتزج فيهم القيم الإسلامية بالحدثة.

## الكلمات المفتاحية

حزب العدالة والتنمية، قيم إسلامية، تحديث إسلامي، تركيا، عثمانية

## DOS TRAYECTORIAS ESTATALES DEL ISLAM NORMATIVO: MALASIA E INDONESIA

Farish A. Noor

A finales de 2009 la comunidad internacional y el público indonesio se vieron sorprendidos por la noticia de que las autoridades religiosas de Sumatra del Norte, provincia de Aceh, habían intentado aprobar una ley que estipulaba que aquel musulmán que fuera adúltero sería apedreado hasta la muerte. Casi de forma inmediata el gobierno de Indonesia y el gobierno provincial de Aceh declararon que no permitirían que se aprobara esa ley, y que la República de Indonesia no permitiría que ninguno de sus ciudadanos fuera asesinado por ninguna infracción considerada lo suficientemente grave como para merecer tal castigo, incluso aunque fuera un crimen según la ley de la *sharia*.

Al mes siguiente, el muftí del Estado malayo de Perlis, Asri Muhammad, fue arrestado por las autoridades religiosas de Selangor basándose en que no tenía la licencia para desempeñar ese puesto oficial. Varios meses antes, una mujer musulmana con el nombre de Kartika Sari Dewi Shukarno fue arrestada por consumir cerveza en público y condenada a ser fustigada con un látigo por el tribunal de la *sharia* del Estado de Pahang, también en Malasia. El gobierno malayo intentó intervenir y el propio primer ministro declaró que la mujer debía apelar la sentencia para salvarse.

En todos estos casos vemos desarrollos paralelos en su funcionamiento: da la casualidad de que tanto Malasia como Indonesia son países de mayoría musulmana donde el islam ha sido parte integral de la vida social y política durante siglos y donde las fuerzas del islam político son cada vez más visibles y ruidosas en sus demandas. Sin embargo, estas peticiones han ido en ocasiones contra el espíritu y la forma de las respectivas constituciones de los países y también del desarrollo histórico de estas sociedades.

Además, todo ello indica que ambos países no pueden controlar o determinar la forma y el tipo de normativa política islámica que se está desarrollando y que cada vez hay más miedo —tanto entre musulmanes como no musulmanes— porque las expresiones de piedad musulmana están adoptando un creciente carácter político, algunas veces en desacuerdo y en competencia contra los propios gobiernos que han promovido el islam durante tanto tiempo.

¿Cómo ha llegado a ocurrir esto y por qué? Al analizar ambos países tenemos que entender el papel que el islam ha desempeñado en el pasado y cómo ha llegado a convertirse en un factor que no puede quedarse fuera de la ecuación política. Consecuencia de la «guerra contra el terror» («*war on terror*») y de la paranoia global contra el islam y todo lo islámico, el ascenso de tales formas sectarias y a menudo exclusivas del islam político ha llevado a muchos a preguntarse hacia dónde se está dirigiendo el islam en ambos países.

En la raíz del problema está el simple hecho histórico de que tanto en Indonesia como en Malasia el aumento de una rama conservadora de islam politizado ha sido el resultado de una manipulación del islam por parte del Estado

como símbolo político y como legitimación del mismo. Durante demasiado tiempo muchos Estados de mayoría musulmana han recurrido al repertorio discursivo del islam como medio para racionalizar, justificar y hasta para colocar en primer plano preocupaciones exclusivamente comunitarias al servicio de políticas las sectarias que les han caracterizado. Sin embargo, este modo de promoción estática del islam político y politizado depende en parte de la habilidad del Estado para desempeñar ese papel y siempre y cuando la economía esté prosperando y haya un abundante excedente de ingresos estatales para gastar.

A raíz de la crisis económica de 1997-1998, tanto Malasia como Indonesia se encontraron a sí mismas en una situación en la que el mismo poder multiplicador económico del que una vez disfrutaron se había claramente reducido y/o comprometido. La habilidad del Estado para desempeñar el papel de patrocinador-promotor del islam político se vio limitada y con ello también su poder de controlar y regular las fuerzas religioso-políticas que una vez estuvieron bajo su control.

La creciente independencia y firmeza de los partidos islamistas, los movimientos, los grupos de presión, las ONG y la burocracia religiosa en ambos países, nos indica, por lo tanto, lo que actualmente sólo puede ser descrito como una crisis de gobierno. Lo que anteriormente había sido la mejor y más fácil herramienta para conseguir la legitimación del Estado y la justificación de la centralización del poder y la autoridad (tanto laica como religiosa), actualmente se ha liberado y está mostrando, como nunca antes, signos de autonomía y de acción. Ya no es sólo un discurso de legitimación y de normativa política islámica, sino que se ha convertido también en una fuente política de deslegitimación y de resistencia contrahegemónica; y en medio de la creciente oposición, expresada en el lenguaje religioso de lo absoluto, el Estado se ha quedado paralizado e impotente sin saber qué hacer.

### **Indonesia: manteniendo al islam a raya y transformando el *islam politik* en *islam kultural***

Desde su independencia, Indonesia ha tenido que tener en cuenta las peticiones de los movimientos y partidos musulmanes que habían desempeñado un papel clave en la lucha por la independencia y que deseaban ver sus esfuerzos recompensados por el nuevo Estado poscolonial independiente. Desde el principio, muchos de los movimientos islamistas indonesios han estado motivados por asuntos políticos: el miedo a ser desbordados y superados por intereses empresariales y políticos de Europa y China ha sido un factor primordial en la movilización de los musulmanes indonesios desde principios del siglo XX. Organizaciones como *Sarekat Islam* y *Muhammadiyah* desempeñaron un papel vital en la concienciación de los musulmanes indonesios sobre su condición económica y política, y en la utilización de los escasos recursos de que disponían para formar un bloque compacto contra la dominación europea y china en las Indias Orientales.

Las potencias coloniales holandesas desconfiaron del crecimiento del islam político en Indonesia y trataron de frenar la movilización de masas de musulmanas, pero en 1941, a comienzos de la Segunda Guerra Mundial, la llegada del ejército japonés acabó con los intentos holandeses por contener el crecimiento del islam po-

lítico en Indonesia y abrió las puertas al auge de los musulmanes modernistas. En este contexto, las autoridades japonesas se dieron cuenta del potencial de las fuerzas del islam, bien afianzadas en el país. Durante la ocupación japonesa de Indonesia (1941-1945) la institución del ejército militar buscó el apoyo tanto de movimientos tradicionalistas (Nahdatul Ulama) como de grupos reformistas (Muhammadiyah). Igualmente, se formó el Majlis Shura Muslimin (Masjumi) para unir a las diversas tendencias tradicionalistas y modernistas-reformistas del islam en el país. Finalmente, Masjumi cayó bajo el liderazgo del destacable pensador islamista Muhammad Natsir. Los japoneses también promocionaron la creación de milicias islamistas, como Hizbullah, en su intento por construir una fuerza defensiva local que les ayudase en caso de un contraataque occidental en Indonesia. Cuando acabó la guerra, los japoneses dejaron atrás un cierto número de movimientos islamistas organizados y milicias que posteriormente tomarían parte en la guerra antiholandesa por la independencia de Indonesia de 1945, como Masjumi, Nahdatul Ulama y Muhammadiyah.<sup>1</sup>

Cuando finalmente Indonesia emergió a la escena global mundial como un Estado nación independiente, los musulmanes modernistas estaban, entre otros, al frente. La representación política y la educación religiosa eran, por aquellos entonces, las principales preocupaciones de los islamistas de Indonesia. La Constitución de la República de Indonesia de 1945 había claramente establecido que la educación era uno de los derechos fundamentales de todo ciudadano del país, y por extensión, ésta también incluía la educación islámica para todos los ciudadanos musulmanes.<sup>2</sup>

En un intento por mantener a los musulmanes indonesios de su lado, el presidente Sukarno hizo algunas concesiones a los movimientos islamistas: inicialmente apoyó a los partidos islamistas como el de Masjumi y, en 1951, concedió a la facultad de Estudios Islámicos de la Universidad Islámica de Indonesia el nivel de centro de investigación financiado con fondos públicos, el Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN-State College of Islamic Studies). Pero cuando Sukarno intentó crear una ambigua coalición de grupos y partidos musulmanes, nacionalistas y comunistas en su alianza NASAKOM (*Nasionalisme-Komunisme-Agama*), ese proyecto pronto se desentrañó cuando los partidos comenzaron a pelearse por las posiciones clave en el gobierno.

En realidad, Indonesia estaba siendo disputada por fuerzas nacionalistas laicas enfrentadas con los islamistas que preveían la creación de un estado islámico en Indonesia. Los islamistas de Indonesia eran reacios a entrar en cualquier proceso de negociación sobre la reforma islámica con la administración de Sukarno, que era vista como «débil» contra el comunismo y muy influida por los ministros comunistas y los consejeros gubernamentales del PKI. Cuando el presidente Sukarno intentó disolver los partidos políticos en Indonesia e introducir su propia versión de «democracia guiada», el islamista intelectual Muhammad Natsir fue uno de los

1 Para una completa explicación del papel desarrollado por los diferentes movimientos islamistas de Indonesia en el período previo a la guerra de independencia y posteriormente, véase Harry J. Venda (1958). *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under Japanese Occupation 1942-1945*. Leiden: Fouris.

2 Para más detalles, véase Mochamad Nur Ichwan (2006). *Official Reform of Islam and the Ministry of Religious Affairs in Contemporary Indonesia 1966-2004*. (Tesis doctoral no publicada), Jogyakarta: Universidad de Tilburg, p. 137.

primeros en atacar al presidente y declarar que la «democracia guiada» no era más que una dictadura legalizada.

A finales de los cincuenta y principios de los sesenta, la tensión finalmente provocó la erupción de una serie de revueltas populares, como la revuelta Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia (PPRI) en Sumatra (1958) y la rebelión Darul Islam en Sulawesi (1950-1965).<sup>3</sup>

La respuesta de Sukarno fue de mano dura contra estos movimientos islamistas, prohibiendo el Masjumi en 1959. El punto álgido se alcanzó en 1965 cuando la abierta hostilidad entre los islamistas y los comunistas de Indonesia provocó un conflicto general y un intento de golpe de estado fallido. En la debacle subsiguiente Sukarno perdió el poder, siendo reemplazado por el general —convertido en presidente— Suharto. Por entonces el gobierno indonesio, dominado como estaba por los generales laicos del ejército y apoyado por los intereses empresariales de cristianos indonesios, estaba profundamente preocupado por el potencial radical del islam político en Indonesia.

El experimento de Indonesia sobre la modernización del islam despegó realmente durante la era del presidente Suharto y, a pesar del deterioro de los derechos humanos y del abuso sistemático de las libertades civiles durante su época en el poder, la reforma de la educación islámica sigue siendo una de las pocas historias exitosas de los años de Suharto. Irónicamente, estas reformas se llevaron a cabo en el contexto de un Estado que desconfiaba del islam en general y del islam político en particular.

Como Ichwan ha señalado, el régimen del presidente Suharto consideraba la educación religiosa islámica como «un vehículo con el cual difundir la ideología estatal y su programa de desarrollo».<sup>4</sup> El gobierno de Suharto estaba profundamente preocupado por el auge inminente de islamistas en el país, y pusieron gran empeño en mantener a las fuerzas del islam político a raya. Para ello se trató de domesticar a la oposición islamista mediante la prohibición del uso del islam en política, se puso fin al sistema multipartidista (aglutinando a los muchos partidos políticos de Indonesia en tres principales coaliciones políticas), persiguiendo a los que se pensaba que tenían ambiciones militantes islamistas y dividiendo al campo islamista con el uso de la cooptación estatal y la coacción. Para complicar aún más las cosas, también se dieron otras circunstancias adicionales dentro del ejército de

3 Esta revuelta, en forma de diversos levantamientos locales en el archipiélago indonesio, fue motivada y organizada por los líderes musulmanes locales que deseaban, a la vez, que el islam tuviera un papel más importante en la política de la Indonesia poscolonial y que el Estado reconociera su contribución en la lucha anticolonial contra los holandeses. El mundo occidental, con EE. UU. a la cabeza, desconfiaba de Sukarno y su proximidad a los comunistas. En consecuencia, la CIA jugó un papel crucial respaldando estas revueltas en las que el ejército de Indonesia fue llevado al límite desde Aceh a Sulawesi y obligado a luchar en todos los frentes. Véase Harry J. Benda (1958). *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under Japanese Occupation 1942-1945*. *Op. Cit.* Cees van Dijk (1981). *Rebellion under the Banner of Islam: the Darul Islam in Indonesia*. La Haya: Martinus Njihoff; Elisabeth F. Drexler (2008). *Aceh, Indonesia: Securing the Insecure State*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press; y Barbara S. Harvey (1974). *Tradition, Islam and Rebellion: South Sulawesi 1950-1965*. (Tesis doctoral). Ithaca, Nueva York: Cornell University.

4 Mochamad Nur Ichwan (2006). *Official Reform of Islam: State Islam and the Ministry of Religious Affairs in Contemporary Indonesia 1966-2004*. *Op. Cit.* pp. 138-141.

Indonesia y la comunidad intelectual, activamente implicados en la formación de vínculos instrumentales con algunos grupos islamistas radicales, tanto para infiltrarse en ellos como para movilizarlos con fines políticos específicos cuando fuese necesario. Fue durante esta turbia década, cuando apareció el primer grupo radical islamista clandestino de Indonesia, el Komando Jihad.<sup>5</sup>

El gobierno de Suharto también estaba preocupado por la nueva generación de jóvenes musulmanes urbanizados que pasaron a un primer plano como líderes estudiantiles y activistas. Los activistas-estudiantes islamistas, como Nurcholish Madjid e Imaduddin Abdulrahim, lideraban a los estudiantes que se unieron bajo la enseña de «movimiento Salman» recorriendo todos los campus de Indonesia y reivindicando la inculcación de los valores islámicos en la gestión pública y en la vida social. Frente a estos desafíos, los tecnócratas y los políticos del gobierno de Suharto centraron su atención en el doble objetivo de construir una nación y un rápido desarrollo económico. Con tecnócratas como Bacharuddin Jusuf Habibie, como consejero, el presidente Suharto buscó que la economía de Indonesia pasara de un sistema basado en la importación-sustitución a uno dirigido hacia la fabricación y hacia las industrias de baja tecnología.

No obstante, había que tener un factor en cuenta: mientras que la corriente dominante del país en escuelas nacionales, institutos y universidades era predominantemente laica y tenía como objetivo producir trabajadores cualificados para la prosperidad de la economía, también existían cientos de miles de escuelas religiosas tradicionales (*madrasas* y *pesantrens*) por todo el país que proporcionaban una educación islámica rudimentaria a millones de chicos y chicas comunes de familias más pobres. El ministro de Educación era el responsable de la disposición de la educación dominante laica por todo el país y, el *Departemen Agama* (Departamento de Asuntos Religiosos), se dejó en manos de las escuelas religiosas de Indonesia. Los tecnócratas del gobierno de Suharto se dieron cuenta de que había que hacer algo urgentemente para estrechar la creciente división entre las universidades laicas y las escuelas islámicas tradicionales del país, o si no hacer frente a la perspectiva de tener miles de graduados con poco más que el conocimiento de las escrituras religiosas y los rituales.

5 Este grupo, con vínculos dudosos con el propio Estado, nació en Indonesia en 1977 bajo el liderazgo del joven clérigo indonesio Imran ben Zein. Era un movimiento paramilitar clandestino, con base en Yakarta y Bandung, Java Occidental, y cuyos miembros eran sobre todo jóvenes musulmanes marginados de las ciudades. Entre 1977 y 1978 fueron los responsables de pequeños ataques en algunas de las ciudades de Java, pero su influencia y su habilidad para proyectar su poder estaban limitadas por su propia falta de recursos. Sin embargo, después de la revolución iraní de 1979, los líderes del Komando Jihad declararon que se embarcarían en una lucha revolucionaria contra el Estado indonesio. En marzo de 1981, miembros del Komando Jihad organizaron un ataque a una base policial a las afueras de Bandung y lograron robar un cierto número de armas pequeñas. Analistas de ese momento insinuaron que el ataque a la base policial quizás había sido un trabajo interno, con renegados del ejército indonesio que trabajaban de forma secreta para asegurar que el robo de las armas fuera un éxito. Por aquel entonces también se especuló ampliamente con que el Komando Jihad había sido creado bajo la atenta mirada del personal del servicio de inteligencia del ejército indonesio, que quería usarlo para eliminar a los opositores del gobierno y a elementos residuales del prohibido Partido Comunista de Indonesia. Posteriormente, el 28 de marzo de 1981, miembros del Komando Jihad organizaron el secuestro de un DC-9 de las aerolíneas Garuda Indonesian Airways, que dirigieron hacia Malasia y finalmente hacia Bangkok. El secuestro fue finalmente frustrado por la unidad de élite de comandos paramilitares Kopassandha (posteriormente llamada KOPASSUS). En ese momento, los comandantes del ejército indonesio comenzaron a distanciarse del Komando Jihad ya que estaban creciendo fuera de su control. Más tarde, en la década de los 80, el ejército indonesio y el servicio de inteligencia incitaron a los islamistas radicales a medir sus fuerzas, pero esto en cambio los volvió aún más radicales.

Otro factor a tener en cuenta era el aumento del activismo estudiantil islamista que a su vez estaba apareciendo en otros campus del mundo. A principios de los setenta, los estudiantes musulmanes de todo el mundo estaban agitando a sus gobiernos y reivindicando normas y valores islámicos en la gestión pública y en la construcción de la nación. En la vecina Malasia se había creado el Movimiento Juvenil Islámico de Malasia (ABIM-Angkatan Belia Islam Malaysia) por jóvenes activistas estudiantes como Anwar Ibrahim, que se opusieron abiertamente a las políticas laicas de desarrollo del gobierno malayo. Comprensiblemente, el gobierno de Suharto se interesó por observar esta evolución y ver qué dirección tomaba el islam político en los campus de Indonesia.

Motivado por estos factores mencionados anteriormente, que hay que decir, estuvieron guiados más por preocupaciones de seguridad que por el deseo de mejorar los estándares de la educación islámica, el gobierno de Suharto comenzó a introducir cambios graduales en la estructura global de las escuelas e institutos islámicos del país. En los 70, el gobierno estableció las primeras Academias Nacionales para Estudios Islámicos (IAIN-Institut Agama Islam Negeri) en Indonesia.<sup>6</sup> El 6 de septiembre de 1971 se tomó la decisión crucial de elevar al erudito y catedrático A. Mukti Ali a la posición de jefe del Departemen Agama. Otro contemporáneo de Mukti Ali fue Harun Nasution, un erudito islámico de renombre que estaba bien versado en los estudios islámicos y que podía ver la necesidad y el valor de un enfoque científico de las normas sociorreligiosas. Mukti Ali supervisaba el funcionamiento del IAIN en Yogyakarta, creado en 1951, mientras Harun Nasution dirigía el IAIN en Yakarta.

Posteriormente, se dio un cambio más en la opinión del régimen de Suharto sobre el islam, a principios de los 90, cuando se vio claro, debido a factores demográficos y políticos, que no se podía descuidar por más tiempo el enorme sector de electores musulmanes que representaban una mayoría abrumadora de la población de Indonesia. En un intento por acercar a los eruditos e intelectuales islamistas al seno del Estado, el gobierno de Suharto creó la Asociación de Eruditos Musulmanes Indonesios (ICMI-Ikatan Cendiakiawan Muslim Indonesia). ICMI se inauguró oficialmente el 6 de diciembre de 1990. Aunque estudiosos como Robert Hefner han señalado que se había hilado una compleja narrativa popular en las primeras fases de su formación, está claro que era «una asociación subvencionada por Suharto designada para movilizar el apoyo musulmán en una época en la que segmentos del ejército indonesio estaban desafiando al presidente. Suharto también esperaba usar la ICMI para bajarle los humos al movimiento prodemocrático de reciente creación dividiéndolo en líneas religiosas».<sup>7</sup> La formación de la ICMI le dio a Suharto la oportunidad de lucir públicamente sus credenciales religiosas

6 Los IAIN fueron en un principio institutos de investigación que también tenían responsabilidades de enseñanza y que eran considerados como centros casi a la altura de los institutos y universidades de entonces. En esa época no había universidades islámicas completamente desarrolladas en el país y los IAIN eran la elección natural para los estudiantes indonesios que deseaban ampliar su educación en estudios islámicos después de graduarse en las *madrassas* y *pesantrens* del país. Con el respaldo del Estado y fundadas por el Departemen Agama, las IAIN eran los únicos institutos de investigación y enseñanza islámicas aprobados y subvencionados por el Estado, donde los graduados obtenían certificados y diplomas oficiales que les daban derecho a conseguir trabajos en el sector civil.

7 Robert Hefner (2000). *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press, p. 125.

y su nuevo compromiso con el islam. Suharto se dio prisa por agasajar a los elementos progresistas del movimiento islamista para que le apoyasen en el proyecto: Nurcholish Madjid, Dawam Rahardjo, Imaduddin Abdulrahim y el general Alamsyah Ratu Perwiranagara (anterior ministro de Asuntos Religiosos) estaban en la comisión que elaboró las directrices y los parámetros del ICIMI.

Mediante la promoción de la educación islámica y los estudios islámicos, el sistema Suharto estaba intentando domesticar las fuerzas del islam político dándoles una salida en el ámbito de la cultura y la educación. Mientras que los grupos más radicales dirigidos por islamistas inflexibles, como el polémico clérigo Abu Bakar Ba'asyir, resistieron a estas medidas, otros intelectuales islamistas como Nurcholish Madjid, aceptaron la oferta del Estado y comenzaron a promocionar su propia rama de *islam kultural* (islam cultural) como parte de su esfuerzo por islamizar la sociedad de Indonesia desde dentro (y también conservar las formas específicas culturales del islam indonesio, opuesto al árabe). Nurcholish Madjid fue todavía más lejos con su declaración de que el islam político no era una alternativa, con su famoso eslogan «islam sí, Estado islámico NO».<sup>8</sup>

Como Ichwan ha argumentado, las verdaderas intenciones del sistema Suharto (dominado como estaba por un grupo de oficiales del ejército y por el servicio de inteligencia, trabajando codo con codo con empresas locales aliadas e intereses diplomáticos extranjeros) era modificar el sistema educativo islámico en Indonesia mediante una combinación de coacción y clientelismo, con el objetivo, a largo plazo, de alejar la dependencia de la población de escuelas religiosas tradicionales a escuelas, institutos y universidades en todo el país de la corriente dominante: estatales, más modernas y orientadas al desarrollo: «El impacto del discurso de este gobierno hegemónico sobre la educación islámica no era sólo lograr la modernización y secularización de ésta, sino también asegurar su “moderación” (política)».<sup>9</sup>

Sin embargo, el régimen de Suharto no pudo hacer nada para ocultar la debilidad fundamental del modelo de desarrollo económico indonesio, que todavía dependía de la inyección de capital extranjero y del respaldo de los donantes occidentales del país. La crisis económica del este Asiático de 1997-1998 puso fin al gobierno de Suharto, y él y sus seguidores fueron barridos del poder por masivas revueltas lideradas por estudiantes en todo el país, dejando atrás un Estado debilitado y una frágil economía que siguen siendo aún más dependientes que antes de la ayuda y del comercio exterior.

Tras la caída del general-presidente Suharto, en mayo de 1998, la sociedad indonesia ha experimentado muchos dolorosos y traumáticos cambios. Tras la salida de Suharto del poder, una sucesión de líderes débiles e incompetentes (B. J. Habibie, Abdurrahman Wahid y Megawati Sukarnoputri) asumieron el timón del Estado, pero fueron incapaces de contener la marea de violencia religiosa y sectaria racial, hasta que ganó la presidencia el actual presidente, Bambang Susilo Yudhoyono. Entre el 2002 y el

8 Véase Farish A. Noor (2006). Nurcholish Madjid, Indonesien: Ja zum Islam, Nein zum islamischen Staat. En *Der Islam Am Wendepunkt: Liberale und Konservative Reformer Einer Weltreligion*, Katjun Amirpur y Ludwig Ammann. Friburgo: Herder Spektrum, pp. 91-101.

9 Mochamad Nur Ichwan (2006). *Official Reform of Islam: State Islam and the Ministry of Religious Affairs in Contemporary Indonesia 1966-2004*. Op. Cit., p. 166.

2005, Indonesia también fue testigo de algunos de los peores casos de violencia religiosa de su historia, primero con el atentado de Bali en el 2002 y, posteriormente, con el estallido de tensión religiosa y comunitaria en Molucas entre el 2002 y el 2004. Grupos religiosos como el Hizb ut-Tahrir, Laskar Yihad, Front Pembela Islam y la Yamaat-e-Islami (YI) salían en primera plana y parecían estar a punto de determinar el futuro desarrollo de Indonesia.<sup>10</sup> La repercusión del aumento de estas nuevas agrupaciones islamistas, se tratará en la última sección de este artículo, pero por ahora nos ocuparemos de la evolución paralela en otro país musulmán cercano a Indonesia, Malasia.

### Malasia: elección del islam como respuesta a la revolución islámica

Al igual que Indonesia, Malasia es un país de mayoría musulmana donde el origen étnico y la religión han sido dos factores principales que definen la política interna. Como en el caso de Indonesia, la lucha de Malasia por la independencia del gobierno colonial también fue testigo del aumento de movimientos y partidos islamistas en el país, destacando el partido Parti Islam Se-Malaysia (PAS), que en los años cuarenta y sesenta fue un partido islamista anticolonialista, antiimperialista y nacionalista.<sup>11</sup> Como ocurrió con Indonesia, los islamistas malayos también deseaban

10 Noorhaidi Hasan (2006). *Laskar Jihad: Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New-Order Indonesia*. Ithica, Nueva York: Cornell Southeast Asia Program; John T. Sidel (2006). *Riots, Pogroms, Jihad: Religious Violence in Indonesia*. Londres: Cornell University Press; y Farish A. Noor (2007). *Jihad Revisited? Shifting Dynamics of Radical Movements in Indonesia Today*. Kuala Lumpur: Institute for Strategic and International Studies (ISIS)-Malasia, ISIS Working Papers Series.

11 El núcleo del PAS se formó en el Departamento de Asuntos Religiosos del partido malayo conservador-nacionalista, UMNO. Sin embargo, profundas diferencias de opinión entre los ulemas y la élite política de la UMNO llevó finalmente a que se separaran las dos facciones y a que surgiera el PAS el 24 de noviembre de 1951, bajo el liderazgo de Haji Fuad Hassan. En 1953 Fuad Hassan fue reemplazado por Abbas Elias, médico de profesión, que también era miembro de los servicios centrales coloniales en la Malasia británica. De 1956 a 1969, la codirección entre Burhanuddin al-Helmy y Zulkiflee Muhammad contribuyó a que el PAS pasara a ser una organización política moderna. Ellos fueron, en gran parte, los responsables de que el movimiento pasara a ser un partido político con una estructura organizativa centralizada, con una cadena de mando y con enlaces con otros partidos y movimientos islámicos del extranjero. Bajo el liderazgo de Burhanuddin al-Helmy, el PAS se convirtió en un partido islamista que era tanto nacionalista como antiimperialista. Los héroes y modelos de Burhanuddin eran hombres de actualidad como el presidente Sukarno de Indonesia y Gamal Abd el-Nasser de Egipto. Más que con la comunidad musulmana de Medina durante tiempos del profeta, el contaba con la conferencia de Bandung y la alianza global de todos los árabes (*Pan-Arab*) como modelos de acción política colectiva. En 1969, Burhanuddin falleció después de haber sido puesto bajo arresto, sin haber sido juzgado, por el gobierno malayo. Entonces, el PAS siguió bajo el liderazgo de Muhammad Asri Muda, defensor incondicional de los derechos y privilegios malayos. Entre 1970 y 1982, Asri Muda convirtió al PAS en un partido malayo-musulmán etnocéntrico preocupado por la promoción del estatus de los malayos-musulmanes en el país. En 1982, el PAS sufrió un golpe interno que llevó al derrocamiento de Asri Muda y al levantamiento de la «Facción Ulema» dirigida por los ulemas más antiguos del PAS, como Tuan Guru Yusuf Rawa y Tuan Guru Nik Aziz Mat, así como por un número de activistas del ex ABIM, como Ustaz Fadzil Noor, Ustaz Hadi Awang y Muhammad Sabu. La década de los ochenta fue testigo de los primeros enfrentamientos violentos entre el PAS y el gobierno malayo, cuando el partido islamista se volvió más intransigente en sus demandas. La suerte del PAS cambió a mediados de los noventa. En las elecciones generales de 1995, se las arregló para quedarse con el control del estado del norte, Kelantan, pero falló en todas las demás circunscripciones en el resto del país. En las elecciones de noviembre de 1999, el PAS logró su mayor victoria hasta el momento, ganando el control de dos estados. En las elecciones de marzo de 2008, el PAS se unió a la coalición Alianza Popular (Pakatan Rakyat), ganando el control de Kelantan, de Perak y de Kedah. Actualmente, el PAS sigue siendo el segundo partido malayo musulmán más importante en Malasia con aproximadamente un millón de miembros y seguidores por todo el país, aunque sigue comprometido con su objetivo de crear un estado islámico en Malasia. Para más detalles véase Farish A. Noor (2004). *Islam Embedded: The Historical Development of the Pan-Malaysian Islamic Party PAS: 1951-2003*. Kuala Lumpur: Malaysian Sociological Research Institute (MSRI).

ver sus aspiraciones políticas cumplidas con la creación de un estado islámico en Malasia.

Sin embargo, a diferencia de Indonesia, la independencia de Malasia no se ganó por las fuerzas nacionalistas, (ya que no había ningún ejército o milicia nacionalista como en Indonesia) sino por la élite aristocrática anglófila prooccidental del partido UMNO (Organización Nacional de Malayos Unidos). Igualmente, a diferencia de Indonesia, Malasia nunca experimentó ningún gobierno militar, ni revueltas o revoluciones internas como las que asolaron Indonesia durante sus tres primeras décadas de independencia.

En Malasia, la élite dirigente del partido UMNO –que gobernó el país junto a partidos de derechas, de base comunitaria, tales como la Asociación de Malayos Chinos (MCA) y el Congreso Malayo Indio (MIC)– usó la fuerza policial malaya y los servicios de seguridad para tratar la «amenaza» combinada del partido Comunista Malayo (MCP) y los islamistas del PAS. Mientras que el MCP estaba prohibido y luchaba en las selvas del país, el gobierno dirigido por la UMNO se preocupaba más por los islamistas del PAS por temor a que alteraran la sensibilidad del pueblo malayo-musulmán. Con este fin, se favoreció la cooptación como medio para mantener a los islamistas a raya. Desde finales de los sesenta, el gobierno de la UMNO del primer ministro Tunku Abdul Rahman prefirió luchar contra los islamistas a su modo, presentando el gobierno dirigido por la UMNO como el «campeón del islam» en el país. Esto provocó lo que se ha conocido como la «carrera por la islamización» de Malasia entre el gobierno dirigido por la UMNO y la oposición del PAS, intentando superarse el uno al otro a través de la demostración de sus respectivas credenciales islámicas. Ambos trataron de hacerse con el control del Estado para usarlo como instrumento de patrocinio para la construcción de mezquitas, escuelas islámicas, organizaciones benéficas islámicas, etc.

Sin embargo, la carrera por la islamización tomó un impulso propio a raíz del aumento del activismo estudiantil islamista en los campus en los setenta, con la aparición de grupos como el Movimiento Juvenil de Malayos Islámicos (ABIM-*Angkatan Belia Islam Malaysia*) dirigido por carismáticos líderes, como Anwar Ibrahim. El ABIM fue formado por un número de activistas estudiantiles malayos musulmanes de la universidad, pertenecientes a la Asociación Nacional de Estudiantes Musulmanes, dirigida por Razali Nawawi, Anwar Ibrahim y Siddiq Fadhil el 6 de agosto de 1971. El ABIM se fundó en la X Asamblea General de la Asociación Malaya de Estudiantes Musulmanes (PKPIM) que tuvo lugar en el Dewan al-Malek Faisal, en Petaling Jaya, del 3 al 6 de agosto de 1971. El primer presidente del ABIM fue Razali Nawawi, elegido en la primera asamblea general del movimiento en Kuala Lumpur. Su secretario general era entonces Anwar Ibrahim. En sus comienzos, la pequeña organización contó sólo con cuarenta miembros, pero el movimiento se desarrolló cuando desde 1974 se centró alrededor de la personalidad carismática y dominante de Anwar Ibrahim. El objetivo del ABIM era encabezar la lucha de la reforma islámica, la reactivación del país y trabajar hacia la «islamización desde su interior». Al igual que el otro movimiento islamista malayo de su época, *Darul Arqam*, el ABIM buscaba crear una sociedad islámica en lugar de intentar construir

un estado islámico. El movimiento vigilaba constantemente los acontecimientos de países como Afganistán, Palestina y Filipinas, y finalmente estableció vínculos con otros movimientos islamistas en los países vecinos de la región, como el *Muhammadiah* en Indonesia.

El segundo gran catalizador de la carrera por la islamización fue la revolución iraní de 1979 —coincidiendo aquel año con la proclamación de Pakistán como la primera República islámica del mundo. Anwar Ibrahim y otros líderes del ABIM visitaron Irán y conocieron al ayatolá Jomeini. A su regreso, Anwar exigió que el «Día por la Liberación y Solidaridad Iraní» se celebrara el 16 de marzo de 1979.<sup>12</sup> La revolución iraní causó un impacto inmediato sobre los islamistas de Malasia y de Indonesia.

En 1981 Malasia pasó a estar bajo la dirección de su cuarto primer ministro, Mahathir Mohamad, que apostó por aumentar la sobrepuja en la carrera de la islamización, involucrando al líder del ABIM, Anwar Ibrahim, dentro del gobierno liderado por la UMNO. Los líderes de la UMNO dejaron que el PAS sacara ventaja en la competición de discursos para definir el significado y contenido del islam. Fiel a sí misma, la UMNO se erigió como «protectora», no sólo de la raza malaya, sino también del islam. La década de los 80 fue testigo de la aplicación de la política de islamización del Estado dirigida por la UMNO, diseñada para fomentar y proyectar la visión del islam de la UMNO como una forma de vida moderna. Se hicieron todos los esfuerzos posibles en la búsqueda de la nueva definición del significado y esencia del propio islam, dado que la UMNO buscaba marginar a su rival, el PAS.

El gobierno de Malasia, bajo el doctor Mahathir, prefería derrotar a los islamistas en su propio terreno. A diferencia de otros países musulmanes, hay que señalar que durante su carrera política Mahathir tuvo una manera diferente de abordar el reto planteado por la oposición islamista. No optó por la confrontación, por el contrario, tenía las ideas claras sobre qué rumbo quería que el islam tomara en el país. Mientras que el discurso del PAS estaba determinado por una forma dialéctica de resistencia que dividía el mundo entre «musulmanes buenos» y los «*kafir*», la visión del mundo islamista de Mahathir dividía a los musulmanes entre «progresistas moderados» y «fanáticos equivocados». Como Shanti Nair escribió: «Internamente, la islamización se centró en la distinción entre un islam "moderado", considerado más apropiado en el contexto de la sociedad malaya, y expresiones más radicales que eran inaceptables para el gobierno. El conflicto entre los "moderados" y los "extremistas", en efecto, rodeaba la rivalidad intramalaya».<sup>13</sup>

La rama del islam modernista y moderado de la UMNO se basaba en una cadena de equivalencias que equiparaban al islam con todo aquello que a su parecer era positivo. Se identifica al islam con la modernidad, con el desarrollo económico, con el progreso material, con la racionalidad y con el liberalismo. Con este objetivo, la maquinaria del Estado se dirigió hacia un programa de islamización

12 Fred R. von der Mehden (1990). *Malaysian and Indonesian Islamic Movements and the Iranian Connection*. En *The Iranian Revolution: Its Global Impact*, John Esposito (ed.). Miami: Florida International University Press, p. 248.

13 Cfr. Shanti Nair (1997). *Islam in Malaysian Foreign Policy*. Londres: Routledge, p. 91.

diseñado para eliminar las discrepancias entre los diferentes lugares y fuentes de autoridad islámica, mientras mejoraban las reivindicaciones y promesas del PAS y de los otros movimientos islamistas, como el ABIM.<sup>14</sup>

Mientras que el gobierno indonesio bajo Suharto estaba intentando frenar la expansión pública islamista, Malasia, bajo la dirección de Mahathir, estaba haciendo lo contrario, en un intento por conquistar toda la oposición islamista potencial del país. En 1983 se fundó la Universiti Islam Antarabangsa (Universidad Islámica Internacional, IIU/UIA). El proyecto UIA se anunció tras la visita del primer ministro a los Estados árabes del Golfo.<sup>15</sup> La financiación inicial de la UIA provenía de Malasia, Arabia Saudí, Pakistán, Bangladesh, las Maldivas, Libia, Turquía y Egipto, y el primer rector de la universidad fue el ex líder del ABIM convertido en político en la UMNO, Anwar Ibrahim. Para añadirle fundamento a la iniciativa UIA se organizaron diversas conferencias internacionales alrededor de la temática del conocimiento y ciencia islámicos. Entre 1983 y 1989, Kuala Lumpur fue la anfitriona de la Conferencia Internacional del Enfoque Islámico sobre el Desarrollo Tecnológico (1983), la Civilización Islámica (1984), el Pensamiento Islámico (1984), el Simposio Islámico Internacional (1986), la Economía Islámica (1987), el Islam y los Medios de Comunicación (1987), el Extremismo Religioso (1987) y el Islam y la Filosofía de la Ciencia (1989).<sup>16</sup>

El 1 de julio de 1983 el gobierno fundó el Bank Islam Malaysia (Banco Islámico Malasio), el primer banco en el país que ofrecía servicios bancarios regulares según las restricciones y normas islámicas relacionadas con el comercio.<sup>17</sup> No cobraba intereses por los préstamos (al menos no había constancia escrita) y evitaban la práctica de la *riba*. A pesar de que el Bank Islam fue condenado por algunos economistas islamistas, como Abdur Razzaq Lubis, como un intento superficial de reforzar las credenciales islámicas del gobierno, otras iniciativas económicas islámicas siguieron su ejemplo.<sup>18</sup> Poco después, se fundaron Takaful (compañía de seguros islámica) y Lembaga Urusan Tabung Haji (LUTH) (Fondo de Gestión de los Peregrinos del *Hajj*). Mediante la creación de la UIA, del Bank Islam, la Takaful y el LUTH, parecía como si la UMNO fuera el único partido que podía mantener sus promesas a la circunscripción electoral malaya musulmana.

Al iniciar su propio programa de islamización, el gobierno de Mahathir se había adelantado efectivamente a los islamistas del PAS. Con el tiempo, los tra-

14 El Consejo Nacional de la *Fatwa*, se formó en 1978 para centralizar de forma efectiva el poder y la autoridad religiosa y conservarla en manos del Ggbierno federal.

15 El anuncio fue hecho apenas unos meses antes de las elecciones generales de 1982, algo que la UMNO, dirigente del Gobierno, afirmó ser pura coincidencia. Para más detalles véase Khoo Boo Teik (1995). *Paradoxes of Mahathirism: An Intellectual Biography of Mahathir Mohamad*. Kuala Lumpur: Oxford University Press, p. 176.

16 Shanti Nair (1997). *Islam in Malaysian Foreign Policy*. *Op. Cit.*, p. 115.

17 El plan para el Banco Islámico Malayo fue anunciado un año antes, el 6 de julio de 1982.

18 Para leer una crítica sobre el proyecto del *Bank Islam*, véase Abdur-Razzaq Lubis (1995). *Tidak Islamnya Bank Islam*, Georgetown: PAID Network. Lubis condenó el proyecto bancario islámico en Malasia sobre el fundamento de que el banco ni representaba ni podía representar un desafío radical al sistema bancario global ya existente, cuyas raíces son la práctica del beneficio. Lubis sostenía que el Banco Islámico en Malasia estaba haciendo lo mismo, recaudando beneficios aunque de una forma distinta. Tales cambios nominales eran para él superficiales e inútiles.

bajos de la administración de Mahathir comenzaron a dar resultados. El proyecto de la UIA recibió una ayuda financiera considerable de los gobiernos de numerosos Estados árabes. Inyecciones de dinero en metálico que procedían de países como Kuwait y Arabia Saudí, aunque más bien eran dirigidas para proyectos relacionados con las actividades islámicas de la *da'wa* (predicación).<sup>19</sup> Mahathir fue ganando también reconocimiento por sus esfuerzos como líder musulmán. En 1983, le fue conferido el título de «gran líder» por el presidente Zia 'Ul Haq de Pakistán (quien previamente había premiado a Anwar Ibrahim). En 1984, Mahathir recibió otra condecoración del gobierno pakistaní durante su visita a ese país.<sup>20</sup>

La evolución de Malasia, desde mediados de los ochenta hasta los últimos años de la década de los noventa, se caracterizó por esta relación inusual entre el desarrollo material y la expansión del sector público islámico. El Estado dirigido por la UMNO recogía los beneficios de los años del *boom* económico, no sólo para construir infraestructuras comerciales sino también para facilitarles posibilidades de empleo a los potenciales oponentes islamistas, que si no hubieran recibido esto quizás habrían sido seguidores, en su lugar, del Partido Islámico Malayo (PAS). Pero haciendo esto, estaban contribuyendo, sin darse cuenta, a la futura islamización de la sociedad, de la burocracia y, de forma crucial, del Estado.

Tanto en Malasia como en Indonesia encontramos similitudes en la manera en la que las élites laicas, de forma ostensible, han tratado de cooptar y domesticar las fuerzas del islam político, con distintos grados de éxito. Sin embargo, en ambos casos, tales modos de cooptación dependían de la habilidad del Estado para producir excedentes de ingresos sobre una base anual para sustentar el paralelo sector público islámico que ellos mismos habían creado, incluyendo una paralela burocracia islámica que llegaba en forma de tribunales islámicos, escuelas, etc., que igualmente estaban en la nómina del Estado. Mientras que duraban los años del *boom* económico, desde los ochenta a principios de los noventa, esto parecía ser una fórmula ganadora. Pero todo se puso en cuestión con la crisis económica del Este Asiático de 1997-1998, y tanto Malasia como Indonesia tuvieron que afrontar el problema de un sector público islamista que por entonces era demasiado grande como para controlarlo.

### El auge del islamismo y la crisis del gobierno en el sudeste asiático

El 2 de julio de 1997, el gobierno de Tailandia y su Banco Central decidieron permitir que el baht tailandés se usara naturalmente en el mercado de monedas, debido a la opinión general de que el baht estaba sobrevalorado por estar ligado al dólar americano. Se pensaba que el alto precio, no natural, del baht estaba causando que los bienes tailandeses fueran menos competitivos en el mercado internacional, haciendo que Tailandia fuera un destino menos atractivo para la

19 En 1982 Kuwait donó más de 120 millones de ringgits malayos para proyectos fundados por la Yayasan Dakwah Islamiah de Pusat Islam (Kuala Lumpur) (Fundación para el movimiento de revitalización del Islam). En 1986, ocho préstamos que equivalían a 390 millones de ringgits malayos se obtuvieron de la Fundación Saudí para la ayuda a los proyectos misionarios y de bienestar para los musulmanes del país.

20 Shanti Nair (1997). *Islam in Malaysian Foreign Policy*. *Op. Cit.*, p. 97. El ex primer ministro, Tun Hussein Onn también recibió una condecoración en 1983.

inversión de capital extranjero. Pocos podían haber imaginado las consecuencias devastadoras que podrían derivarse de la decisión de permitir que el baht se pusiera en circulación, ya que la moneda se hundió casi inmediatamente (su valor bajó un 15% en el primer día). Cuando a los inversores locales y extranjeros les entró el pánico y retiraron sus inversiones, los banqueros extranjeros comenzaron a retirar de la circulación sus préstamos. A su vez, los empresarios tailandeses, comenzaron a cambiar el baht por dólares, ya que sospechaban que su futura devaluación estaba en el aire y temían la posibilidad de tener que pagar más por el interés de sus préstamos extranjeros. Los administradores de fondos agravaron la situación cuando comenzaron furiosamente a vender el baht, sintiendo la probabilidad de un posible colapso económico, que pronto se convirtió en una profecía que por naturaleza propia tiende a cumplirse. En cuestión de días, el pánico se había convertido en una derrota y la economía estaba cayendo en picado.

Este giro caótico de los acontecimientos tuvo serias repercusiones en las monedas de todo el Sudeste Asiático y en las economías del lejano Oriente (muchas de las cuales estaban también vinculadas al dólar americano). Los especuladores de divisas, los administradores de fondos y las empresas extranjeras inversoras (junto con el FMI) habían estado vigilando de cerca a las economías de la ASEAN (Asociación de Naciones del Sudeste Asiático) desde mediados de los noventa, y cada vez se preocupaban más por la tendencia al desarrollo rápido que parecía sugerir que las economías estaban comenzando a sobrecalentarse. El actual crecimiento de cifras deficitarias en cuentas bancarias y el exceso de negocios y propiedades de oficinas en capitales como Bangkok, Yakarta y Kuala Lumpur, había enviado la señal de que las economías podrían estar efectivamente a punto del colapso.

Antes de que el baht comenzara a caer en julio, los inversores y administradores de fondos fijaron de inmediato su atención en las economías de Malasia, Indonesia, Filipinas y Singapur, que estaban mostrando los mismos síntomas de sobrecalentamiento estructural. Su pronóstico era tristemente el mismo: había llegado el momento de sacar su dinero «de la región en su totalidad» antes de que las economías estuvieran exhaustas y en peligro de derrumbe estructural. La ausencia de un sistema de alerta temprana y de interrupción temporal de la bolsa, hacía que los países fueran aún más vulnerables a este cambio repentino de atmósfera.

El contagio se extendía como la pólvora. Entre agosto y diciembre de 1997, la rupia indonesia, el peso filipino y el ringgit malayo también se vieron sacudidos. El colapso se vio más agravado por la fuga de capitales y de dinero en efectivo debido a la histeria de los medios de comunicación extranjeros, las maniobras de los administradores de fondos y por la mentalidad de los inversores extranjeros.<sup>21</sup> Los inversores locales también jugaron su parte, abandonando sus propias economías en momentos de apuro. Entre el 2 de junio y 1 de agosto, el ringgit malayo cayó

21 La situación de julio a diciembre de 1997 sólo puede ser descrita como una situación de pánico sin sentido. Como el economista Jeffrey Sachs —del Instituto de Desarrollo Internacional de Harvard— dijo: «Lo que hemos vivido (en Asia) son afluencias masivas basadas en un alto optimismo sobre la región, seguidas por afluencias masivas que sólo pueden caracterizarse como pánico. Si bien está de moda hablar sobre el capitalismo amiguista en Asia y los mitos del rendimiento económico del Este Asiático, opino que (aunque estas debilidades son reales) ellos no pueden explicar el colapso real». Cfr. *Far Eastern Economic Review*, 12 de febrero de 1998, p. 48.

de 2,52 con respecto al dólar, a 2,65. El índice bursátil de Kuala Lumpur (KLSE) cayó de 1.150 puntos a 978 puntos durante el mismo período. El 22 de septiembre, el ringgit había caído en picado a 3,12 RM por dólar y el KLSE bajó a 760 puntos. En diciembre, el ringgit había descendido por debajo de 4 RM por dólar, y el Banco Nacional se gastó 14 billones de RM intentando salvar la moneda malaya del colapso. La gravedad de la situación obligó al gobierno malayo a establecer un Consejo Asesor Económico Nacional (NEAC) que asumió con efectividad algunas de las funciones del gobierno.<sup>22</sup> Después de casi dos décadas de crecimiento ininterrumpido y prosperidad, los malayos se despertaron para descubrir que su sueño se había acabado y que la realidad había llegado a las puertas de sus casas, acompañada de malas noticias.

La crisis económica y política de 1997 y 1998 tuvo un profundo efecto en las estructuras sociales, económicas y políticas de los países de la ASEAN. Tan rápido fue la fuga de capital extranjero de la región y tan espectacular el colapso de las economías locales, que parecía como si el «milagro económico» de los ochenta y los noventa no hubiese sido más que una gran ilusión. El trastorno del presente abrió el camino para que emergiera la crisis y la rivalidad, rompiendo las hegemonías establecidas que habían sido precariamente establecidas conjuntamente durante tanto tiempo. Sin embargo, nadie sabía cómo estas nuevas formaciones les afectarían y cuál sería el resultado final.

La crisis económica de 1997 condujo finalmente a la apertura de tensiones y contradicciones que habían estado creciendo en los respectivos países a lo largo de la ASEAN durante este tiempo. Indonesia fue la que peor lo iba a pasar, ya que la repentina ira pública y la frustración de la población sólo podía ir unida a una explosión de violencia como la que había arrasado al país anteriormente durante más de tres décadas, durante las matanzas anticomunistas de 1965. El conflicto estalló en las islas exteriores de Indonesia en lugares como Aceh, Timor Oriental, Kalimantan y Maluku, enfrentándose grupos étnicos y religiosos unos contra otros. Durante los primeros meses de crisis, los indonesios andaban a la caza de chivos expiatorios y víctimas; entre las primeras víctimas, los indonesios chinos, que fueron señalados como «traidores económicos» y tratados de la manera más brutal e inhumana. Al no ir al rescate de las comunidades perseguidas como los chinos y los cristianos, parecía que el ejército indonesio y los servicios de inteligencia estaban invitando a la violencia y al caos en las plazas públicas. A veces, el ejército estaba directamente implicado en algún caso violento. Éste fue el caso de Timor Oriental, donde la respuesta de las fuerzas armadas ante el creciente resentimiento entre los timorenses se produjo de la forma llamada *Operasi Tuntas* (Operación Erradicar), que comenzó en 1997. Este clima de hostilidad continuó en ebullición y posteriormente sirvió como laboratorio para el experimento del ejército con milicias radicales islamistas como la Laskar Jihad, Laskar Pembela Islam y Laskar Mujahidin Indonesia.

Desde comienzos del año 2000 hasta el presente, tanto Malasia como Indonesia han soportado el resurgimiento de gran cantidad de nuevos actores

22 El funcionamiento diario del NEAC se dejó a Tun Dam Zainuddin, consejero económico del Primer Ministro. El Doctor Mahathir y Dato' Anwar Ibrahim también eran miembros principales del NEAC.

islamistas que son, en muchos aspectos, el resultado indirecto de las nuevas formas tecnológicas de comunicación y de las infraestructuras comunicativas puestas en marcha por el proceso de globalización y, promovidas por los propios gobiernos de Malasia e Indonesia. Tal es el caso del confuso movimiento Yamaat-e-Islami (YI), del que se dice que es una de las primeras redes de terroristas islamistas de la *pan-ASEAN*, que se extiende por los alrededores de Malasia, Indonesia, Singapur y Tailandia y entre cuyos miembros existen islamistas descontentos de Malasia e Indonesia. La *Yamaat* es conocida como una organización clandestina dedicada a derrocar al gobierno indonesio; luchando contra lo que considera es la influencia diabólica de la cultura occidental y el laicismo en Indonesia; creando un estado islámico (*daula islamiyya*) en todos los países de la ASEAN, que une a Indonesia, Malasia, Brunei, Singapur, Filipinas y Tailandia en una única entidad política donde el islam es la religión oficial y se aplica la *sharia* islámica.<sup>23</sup> La YI es un conjunto flexible de diferentes grupos radicales y militantes que se expanden por Indonesia y otras partes del Sudeste Asiático. El movimiento no tiene una estructura organizativa visible ni liderazgo, y por lo tanto, todos los que hasta ahora han sido acusados de ser miembros de la YI han negado la existencia del grupo y su propia afiliación a él. Igualmente, parece ser una congregación inexacta de dispares grupos celulares y unidades, algunos de los cuales tienen diferentes funciones y modalidades operacionales. La YI no tiene sedes centrales, ni oficinas, ni instalaciones al alcance de la gente, ni tampoco portavoces oficiales que la representen. La mayoría de analistas e investigadores afirman que el jefe de la YI es el clérigo indonesio Ustaz Abu Bakar Ba'asyir, cuyo seminario religioso (Pesantren Al Mu'min) tiene base en Ngruki, Surakarta, en Java Central. Junto con otro clérigo, Ustaz Abdullah Sungkar, Abu Bakar Ba'asyir intentó revivir la lucha del movimiento Darul Islam que nació en Indonesia después de que ganara su independencia en 1945. En 1982 Abu Bakar Ba'asyir huyó de Malasia y abrió una *madrassa* en el sur del estado malayo de Johor. Fue en esta época cuando se formó la Yamaat-e-Islami, como un movimiento clandestino de resistencia islamista en el exilio. Ba'asyir reunió a su alrededor seguidores como Abdullah Sungkar y Riduan Isamuddin (también conocido como Hanbali) que se convirtieron en sus comandantes en la YI. También fue durante esta época cuando la YI en Malasia comenzó a buscar el apoyo de islamistas indonesios y malayos que habían ido a Afganistán para participar en la lucha *muyahidin* contra la Unión Soviética, con el respaldo de los Estados Unidos y los ricos Estados del Golfo. Fueron los miembros de la «Brigada Internacional de Muyahidin Afganos», que constituía la base de la entonces YI, los que volcaron su atención en los países del Sudeste Asiático tras el derrumbe del gobierno soviético en Afganistán. Fue también durante esa época, cuando la YI se puso en contacto con *muyahidin* árabes y afganos que más tarde tomarían parte del movimiento al-Qaeda liderado por militantes islamistas como Osama Ben Laden. La YI traspasó en 1998, a su vuelta,

23 El nombre Yamaat-e-Islami, es utilizado erróneamente por alguno de sus presuntos miembros, al referirse al movimiento por ese nombre. Además, han señalado que el término Yamaat-e-Islami simplemente significa «comunidad islámica» y por lo tanto puede aplicársele a cualquier comunidad musulmana de cualquier parte del mundo; y por extensión, también puede hacer referencia a toda la *Umma* musulmana.

su base de operaciones a Indonesia, tras la caída del presidente Suharto y cuando los líderes del movimiento no se sentían amenazados por las fuerzas de seguridad indonesias. Abu Bakar Ba'asyir reanudó sus tareas de enseñanza como el Pondok Pesantren Al Mu'min Ngruki en Solo, y comenzó a predicar la necesidad de un Estado islámico en Indonesia. Durante el período de gobierno bajo la presidenta Megawati Sukarnoputri, Abu Bakar Ba'asyir se opuso abiertamente a su gobierno en el país, basándose en que no estaba permitido que una mujer gobernara una sociedad musulmana. Tras los atentados de Bali en 2002, Abu Bakar Ba'asyir fue detenido y encarcelado por las autoridades indonesias acusado de ser el jefe de la YI y de estar informado de los ataques de Bali. Ba'asyir fue puesto en libertad condicional tras cumplir una sentencia reducida y en junio de 2006 obtuvo la libertad total. La YI sigue siendo un movimiento oscuro sin un líder claro, y no existen datos fiables sobre la fuerza del grupo, el número de simpatizantes, su capacidad organizativa, ni de su futuro desarrollo y trayectoria.<sup>24</sup>

Otro grupo que ha crecido en fuerza y visibilidad es el Hizb ut-Tahrir, que nació en Palestina pero que ahora cuenta con una fuerte representación en Indonesia y Malasia: en la conferencia *Hizb ut-Tahrir Indonesia* (HTI) que tuvo lugar en Yakarta en el 2008, más de 120.000 miembros y seguidores de toda Indonesia y Malasia estuvieron presentes, haciendo la mayor proyección del HT en el mundo.<sup>25</sup>

Como la Yamaat-e-Islami, Hizb ut-Tahrir de Malasia e Indonesia son actores transnacionales que no reconocen los límites de territorialidad política y que ven sus objetivos como si fueran de naturaleza transnacional y global. Como están constituidos en este momento, representan la última etapa en la evolución de la normativa política islámica en el Sudeste Asiático y son, de muchas maneras, los hijos del tardío capitalismo industrial y de la globalización; teniendo cada uno de ellos sus propias ambiciones contrahegemónicas mientras ven el mundo como un campo ilimitado para sus actividades presentes y futuras.

Aquí es donde yace hoy día lo irónico del islam político en Malasia y en Indonesia: mientras que ambos Estados habían usado las herramientas para construir una nación y un gobierno en nombre del desarrollo y del progreso material, puede que de forma paralela también hayan preparado, sin saberlo, las condiciones necesarias para el nacimiento de fuerzas contra hegemónicas desde el interior, que ahora están usando las herramientas de la globalización y del nacionalismo contra ellos. Ni el Estado malayo ni el indonesio tienen los medios o el equipo necesario para ocuparse de estas últimas expresiones de panislamismo global, pero en cambio sí están más que dispuestos a participar en la crítica contra sus respectivos Estados, con el fin de cumplir sus sueños de una movilización musulmana global y una potencia política. Puede que haya llegado un segundo momento contrahegemónico de las fuentes menos esperadas. Parafraseemos a Sartre en su introducción a *Les*

24 Véase Zachary Abuza (2003). *Militant Islam in Southeast Asia: Crucible of Terror*. Colorado: Lynne Rienner, Boulder; y Greg Barton (2005). *Jamaah Islamiyah: Radical Islam in Indonesia*. Singapur: National University of Singapore (NUS).

25 Véase S. Taji-Farouki (1996). *A Fundamental Quest: Hizb al-Tahrir and the Search for an Islamic Caliphate*. Londres: Grey Seal; y Zakaria Rusydi (1995). «Studi Awal Tentang Kelompok-Kelompok Keagamaan di Kampus Universitas Padjadjaran». *Penamas* (20), VII.

*damnés de la terre* de Franz Fanon: «El ex sujeto [...] adapta ese (hegemónico e imperial) lenguaje a nuevas exigencias, lo utiliza y habla sólo a los colonizados».

---

## BIBLIOGRAFÍA

- ABAZA, Mona (2002). *Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt*. Londres: Curzon Press.
- ABDULLAH, Amin (2005). *Desain Pembangunan Akademik IAIN Menuju UIN Sunan Kalijaga: Dari Pola Dikotomis-Atomistik ke Arah Integratif Interdisciplinary*. En *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*, Zainal Abidin Bagir, Jarot Wahyudi y Afnan Anshori (eds.). Bandung: Penerbit Mizan y Suka Press and Masyarakat Yogyakarta Untuk Ilmu dan Agama, Yogyakarta.
- NOOR, Farish A. (2001). *Islam et Politique en Malaisie: Une Trajectoire Singuliere*. *Critique Internationale*, 13, 103-118.
- NOOR, Farish A. (2007). *Ngruki Revisited: Modernity and Its Discontents at the Pondok Pesantren al-Mukmin of Ngruki, Surakarta*. Singapore: Rajaratnam School of International Studies (RSIS), Working papers series, Nanyang Technical University.
- NOOR, Farish A. (2009). *Re-Orienting the 'West'? The Transnational Debate on the Status of the 'West' in the debates among Islamist Intellectuals and Students from the 1970s to the present*. *Al-Jami'ah Journal of Islamic Studies* (47) 1.
- SIROZI, Muhamad (2004). *Perspectives on Radical Islamic Education in Contemporary Indonesia: Major Themes and Characteristics of Abu Bakar Baasyir's Teachings*. (Ponencia no publicada), Atenas: Centre for International Studies, Ohio University.
- WAN DAUD, Wan Mohd Nor (1998). *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas*. Kuala Lumpur: Institute for Islamic Thought and Civilisation, ISTAC.

## BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Farish A. Noor es actualmente miembro principal de la Escuela S. Rajaratnam de Estudios Internacionales, donde forma parte del grupo de investigación *Transnational Religion in Contemporary Southeast Asia*. Entre sus publicaciones podemos destacar: *The Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Linkage*, editado junto a Martin van Bruinessen y Yoginder Sikand (2008); *Writings on the War on Terror* (2006); *Islam Progresif: Peluang, Tantangan dan Masa Depan di Asia Tenggara* (2005); *Islam Embedded: The Historical Development of the Pan-Malaysian Islamic Party PAS: 1951-2003* (2004); y *New Voices of Islam* (2002).

## TRADUCCIÓN

TRADUCOR C. B. (inglés).

## RESUMEN

El presente artículo describe las complejas trayectorias de Malasia e Indonesia y destaca el papel de los principales actores y agentes que han desempeñado un papel clave en este largo proceso histórico. En primer lugar, el caso de Indonesia, donde

décadas de control del Estado, esforzándose por domesticar a las fuerzas del islam político, simplemente terminaron con la marginación del discurso oficial del propio Estado y con la aparición de una serie de nuevos actores y agentes que han utilizado el lenguaje del islam para deslegitimar al mismo Estado que los había protegido durante tanto tiempo. En segundo lugar, el análisis de la evolución paralela que está teniendo lugar en Malasia. En tercer lugar y, por último, una discusión sobre las implicaciones del ascenso de nuevos grupos islamistas en el Sudeste Asiático.

#### PALABRAS CLAVE

Islam, política, grupos islamistas, Malasia, Indonesia.

#### ABSTRACT

This article charts the complex trajectories of Malaysia and Indonesia and highlights the role of the primary actors and agents that were the key players during this long historical process. Firstly, the case of Indonesia, where decades of state control in the effort to domesticate the forces of political Islam merely ended up with the marginalisation of the state's own official discourse and the emergence of a host of new actors and agents who have used the language of Islam to delegitimize the very state that had been protecting them for so long. Secondly, the analysis of the parallel developments that is taking place in Malaysia. Thirdly and lastly, a discussion on the implication of the rise of new Islamist groups in Southeast Asia.

#### KEYWORDS

Islam, politics, Islamist groups, Malaysia, Indonesia.

### الملخص

هذا المقال يصف المسيرات المعقدة لماليزيا وإندونيسيا ويبرز دور الشخصيات الفاعلة والأشخاص المهمين في هذه العملية التاريخية الطويلة. في المجال الأول، هناك حالة إندونيسيا التي انتهت بحقبة سيطرة الدولة والجهد من أجل ترويض قوى الإسلام السياسي فيها ببساطة بتهميش الخطاب الرسمي للدولة نفسها ويظهر مجموعة من الأطراف الفاعلة الجديدة التي استعملت لغة الإسلام لإزالة الشرعية عن الدولة نفسها التي حمتها خلال وقت طويل. في المجال الثاني، هناك تحليل للتطور الموازي الذي يحدث في ماليزيا. في المجال الثالث، وأخيراً، فهناك نقاش حول نتائج ظهور جماعات إسلامية جديدة في جنوب شرق آسيا.

### الكلمات المفتاحية

إسلام، سياسة، جماعات إسلامية، ماليزيا، إندونيسيا

## REFORMA Y MINORÍA: LA CONSTRUCCIÓN DE UN DISCURSO SOBRE EL ISLAM EN Y DE EUROPA

Elena Arigita

La nueva visibilidad del islam en Europa es, sobre todo, la consecuencia de varias décadas de inmigración, asentamiento y consolidación de las migraciones desde países musulmanes. Pero además, esa nueva visibilidad se ha ido forjando y se ha visto impulsada por un conjunto heterogéneo de fórmulas de movilización y liderazgo que incluyen el proselitismo islámico y una vertebración comunitaria en función de elementos diversos que van desde el origen nacional, a la diversidad doctrinal, lingüística, ideológica, de clase, etc. A todo ello se añaden los propios procesos nacionales de reconocimiento del islam como minoría religiosa y, con los atentados de 2001 en Estados Unidos como telón de fondo, la percepción de un conflicto ineludible entre islam y occidente.

Este artículo tiene como objetivo contextualizar y trazar el recorrido de un reformismo islámico caracterizado por su vocación netamente europea, es decir, por sus propuestas formuladas para un público musulmán europeo y por su voluntad de liderar lo que sus principales actores —diversos y desde posiciones a menudo enfrentadas o en competencia— denominan «un frente moderado» del islam de Europa. Es, por tanto, un reformismo cuyo desarrollo debemos situar netamente en el contexto europeo, aunque en él confluyen elementos ajenos que amplían el marco de análisis al islam transnacional, y a los que es necesario prestar atención para entender cómo los espacios nacional/europeo/transnacional interactúan en la formulación de una identidad musulmana y europea, en su visibilidad en el espacio público europeo y en su presencia en otras esferas públicas no europeas.

Ese reformismo islámico «para Europa» responde y está condicionado por varias dinámicas, a su vez íntimamente vinculadas e interdependientes, que explican el contexto en el que surge y se desarrolla, y que además es necesario dimensionar y localizar dentro del contexto más amplio del islam en Europa, cuya diversidad y heterogeneidad es mucho mayor. Abordamos, por tanto, el análisis de un reformismo que convive y compete con otras fórmulas de adaptación y reformulación de las tradiciones islámicas en la esfera pública y en los contextos nacionales europeos.<sup>1</sup> Salafíes, sufíes, tablighis, deobandis, liberales, humanistas... toda una amplia variedad de pensamiento musulmán ofrece sus propias lecturas del islam, de la identidad musulmana y de la práctica religiosa: tradicionalistas, pietistas, modernistas o intelectuales; con vocación de influir a una minoría «etnificada»<sup>2</sup> a

1 Para una visión general de las distintas tendencias, véase Peter Mandaville (2007). *Global political Islam*. Londres, Nueva York: Routledge. Especialmente los capítulos 8 y 9. Igualmente, la descripción del «campo musulmán» en Europa de Anne Sofie Roald (2001). *Women in Islam: the Western experience*. Londres: Routledge. Particularmente lúcido, su análisis de las relaciones, competencia y evolución de los movimientos islamistas de origen árabe.

2 Tomando un ejemplo cercano, en el caso español, la reivindicación pública de la Asociación de Trabajadores Inmigrantes de Marruecos en España (ATIME) en el contexto post-11 de marzo (y en privado de varios líderes religiosos de origen marroquí y español) de que la mayoría de los musulmanes de España son marroquíes y, por tanto, la escuela jurídica *maliki* debe ser la referencia en España, es un caso evidente de etnificación de una comunidad religiosa que privilegia el origen étnico de la mayoría e identifica la identidad nacional con la identidad religiosa. Cfr. Elena Arigita (2006). «Representing Islam in Spain: Muslim Identities and Contestation of Leadership». *The Muslim World*. 96 (4), pp. 572-573.

proclamar un mensaje «universalista». Su capacidad de influencia es tan diversa como diversos son sus públicos (musulmanes y no musulmanes), sus lenguajes y sus modos de transmisión y reelaboración del conocimiento islámico.

La primera de esas dinámicas que determinan el surgimiento de un reformismo islámico para Europa se debe a la dimensión histórica que explica la presencia de población musulmana en la Europa contemporánea, marcada por los procesos migratorios postcoloniales y el exilio político desde países musulmanes. Las cifras estimativas de población musulmana son y deben ser cuestionadas continuamente: por un lado, hay una evidente inexactitud en los datos estadísticos relacionada con los diferentes sistemas de separación Estado-religión, lo que prueba la dificultad de adaptar las estadísticas a un contexto nacional e internacional en el que la identidad religiosa ha emergido como un factor poderoso en la esfera pública. Por otro lado, esa dificultad en términos estadísticos se puede extrapolar a la percepción de las sociedades de acogida, para las que todos los musulmanes pertenecen a las categorías «extranjero» o «minoría étnica», a pesar de la evidente existencia de musulmanes nacidos en Europa con todos los derechos de ciudadanía, y a la que se une una minoría dentro de la minoría musulmana, la de los conversos. A ello hay que añadir el hecho obvio —también para los musulmanes y a pesar de la persistencia del estereotipo— de que la identidad religiosa no es uniforme, no es homogénea, no tiene una definición unívoca ni por supuesto va ligada indefectiblemente al origen nacional. No obstante esas cifras por sí solas suponen una visibilidad estadística y social que, además, arroja como característica determinante su enorme diversidad, no sólo en cuanto a su origen étnico y nacional, sino también por su identidad religiosa, por su formación, por su ideología etc.

A la mayoritaria emigración económica, que empezó a instalarse en Europa tras la Segunda Guerra Mundial, hay que añadir la presencia y articulación de reducidas élites de movimientos islamistas que solicitaron refugio en diferentes países europeos y que organizaron su oposición en el exilio. Las fórmulas de militancia política articuladas desde posiciones islamistas conllevan además la intelectualización de la identidad musulmana en el exilio y la formulación de expectativas de futuro en términos de liderazgo hacia una población que, con el paso de las décadas, va estableciéndose definitivamente en Europa, abandona la idea del retorno y empieza a necesitar la identificación, no con la idea de exilio o inmigración, sino con la necesidad de construir su identidad musulmana en Europa vinculada al concepto de ciudadanía.

La segunda dinámica que marca la nueva visibilidad del islam se debe a las necesidades que plantea la inmigración y que activa procesos de interlocución, el reconocimiento institucional y la representación frente al Estado. En ese desarrollo, las propias fórmulas de movilización interna favorecen que los discursos articulados en torno a una cierta estructura organizativa tengan una mayor capacidad para interactuar como líderes representativos o autorizados, aun cuando su capacidad efectiva de influencia sobre la población musulmana en su conjunto no sea exactamente equivalente a la influencia que adquieren en la esfera pública o que

ellos mismos se autoproclaman. De esa manera, se observa cómo en términos de liderazgo y participación en la esfera pública, es notable la presencia y el peso de propuestas que provienen del reformismo musulmán vinculado a movimientos islámicos transnacionales, aun cuando en determinados contextos el liderazgo vinculado, por ejemplo, a los Hermanos Musulmanes, sea denostado, bien por otros actores musulmanes, bien por sus interlocutores del gobierno en los distintos procesos de institucionalización del islam.<sup>3</sup>

Por último, el contexto internacional surgido en la última década desde el 11 de septiembre de 2001 ha precipitado un debate público sobre el islam que está profundamente influido por las tesis que desde los noventa venían situando a la religión como un escollo para la cultura democrática.<sup>4</sup> La identificación de los musulmanes y el islam como potencial fuente de inestabilidad social en Europa —o en Occidente—, e incluso como causa real de conflicto en casos como los disturbios de los barrios periféricos de París en 2005 o de las caricaturas del profeta en Dinamarca un año más tarde, ha dado lugar no a una, sino a diversas reacciones que tratan de «defender» la religión islámica del estereotipo perverso que vincula islam con violencia. La centralidad de esos debates más recientes —que sin embargo se asientan y refuerzan sobre una imagen acumulativa de estereotipos negativos sobre el islam—,<sup>5</sup> ha ido forjando cada vez más una conciencia común sobre la necesidad de proyectar una imagen positiva. Una imagen que sin duda se ve influida y modelada (de distintas maneras) por un discurso hegemónico sobre lo que es o cómo debe ser el islam correcto o, siguiendo a Mamdani,<sup>6</sup> lo que hace al musulmán «bueno» o «malo».

- 3 El caso de Francia es representativo en ese sentido: la UOIF (Unión de Organizaciones Islámicas de Francia) está vinculada a los Hermanos Musulmanes y es, por ello, frecuentemente señalada como sospechosa y, sin embargo, en 2003, el entonces ministro de interior Nicolas Sarkozy (2002-2004), promovió su inclusión en el Consejo Francés de Culto Musulmán (CFCM), órgano representativo de los que Sarkozy definió como «islam de Francia». La inclusión de la UOIF en un órgano institucional ha sido observada como un intento de domesticación del islam. Cfr. Alexandre Caeiro (2005). «Religious Authorities or Political Actors? The Muslim Leaders of the French Representative Body of Islam». En *European muslims and the secular state*, J. Cesari y S. McLoughlin (eds.). Aldershot, Burlington: Ashgate, pp. 71-84. Sin embargo, más allá de una estrategia de cooptación, Frank Peter revela cómo la participación de la UOIF en el Consejo conduce a un consenso básico entre las opciones de liderazgo de la islamista UOIF y la moderada Mezquita de París sobre la necesidad de «educar a los jóvenes Musulmanes y asegurar el éxito su socialización para evitar la difusión del islam "radical"». En ese consenso básico, distintas fórmulas compiten por legitimarse en la construcción del islam francés, y por tanto contribuyen a su elaboración. Cfr. Frank Peter (2006). «Leading the Community of the Middle Way: A Study of the Muslim Field in France». *The Muslim World* 96 (4), pp. 707-736.
- 4 Es la formulación teórica sobre el choque de civilizaciones propuesta por Samuel Huntington en *Foreign Affairs* en 1993 y formulada con mayor precisión en 1996 en su libro *The clash of civilizations and the remaking of world order*, pero que ya había sido preconizada por Bernard Lewis en su *The Roots of Muslim Rage*.
- 5 La construcción del «enemigo islámico» cuenta con un referente histórico sedimentado, desvelado por Edward Said desde su *Orientalismo* (1978), y que cuenta con una producción científica de estudios postcoloniales muy rica. Sin embargo, en el imaginario reciente, hay varios sucesos concretos que marcan la visibilización del «problema» musulmán en la Europa contemporánea. Cfr. Jocelyne Cesari (ed.) (2010). *Muslims in the West after 9/11: Religion, Politics and Law*. Londres: Routledge.
- 6 Cfr. Mahmood Mamdani (2004). *Good Muslim, bad Muslim: America, the Cold War, and the roots of terror*. Nueva York: Pantheon Books; y Jonathan Birt (2006). «Good Iman, Bad Iman: Civic Religion and National Integration in Britain post-9/11». *The Muslim World* 96 (4), pp. 687-705, aplica esos conceptos a un contexto europeo, Gran Bretaña, y al papel que se atribuye al imam en la esfera pública.

### La trayectoria del reformismo islamista en Europa: los actores y sus vínculos transnacionales

El surgimiento de un discurso que alude específicamente a la reforma del islam para una minoría en Europa está ineludiblemente vinculado a la presencia de intelectuales, militantes y simpatizantes de movimientos islámicos en el exilio europeo, particularmente influidos por el activismo político, la disciplina de estudio y la práctica religiosa de lo que algunos investigadores han denominado como la «nebulosa» —por inaprensible— de los Hermanos Musulmanes, dada la dificultad de establecer los vínculos formales o la mera simpatía o influencia ideológica del movimiento o, más específicamente, del legado intelectual y espiritual de su fundador, Hasan al-Banna.

La creación de asociaciones y redes de asociaciones vinculadas a los Hermanos Musulmanes o a alguna de las ramas «nacionales» en Siria, Sudán, Argelia, Túnez o Marruecos data de la década de los 50, y se va fortaleciendo en años sucesivos a través de diferentes organizaciones, como la Unión Islámica Internacional de Organizaciones Estudiantiles, surgida en 1968 y que reunía a estudiantes musulmanes de Estados Unidos, Canadá, Gran Bretaña y Sudán. El marco organizativo de las «uniones internacionales» era el preferido por los Hermanos, bien organizadas por ellos mismos, o bien sumándose a las ya existentes con el objetivo de controlarlas. Sus actividades eran, en esa época, fundamentalmente de predicación y proselitismo: la Unión Islámica Internacional de Organizaciones Estudiantiles, por ejemplo, editaba libros de pensadores y líderes de los Hermanos como Sa'id Ramadan y Mustafa Mashhur<sup>7</sup> gracias al apoyo económico prestado por entidades financieras creadas y dirigidas por miembros de la asociación. El mecanismo preferido de actuación de la Internacional son los congresos y reuniones de las diferentes uniones y organizaciones que actúan en el marco internacional.

En una primera fase se fueron creando secciones fuera de Egipto, con un nivel inicial de coordinación a través de la Oficina de Comunicación con el Mundo Islámico en 1945 que trató de consolidarse en las décadas sucesivas, hasta llegar a la creación de la Organización Internacional de los Hermanos Musulmanes en 1982, como mecanismo de control de las distintas ramas nacionales por parte de la jefatura egipcia, a pesar de que quisiera presentarse como una forma de coordinación y no de supeditación. El exilio europeo jugó en ese momento un papel crucial de coordinación con la jefatura del guía general.

También entonces, el denominado *al-haraka al-islamiyya* (movimiento islámico) en árabe y liderado por árabes, buscaba trascender los límites impuestos por las diferencias lingüísticas y de origen étnico, algo que, sin embargo, el paso del tiempo transformó en distanciamiento y elaboración de agendas propias. Así, por

7 Sa'id Ramadan (m. 1995), discípulo yerno de Hasan al-Banna, fue uno de los principales líderes en el exilio desde 1954, primero en Palestina, Siria y Líbano. Se instaló definitivamente en Suiza, desde donde desarrolló una activa labor de coordinación de los Hermanos Musulmanes, hasta que en los setenta se distancia de la organización. Mustafa Mashhur (1921-2002), fue el guía general de los Hermanos desde 1997 hasta su muerte. Dio un impulso notable a la coordinación del movimiento desde el exterior. En 1982 fue él quien anunció la puesta en marcha de la Organización de los Hermanos Musulmanes el 29 de julio de 1982 como mecanismo de control del movimiento bajo la jefatura egipcia.

ejemplo, aunque el movimiento pakistaní Yama'at i-Islami (con una importante presencia en Gran Bretaña) no sólo tiene influencias ideológicas claras y reconocidas, sino también una relación estrecha con el movimiento de los Hermanos Musulmanes, el componente étnico siempre marcó una clara línea divisoria a pesar de los intentos iniciales de trascender esas diferencias étnicas. El caso del movimiento turco Millî Görüş (Visión Nacional) también muestra cómo el elemento étnico y lingüístico ha marcado las diferencias dentro de los movimientos de base islamista. En el caso del marroquí al-'Adl wa-l-Ihsan (Justicia y Espiritualidad), a pesar de su intención de trascender el programa político para Marruecos a través de un mensaje universalista en Europa, también muestra una base netamente marroquí, sin que se pueda hablar de que haya trascendido esas fronteras identitarias.

Por tanto, ese primer momento se caracteriza por su vocación universalista. No obstante, la trayectoria de la Internacional después de una primera fase exitosa es irregular y su declive tiene lugar una década después: hay factores internos, de coordinación y liderazgo, pero también externos, geopolíticos,<sup>8</sup> y otros que tienen que ver con la necesidad de establecer nuevos objetivos de liderazgo y acción a nivel nacional, es decir, en países como Sudán, Siria, Yemen o Jordania. Igualmente en Europa. De ahí la importancia de la reflexión sobre los objetivos de liderazgo estructurado en el nivel transnacional para entender las transformaciones que tienen lugar en Europa en los años noventa.

En esos momentos, y de manera específica en el entorno europeo, las fórmulas de activismo político son, fundamentalmente, estrategias de organización y estructuración en el exilio y generalmente con la idea del retorno. Pero más allá de objetivos políticos de oposición a los regímenes árabes, hay otra parte esencial del movimiento islámico que aporta claves para su desarrollo intelectual en Europa: su dimensión educativa y espiritual, una disciplina de formación y práctica religiosa que están en la base del pensamiento reformista de al-Banna y que está esquemáticamente planteada dentro de sus veinte principios.<sup>9</sup>

El método organizativo de Hasan al-Banna había favorecido la expansión de su ideario político y —no menos importante— de su disciplina educativa y espiritual.<sup>10</sup> Es esa otra dimensión complementaria a la de la militancia política y que se hace efectiva a través de la *da'wa* (proselitismo) a todos los musulmanes —independientemente de su compromiso político— sobre la cual se construye un discurso reformista para Europa con una vocación de trascender las divisiones sectarias, a

8 Aunque en los inicios, con Mustafa Mashhur a la cabeza se dio un impulso notable a la Internacional, en poco tiempo se transformó en una estructura frágil y poco operativa. Los desacuerdos entre la rama kuwaití y las otras que rechazaron la intervención estadounidense en la segunda guerra del Golfo (1990-91) fueron una prueba de fuego para la Internacional. Según Abdelwahab el-Affendi, «los kuwaitíes financiaron el asunto de manera que en realidad tenían la mayor influencia. La organización funcionó mientras todos los grupos miembro fueron relativamente inactivos en sus propios países». Declaraciones realizadas por Abdelwahab el-Affendi a *Le Monde Diplomatique* (ed. en inglés). Cfr. Wendy Kristianasen (2000). *Muslim Brotherhood divided*. Disponible en: <http://mondediplo.com/2000/04/03tanzim> [consultada 22 de enero de 2010].

9 Los veinte principios (*al-usul al-'ishrin*) forman parte de su *Nazarat fil-Qur'an al-karim* (Reflexiones sobre el noble Corán), que a partir de del primero: *shumuliyat al-islam* (el islam total, o que abarca todos los aspectos de la vida) estructura el pensamiento que guía en todos los aspectos cotidianos e intelectuales a sus seguidores.

10 Cfr. Brigitte Maréchal (2008). *The Muslim Brothers in Europe: roots and discourse*. Leiden: Brill, pp. 204-217.

la vez que compite con otras fórmulas de asociacionismo y tradiciones islámicas para definir lo que ellos mismos denominan «el frente moderado» del islam en Europa.

La necesidad de una transición de un activismo político discreto e incluso clandestino en el exilio hacia la elaboración de estrategias y propuestas de diálogo abierto en y para Europa están claramente reflejadas en la reflexión de Kamal al-Helbawi<sup>11</sup> sobre el declive de la Internacional: «la Organización Internacional no puede llamarse organización, más bien coordinación. Debería trabajar y reunirse abiertamente con personalidades de la vida pública. De hecho, sólo los servicios de inteligencia saben lo que hace la jefatura de los Hermanos. No tiene ningún centro de investigación en Occidente, ninguna cadena de Televisión. Tenemos que crear un espacio mundial para el diálogo y para incrementar nuestras actividades. Nuestro aislamiento no es bueno. Sigo unido al proyecto intelectual de los Hermanos Musulmanes, pero tengo mis reservas sobre su puesta en práctica».<sup>12</sup>

Particularmente en Europa, las transformaciones son progresivas, y tienen que ver con las experiencias personales del exilio, de la *da'wa* en Europa para ciudadanos que viven en sociedades europeas, pero tienen que ver también con las dinámicas de visibilización e institucionalización del islam en el nivel nacional. Es en ese entorno espacial complejo, en el que lo nacional y lo transnacional interactúa de forma distinta para cada organización islámica —y que además cambia y evoluciona con el tiempo— en el que se construye un pensamiento reformista islámico específicamente europeo, que no obstante trasciende los límites de los Estados y de Europa y fluye en el espacio transnacional —europeo y extraeuropeo— de los movimientos islámicos de base reformista-islamista.

A partir de la experiencia fracasada de la Internacional de los Hermanos Musulmanes se desarrolla una nueva estrategia que claramente empieza a tener una vocación exclusivamente europea, sin que por ello renuncie al espacio transnacional del movimiento islámico a través de los referentes de autoridad religiosa que tienen un vínculo más o menos formal, pero sin duda ideológico, con éste. Las redes de contacto más y menos estructuradas en torno a los Hermanos Musulmanes en Europa o bien abandonan el proyecto político del exilio o bien emprenden paralelamente proyectos con objetivos específicamente dirigidos a los musulmanes de Europa, sin que ninguna de esas opciones suponga renunciar a la red de contactos intraeuropeos con la que cuenta el exilio islamista, ni tampoco la renuncia a lo que al-Helbawi denominaba el «proyecto ideológico» de los Hermanos. Por tanto, el fracaso a la hora de estructurar una organización internacional en torno a la jefatura de El Cairo no supone únicamente un cambio de estrategia organizativa para constituir desde Europa una tribuna política del islamismo en el exilio, sino que ésta va acompañada de un cambio profundo en los objetivos tanto a nivel local como en el nivel nacional en cada país y supranacional europeo, pues son esos los

11 Kamal al-Helbawi (Egipto, 1939) fue portavoz de los Hermanos en Europa en los noventa, pero fue desautorizado como tal por el sucesor de Mashhur como guía general, Hasan al-Hudaybi.

12 Declaraciones realizadas a *Le Monde Diplomatique* (ed. en inglés). Wendy Kristianasen (2000). *Muslim Brotherhood divided*. *Op. Cit.*

espacios en los que y por los que la transformación está teniendo lugar, tanto por la influencia obvia del entorno, como por la convivencia y la competencia con otras fórmulas de liderazgo e identidad musulmanas.

El cambio cualitativo se refleja en una evolución en el plano organizativo. La reorientación se muestra especialmente en eso y, por ejemplo, la UOIF, creada inicialmente en 1983 como Unión de Organizaciones Islámicas en Francia, se transforma en 1989 en Unión de Organizaciones Islámicas de Francia, lo que ya es una declaración de intenciones sobre la pertenencia a Europa. Ese mismo año, se crea la Federación de Organizaciones Islámicas en Europa (FIOE, en sus siglas en inglés), en un esfuerzo por reinventar un marco de acción capaz de «unificar el discurso político, y adoptar la idea de establecer el islam como un elemento intrínseco y positivo en la vida europea».<sup>13</sup> Entre los logros destacados por la FIOE figura haber llegado a un consenso de todas las organizaciones que la integran para adherirse a una *Carta de los Musulmanes Europeos*, presentada en Bruselas en enero de 2008, y que aspira a ser un documento básico en la definición del islam como «comunidad religiosa europea».<sup>14</sup> La puesta en escena es en sí misma una declaración de intenciones: se elige la sede de las instituciones de la Unión Europea. Además, el rechazo expreso<sup>15</sup> a que se vincule a la FIOE con los Hermanos, más allá de una mera estrategia de discreción o doble agenda, debe enmarcarse en esa nueva fase de elaboración de un proyecto europeo que permita desarrollar el proyecto ideológico reformista para Europa. Los contenidos de la carta también aluden expresamente a la idea de Europa como espacio supranacional de pertenencia en el que esas organizaciones aspiran a definir un marco de referencias para los musulmanes de Europa que explican como «un marco de basado en la justicia, la igualdad de derechos, con respeto hacia la diferencia y el reconocimiento de los musulmanes como comunidad religiosa europea».

La *Carta* constituye, en definitiva, una declaración de intenciones pública, dirigida tanto a los musulmanes como a las sociedades europeas en general, de la transformación cualitativa que se venía produciendo a lo largo de la década de los 90 y que estaba dando lugar a un impulso institucionalizador y un esfuerzo jurídico para definir un marco legítimo de desarrollo de una identidad europea y musulmana dentro de la lógica ideológica del reformismo islamista.

### **El derecho de minorías como reivindicación de un referente de autoridad religiosa para los musulmanes de Europa**

La propuesta de un derecho islámico de minorías fue planteada probablemente por primera vez por el *shej* Taha Yabir al-Alwani,<sup>16</sup> iniciativa a la que

13 Cfr. [http://www.euro-muslim.net/en\\_about\\_us.aspx](http://www.euro-muslim.net/en_about_us.aspx) [Consultada 22 de enero de 2010].

14 Disponible en: [http://www.euro-muslim.net/En\\_u\\_Projects\\_Details.aspx?News\\_ID=323](http://www.euro-muslim.net/En_u_Projects_Details.aspx?News_ID=323) [22 de octubre de 2009].

15 «Los musulmanes europeos, contra los atentados suicidas y a favor del velo» (*El País*, 11 de enero de 2008) [http://www.elpais.com/articulo/internacional/musulmanes/europeos/atentados/suicidas/favor/velo/elpepuint/20080111elpepiint\\_11/Tes](http://www.elpais.com/articulo/internacional/musulmanes/europeos/atentados/suicidas/favor/velo/elpepuint/20080111elpepiint_11/Tes) [Consultada 26 de enero de 2010]

16 El *shej* al-Alwani, nació en Iraq en 1935 y es doctor en *usul al-fiqh* (fundamentos del derecho) por la Universidad de al-Azhar. Después de desempeñar varios distintos cargos académicos en Iraq y Arabia Saudí, al-Alwani se trasladó a Estados Unidos, en donde se convirtió en la figura clave para entender los procesos de institucionalización del islam en los países occidentales. En 1988 impulsó la creación de un Consejo de Fiqh de Estados Unidos, precedente del Consejo Europeo de Ifta e Investigaciones, en el que también está implicado.

pronto se sumaron otros ulemas con una importante presencia en la esfera pública islámica. El *fiqh al-aqalliyat* constituyó una propuesta innovadora no exenta de polémica. Por un lado, este desarrollo del derecho islámico se dirige específicamente a los musulmanes que viven como minoría en países occidentales, marcando una diferencia entre las prácticas islámicas de éstos y los que viven en países musulmanes. Por otro, hay detractores que aluden a una rama clásica de derecho, el *fiqh al-waqi'* (derecho adecuado al contexto sociohistórico) que hace innecesaria la propuesta de un derecho para las minorías. La cuestión trasciende los límites académicos o jurídicos, pues se enmarca en el contexto más amplio de los debates sobre la identidad religiosa, a la vez que implica crear una fuente de autoridad religiosa para un contexto específicamente occidental.<sup>17</sup>

Los foros y sitios de internet refieren a menudo preguntas a autoridades islámicas sobre el desarrollo de este derecho de minorías y las implicaciones que puede tener en un mundo globalizado. Cuestiones como el voto, la celebración de fiestas no islámicas o los créditos bancarios plantean problemas cotidianos para aquellos ciudadanos cuya identidad islámica entra en conflicto con usos y costumbres ajenos a las prescripciones religiosas que conocen y, lo que es más interesante, generan opinión y debate públicos, esto es, generan una esfera pública en la que se construye una moral pública islámica.

Más allá de esos debates, hay una cuestión que alude a la presencia de musulmanes en países no islámicos, a su estatuto como ciudadanos de países no islámicos (es decir, en los que no se reconoce la *shari'a* como fuente de legislación) y que, en los noventa, constituyó el epicentro de un debate sobre identidad musulmana y ciudadanía que suponía un cambio cualitativo en el discurso sobre el islam en Europa y que dio lugar a esa jurisprudencia islámica nueva denominada derecho de minorías.

El derecho islámico clásico establece la distinción entre *dar al-islam*, el dominio del islam, y *dar al-harb*, el dominio de la guerra. La distinción clásica se ajusta a las necesidades de un imperio en plena expansión, y posteriormente se fueron elaborando y dando contenido a otros conceptos como *hijra* (emigración), que hace referencia a la emigración de la primera comunidad musulmana de la Meca a Medina y que sería la situación legal de los musulmanes fuera de *dar al-islam*, con connotaciones de situación no permanente.<sup>18</sup> Esa distinción del derecho clásico, lejos de ser un concepto obsoleto,<sup>19</sup> fue considerado por el reformismo islámico en Europa en los noventa como una clave sobre la que construir un discurso sobre la identidad musulmana como minoría, y de ahí surgieron varias propuestas

17 Gema Martín Muñoz y Elena Arigita (2005). «La tendencia reformista islámica y los debates transnacionales en Europa». *Islam y Política en Europa*. Madrid: MAEC. Gabinete de Análisis y Previsión de Política Exterior.

18 Sobre estos términos y el desarrollo jurídico a lo largo de distintas épocas véase M.<sup>a</sup> Isabel Fierro (1991). «La emigración en el islam: conceptos antiguos, nuevos problemas». *Auraq* (12), pp. 11-41.

19 De hecho, se inscribe dentro de la lógica de la lucha anticolonialista, cuando esa diferenciación entre el «ellos» y el «nosotros» daba absoluta vigencia a la distinción entre el territorio del islam y lo ajeno. La distinción tiene connotaciones más complejas, pues también se ha interpretado que los Estados postcoloniales tampoco pueden ser considerados como Estados islámicos. Ver Peter Mandaville (2001). *Transnational Muslim Politics: reimagining the umma*. Nueva York: Routledge, p. 137.

encaminadas a formular una legitimidad para la presencia de musulmanes en un territorio no islámico. La reflexión no es anacrónica o descontextualizada, por el contrario, su vigencia —dentro de la lógica del pensamiento reformista— estriba en que el esfuerzo de interpretación sobre esos conceptos clásicos supone también un primer esfuerzo de interpretación sobre el que construir una legitimidad jurídica islámica dentro de los Estados liberales europeos.

La primera de las propuestas para superar la dicotomía *dar al-islam/dar al-harb* tuvo lugar en un encuentro celebrado en 1992 en Château-Chinon, Francia, organizado por la FIOE a través de la UOIF, en el que un grupo de prestigiosos ulemas emitió una *fatwa*<sup>20</sup> sobre la cuestión de la residencia y ciudadanía de musulmanes en países no islámicos. Es decir, se abordaba por primera vez la necesidad de dotar de legitimidad a la presencia de población musulmana en territorio no islámico. Durante el seminario, se convino en la necesidad de superar la dicotomía clásica entre *dar al-islam* y *dar al-harb*. Europa no podía seguir siendo considerada como *dar al-harb* pero tampoco podía ser denominada *dar al-islam*, ya que esto implicaría la existencia de una soberanía islámica y la aplicación de la *shari'a*. La solución propuesta fue considerar los países europeos como *dar al-ahd*, un concepto existente en la escuela *shafi'i* y que significa el domino del pacto, lo que implicaba «una forma de comunidad basada en la coexistencia de múltiples sistemas de fe, respeto mutuo y responsabilidad sociopolítica».<sup>21</sup> La propuesta de Château-Chinon marcó un punto de inflexión en la producción de un conocimiento islámico para Europa formulado desde el reformismo islamista, pues los ulemas allí reunidos se estaban comprometiendo a dar forma a ese nuevo espacio ajeno a la dicotomía clásica que dividía el mundo entre el dominio del islam y el dominio de la guerra.

No obstante, la lógica argumental de trascender los límites de la división *dar al-islam/dar al-harb* ha dado lugar a otra argumentación que sirve para refutar la necesidad de un derecho de minorías. Tariq Ramadan<sup>22</sup> propone, más allá del pacto, *dar al-shahada* o «espacio del testimonio», que puede interpretarse como una propuesta de privatización de la religión, pues para Ramadan implica el compromiso individual con los valores esenciales del islam y la contribución desde ellos a las sociedades en las que viven. Señala que «denominados *dar al-shahada*, los países occidentales representan un entorno en el que los musulmanes son devueltos a la enseñanza fundamental del islam e invitados a meditar sobre su papel [...]». Legitimados a permanecer recelosos, e incluso escondidos tras las denominaciones de «territorio de la guerra» o «territorio de la negación», los musulmanes acceden ahora, en el espacio del testimonio, al sentido de un deber esencial de una respon-

20 Alexandre Caeiro (2003). The European Council for Fatwa and Research. Ponencia presentada en el seminario Fourth Mediterranean Social and Political Research Meeting, Florence & Montecatini Terme, 19–23. March, Robert Schuman Centre for Advanced Studies at the European University Institute, p. 3-4.

21 Peter Mandaville (2003). Towards a critical Islam: European Muslims and the changing boundaries of transnational religious discourse. En *Muslim networks and transnational communities in and across Europe*. S. Allievi y J. S. Nielsen (eds.). Leiden, Boston: Brill, p. 127.

22 Tariq Ramadan (Ginebra, 1962), hijo de Sa'id Ramadan y, por tanto, buen conocedor de la red transnacional de los Hermanos Musulmanes. Su propuesta intelectual supone, no obstante, una ruptura con el reformismo de los Hermanos, ya que renuncia a las ideas de minoría y propone un marco para el desarrollo de un islam europeo, esto es una cultura que se distingue como musulmana y europea.

sabilidad exigente: contribuir, estén donde estén, a promover el bien y la equidad, dentro y a favor de la *fraternidad humana*. Las mentalidades musulmanas deben pasar ya de la realidad de la mera «protección» a la de la auténtica «contribución».<sup>23</sup> Ramadan además utiliza en su argumentación el origen de los términos *dar al-islam* y *dar al-harb*, a los que se refiere como elaboraciones del derecho clásico ajenas a las fuentes fundamentales del islam, es decir, de nuevo se está planteando la búsqueda del islam normativo, el islam esencial, frente a la construcción cultural del derecho. Un segundo aspecto a destacar respecto a esta formulación teórica es el deseo expresado de adaptar la identidad islámica como identidad compatible con las sociedades europeas y, en ese sentido, es además rupturista con otras posiciones del islam reformista, pues rechaza la institucionalización del islam como minoría religiosa.

En todo caso, la producción intelectual de ulemas y pensadores musulmanes surgida a partir del seminario de Château-Chinon tuvo una influencia que trasciende el objetivo específico de renovación del pensamiento islámico y su adaptación al contexto europeo, y es la creación de instituciones con el objetivo de establecer cuerpos autorizados para producir conocimiento islámico para Europa, esto es, con el fin último de definir e institucionalizar la autoridad religiosa islámica para Europa.

### **La institucionalización del islam como minoría religiosa: formación de imanes y cuerpos consultivos**

A la reflexión sobre la necesidad de producir un conocimiento islámico específicamente para Europa, y dentro de la lógica de continuidad con los esfuerzos organizativos del movimiento islámico, sigue un impulso institucionalizador que se plasma en la creación del primer cuerpo consultivo europeo y del impulso en la formación de imanes. De hecho, el seminario había tenido lugar en el Instituto Europeo de Ciencias Humanas, un centro impulsado sólo dos años antes por la FIOE con la idea, según su página web, de que «formar musulmanes que han entendido que tanto la teología islámica como la realidad de la presencia musulmana en Occidente son la forma más efectiva para una integración positiva del islam en la sociedad occidental».<sup>24</sup>

La figura del imam, que estrictamente es quien dirige la oración, empieza a perfilarse además como referente de autoridad religiosa,<sup>25</sup> no sólo a instancias del proyecto reformista para Europa, sino sobre todo por la interacción de la muy diversa «minoría musulmana» con las autoridades de los Estados en su búsqueda de autoridades legítimas y aceptables para representar a los musulmanes. Por tanto, el proyecto reformista se redefine no sólo en función de la lógica de su propia

23 Cfr. Tariq Ramadan (2002). *El Islam minoritario: cómo ser musulmán en la Europa laica*. Barcelona: Bellaterra, p. 204.

24 Disponible en: [http://www.iesh.org/index.php?option=com\\_content&task=view&id=50&Itemid=102&lang=en](http://www.iesh.org/index.php?option=com_content&task=view&id=50&Itemid=102&lang=en) [Consultada 22 de enero de 2010].

25 Cfr. Gemma Aubarell y Jordi Moreras (eds.) (2005). *Imams d'Europa. Les expressions de l'autoritat religiosa islàmica*. Barcelona, IEMED y especialmente el análisis que hace Frank Peter sobre el caso francés y que muestra los mecanismos por los que se «autoriza» a los imanes como referentes de autoridad. Cfr. Frank Peter (2006). «L'Islam de France: une religion civile en quête d'autorités religieuses». *Confluences Méditerranée*, 57.

evolución interna, sino sobre todo por la competencia con otras fórmulas en el espacio nacional, en el que el Estado (los diversos Estados, con aproximaciones diferentes) busca interlocutores legítimos y legitimados tanto por el propio Estado como el público musulmán.<sup>26</sup> En esa búsqueda de representación, no sólo se está definiendo el islam correcto (*al-islam al-sahih*), sino que también se está «nacionalizando» el islam, es decir, formulando un discurso sobre integración, ciudadanía y pertenencia que haga al islam compatible con el concepto de identidad nacional. El proyecto reformista, por tanto, se embarca en ese proceso de creación de instituciones y autoridades de referencia porque forma parte de ese campo religioso en el nivel nacional, y lo hace no sólo para el espacio nacional, sino también para el supranacional europeo.

El Consejo Europeo de *Fatwas* e Investigaciones<sup>27</sup> se constituyó formalmente el 11 de marzo de 1997 en Londres, impulsado también por la FIOE. Tiene su sede en Dublín, pero se reúne periódicamente en distintas ciudades europeas. El Consejo está presidido por el Dr. Yusuf al-Qaradawi,<sup>28</sup> Faisal Mawlawi<sup>29</sup> es su vicepresidente y cuenta con treinta y ocho miembros de Qatar, Líbano, Irlanda, Gran Bretaña, Francia, Sudán, Estados Unidos, Siria, Mauritania, Marruecos, Kuwait, Noruega, Alemania, Emiratos Árabes Unidos, Dinamarca, Bélgica, Bosnia, Pakistán, Bulgaria, Arabia Saudí, Suiza, España, Canadá, Estados Unidos, Pakistán y Kuwait.

Aunque uno de los requisitos para ser miembro es ser residente en un país europeo, cuenta también con autoridades carismáticas de países musulmanes, como al-Qaradawi. Su reputación aporta credibilidad a un Consejo que pretende ser la referencia en la producción de un conocimiento islámico para Europa. Además, la participación de ulemas como al-Qaradawi, con una influencia mediática muy notable que les convierte en referentes transnacionales, aporta otra dimensión a las actividades del Consejo, ya que sus reflexiones y recomendaciones son un camino con doble sentido: por un lado se orientan a solucionar los conflictos que para los musulmanes puede suponer la vida en un país no musulmán, pero además, la influencia mediática de los miembros del Consejo permite que los debates

26 El análisis del caso francés de Frank Peter muestra cómo «los intentos franceses por “domesticar” el islam están crucialmente interconectados con los mecanismos de competición dentro del campo religioso, o, dicho de otra manera, cómo estos intentos son posibles a través de la lógica interna del campo». *Ibidem*, p. 711.

27 El Consejo tiene una página web con todos los datos de su fundación, estatutos, publicaciones de sus miembros y un sitio de *fatwas*. Disponible en: <http://www.e-cfr.org> [consultada 20 de enero de 2010].

28 Yusuf Mustafá al-Qaradawi (Egipto, 1926-), formado desde la infancia en la tradición azharí, cuando ingresó en la universidad se especializó en Fundamentos de la Religión. En 1973 obtuvo el doctorado y, tras ocupar una serie de cargos en al-Azhar y en el Ministerio de *Awqaf*, se trasladó a Qatar donde reside en la actualidad. En ese país ha ocupado puestos de responsabilidad en la educación superior, pero sobre todo su labor de *da'wa* es la que le ha dado mayor proyección internacional. Su programa en la televisión qatari por satélite al-Yazira tiene seguidores en todo el mundo. Su producción intelectual también es muy extensa y es miembro de numerosas instituciones islámicas internacionales.

29 Faisal Mawlawi (Líbano, 1941). Su formación en Líbano y Francia, y su activismo como predicador dentro de la red transnacional de los Hermanos le situaron en un lugar prominente en la creación primero de la UOIF y posteriormente de la FIOE y del Consejo. Como propuesta alternativa a *dar al-harb* argumentó que los países occidentales fueran denominados como *dar al-da'wa* (espacio de la invitación o proselitismo). Disponible en: <http://www.mawlawi.net/>

Europeos tengan repercusión en los países musulmanes. Es decir, la esfera pública transnacional impulsada por el eco mediático de estas autoridades permite que debates netamente europeos se proyecten a los países musulmanes y creen también allí opinión pública. La trascendencia de estos debates, más allá de los argumentos puntuales que los generan, implican otro debate genérico sobre lo que es esencial o normativo en el islam y lo que es *'urf*, tradición cultural o costumbre.

Entre las tareas y objetivos del Consejo, los estatutos publicados en su página web apuntan la necesidad de reunir a los ulemas de Europa, la emisión de *fatwas* consensuadas dirigidas específicamente a solucionar los problemas de los musulmanes en Europa y a organizar la relación con las sociedades europeas, la realización de estudios jurídicos y la guía de los musulmanes, con especial atención a los jóvenes, a través de la difusión de los conocimientos básicos del islam y de los dictámenes jurídicos. En cuanto a su organigrama, el Consejo Europeo cuenta con comisiones especializadas y tiene una reunión anual en la que se aprueban los estudios y dictámenes de las comisiones. Según Caeiro,<sup>30</sup> el objetivo último del Consejo sería el de constituirse en «referencia *shar'í* de los musulmanes en Europa». De nuevo siguiendo a Caeiro, «el derecho de minoría es un intento de teorizar la pertenencia simultánea a la *umma* y a la sociedad no musulmana local dentro de un marco islámico».<sup>31</sup>

### La influencia del discurso reformista-islamista en Europa

¿Cómo situar la influencia del denominado *al-haraka al-islamiyya* en el espacio público de la Europa secular y postcristiana? ¿Cómo es ese autodefinido «frente moderado del islam» en competencia con otras fórmulas de movilización islámica? La literatura sobre el islam en Europa ha tratado de mostrar que tienen lugar procesos de individualización, de recomposición y fragmentación de la autoridad religiosa islámica<sup>32</sup> en los países europeos. Situar al movimiento islámico dentro de ese vasto espacio es complejo, no sólo porque hay muchas otras fórmulas de movilización y discursos sobre un islam para Europa, sino también por la propia complejidad de su evolución desde los años sesenta hasta hoy y por su interacción con el marco de referencias de los Estados nación europeos y de Europa.

En cuanto a la influencia del pensamiento reformista-islamista en los musulmanes de Europa, posiblemente la definición de Anne Sofie Roald sobre la formación de una tendencia que ella denomina «post-*ijwan*» (posthermanos) sea la que mejor explique la influencia de *al-haraka al-islamiyya* en Europa en el

30 Cfr. Alexandre Caeiro (2003). *The European Council for Fatwa and Research, Op. Cit.* En su estudio sobre el Consejo, además de relatar la historia de la creación de este cuerpo consultivo Caeiro analiza tres *fatwas* emitidas por el Consejo y que, según él, muestran una cierta evolución. Los temas son: la participación política en Occidente, las hipotecas y la legitimidad de un matrimonio entre una mujer convertida al islam (conversión posterior al matrimonio) y un hombre no musulmán.

31 *Ibidem*, p. 8.

32 El análisis de las transformaciones de las comunidades musulmanas en términos de individualización, fragmentación de la autoridad religiosa o continuidad y coherencia de las tradiciones islámicas excede con mucho el objetivo de este artículo. Para un análisis de la literatura sobre esas tendencias cfr. Frank Peter (2006). «Individualization and Religious Authority in Western European Islam». *Islam and Christian-Muslim Relations* (17) 1, pp. 105-118.

presente. La tendencia post-*ijwan* sería el resultado de la evolución de todo ese proceso de estructuración y desestructuración de la Internacional de los Hermanos Musulmanes, unido a la presencia de otras fórmulas de movilización de la identidad musulmana en el contexto europeo.

Según Roald, en las décadas de los setenta y ochenta, la traducción de las obras de referencia del islamismo a lenguas europeas constituyó una influencia efectiva capaz de trascender los límites de la militancia *ijwani*. Particularmente importante sería la recepción de esas obras, con la categoría ya de «clásicos», entre los conversos, quienes tienen además una capacidad efectiva e interés por participar como musulmanes en los debates públicos sobre el islam en Europa. Es decir, tienen la capacidad de trascender la esfera pública musulmana.

No obstante, la recepción de la literatura *ijwani* no supone la aceptación ciega, sino que, de acuerdo con el trabajo de campo de Roald, la tendencia post-*ijwani* no constituiría un grupo, sino un «compuesto de varios individuos con diferentes orígenes pero con algunos rasgos en común». Esto es, aunque sin compartir un vínculo ideológico u organizativo —y siguiendo a Roald, seguramente sin aceptar el término post-*ijwan* tampoco—<sup>33</sup> define a «muchacha gente que aceptan la tradición *ijwani* con su orientación salafí, pero que han rechazado las actividades islámicas dentro de los Hermanos Musulmanes o en organizaciones vinculadas a ellos».<sup>34</sup> Aún cuando se oponen activamente —y combaten— el activismo político y la vinculación formal con la estructura de los Hermanos Musulmanes, asumen e incorporan como válida en su racionalización de lo que es el islam la disciplina de estudio y la práctica religiosa del islamismo reformista, en definitiva, suscriben la idea de que el islam es un modo de vida.

Sobre la evolución del movimiento islámico, a pesar de la absoluta vigencia de la militancia activa en los movimientos islámicos transnacionales (no sólo Hermanos Musulmanes, sino también Millî Görüş, al-‘Adl wa-l-Ihsan o Yama‘at i-Islami), la propia experiencia del exilio y la constatación de que las nuevas generaciones —emigrantes y europeas— tienen otras experiencias, inquietudes y necesidades, ha dado lugar a diferenciar entre el proyecto político para los países musulmanes de origen y el desarrollo específico de objetivos para Europa y para los países europeos. Abandonada la idea del retorno, las primeras generaciones de líderes del movimiento que llegaron a Europa en los años cincuenta y sesenta ven cómo los ideales que les movilizaban entonces no tienen sentido en la actualidad. Se impone por tanto buscar nuevos referentes, nuevas estrategias de asociación y nuevas fórmulas de liderazgo.

En ese proceso de cambio y de búsqueda de su lugar en las sociedades europeas, los movimientos islámicos empezaron, a partir de mediados de los ochenta, a «nacionalizar» sus agendas, también en Europa. Sin renunciar a la universalidad

33 Mi trabajo de campo sobre el liderazgo musulmán en España en 2004-2006 corrobora el análisis de Roald. Las referencias a obras de pensadores islamistas y la difusión de sus traducciones apareció fue mencionada en entrevistas con líderes de perfil muy diverso. cfr. Cfr. Elena Arigita (2006). «Representing Islam in Spain: Muslim Identities and Contestation of Leadership». *Op. cit.*, pp. 565-566.

34 Cfr. Anne Sofie Roald (2001). *Women in Islam: the Western experience*. Londres: Routledge, pp. 55-56.

de su mensaje, se embarcaron en el proyecto de crear estructuras nacionales, de participar en los procesos de institucionalización y representación oficial de los musulmanes ante los Estados, y a la vez que se progresaba en la idea de una Europa unida, a construir redes europeas de transmisión de su ideología reformista y de elaboración de un discurso para Europa.

Por tanto, la vinculación «discreta» en el movimiento islámico debe examinarse más allá de una mera estrategia de supervivencia ante la demonización de la militancia islamista. Aún siendo éste un motivo principal para la discreción, ello no debe obviar que, en el compromiso de participación en estructuras nacionales con otros grupos con los que compiten para definir «el islam de Europa», están además comprometiéndose en la definición de ese espacio y, por tanto, en la formulación de la identidad, la ciudadanía y la pertenencia.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALLIEVI, Stefano y NIELSEN, Jørgen S. (eds.) (2003). *Muslim networks and transnational communities in and across Europe*. Leiden, Boston: Brill.
- BANNA, Hasan Al- (1986). *Mudhakkirat al-da'wa wa-l-da'iyā*. El Cairo: Dar al-Tawzi' wa-l-Nahsr al-Islamiyya.
- BOWEN, John (2004). «Beyond Migration. Islam as a Transnational Public Space». *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30, 5, pp. 879-894.
- BURGAT, François (2000). *El islamismo cara a cara*. Barcelona: Bellaterra.
- BRUINESSEN, M. van (2003). «Making and unmaking Muslim religious authority in Western Europe». Ponencia presentada en el seminario Fourth Mediterranean Social and Political Research Meeting, Florence & Montecatini Terme, 19-23. March, Robert Schuman Centre for Advanced Studies at the European University Institute.
- CESARI, Jocelyne y McLOUGHLIN, Seán (2005). *European muslims and the secular state*. Aldershot, Burlington: Ashgate.
- FADIL, Nadia (2005). «Individualizing Faith, Individualizing Identity: Islam and Young Muslim Women in Belgium». En *European muslims and the secular state*, J. Cesari y S. McLoughlin (eds.). Aldershot, Burlington: Ashgate, pp. 143-154.
- GRÄF, Bettina y SKOVGAARD-PETERSEN, Jakob (2009). *The global mufti: the phenomenon of Yusuf al-Qaradawi*. Nueva York: Columbia University Press.
- HANSEN, Stig Jarle; MESØY, Atle y KARDAS, Tuncay (eds.) (2009). *The Borders of Islam: Exploring Samuel Huntington's Faultlines from Al-Andalus to the Virtual Ummah*. Londres: Hurst.
- MARECHAL, Brigitte (2008). *The Muslim Brothers in Europe: roots and discourse*. Leiden: Brill.
- MARTÍN MUÑOZ, Gema y LÓPEZ SALA, Ana (2004). *Musulmanas en España. El caso de la inmigración femenina marroquí*. Madrid: Instituto de la Mujer.
- MARTÍN MUÑOZ, Gema (dir.) (2003). *Marroquíes en España: estudio sobre su integración*. Madrid: Fundación Repsol.
- TERNISIEN, Xavier (2007). *Los Hermanos Husulmanes*. Barcelona: Bellaterra.

## BIOGRAFÍA DE LA AUTORA

Elena Arigita Maza, investigadora principal de Casa Árabe-IEAM. Doctora en Estudios Árabes e Islámicos por la Universidad de Granada. Ha sido lectora en las Universidades de El Cairo y al-Azhar, e investigadora asociada a ISIM (Holanda). Sus intereses de investigación se articulan en torno a la cuestión de la autoridad religiosa y la institucionalización del islam en Egipto y en Europa. Es autora *El Islam institucional en el Egipto contemporáneo* (Universidad de Granada, 2005) y coeditora con Frank Peter de un número especial de la revista *The Muslim World*, «Authorizing Islam in Europe» (2006).

## RESUMEN

Desde mediados de los años ochenta se viene observando un interés creciente por parte de distintos actores sobre la construcción de un «islam europeo», que implica aspectos tan variados como la identidad, la gestión de las necesidades de culto, la educación etc. Por un lado, estos temas se inscriben en contextos nacionales, en los que la propia concepción de la identidad y ciudadanía modela los términos del debate; por otro, desde los años noventa los países de Europa occidental han asistido a una rápida institucionalización del islam desarrollada a instancias de los Estados. Este artículo propone trascender los límites nacionales y explorar la presencia de un islam transnacional de corte reformista-islamista en la(s) esfera(s) pública(s) europea(s).

## PALABRAS CLAVE

reformismo, islamismo, derecho de minorías, liderazgo, islam en Europa.

## ABSTRACT

Since the mid 1980s, an increasing interest of different actors on the construction of a «European Islam» is taking place. This implies aspects as diverse as identity, worship, education, etc. On the one hand, these debates are mostly confined to the national contexts, where specific readings of the concepts of identity and citizenship shape the terms of the debates. On the other hand, since the 1990s, the Western European countries have witnessed a rapid institutionalization of Islam promoted by the States. This article seeks to transcend the national limits with the aim of exploring the presence of a transnational Islam labeled as reformist-Islamist in the European public sphere(s). It will focus on its qualitative shift from a first stage of formation of networks in Europe, to the establishment of institutions and a *shar'i* normative frame for Muslims of Europe.

## KEYWORDS

reformism, Islamism, minority law, leadership, Islam in Europe.

## الملخص

منذ منتصف عقد الثمانينات يلاحظ وجود اهتمام متزايد من قبل مختلف الشخصيات الفاعلة تجاه بناء «إسلام أوروبي»، وهو ما يمثل مظهراً متعدد مثل الهوية، وإدارة الاحتياجات الخاصة بالعبادة، والتربية الخ. من ناحية تدرج هذه القضايا ضمن سياقات وطنية، وفي هذه السياقات يحدد مفهوما الهوية والمواطنة نموذج شروط النقاش، ومن ناحية أخرى فمنذ عقد التسعينات شهدت دول أوروبا الغربية إضفاء الطابع المؤسسي السريع على الإسلام بناء على طلبات الدول. هذا المقال يقترح تخطي الحدود الوطنية والبحث حول حضور الإسلام الذي يعبر الحدود الوطنية وذي الطابع الإصلاحي؟ الإسلامي في المجال (المجالات) العام (العامة) الأوروبي (الأوروبية).

## الكلمات المفتاحية

إصلاح، إسلامي، فقه الأقليات، زعامة، إسلام في أوروبا.



## VARIOS

### DEMOCRACIA PARLAMENTARIA Y LA REPRESENTACIÓN DE LAS MUJERES EN LOS PAÍSES ÁRABES<sup>1</sup>

Hana Soufi

La democracia parlamentaria y la representación femenina son temas políticos claves. Esto llega incluso al punto de que, hoy día, cualquier estudio serio centrado en la reforma del sistema y la legislación electoral no puede evitar plantear esta cuestión. La mayoría de las sociedades árabes actuales estipulan y reconocen el derecho de la mujer a la representación parlamentaria pero, aún así, su representación es todavía mínima si se compara con los distintos parlamentos del mundo. Parece que la enorme diferencia entre las naciones avanzadas y las subdesarrolladas se relaciona con los diferentes niveles de participación de las mujeres. Se puede apreciar que la escala relativa a la representación femenina en los distintos parlamentos de los países árabes está entre las de menor porcentaje del mundo. Como consecuencia, las voces de muchas mujeres y las de algunos hombres (conscientes de este hecho) se han alzado exigiendo que se ponga fin al estancamiento de esta realidad y que se cambie para impulsar a la sociedad hacia el crecimiento y desarrollo de forma que las mujeres puedan, en la práctica, adquirir todos sus derechos civiles y políticos y entrar en las asambleas legislativas y ejecutivas. Muchos se han dado cuenta de que la reforma y el progreso de la sociedad no es posible si aproximadamente la mitad de la población, es decir, las mujeres, no participan en la vida política; de hecho, esta participación se ha considerado muchas veces uno de los criterios que indican el progreso de la sociedad y el grado de democratización de un sistema político determinado. Por consiguiente, hoy en día ya no es posible pretender construir un sistema democrático, en particular en países en vías de desarrollo, sin solucionar la cuestión de la escasa representación femenina o, en algunos casos, su total ausencia.

¿Cómo ha evolucionado, en la práctica, la representación democrática parlamentaria hasta la concesión a las mujeres de su derecho a votar y a ser votadas? ¿Cuál es la realidad de la representación femenina en los países árabes en comparación con otros países del mundo? ¿Cuáles son las causas y los obstáculos que se esconden detrás de este extraño retraso en el volumen de representación femenina en los parlamentos de los países subdesarrollados, en especial los árabes? Esto es lo que intentaremos investigar, de forma breve, bajo los siguientes encabezamientos: en primer lugar, el desarrollo de la representación parlamentaria democrática; en segundo lugar, la realidad de la representación femenina; en tercer lugar, el papel del legado cultural; y, en cuarto lugar, las causas políticas y obstáculos específicos de la mujer.

1 (2009) «Al-Dimuqratiyya al-niyabiyya wa-l-tamthil al-nisa'i fi-l-duwal al-'arabiyya». Artículo cedido por la revista *Al-Majallah al-'Arabiyah li-l-'Ulum al-Siyasiya* (Arab Journal of Political Science) (22), pp. 114-134.

### **Desarrollo de la representación parlamentaria democrática**

La representación parlamentaria, es considerada la piedra angular del gobierno democrático. Hay que señalar que las sociedades políticas fueron incapaces de alcanzar el sistema democrático de una sola vez, sino que se fue desarrollando según la conciencia de los pueblos que luchaban contra la injusticia de los gobernantes y contra su opresión. Los sistemas políticos variaban su orientación, gradualmente, hacia estilos más democráticos para organizar las sociedades y definir los mecanismos de gobierno. Desde luego, todo esto fue resultado de una serie de condiciones apropiadas y de la interacción y confluencia de un conjunto de factores económicos, sociales, políticos, históricos y culturales... así como de otros factores que, normalmente, determinan la construcción de una sociedad, definen el modelo de las relaciones sociales y políticas e influyen en el tipo de sistema político.

El despegue de la mujer hacia la participación política comenzó a darse cuando fue capaz de dejar su domicilio para trabajar fuera de casa, lo que se dio como consecuencia del crecimiento de las sociedades y, en particular, del desarrollo de las condiciones económicas. Al principio, este tipo de trabajos fuera de casa no salían del ámbito de la enseñanza primaria, la enfermería, trabajos como costureras, o puestos parecidos. Permanecieron confinadas a la práctica de estos trabajos, sometidas a la mirada de los hombres que no confiaban en sus habilidades y que subestimaban sus potenciales contribuciones a los asuntos generales de la sociedad, en particular a la política. Puede que el cambio decisivo en esta visión fuese que esos mismos hombres, que no confiaban en las capacidades de las mujeres, les encomendaban en cambio una tarea de tremenda importancia y responsabilidad, la educación de los niños; educación que, de hecho, les había llevado a ser lo que eran. La idea que prevalecía en la sociedad era que la educación era una de las tareas destinadas únicamente a la mujer, ignorando por completo el papel complementario desempeñado por los hombres en la educación de las nuevas generaciones y en la construcción del futuro.

Cuando las mujeres fueron conscientes de su realidad, ya no fueron capaces de volver a aceptar esta visión social retrógrada e injusta hacia ellas, que denigraba sus habilidades que eran, de hecho, iguales a las de los hombres. Comenzaron así a luchar con firmeza y perseverancia hasta que pudieron, en un período de apropiadas transformaciones sociales, emerger de sus confinamientos particulares y trabajar codo con codo con el hombre en diversos campos en los que demostraron su suficiencia. Después comenzaron a exigir sus derechos políticos, con determinación y tenacidad, al principio sobre todo en Inglaterra, donde avanzando por este camino se vieron expuestas a toda clase de castigos y sacrificios. En este punto, no podemos negar el papel de algunos hombres ilustres que apoyaron a las mujeres en su lucha. A modo de ejemplo, podemos mencionar a uno de los pioneros de la filosofía liberal de mediados del siglo XIX, el popular político inglés John Stuart Mill.

La lucha de las mujeres en las sociedades anglosajonas y europeas debía dar sus frutos, sobre todo como resultado del desarrollo de la conciencia general de un amplio sector, tanto femenino como masculino, que participó en la creación de una cultura democrática que abogaba por cambiar la injusta visión sobre los dere-

chos de la mujer. El primer precedente que existe sobre la concesión a la mujer del derecho al voto se dio en el estado de Wyoming en EE. UU. en 1869,<sup>2</sup> seguido por Nueva Zelanda (1893), Australia (1901), Finlandia (1906), Dinamarca, Noruega y Gran Bretaña (1920), Alemania y los Estados Unidos (1920), Austria (1920), Polonia (1921), Checoslovaquia (1921), Hungría (1922), Suecia (1929), Turquía (1930), España (1931), Francia (1944), Italia (1945), Bélgica (1948) y Suiza, a nivel federal (1971). En 1990, el Tribunal Federal de Suiza dictó una sentencia mediante la que prohibía a cualquiera de sus cantones que impidiera a la mujer ejercer sus derechos electorales.<sup>3</sup>

De esta forma, en todas las naciones occidentales sin excepción, se hizo inevitable que la mujer desempeñara su papel, exactamente igual al del hombre, en lo relacionado con la participación política, partiendo de su reconocimiento como ser humano totalmente consciente y como ciudadana activa en la sociedad. Después de esto, este derecho se generalizaría en el resto de las naciones del mundo, incluyendo la mayoría de los países árabes en fases sucesivas. El Estado libanés fue el primer país árabe en legislar el derecho al voto de las mujeres y la posibilidad de presentarse como candidatas en 1952, seguido por Siria (1952), Egipto (1956), Túnez (1959), Mauritania (1961), Argelia (1962), Marruecos (1963), Sudán y Libia (1964), Yemen (1967), Jordania (1974), Iraq (1980), Yibuti (1986), Omán (1994), Qatar (1998), Bahrein (2002), Kuwait (2005) y los Emiratos Árabes Unidos (2006).

Por lo tanto, en la mayoría de los países del mundo, ya no existe ningún impedimento legal que obstaculice la llegada de las mujeres a posiciones de autoridad para participar con los hombres en la toma de decisiones importantes y decisivas para la sociedad, una vez que todos, hombres y mujeres por igual, han aceptado la igualdad entre todas las personas. Sin embargo, hay una enorme diferencia entre los textos constitucionales que son ecuanímenes con las mujeres y la injusta realidad, sobre todo en el caso de la representación parlamentaria. Así, a pesar de que se ha legislado sobre el derecho legal de la mujer a participar en política, la realidad de la situación es que no reciben su justa parte en términos de representación, lo que viene a ser equivalente a un fracaso del principio de igualdad entre los ciudadanos, principio que está estipulado en la mayoría de las constituciones modernas. Lo que es verdaderamente lamentable es que específicamente en el mundo árabe la representación de la mujer sea una de las de menor nivel del mundo.

### **Representación femenina en algunos países del mundo**

En el año 2000 se publicó un estudio elaborado por la Comisión de Igualdad de Oportunidades (EOC, organismo creado por el Parlamento británico en 1976 con el nombre de Comisión Especial de Seguimiento de Asuntos de las Mujeres) que mostraba que la media internacional de representación femenina en los parlamentos del mundo no superaba el 15,6% en ese año.<sup>4</sup>

2 Philippe Ardant (1999). *Institutions politiques et Droit constitutionnel*. Paris: LGDJ, p. 159.

3 *Ibidem*.

4 Cfr. Farida Ghulam (2004). *Al-Hiwar al-Mutamaddin*, n.º 1044 (11 de diciembre). Disponible en <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=27923/>

Otro estudio elaborado por la Unión Parlamentaria Internacional (IPU) en 2008, que contenía una serie de investigaciones sobre «las mujeres en los parlamentos nacionales», demostró que la media internacional de esta representación alcanzaba el 18,4%, lo que indicaba un avance en el volumen de representación femenina si lo comparamos con el estudio anteriormente mencionado de la EOC. Pero se trata de un progreso muy lento: en los últimos ocho años no ha aumentado más de un 3%, un crecimiento insuficiente y atribuible, además, al sistema de cuotas empleado en algunos países. El mismo estudio llevado a cabo por la IPU contenía una tabla de 188 países ordenados según el porcentaje de participación femenina en sus parlamentos, dando evidencias que apoyan los informes publicados por la IPU sobre estos países hasta el 31 de octubre de 2008.<sup>5</sup> Esta tabla, comparable a otra elaborada por la IPU durante una etapa anterior que finalizaba el 30 de septiembre de 2003, mostraba que Ruanda —un país de África en vías de desarrollo— no había dejado de aumentar, desde el 2003 (año en que puso en práctica el primer sistema de cuotas para la mujer), su porcentaje de representación femenina hasta el último censo de 2008, consiguiendo ocupar la primera posición en el mundo respecto a la representación femenina (en su Cámara Baja, es decir, en la Asamblea del Pueblo). El nivel de participación había crecido de un 48,8% en el 2003 a un 56,3% en el 2008, sobrepasando a Suiza, un país desarrollado que ocupaba el segundo lugar con un 47%, con Cuba en tercer lugar, con un 43,2% y con Finlandia como cuarta, con un 41,5%.<sup>6</sup>

Si continuamos este breve repaso de la tabla de la IPU de 2008, examinando los porcentajes de representación popular femenina en algunos de los países europeos desarrollados, nos daremos cuenta de que esas cifras de representación no son completamente patológicas aunque, a veces, algunos tengan serias dificultades para alcanzar un nivel superior al 30%, porcentaje que actualmente diversos países se esfuerzan por conseguir imponiendo un sistema de cuotas (puesta en marcha a propuesta de la Conferencia de Pekín de 1995 que exigía acabar con el perjuicio que sufren las mujeres). En España (décimo puesto en el ranking mundial), por ejemplo, el porcentaje de representación femenina ha alcanzado el 36,3%; y en Alemania (en vigésima posición) se ha alcanzado el 31,6%. En cuanto a Suiza, que tardó bastante en conceder a la mujer su derecho a voto y a ser votada, el porcentaje llegó al 28,5%, (vigésimosexta posición); mientras que Italia (empatada con China) ocupa el puesto 52 con 21,3%; y el Reino Unido el puesto 60 con un 19%. En cuanto a Francia, a pesar de haber aplicado el sistema de asociación igualitaria llamada *Loi de parité*, que se puso en marcha en el año 2000, tiene un porcentaje que no excede del 18,2%, ocupando la posición 65.

Lejos de Europa, la media de participación femenina en Australia alcanzaba, según el mismo estudio de la IPU de 2008, un 26,7%, colocándose en el lugar 32; y en Japón, el porcentaje alcanza el 9,4%, siendo el país 108. En cuanto a Estados Unidos, el porcentaje es de 16,8%, en la posición número 71. Estas cifras

5 Para consultar el listado publicado en 2008, cfr. <http://www.ipu.org/wmn-f/world.htm/>

6 Para consultar todas las clasificaciones y listados de la Unión Parlamentaria entre 1995 y 2008, cfr. <http://www.ipu.org/wmn-f/classif-arc.htm/>

son extremadamente bajas, sobre todo si las comparamos con un país en vías de desarrollo como es el caso de Mozambique que, aplicando un sistema de cuotas, elevó el porcentaje de representación femenina al 34,8%, situándose en el décimo tercer puesto del mundo. En África, por norma general, existen notables diferencias entre los distintos países respecto a la representación femenina: por ejemplo, Sudáfrica refleja un 33% (en la posición 17 en el *ranking* mundial); mientras que Kenia tiene un porcentaje tan bajo como el 9,8% (estando en el puesto 106); y el Congo un 7,3% (en el puesto 117).

En cuanto a Asia, Nepal puso en práctica un sistema de cuotas que le llevó a la posición más alta en este continente (el número 15 del mundo) con un porcentaje de 33,2%; superando así a la India que no ha introducido el sistema de cuotas para la formación de su parlamento central. Esto explica la diferencia que existe entre los dos países, ya que el porcentaje de la India es de tan sólo un 9,1% (posición 108). El nivel de participación en Timor Oriental —otro país que no ha introducido el sistema de cuotas— ha alcanzado el 29,2%, siendo el país número 24.

En lo que respecta a Latinoamérica, varios países han legislado recientemente la puesta en marcha del sistema de cuotas insertándolo en una estrategia orientada a conseguir una representación parlamentaria femenina del 30%. Por esto, los porcentajes de representación femenina se muestran muy diferentes de unos países a otros. En Venezuela, por ejemplo, que ha adoptado un sistema de cuotas, el porcentaje es del 18,6% (siendo el 63 en el mundo), mientras que en Chile, que rechaza dicho sistema —por razones relacionadas con los medios democráticos que exigen la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley— el porcentaje es inferior al 15% (puesto 79). Aun así, la presidencia de la República la ocupa una mujer, Michelle Bachelet, que ganó las elecciones presidenciales en 2006.

### Representación femenina en los países árabes

Respecto a los países árabes en particular, el porcentaje de representación femenina (siempre según el mismo estudio de la IPU de 2008) aparece entre los niveles más bajos del mundo. Iraq (debido a la implantación del sistema de cuotas que exige que un cuarto del parlamento sean mujeres), se encuentra a la cabeza del mundo árabe con un 25,5% (puesto 35 en el *ranking* mundial). Le siguen Túnez, con un 22,8% (en el puesto 44) y los Emiratos Árabes Unidos, con un 22,5% (situándose en el lugar 45) —donde la mujer recibe nueve escaños parlamentarios de un total de 40, ocho de los cuales son nombrados directamente y sólo uno se decide mediante elecciones—. A estos países le sigue Sudán, que sigue un sistema de cuotas, con un 18,1% (situándose el 66), Yibuti con un 13,8% (puesto 85), Siria con un 12,4% (puesto 91), Marruecos, que usa un sistema de cuotas, con un 10,5% (posición 103), Argelia con un 7,7% (posición 116), Jordania, que utiliza el sistema de cuotas, con un 6,4% (posición 121), Líbano con un 4,7% (posición 125), Kuwait con un 3,1% (posición 130);<sup>7</sup> Bahrein con un 2,5% (posición 133), Egipto

7 Hasta ahora, ninguna mujer ha ganado un escaño en el *Maylis al-Umma* de Kuwait; sin embargo, dado que los ministros, según la constitución, son considerados miembros de este *Maylis*, el nombramiento de dos ministros femeninos (entre 65 miembros) revelan esta cifra según las elecciones más recientes celebradas en mayo de 2008.

con un 1,8% (posición 134), y Yemen con un 0,3% (posición 136), donde sólo una mujer consiguió ser elegida entre 301 parlamentarios. En cuanto a Omán, Qatar y Arabia Saudí, no hay representación femenina, ni tan siquiera masculina, debido a la inexistencia de parlamentos electos en estos países.

En resumen podemos concluir que estas realidades y estas cifras, demuestran que esta cuestión no se limita únicamente a las sociedades subdesarrolladas, sino que afecta también a las sociedades desarrolladas, aunque sea en menor medida. No cabe duda de que detrás de cada porcentaje de esta «clasificación internacional», se acumulan una serie de factores económicos, regionales e internacionales que conforman la particular concepción cultural e histórica de cada país. Lo que esto indica, en realidad, es lo delicado de la cuestión y lo difícil que resulta estudiarla y tratarla con seriedad e investigar sus causas con la esperanza de llegar a encontrar soluciones apropiadas. Y esto se hace para evitar desperdiciar el potencial reprimido de las mujeres que es provechoso para impulsar a las sociedades hacia adelante por el camino del desarrollo y la prosperidad. Al estudiar las causas y los obstáculos, se aprecia que la mayoría de ellos son comunes a todas las sociedades del mundo, aunque sus efectos sean más fuertes en las subdesarrolladas que en las más desarrolladas. Cada sociedad tiene unas condiciones determinadas que gobiernan su dinámica, que modelan sus costumbres y tradiciones, que definen su cultura general y su forma de gobierno y política. En cualquier caso, la herencia cultural e histórica, junto con otras causas políticas, sociales y económicas, son los factores que ponen freno a las mujeres y que les impide participar de forma activa en la vida política.

### **El papel de la herencia cultural**

Cuando estudiamos las causas que han provocado los bajos niveles de representación femenina en los parlamentos de todo el mundo —sea el país que sea— encontramos en primer lugar un conjunto de herencias culturales que se han ido acumulando a lo largo de la historia y que son, fundamentalmente, el resultado de la interacción de los individuos con un conjunto de factores económicos, sociales y religiosos que han generado una mentalidad, caracterizada por la masculinidad, que ha dominado el pensamiento y la acción en todas las sociedades, aunque no siempre al mismo nivel. No obstante, lo que sí es cierto es que la dominación masculina se manifiesta de forma más visible en las sociedades menos desarrolladas, y sobre todo en las árabes. La sociedad árabe de hoy en día parece ser prisionera de unas convicciones fijas que son difíciles de superar sin cambiar las condiciones que, en un primer momento, modelaron esta mentalidad —ya sea de forma espontánea o premeditada— y sin desarrollar la conciencia de la necesidad de deshacerse de esta herencia o de modernizarla, según lo que sea más adecuado al espíritu de la época. Ningún estudio sobre la dominación masculina estará completo si no se analizan las circunstancias que, inicialmente, generaron dicha dominación en la historia antigua, cuando estas convicciones echaron raíces en la mente de los seres humanos y se transformaron, a lo largo de la historia, en una tradición firmemente arraigada en la mente de muchos hombres y mujeres. A partir de aquí, se puede comenzar a

estudiar lo que esta actitud ha provocado en las épocas moderna y contemporánea, tanto en países avanzados como en los que están en desarrollo.

La dominación masculina tiene sus raíces en lo más profundo de la historia del ser humano. Puede que sus rasgos iniciales comenzaron a formarse con la transformación de la visión general del lugar que ocupa la mujer en la sociedad, que se produjo como consecuencia de las condiciones históricas por las que atravesaron las sociedades primitivas, desde tiempos remotos, y desde que su sustento pasó de depender de la caza a estar basado en la agricultura. Algunos escritores plantean que el ser humano, en las etapas prehistóricas, vivió durante largos periodos de tiempo en sociedades denominadas «matriarcales».<sup>8</sup> La mujer jugó un papel importante liderando los grupos sociales hacia una vida basada en la estabilidad de la agricultura, hasta cierto punto segura. Por lo tanto, podemos atribuirle a la mujer la mayoría de los avances económicos. Ella se encargaba de cosechar y recolectar los frutos y trabajaba para desarrollar la agricultura, mientras que el hombre permaneció, durante largo tiempo, ocupado exclusivamente en cazar animales para alimentarse. Puede que fuera la mujer, como muchos creen, quien descubriera algunos de los secretos de la horticultura: comenzó a cultivar comida en grano y luego se dedicó a plantar y trabajar varias plantas fibrosas, pasando por el lino, el algodón, el cáñamo y otras más. Posteriormente, comenzó a coser con hilo, a tejer telas y fabricar ropa, reemplazando así al hombre que era el que anteriormente hacía la ropa con la piel de los animales que cazaba. Fueron las mujeres las que desarrollaron las técnicas del arte de tejer y de moldear cerámica, así como la carpintería y la construcción. Y, en la mayoría de los casos, eran ellas las que comerciaban.<sup>9</sup>

De esta forma, en las primeras sociedades agrarias, la mujer disfrutaba de una posición muy distinguida que alcanzó los límites de la santidad. Los seres humanos de antaño, que todavía no conocían el secreto de la vida, solían ver a la mujer y la tierra en su conjunto, como algo sagrado, basándose en su parecido o en el vínculo que existía entre ambas. Partían del hecho de que la mujer concede la vida desde su seno así como la tierra concede el agua y los alimentos necesarios para la vida, también desde su interior. Así, desde el principio, los primitivos honraban y adoraban la tierra antes de, en su sumisión, dirigirse a la mujer que, en algunas etapas de las primeras sociedades primitivas, estaba rodeada de veneración y santidad. La mujer soportó durante largo tiempo la carga de muchas de las arduas tareas agrícolas (hoy en día, en algunas zonas rurales, todavía se considera que son trabajo de mujeres).

8 Algunos, contrarios a lo que la mayoría cree, consideran que no hay nada, en realidad, que confirme la existencia de un periodo matriarcal en la historia antigua. Indican que algunos de los estudios de la antigua Grecia afirman esto y que conocen «solamente la existencia de algunas señales que indican que la mujer representaba un arquetipo de centralidad social, sin que esto conlleve la dominación femenina sobre la masculina, que ha sido conocida por el mundo durante mucho tiempo». Por lo tanto, algunos ven en el «sistema matriarcal» un término y un concepto construido por la antropología del siglo xx, más que un hecho definitivo. Cfr. Latifa al-Akhdar (2005). *Nushu' adam al-musawa bayn al-naw'ayn fi al-manzhur al-tarjii al-muqaran bil-tarkiz 'ala al-hala al-'arabiya*, disponible en: <http://www.arab-hdr.org/publications/other/ahdr/papers/2005/lakhdar.pdf>

9 Will Durant (1965). *The story of civilization*, n.º 1, (1). *Nasha al-hadara*, traducido por Zaki Naguib Mahmoud y Mohamed Badran, tercera edición. Cairo: Laynat al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nashr, p. 61.

Con el desarrollo de la agricultura y la invención del arado, la mujer asumió la responsabilidad de cuidar a los animales domésticos, mientras que el hombre seguía absorbido en la tarea de enfrentarse a la muerte. Esta idea surgió de la comparación que establecían los hombres primitivos entre el arado y la acción de la fertilidad masculina, según su concepción global de la madre-tierra. Como la agricultura constituía, desde su punto de vista, una forma más de religión, los hombres le ofrecían (a la tierra) sacrificios de mujeres, en una atmósfera de rituales y conjuros mágicos. Todo ello se derivaba del miedo que sentían hacia la mujer, de la que pensaban que escondía poderes que desconocían por completo. Como estaban convencidos de que la sangre era el centro de la vida, sacrificaban una mujer sobre las hileras de cultivo, implorando a la tierra para que les concediera una cosecha buena y abundante.<sup>10</sup>

Posteriormente, los cultos a la madre-tierra fueron cambiando poco a poco en favor de una diosa que era más personal y más antropomórfica. Fue sobre esta base que la imagen de la mujer comenzó a cambiar en la mayoría de los pueblos primitivos. Dado que eran las mujeres quienes realizaban los duros trabajos agrícolas, se fueron transformando hasta convertirse en sacerdotisas del culto a la fertilidad. Adquirieron funciones rituales, entre las que se incluía el convertirse en prostitutas de carácter sagrado, lo que simbolizaba la relación entre la inmortalidad y la divinidad.<sup>11</sup>

Con el desarrollo de las sociedades agrarias, el hombre fue poco a poco ocupando el lugar de la mujer en la supervisión del cultivo de la tierra, con lo que la fue desbancando poco a poco, especialmente cuando el arado fue sustituido por la azada que exigía una gran fuerza corporal.<sup>12</sup> De esta forma el hombre comenzó a distinguirse de la mujer mediante estas duras tareas que tenían como objetivo asegurar los alimentos básicos de la vida, además de las nuevas tareas que incluían preservar la seguridad y proteger el sustento y a la sociedad. Además, para imponer su control, establecer un sistema y preservar la seguridad, la autoridad debía recurrir a la fuerza coercitiva y a la violencia y así, el hombre, dada su superioridad corporal respecto a la mujer, asumió la autoridad para ordenar y prohibir en la sociedad. Así fue como arrebató a la mujer el liderazgo económico que había disfrutado durante largos períodos de tiempo en virtud de su actividad agrícola. Cuando el concepto sobre los factores biológicos de la mujer se aclaró, al tiempo que decaía la idea de matriarcado, la visión que se tenía sobre la mujer comenzó a cambiar —pasando de ser alguien que concede la vida, a convertirse en un recipiente para ser inseminado—. De este modo, el progenitor esencial en última estancia, desde el punto de vista de los hombres primitivos, era el que fertilizaba, es decir, el hombre, no la mujer. La evolución del concepto del papel masculino se vio acompañado por la decadencia de la

10 Monique A. Piettre (1976). *La condition féminine à travers les âges* (Al-Mar'a 'abr al-tarij: tatawur al-wada' al-nisawi min bidayat al-hadara ila yawmina hada), traducida por Henriette Abudi (1979). Beirut: Dar Al-Talia, pp. 11-14.

11 Ibrahim Al-Haydari (2003). *Al-Nizham al-Abawi wa Ishkalijyat al-Yins 'inda al-'Arab*. Beirut: Dar al-Saqi, pp. 130-136.

12 Durant dice lo siguiente sobre la fuerza corporal de la mujer en las sociedades primitivas: «Lo que hoy vemos como una diferencia entre la fuerza corporal entre el hombre y la mujer no existía en el pasado. Ahora lo es únicamente como resultado del entorno, más que una condición original en la naturaleza de la mujer y el hombre [...] Ella podía luchar a muerte por sus hijos y su tribu». Puede que haya algo de cierto en estas palabras y que ha sido aclarado en nuestra época actual con respecto a las diferencias de fuerza física entre la mujer de las zonas rurales y las de las ciudades. Cfr. Will Durant (1965). *The story of civilization. Op. Cit.*, pp. 60-61.

creencia en la «madre-tierra», que fue reemplazada por la idea de un ser celestial o un dios masculino supremo, pues se consideraba ahora que la tierra no era capaz de hacer nada sin los beneficios que provenían del cielo, en forma de sol y lluvia.<sup>13</sup>

La mujer se sometió por completo al hombre convirtiéndose, en muchas de las sociedades antiguas, en parte de las posesiones del hombre, de las que podía disponer como quisiera. Podían ser vendidas o compradas o, incluso, ser heredadas por sus hijos. En algunas sociedades indias (incluso hasta el siglo XVII) eran enteradas vivas junto a sus maridos fallecidos. Las divinidades se convirtieron en dioses masculinos, mientras que, anteriormente, habían sido en su mayoría mujeres.

De esta forma se consolidó el control del hombre sobre la mujer, se le reconoció un papel paternal dentro de la familia y las propiedades comenzaron a heredarse a través de la línea de descendencia masculina. En otras palabras, los derechos matriarcales sucumbieron ante los patriarcales y, de este modo, la unidad económica, legal, política y ética en la sociedad estaba representada por la familia patriarcal y a su cabeza se encontraba el miembro varón de mayor edad.<sup>14</sup>

Así, la posición de la mujer en las sociedades primitivas oscilaba entre la santidad y la esclavitud. Inicialmente, la mujer representaba a la madre y generaba a su alrededor una aureola de afecto, pero también poseía una fuerza oscura e invisible, lo que hacía necesario ponerla al servicio de la comunidad. Así se dio la transición de las sociedades matriarcales a las patriarcales.

La visión negativa hacia la mujer destacaba en las mentes de los filósofos y los antropólogos antiguos como Aristóteles, que consideraba lo masculino como el modelo humano perfecto, y el nacimiento de una mujer, en lugar del de un hombre, como una desviación de la naturaleza respecto a su arquetipo ya que la veía como una deformación y una «necesidad accidental» (*neccesitas per accidens*). Parece que santo Tomás de Aquino, en la Edad Media, tomó prestada esta idea cuando definió a la mujer como el «hombre accidental» o «incompleto».<sup>15</sup> Las tres religiones reveladas discuten sobre el pecado original partiendo de la idea de que Eva engañó a Adán para que se comiera la manzana y, de esta forma, judaísmo y cristianismo culpan a Eva por este pecado. Por lo tanto, el judaísmo considera a la mujer como una maldición celestial y, así, en las sociedades antiguas, hubo tiempo en el que se permitía al varón judío vender su hija menor de edad. Durante los primeros siglos de la era cristiana, se generó la idea de que la mujer adquiriría el sexo masculino en el reino de los cielos.<sup>16</sup> En cuanto a la religión islámica,<sup>17</sup> ésta responsabiliza

13 *Ibidem*, pp. 16-18.

14 *Ídem*, p. 62.

15 *Ídem*, p. 18.

16 Una narración sin verificar del siglo tercero (era cristiana) cita en el Evangelio de Tomás el siguiente diálogo. Pedro dijo: «¿Saldrá María de ti, ya que las mujeres no son merecedoras de la vida?». Jesús contestó: «Yo estoy aquí, por lo que ella vendrá a mí para que la haga hombre [...] cada mujer será hombre y entrará en el reino de los cielos» (Monique A. Piettre (1976). *La condition féminine à travers les ages. Op. Cit.*, p. 19). El pensamiento teológico de la Iglesia participó en el desarrollo de la cultura masculina que persistiría firmemente salvaguardada en Europa desde la época medieval hasta la aparición del pensamiento transcendental con Locke, Montesquieu, Voltaire y Rousseau.

17 Alá dice en el Corán en la sura Ta-ha (20: 120-121): «Pero el Demonio le insinuó el mal». Dijo: «¡Adán! ¿Te indico el árbol de la inmortalidad y de un dominio imperecedero?». «Comieron de él, se les reveló su desnudez y comenzaron a cubrirse con hojas del Jardín. Adán desobedeció a su Señor y se descarrió».

a Adán y a Eva<sup>18</sup> del pecado original en la misma medida. A pesar de esto, en la visión islámica la mujer no ha recibido tampoco sus derechos debido a que algunos musulmanes no han dejado de profundizar la errónea exégesis religiosa que reduce la capacidad de la mujer, contradiciendo marcadamente el sentido recto de la religión islámica.

Con el paso de las sociedades de la agricultura a la artesanía y, en la era moderna, a la industria, la tradición continuó dominando la situación. Por consiguiente, la mujer fue puesta al cargo de los asuntos domésticos privados, mientras que los asuntos del hombre se extendían a un campo mayor, fuera del domicilio. De esta manera se consolidó una división del trabajo entre los individuos basada en el género y a dos niveles, el público y el privado, y se hizo inapropiado que la mujer se ocupara de asuntos políticos, pues éstos se relacionaban con el hecho de «ser un hombre».

Sin embargo, a medida que cambiaban las circunstancias de las sociedades avanzadas, que habían logrado construir sus Estados con la idea de crear una nación para sus ciudadanos, comenzaron a liberarse, poco a poco, de estas convicciones sesgadas sobre la mujer. Fue entonces cuando la mujer comenzó a trabajar y a luchar para conseguir su derecho a la igualdad con el hombre en todos los campos, sobre todo el económico y el político. Con la evolución del pensamiento político y del sistema de representación democrática parlamentaria, basado en el sufragio universal abierto a todos los ciudadanos, hombres y mujeres, nacieron los sistemas políticos modernos en los países desarrollados. Así, las constituciones modernas contemplaban los derechos de los ciudadanos de ambos sexos con justicia e imparcialidad. Las leyes comenzaron a vincular al ciudadano con el Estado, que continuaba su evolución unido al desarrollo de las condiciones sociales generales, y que ha llegado a conocerse como Estado de derecho e instituciones. Éste se diferencia de aquel Estado autoritario que estaba sometido al humor del gobernante quien era la personificación de la ley.

Sobre estos fundamentos surgió una de las novedades más importantes en las sociedades avanzadas: la transformación de la condición de los individuos, que pasaron de ser sólo una multitud bajo la protección del gobernante —que los podía explotar como quisiera o conferir privilegios especiales o distinciones a algunos y revocarlos cuando se le antojase— a ser ciudadanos protegidos por la ley. De este modo, la relación de los individuos con su sociedad política ya no estaba basada en la sumisión y el servilismo al gobernante, sino que se convirtió en una relación legal construida sobre la base de la ciudadanía y surgida de la legislación, que emanaba del pueblo a través de sus representantes en el parlamento. Así, tanto los responsables como los ciudadanos se sometían por igual a la ley, que les concedía tanto derechos como obligaciones. Esta es la esencia del término «ciudadano» en el Estado moderno. Y no se refiere sólo a los hombres excluyendo a las mujeres, sino que todos son responsables por igual en la construcción de la sociedad, en su evolución y en su crecimiento.

Siguiendo estas líneas, las sociedades democráticas modernas de los países desarrollados abandonaron los estereotipos tradicionales e igualaron su visión sobre el hombre y la mujer. Pero esto no significa que estas sociedades se hubieran

18 Muhammad 'Abid Al-Yabri (1978). *Al-Mar'ah fi al-Tasawwur al-islami*. Beirut: Maktabat Wahbah, p. 154.

liberado definitivamente de la dominación masculina, aunque esta dominación no se muestre ya de manera tan manifiesta como en nuestros países árabes. La sociedad árabe, minuciosamente ornamentada con herencias culturales e históricas, parece estar sobrecargada de la influencia de la dominación masculina que, bajo el imperante sistema patriarcal, se ha esforzado por fortalecer lazos tribales y de clanes en detrimento de las relaciones políticas nacionales.<sup>19</sup> Resultado de todo esto es la consolidación de una serie de causas que han favorecido el debilitamiento del papel político de las mujeres en los diferentes países árabes.

Entre las desigualdades más evidentes de nuestro mundo contemporáneo, vale la pena mencionar la situación de la mujer árabe que, a pesar de su entrada en el mundo laboral fuera de casa y haber demostrado sus aptitudes, a pesar del reconocimiento constitucional de sus derechos políticos, continua padeciendo ciertas carencias en sus derechos civiles y, su presencia política sigue siendo mínima, si no completamente nula. La sociedad, por su parte, no le ha dado la oportunidad de desarrollar un papel activo en el campo político. Se trata de sociedades en su mayoría tradicionales, levantadas sobre la base del dominio del hombre, que monopoliza la responsabilidad de la toma de decisiones importantes en cuestiones tanto públicas como privadas. Según aquellos más aferrados a la tradición —tanto hombres como mujeres— la mujer representa el elemento afable, o de manera más explícita, el elemento débil, y no fue creada para el escabroso trabajo político, sino solamente para el cuidado del hombre, de los niños y del hogar. Además, las metodologías de enseñanza, los patrones de educación y los medios de comunicación en general ayudan, de forma explícita unas veces y otras de forma subliminal, a consolidar las tradiciones que imponen conceptos estereotipados sobre las funciones de la mujer y del hombre y que se reproducen en la sociedad continuamente. Algunos justifican sus profundas convicciones acerca de la debilidad de la mujer y la inadmisibilidad de su nombramiento para un cargo político o judicial, basándose en los hadices y en las interpretaciones religiosas más intransigentes. Por ejemplo, se aferran a lo que fue transmitido en uno de los hadices del profeta (redactado con motivo del nombramiento de Boran como reina de Persia y heredera de su padre Cosroes Parviz):<sup>20</sup> «El pueblo que coloque a una mujer a cargo de sus asuntos no prosperará», concediendo así más valor a lo particular que a lo general. Puede que éstos no se den cuenta de que el islam, que desde sus orígenes supuso una revolución social, ha elevado el estatus de la mujer y la ha igualado al hombre, tanto en el culto y como en las responsabilidades, en los derechos y en los deberes sociales y económicos e, incluso, en los políticos. Y han olvidado las palabras del Todopoderoso: «Pero los creyentes y las creyentes son amigos unos de otros. Ordenan lo que está bien y prohíben lo que está mal».<sup>21</sup>

19 Hisham Sharabi (1992). *Al-Nizham al-Abawi wa Ishkaliyat tajalluf al-Muytama 'al-'Arabi*. Beirut: Centro de Estudios de la Unidad Árabe, p. 71-79.

20 Fatima Al-Marnisi (1993). *Al-Harim al-Siyasi: al-Nabi wa al-Nisa'*, traducido por 'Abdul Hadi 'Abbas. Damasco: Dar al-Hasad, pp. 65-77.

21 Cfr. sura At-Tawba (19:71). Para más detalles cfr. Khadija Sabbar (1999). *Al-Islam wa al-Mar'ah*. Casablanca, Beirut: Afriqya al-Sharq, pp. 44-47; y Ibrahim Al-Haydari (2003). *Al-Nizham al-Abawi wa Ishkaliyat al-Yins 'inda al-'Arab*. Op. Cit.

De acuerdo con este mismo punto de vista, el informe anual *Arab Human Development Report* de 2005<sup>22</sup> concluyó que no hay relación entre la religión y las prácticas equívocas hacia la mujer; y describía la situación de nuestras sociedades árabes como «aquéllas donde la costumbre ha triunfado sobre el culto» y aseguraba que «la base de estos postulados no se encuentra en el Corán ni en los hadices correctos». Los autores del informe vieron que la reforma de la esfera cultural «tiene por objetivo, específicamente, modernizar la interpretación religiosa y de la jurisprudencia, así como un amplio y profundo estudio del *ijtihad*». Animaban a que esto se convirtiera en «un deber obligatorio para todo estudioso musulmán capaz de dedicarse al *fiqh* en los asuntos de su religión, sea hombre o mujer». También advertían de que «mientras lo que el mundo necesita es desarrollar y difundir su potencial entre todos los ciudadanos, la mitad de este potencial humano permanece expuesta a la represión y a la negligencia en la mayoría de los casos». <sup>23</sup> En cuanto a la situación de la mujer respecto a la ley, consideran que la cultura árabe tribal, que ha consolidado la discriminación de la mujer, proyecta «su sombra sobre las interpretaciones jurídicas que afianzan la exclusión de la mujer». En otras palabras, opinan que «la dimensión cultural masculina ha sido un factor decisivo en la orientación de las interpretaciones del *fiqh* que le han conferido un sagrado carácter religioso». A pesar de que las constituciones de la mayoría de los países árabes estipulan la protección de los derechos de la mujer y el respeto al principio de igualdad entre la mujer y el hombre, existe una serie de leyes que, según su visión, se inclina hacia la discriminación contra la mujer. Bajo esta perspectiva, presentaron en su informe un conjunto de sentencias y prácticas que exponían el aspecto legal de la discriminación árabe contra la mujer. Por ejemplo, hacían mención a la ley de nacionalidad, según la cual los hijos de un ciudadano varón casado con una mujer extranjera obtienen la nacionalidad de su padre automáticamente; mientras que se la niegan a los hijos de una ciudadana casada con un extranjero, excepto en los casos en los que el padre es desconocido o no tiene ciudadanía alguna. En la conclusión de su informe, aseguraban que «el despertar de la mujer es una condición imprescindible para el renacimiento árabe» y «está vinculado mediante una estrecha e indisoluble relación causal al devenir del mundo árabe y al desarrollo humano de la región». Llegaron a la conclusión de que «apoyarse en el “apoyo preferente temporal”, o discriminación positiva, por un período limitado de tiempo, es, a corto plazo, una de las obligaciones legales más necesarias para ampliar el marco de participación de la mujer en los distintos campos de actividad humana y un modo de eliminar la marginación que ha sufrido la mujer durante varios siglos».

Todo esto exige, en su opinión, «una transformación histórica bajo cuyo estandarte se una la sociedad árabe en su conjunto y se proponga garantizar los derechos de ciudadanía a todos los árabes, hombres y mujeres por igual». <sup>24</sup>

22 UNDP (2006). *The Arab human development report 2005: towards the rise of women in the Arab world*. Nueva York: UNDP. Disponible en <http://www.pogar.org/publications/other/ahdr/ahdr2005a.pdf/>

23 *Ibidem*.

24 *Ídem*.

En resumen, podemos decir que diversos factores históricos, además de algunas interpretaciones religiosas rigoristas, han ayudado a la imposición de la dominación masculina que se ha instalado en la mente del ser humano. Esta dominación comenzó a consolidarse en la realidad social y política con el desarrollo de las ciudades y el establecimiento de reinos y de los grandes imperios en la edad antigua, en la edad media y en la moderna; y sobre todo después de que el sistema patriarcal se generalizara prácticamente en todo el mundo. Mientras las sociedades desarrolladas han conseguido, en las etapas contemporáneas, superar las anteriores herencias negativas, de forma que la mujer ha podido disfrutar de su derecho a la igualdad con el hombre a nivel intelectual, legal y práctico, la sociedad árabe, en general, ha permanecido inmóvil manteniéndose en un estado monótono y silencioso. Muchos intelectuales consideran que no es posible cambiar profundamente el punto de vista de la sociedad hacia la mujer, mientras los individuos no se liberen de las estrechas relaciones sociales que se crean sobre la base de las tribus, las familias y las confesiones y, sustituirlas por otras basadas en una verdadera ciudadanía que no margine a unos u otros por razón de género. Las relaciones sociales siempre tienden a la osificación de opiniones y posiciones, y confieren un carácter patrilíneo, patriarcal y autoritario a las relaciones sociales y políticas. El hombre se encuentra a sí mismo constreñido por las costumbres, tradiciones y trabas conceptuales que dificultan su movimiento natural y reprimen su creatividad.

### **Causas políticas y obstáculos específicos**

Los regímenes y los partidos políticos de los países árabes constituyen uno de los factores importantes en la escasa participación política de la mujer. Es notable que, en la práctica, este factor sea inseparable de la mentalidad de dominación masculina en la sociedad. La mentalidad cultural dominante moldea el sistema político de acuerdo con sus conceptos e interviene, incluso, en la creación y el trabajo de los partidos políticos. Se sabe que la vida política es el resultado de la interacción de las diversas circunstancias internas (económicas, históricas, culturales y sociales), con otras externas por las que atraviesan los países en determinados periodos de su historia.

Es cierto que los sistemas políticos que se aplican, por norma general, en los países árabes (en sus dos versiones, la totalitaria y la democrático-liberal), han creado las condiciones favorables para la aparición de las causas que han impedido la activación del papel político de la mujer. Los gobiernos totalitarios y autocráticos no permiten a los ciudadanos, por naturaleza, incorporarse al trabajo político sino que se apoyan en los servicios secretos, que infunden el temor en las personas, controlan la vida política y limitan la autoridad en manos de un único gobernante, ya sea un rey, un sultán, un emir, o un presidente. En último extremo, el sistema adopta la forma de un gobierno republicano sometido al control de un partido político o de un dictador que llega al poder por medio de un golpe militar o de una revolución armada, lo que hace que el partido tome una apariencia democrática para lo que es un sistema de gobierno absoluto. La pluralidad de partidos políticos no se permite de ninguna manera, como tampoco la idea de

que exista ninguna forma de oposición al gobernante o a su política. En el caso de los países que supuestamente siguen un sistema democrático liberal, y entre ellos encontramos algunos países árabes, utilizan sistemas que serían más correctos llamarlos semidemocráticos. Estos regímenes no poseen tradiciones verdaderamente democráticas, sobre todo dado que la gran mayoría carece de un clima apropiado para la democracia. Esta es la cuestión que genera sentimientos de frustración en sus ciudadanos y les hace pensar lo absurdo que es participar en la vida política. La mayoría de las veces, incluso, no ejercen sus derechos ni sus obligaciones en las elecciones parlamentarias porque se dan cuenta de que el resultado está predeterminado de antemano a favor de quienes tiene la influencia —de sobra conocidos—, y que heredan el poder y las posiciones de liderazgo en el Estado, generación tras generación. Así, los ciudadanos se deprimen al ver que sus votos no son capaces de traer el cambio y, más particularmente, creen que quienes acaparan el poder corrompen el proceso electoral ayudados por leyes que animan a la corrupción y la compra de votos y que utilizan el poder central y local, así como los medios de comunicación y la publicidad, en su beneficio. Y, al mismo tiempo, los corruptos se rodean de intelectuales que justifican y teorizan sobre su gobierno, aplaudiendo, aceptando sobornos y persiguiendo su propio beneficio a expensas de los intereses nacionales comunes.

Se observa que la mayoría de los ciudadanos de diversos países árabes, tanto hombres como mujeres, se distancian a la hora de participar en la vida política. Sin embargo, quienes son completamente conscientes de lo que realmente ocurre, creen que no hay otra manera de desarrollar los regímenes y las sociedades árabes, si no es haciendo ver a los ciudadanos la importancia de un trabajo serio y de la perseverancia en la lucha por el desarraigo de las costumbres perjudiciales que están implantadas en la sociedad.

Todo el mundo sabe que esto no se logra mediante el trabajo individual, sino que se requiere la existencia de partidos que apoyen el proceso basándose en estrategias definidas e ideologías fijas que tengan como objetivo elevar a los individuos y, de igual forma, a la sociedad, impulsándola hacia el desarrollo y la prosperidad. Por norma general, estos partidos políticos existen en las sociedades subdesarrolladas, incluyendo las árabes y, algunos de ellos, se inspiran en las ideologías de los partidos de los países desarrollados. Sin embargo, hay una notable diferencia entre las prácticas de liderazgo de los partidos en países desarrollados y las de sus homólogos en los países subdesarrollados.

A pesar de la creciente convicción de que la época de las ideologías ha llegado a su fin, ante el triunfo de la lógica de la fuerza, el interés y la difusión de los principios de realismo y pragmatismo político, no obstante, los partidos políticos siguen desempeñando, en particular en los países subdesarrollados, un papel distinto y esencial en la concienciación de los ciudadanos sobre sus derechos y libertades, y en su educación, a fin de que entiendan correctamente el significado de la democracia, la igualdad y la ciudadanía. Especialmente cuando el término «democracia» es detestado por muchos, debido al mal uso que se le ha dado fuera de su verdadero contexto.

En cuanto a la mujer, la mayoría de los partidos políticos árabes parecen,

en su método general, limitados respecto a sus derechos, ya que no existe un verdadero deseo de ayudarla a activar su papel político. Lo que se observa, normalmente, es que la primera preocupación de los partidos políticos está encaminada a ganar las elecciones y a conseguir que algunos de sus miembros lleguen a los puestos de poder y de toma de decisiones más altos del Estado. Por esta razón, no se arriesgan a proponer a una mujer como candidata en una sociedad machista que garantiza la victoria a los hombres. Además de que la mayoría de los partidos políticos están compuestos principalmente por hombres y sus dirigentes son también varones.

Asimismo, los partidos políticos, en particular en las sociedades subdesarrolladas, asimilan las características locales y regionales que se centran en las estrechas relaciones sociales establecidas sobre la base de las tribus, los clanes o las familias o, incluso, de los grupos confesionales. En estas sociedades, los candidatos no se presentan como ciudadanos que persiguen la victoria, apoyados por sus partidos nacionales, para convertirse en representantes de la comunidad nacional a la que pertenecen; sino que representan al grupo social al que están vinculados mediante lazos tribales, familiares... o cualquier tipo de lazo social que divide la nación y entorpece el camino hacia su unidad y durabilidad. De este modo, los partidos políticos se encuentran inmersos en las luchas de las políticas grupales y sus miembros aprovechan estas fáciles oportunidades para influir en las sensibilidades que dominan la sociedad. Los partidos políticos se han deteriorado de tal manera que han rebajado a sus miembros; en lugar de seguir sus creencias y el ideal supremo en el que creían, en base al cual se establecieron y, por el que, supuestamente, luchaban para generalizar e implantar en la sociedad.

En resumen, podemos decir que los regímenes y los partidos políticos en los países subdesarrollados tienen gran parte de responsabilidad en la escasa amplitud del espacio que se abre ante las mujeres para el fomento de su participación en política.

Si es imposible separar las causas políticas de las que se relacionan con la sociedad en su conjunto, entonces es imposible, por la misma razón, separar las causas que se relacionan específicamente con la mujer de las otras causas políticas. Todas las causas están relacionadas y entrelazadas entre sí de una manera problemática, ya que cada una parece causa y resultado de otra. Esto hace que el conjunto de causas se convierta en una masa compacta y complicada. La mujer, en un sentido general, tiene una parte importante de responsabilidad en la falta de firmeza de su papel en la participación política. La proporción de responsabilidad es mayor o menor dependiendo de la sociedad y del grado de desarrollo o subdesarrollo.

En primer lugar, hay obstáculos propios que se derivan de la naturaleza del papel tradicional de la mujer en su vida privada. Como madre y esposa se encargaba de tareas y responsabilidades especiales, confiadas, la mayoría de las veces, solamente a ella, sin ninguna ayuda por parte del hombre. Su única especialización por naturaleza, según la costumbre de las sociedades masculinas, se limita a ocuparse de los asuntos domésticos, el cuidado del hombre y la educación de los niños (como si la tarea de educarlos no se tuviera que compartir entre los dos esposos, por el bien de los propios niños). De esta forma, la mujer se encuentra a sí misma al

servicio de las faenas domésticas, que pesan sobre su espalda, sin ayuda del marido ni de la familia, en la mayoría de los casos, o sin el apoyo de instituciones particulares, alejada del interés por los asuntos políticos y sin tan siquiera pensar en lo que existe más allá de sus preocupaciones familiares y personales. Incluso si algunas veces consiguen liberarse de sus tareas domésticas, tienden a recluirse en grupos cerrados de mujeres (como lo que se conoce localmente en Libano como *al-subhiyat*, «encuentros por la mañana»). Esto hace que se estrechen sus horizontes de pensamiento, se simplifique su intelecto y, que no intenten mezclarse con los hombres a fin de ocuparse de asuntos de interés común en la sociedad. El resultado de esto es el aumento de la distancia intelectual entre las mujeres y sus maridos (si ellos son de los que se preocupan por los asuntos públicos) y permanecen así incapaces de pensar con seriedad sobre cualquier cuestión social. Esto provoca que muchos se rían o se burlen de las mujeres, o que se sonrían y se echen a reír ante la sola idea de promocionarlas para que se ocupen de cuestiones políticas, alegando razones relacionadas con su «naturaleza biológica» que, según ellos, las predispone para su función tradicional, lejos de la política y de sus asuntos, que constituye el centro de la especialidad masculina. Debemos señalar que algunos hombres no se diferencian de las mujeres en relación con su propia incapacidad intelectual para entender asuntos políticos pero, sin embargo, siguen estando en su derecho. Y si un hombre comete un fallo en política, la reacción crítica de la sociedad no es comparable a la dirigida contra una mujer que ha cometido a un fallo en el mismo campo.

En definitiva, la acumulación de las inmóviles tradiciones y de lo que de ellas se deriva respecto a la visión injusta y despectiva sobre los derechos de las mujeres, ha influido en el carácter de algunas mujeres que permanecen prisioneras de un estado mental que les ha perjudicado en su interacción positiva con la vida pública. Han llegado a un estado psicológico en el que han perdido la confianza en ellas mismas y en su capacidad para encargarse de asuntos políticos. Por lo tanto, se han visto afectadas por su exclusión de cualquier compromiso político y han preferido no entrar en la vida pública o soportar la responsabilidad política y la posibilidad de fracaso. Así, con su exclusión crónica de los asuntos públicos, la mujer carece de la experiencia necesaria para entender el trabajo político y su práctica. En este caso, debe indicarse que no se les puede atribuir esta situación psicológica a todas las mujeres, ya que muchas han sido capaces de adaptar su realidad de una forma equilibrada entre su trabajo a nivel privado y público. He aquí a la mujer que, en las sociedades desarrolladas y bajo regímenes democráticos, ha sido capaz de superar muchos de los obstáculos antes mencionados. Y en algunos países avanzados están muy cerca de lograr la igualdad en la representación parlamentaria, como es el caso de Suecia, donde las mujeres suponen el 47%, o en Finlandia, donde representan el 41,5%.

En cuanto a los países del Tercer Mundo, es cierto que algunas mujeres han logrado éxitos en el campo del conocimiento y el trabajo y han desarrollado experiencias pioneras en los ámbitos social y político. Pero la mayoría carece de la conciencia necesaria para conocer sus derechos legales. Es bien sabido que, por norma general, estos países sufren pobreza, enfermedades, ignorancia y crecientes

índices de analfabetismo, y las mujeres son las mayores afectadas en todos estos aspectos.<sup>25</sup> En circunstancias como éstas, además de la mentalidad machista que domina el razonamiento y el pensamiento de la sociedad, parece que la desigualdad en la representación parlamentaria es el resultado irrefutable de esta realidad. Y si algunas mujeres han sido capaces de superar estas difíciles circunstancias, cambiando las mentalidades gracias a su conciencia e inteligencia y presentándose como candidatas a escaños parlamentarios, a menudo deben hacer frente a campañas machistas en su contra, además de a las dificultades materiales con las que se encuentra durante la lucha electoral. El Estado, por su parte, es, en la mayoría de los casos, deficiente, sobre todo debido a su total despreocupación por una modificación de la legislación electoral que podría ofrecer justicia e igualdad y que daría oportunidades suficientes a todos los candidatos. Además de todo esto, existen otros factores que no animan a la mujer a orientarse hacia el trabajo político, como es la debilidad de los partidos en los países subdesarrollados y su incapacidad para proporcionar el apoyo que permitiera a las mujeres integrarse en el trabajo político, aunque sólo fuera en su preparación como candidatas al Parlamento o desde el punto de vista de su apoyo moral o incluso material.

En aras de la exactitud total en este estudio sobre la situación de la mujer en la sociedad árabe, está claro que en la mayoría de los países árabes la mujer ha obtenido sus derechos políticos en igualdad con el hombre desde mediados del siglo pasado pero únicamente desde un punto de vista constitucional. En la mayoría de los casos ha podido superar las barreras que la separaban del trabajo fuera del hogar y ha comenzado a dirigirse claramente hacia la participación política. Pero, en realidad, no ha podido ejercer completamente sus derechos según las especificaciones textuales de las constituciones, los códigos de leyes y los tratados internacionales, ni se le ha dado la oportunidad de demostrar sus capacidades en el terreno político.

25 El informe anual del Foro Económico Mundial de 2006 indicó el deterioro de la situación de la mujer en los países árabes, siendo los últimos en el *ranking* de la lista global de los 128 países estudiados. El informe aclara que el porcentaje de analfabetismo en el mundo islámico había alcanzado el 50% entre las mujeres y el 30% entre los hombres. El porcentaje de las mujeres las sitúa entre los más altos del mundo (el índice de analfabetismo entre las niñas de Egipto era de una media del 52%, mientras que llegaba casi al 0% en Cuba, en Filipinas y Sri Lanka). En el informe no se mencionaban las diferencias en este asunto entre los países árabes cuando decía que el porcentaje de niñas jóvenes que van a la escuela en Túnez, Jordania, Líbano y territorios palestinos era mayor que el de los chicos. En cuanto a la participación de la mujer árabe en el sector económico, decía que era el más bajo de todas las mujeres del mundo; así como, el desempleo entre ellas, en comparación con el de los hombres, era hasta dos y cinco veces más alto. En el mismo contexto, la Organización Árabe para la Educación, Cultura y Ciencia (afiliada a la Liga Árabe y con sede en Túnez) menciona en su informe emitido en el 2006 que el número de árabes analfabetos es de aproximadamente de 70 millones y que este número está aumentando constantemente. De hecho, esto se refleja en el informe recientemente emitido en 2008, en el que se indicaba que había unos 100 millones de analfabetos entre una población total en el mundo árabe de 300 millones, donde 75 millones eran personas entre los 15 y 45 años y la mitad de ellas eran mujeres. Por lo tanto, la Organización confirmaba que estos altos índices de analfabetismo en los países árabes «expresan una enorme diferencia en el desarrollo que afecta a la evolución de la sociedad árabe [...] justo como consecuencia de éstos, hay resultados peligrosos tanto políticos y económicos como sociales». Por este motivo, la Organización trabaja para facilitar planes, herramientas, consejo y estudios. A pesar de esto, esta media ha seguido estando el doble de alta que la media mundial. También hay que indicar que algunos países del mundo han comenzado a definir al analfabeto como una persona que no es capaz de trabajar con ordenadores. Cfr. <http://www.amanjordan.org/a-news/wmview.php?ArtID=17946>.

Esto es lo que han revelado varios informes anuales publicados por Naciones Unidas sobre el «desarrollo humano», justo como ha sido transmitido por el *Arab Human Development Report* de 2005, en el sentido de que la mujer árabe, en general, ha logrado importantes avances, pero todavía no ha sido capaz de desplegar por completo de todo su potencial. Lo mismo indicaba el comunicado de 2006, publicado por el Foro Económico Mundial, que señalaba que el nivel del desarrollo humano entre las mujeres árabes seguía siendo débil, que las posibilidades de su desarrollo no estaban siendo explotadas y, que esto ocurría a pesar de que muchas habían se habían beneficiado de una mejora en su independencia económica.

Quienes elaboraron este reciente informe, expresaron su pesar con respecto a la situación de la mujer árabe, dada su firme convicción de que la mejora de las circunstancias del país, como un todo, está necesariamente unida a la mejora de la situación de la mujer. Esto mismo es lo que confirmaban la mayoría de los informes y comunicados más recientes, entre los que se incluyen los *World Indicator of the Gender Gap* de 2006 y 2007, (elaborado también por el Foro Económico Mundial), que indicaba que los países árabes, a pesar de su lento progreso en los índices mundiales, se mantienen en los niveles más bajos, en comparación con otros países del mundo, en los ámbitos de participación, oportunidades económicas y capacitación política.<sup>26</sup>

## Conclusión

Parece suficientemente claro, después de la investigación y el análisis, que la mujer árabe, en general, es víctima de prejuicios y discriminaciones respecto al hombre de varias maneras: desde el punto de vista del disfrute de las libertades civiles, o desde el punto de vista del empleo y lo que implica respecto a los sueldos, gratificaciones, etc. Su derecho a la enseñanza sigue estando desaprovechado en la mayoría de los países árabes y la mayor parte de los hombres continúan rechazando la idea de su participación en política. Esto es debido a su propia ignorancia o a su egoísmo o, quizás, a su sumisión a la realidad actual, que les lleva a ver la mujer según la visión tradicional que les interesa. No demuestran interés por lo que ellas desean o por el talento y a las habilidades que poseen para el trabajo público, en muchas ocasiones, superior al de ellos. Esto no significa, naturalmente, que no haya hombres ilustrados que no ven ningún problema en aceptar la presencia de las mujeres en las asambleas representativas o en los consejos de ministros; sino que las acogen con agrado y trabajan para conseguirlo, ya que se dan cuenta de la importancia de reactivar su papel para el renacimiento de la sociedad en todos sus ámbitos. No obstante, también se observa a veces, que algunos de estos hombres, que son conscientes de la importancia del papel de la mujer en la construcción de la sociedad, demuestran una intransigencia extrema a la hora de elegir a una mujer para que asuma una posición oficial u ocupe un escaño parlamentario. Los podemos ver como si observaran a la mujer con un microscopio, dejando claro que es muy difícil que reúna los requisitos necesarios, mientras que no exigen lo mismo en el caso de elegir a un hombre para la misma tarea. A la mujer se le exige siempre

26 Disponible en <http://www.weforum.org/>

que sea perfecta en todo lo que hace, tanto dentro como fuera del hogar y, si no es así, su presencia junto al hombre no será aceptada en ningún consejo legislativo ni en ningún puesto político. Hemos de destacar aquí que no es en absoluto aceptable dar ninguna representación o puesto político a una mujer simplemente porque sea una mujer, aunque tenga las competencias o la destreza necesarias. Se debe elegir a las candidatas que puedan hacerse cargo de los temas de la sociedad y de las quejas de los ciudadanos, y deben ser elegidas aquellas que tengan la determinación y resolución necesarias para encargarse de los asuntos públicos. No se debe esperar que una diputada sepa legislar sobre todas las materias que se le plantean, al igual que no se espera esto de un diputado hombre. Un representante masculino puede siempre rodearse de un equipo de especialistas que le ofrecen sus consejos técnicos o que le facilitan su trabajo legislativo. También puede participar en actividades, o acudir a conferencias o seminarios de preparación que le proporcionen la oportunidad de aumentar su conocimiento, del que se beneficiará y mediante el que mejorará su trabajo legislativo y político.<sup>27</sup> La especialización en ciencias políticas, por ejemplo, a pesar de su importancia, no es un requisito para los miembros del parlamento. Basta con que el representante (sobre todo en los países en vías de desarrollado) posea un conocimiento por encima de la media, una cultura general, y tenga un sentido de la responsabilidad, integridad y habilidad para percibir los problemas de la nación y de los ciudadanos y para disfrutar al ponerse al servicio de la sociedad. Estas son todas las cualidades que caracterizan la personalidad del ser humano, sea hombre o mujer, y que les capacita para asumir el título de representante de un pueblo que le da su confianza. No cabe duda de que la pertenencia de ese representante a un partido político le ayuda enormemente a salvar muchos de los obstáculos relacionados, a veces, con su ignorancia, en algunas de las distintas especializaciones del trabajo político y legislativo.

#### BIOGRAFÍA DE LA AUTORA

Hana Soufi es profesora de Ciencias Políticas en la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad Libanesa, Trípoli. Doctora en Ciencias Políticas, autora del libro *El sistema político y constitucional en Líbano* (1994). Beirut: al-Sharika al-'Alamiyya li-l-Kitab.

#### TRADUCCIÓN

TRADUCOR C. B. (árabe).

#### RESUMEN

Este artículo aborda la cuestión de la democracia parlamentaria femenina y su representación en el mundo árabe. Aproximándose a los contextos, tanto estadís-

27 Sobre esto, ver lo que ha escrito el profesor Balghis Badri bajo los auspicios de las publicaciones de la Fundación Friederich Ebert (Instituto para el Estudio de la Mujer, Tipo y Desarrollo), Universidad de *Ahfad* para las niñas en Sudán, titulado *Al-husas al-intjabyah li-l-mar'ah fi qanun al-intjabat al-murtaqab fi al-Sudan*, disponible en [http://sudan-forall.org/sections/ihitiram/pages/ihitiram\\_issue9/pdf\\_files/Dr-Balghis-Badri.pdf](http://sudan-forall.org/sections/ihitiram/pages/ihitiram_issue9/pdf_files/Dr-Balghis-Badri.pdf)

ticos como históricos, analizaremos y presentaremos el papel de la mujer en las sociedades. En ese sentido, responderemos a las siguientes preguntas: ¿Cómo ha evolucionado, en la práctica, la representación democrática parlamentaria desde una votación general hasta la concesión a las mujeres de su derecho a votar y a ser votadas? ¿Cuál es la realidad de la representación femenina en los países árabes en comparación con otros países del mundo? ¿Cuáles son las causas y los obstáculos que se esconden detrás de este extraño retraso en el volumen de representación femenina en los parlamentos de los países subdesarrollados, en especial los árabes?

#### PALABRAS CLAVE

Derechos de la mujer, sufragio de la mujer, mujer árabe, representación femenina, participación política, mundo árabe.

#### ABSTRACT

This article deals with the question of female parliamentary democracy and their representation in the Arab world. Approaching both statistical and historical contexts, we will analyze and present the role of women in societies. In that sense, we will answer the following questions: How is parliamentary representative democracy to develop, in principle, from general balloting to women gaining their rights to vote and run for office in practical terms? What is the reality of female representation in Arab countries relative to other countries of the world? What are the inherent causes and obstacles behind the puzzling delay in the proportion of female representation in the parliaments of underdeveloped countries, especially the Arab ones among them?

#### KEYWORDS

Women's rights, women's suffrage, Arab women, female representation, political participation, Arab world.

### الملخص

هذا المقال يتطرق إلى مسألة الديمقراطية البرلمانية النسائية وتمثيلها في العالم العربي. من خلال الاقتراب من السياقات، الإحصائية منها والتاريخية، سنقوم بتحليل وتقديم دور المرأة في المجتمعات. في هذا السياق سنجيب على الأسئلة التالية: كيف تطور من الناحية العملية التمثيل الديمقراطي البرلماني من الاقتراع العام إلى منح المرأة حق التصويت والترشح؟ ما هو واقع التمثيل النسائي في الدول العربية مقارنة مع دول أخرى في العالم؟ ما هي الأسباب والعراقيل التي تختفي وراء هذا التأخر الغريب من حيث حجم التمثيل النسائي في برلمانات الدول النامية، وبوجه خاص برلمانات الدول العربية؟

### الكلمات المفتاحية

حقوق المرأة، تصويت وترشح المرأة، المرأة العربية، التمثيل النسائي، المشاركة السياسية، العالم العربي.

## REPENSAR LA EXPULSIÓN 400 AÑOS DESPUÉS: DEL «TODOS NO SON UNO» AL ESTUDIO DE LA COMPLEJIDAD MORISCA

José María Perceval

Durante más de un año se ha realizado el proyecto audiovisual de Casa Árabe *Expulsados 1609. La tragedia de los moriscos* que ha reunido a cincuenta especialistas del tema, teniendo como fondo argumental la historia de una familia aragonesa que debe salir de su población natal, Almonacid de la Sierra, para embarcar en el puerto de los Alfaques rumbo a un destino desconocido. Paradójicamente, quizás la ficción haya sido la mejor manera de enfocar la complejidad del contexto histórico y la variedad de situaciones que enmarcaron este aciago suceso. Un acontecimiento que no dejó indiferente a ninguno de sus contemporáneos ya que los moriscos, en número de trescientos mil, atravesaron todo el país hasta los puertos en que fueron embarcados para su expatriación.

La expulsión de los moriscos no tendría que haber sucedido, del mismo modo que podría haber acontecido años antes ya que estaba en el ambiente desde 1580 y se había incluso realizado un experimento con la población del reino de Granada con el desplazamiento interno de los moriscos de las Alpujarras entre 1570-1572. Una situación parecida sobre otro grupo étnico, los gitanos, se planteó también en diversas ocasiones, incluso con un intento casi definitivo en 1749.<sup>1</sup>

La expulsión sólo era y es inevitable para los polemistas justificadores de la misma y para aquellos historiadores que practican una perspectiva teleológica o los afines a una obsesión fanática de la españolidad como ley histórica darwiniana que necesita de la eliminación de los menos aptos para expresar su verdadera esencia.

La supuesta e inamovible «esencia» morisca que habría provocado la expulsión, es la base de dos visiones contrarias, la justificativa y la reivindicadora de una injusticia. Para unos, «se ha hecho recaer la esencia de su personalidad (la morisca) en una suerte de hipocresía mantenida durante decenios» —el llamado disimulo morisco— a la vez que esta supuesta esencia, para otros, se interpreta de forma heroica como la historia de unos «musulmanes que intentaron mantener su fe en duras circunstancias de forzada conversión y de opresión religiosa». Es cierto que, hay una gran diferencia, como señala Luis F. Bernabé Pons,<sup>2</sup> entre ambos planteamientos aunque, desgraciadamente, la construcción de un sujeto unificado sea parecida en ambos casos. Para liberarnos de esta trampa mortal, los moriscos deben dejar de ser contemplados como si «todos fueran uno». Sin embargo, este cambio de paradigma aún no se ha realizado en muchos estudios por razones menos ingenuas de lo que parecen. ¿Significa esto que los moriscos son un sujeto tabú y contaminado desde el principio como objeto de estudio científico? En absoluto.

Los moriscos pueden ser estudiados como un conjunto, un colectivo humano, y un grupo social y jurídicamente existente, pero sólo en función de que existen como tal colectivo debido a una disposición y una intencionalidad del

1 Antonio Gómez Alfaro (1993). *La gran redada de los gitanos de España, prisión general de gitanos en 1749*. Madrid: Presencia gitana.

2 Luis Fernando Bernabé Pons (2009). *Los moriscos. Conflicto, expulsión y diáspora*. Madrid: Catarata, p. 14.

gobierno de la Monarquía que rige los diversos reinos hispánicos. Se pueden por tanto contabilizar, distribuir geográficamente, estudiar sus profesiones y cargos, riquezas y miserias, cultura, gastronomía y vida cotidiana... Y sobre todo se pueden estudiar las medidas legales que se aplican sobre ellos en una serie de experimentos del poder para aculturizarlos o distinguirlos, para explotarlos o reprimirlos, para asimilarlos o para, finalmente, expulsarlos, es decir, eliminarlos definitivamente. Del mismo modo, se puede investigar sobre el avance de las llamadas «re poblaciones» como muestra del reparto del botín, la inexorable «minorización» de la comunidad previa andalusí, la llegada de sucesivas oleadas de expulsados al norte de África. Son, de hecho, los estudios realizados por Barrios sobre el reino de Granada, Benítez Sánchez-Blanco sobre Valencia, Gregorio Colás sobre Aragón, Mikel de Epalza<sup>3</sup> sobre el Magreb.

Los moriscos existieron y tienen una historia concreta,<sup>4</sup> otra cosa es que ellos se sintieran «moriscos», si no es por reacción a un apelativo que oían cada vez con más frecuencia aunque los textos oficiales siguieran titulándolos de «cristianos nuevos de moros». Núñez Muley asume este término y, en su caso, es definitivamente una derrota personal y estratégica.<sup>5</sup>

Los moriscos son una entidad creada por el universo cristiano en el siglo XVI tanto legalmente —conversiones forzadas y medidas reglamentarias para la cristianización del colectivo— como mentalmente —construcción de un estereotipo que se va modelando a lo largo del siglo sobre la base de los textos de polémica contra el islam—. Por eso, cuando contemplamos la abundante historiografía sobre los moriscos en realidad estamos viendo una serie de «enfoques» sobre los moriscos apuntalados en datos e indicios históricos y completada por la opinión de los contemporáneos cristianos viejos. Todo ello en el proceso de creación de una nueva unidad —la monarquía española— y de su crisis imperial a comienzos del siglo XVII. Los moriscos son simplemente una pieza más y son utilizados por quienes reflexionan sobre esta realidad imperial y sobre su casi inmediata decadencia. El tan discutido y magnificado imperio español no dura escasamente más de medio siglo en su esplendor de potencia europea pero arrastra en su caída a uno de sus inventos, los moriscos.

Los moriscos existen, por tanto, como realidad legal, y para estudiarlos es inevitable utilizar papeles de la Inquisición, informes judiciales, memoriales de arbitristas y clérigos, actas de los consejos de la monarquía... aunque teniendo en cuenta que se trata de textos escritos por y para la comunidad cristiana dominante. Deben ser continuamente sometidos a una revisión de sus estrategias discursivas<sup>6</sup> tendentes a reafirmar el arquetipo previo que se encuentra en la mente de quien los escribe. Este «todos son uno» —o todos son iguales— que se encuentra implí-

3 Mikel de Epalza Ferrer (1994). *Los moriscos antes y después de la expulsión*. Madrid: Mapfre.

4 Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent (1978). *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*. Madrid: Revista de Occidente.

5 José María Perceval (2009). «El memorial de Núñez Muley a la luz de los estudios poscoloniales o ¡qué difícil es bañarse en Granada!» En *Los moriscos y su legado. Desde esta y otras laderas*. Rabat: Instituto de Estudios Hispano-Lusos.

6 Teun A. Van Dijk (2004). Discourse, knowledge and ideology. En *Communicating Ideologies. Multidisciplinary Perspectives on Language, Discourse and Social Practice*. 5-38, Martin Pütz, JoAnne Neff y Teun A. van Dijk (eds.). Frankfurt/Main: Peter Lang.

cito tras la mayoría de los textos no debe engañarnos con sus trampas y menos con su repetición de argumentos que, por reiterativos, llegan a parecernos innegables. Desde este enfoque científico y con estas prevenciones y herramientas de análisis, los moriscos pueden ser estudiados. Evidentemente, como cualquier colectivo creado por una determinada decisión jurídica, visibilizados continuamente por el foco de la represión incluso, o sobre todo, cuando se les intenta asimilar, los moriscos terminan reconociéndose como tales al defenderse, al negar las actitudes que les recriminan o al intentar invisibilizarse.

En contraste, los moriscos no existen ni pueden ser estudiados como unidad autocentrada con una voluntad propia y una identidad autoafirmada, con una red de comunicaciones internas que permita hablar de algún tipo de bloque social o político coherente. Esto es una «invención», en el sentido de la época y en el actual, una creación de la sociedad cristiana vieja dominante que le permite manejar un muñeco estereotipado, cada vez más trabado, hasta que decide expulsarlo de su seno en una operación catártica y renovadora.

No se puede por tanto afirmar algo o nada sobre la voluntad de los moriscos, la intencionalidad de los moriscos, los intereses de los moriscos... Hacerlo es realmente perverso, aunque se envuelva inocentemente de los datos positivistas de costumbre, y tiene una intencionalidad clara: demostrar la imposibilidad de su inserción en la otra unidad, la importante, la de la nación española. Al igual que, como en el momento actual, señalar que es imposible integrar personas de origen islámico en otra unidad mayor, Occidente. En ambos casos, dos historiografías se han sucedido desde 1609 hasta la actualidad y continúan produciendo un interesante «saber» segregador. Sólo si creemos en el *Volkgeist* o espíritu de los pueblos, se puede demostrar la inevitabilidad de la expulsión o si creemos en el destino natural de una nación. Posturas legítimas políticamente que crean monstruos historiográficos.

Es fácil ir identificando a los moriscos con diversos grupos inasimilables dentro del proyecto «español»; es cómodo hablar de un conjunto antes que matizar sobre la complejidad; es viable, unir lo primero y lo segundo para demostrar la alteridad culpable del «otro» antes que descubrir la invención que lo ha creado. «Presentismo», comodidad e intereses ideológicos, por tanto, conforman el «monstruo morisco» que sólo puede ser imaginado en razón de su necesaria expulsión.

Los moriscos no son uno de la misma forma que tampoco lo es la sociedad cristiana vieja del siglo XVI en la que se insertan con mejor o peor fortuna, contra la que resisten o con la que se «hibridan» después de su obligada conversión. El factor unificador en ambos casos viene determinado por una minoría —ésta sí una auténtica minoría, la elite que rige los destinos de la monarquía española— que discute internamente un diseño de monarquía renacentista, de nueva construcción en la modernidad, en donde los moriscos son progresivamente unificados y después, accidentalmente, expulsados.

Y si «todos no son uno», entramos en el reino de la complejidad y, desde esta nueva y rica perspectiva debemos afrontar los retos de repensar la expulsión y afrontar los nuevos estudios que se deben realizar para seguir avanzando en el conocimiento de la realidad morisca y, en algo mucho más importante, la creación de la alteridad como elemento separador en las sociedades de la modernidad.

### ¿Por qué un hito histórico se ha convertido en una imposible vuelta atrás?

El año 1609 nos sitúa ante los hechos consumados, cuando la decisión final se adopta. Pero no debemos deslumbrarnos ante la fecha que se convierte en el desenlace —no inevitable, pero cierto— del proceso de construcción de un morisco unificado que definitivamente es expulsado, eliminado en una operación claramente «higiénica» (las palabras relacionadas con «limpieza» se repiten en los textos) aunque imposible, del paisaje español. A partir de ese momento, la historiografía posterior pivota en torno a esa fecha «justificando» o «lamentando» la disposición, convirtiéndola en un neutro fenómeno natural o soñando con una España que pudo ser y no fue.

En 1609 se adopta una medida trascendental y nueva: se expulsa a una comunidad en razón de su origen étnico y sin tener en cuenta su condición previa de bautizados, lo que supone un avance hacia el abismo respecto a la medida de expulsión de los judíos en 1492. No sólo se condena a una comunidad al completo, una «universidad», rompiendo el derecho individualista romano y cristiano, sino que se sentencia a una colectividad que es cristiana de derecho. Es decir, no se ofrece una opción a los individuos del grupo para convertir la acción de la justicia real en algo volitivo, consecuencia de una decisión de los acusados, lo que permitiría ajustarla al libre albedrío. Este nuevo sistema, al romper con el derecho romano y el cristiano, ambos individualistas, instaura un procedimiento novedoso y terriblemente peligroso en el marco del derecho occidental, cuya deriva acabará en las tragedias del siglo XX y como tal se puede estudiar sin ser acusado de «presentismo». Los contemporáneos comprendieron la novedad y la historiografía posterior avaló la operación teórica. Una vez fijada la decisión y puesta en práctica, la realidad trágica del acontecimiento se impuso como una losa ante la que sólo cabía la justificación de la medida como justa o inevitable, la eliminación perversa del acontecimiento borrándolo como una anécdota de la memoria histórica (un sistema de olvido intencionado) o la invención fantástica de una España imposible.

La expulsión de los moriscos no es un hecho geológico ni una catástrofe meteorológica sino un acontecimiento humano con sus protagonistas y garantes. El primer peligro que debemos evitar es considerar que, como la medida sucedió, era inevitable que sucediera. Es decir, cimentar nuestro relato histórico en un relato policial cuyo final conocemos de antemano. Este teleologismo salvífico ha sido el adoptado por la construcción positivista elaborada desde finales del siglo XIX por la historiografía conservadora de Cánovas, Menéndez Pelayo y Boronat que transplantan la decisión del gobierno de la monarquía de Felipe III a una ley histórica natural, lo que libra de responsabilidad a los humanos que la adoptaron. La famosa disputa sobre la diferencia de posturas de la historiografía del XIX —Benítez Sánchez-Blanco,<sup>7</sup> García Cárcel—<sup>8</sup> debe sentenciarse: es innegable el cambio entre la burguesía progresista y la conservadora de la Restauración, es innegable la posición de Cánovas y sus adláteres, la programación de un nuevo estudio de la historia

7 Rafael Benítez Sánchez-Blanco (1990). Introducción a Charles Lea, *Los moriscos españoles: su conversión y expulsión*. Alicante: Instituto Gil Albert.

8 Ricardo García Cárcel (1992). Introducción a Boronat y Barrachina, Pascual, *Los moriscos españoles y su expulsión*. Granada: Universidad de Granada.

de España en versión esencialista. Negarlo es negar que haya ideologías diferentes, izquierdas o derechas, que es una posición muy coherente y de derechas. Benítez Sánchez-Blanco tiene razón cuando señala los puntos en común de ambas posturas —ambas pertenecen a dos opciones que no dejan de ser hispanistas e hispanófilas— y García Cárcel cuando señala las radicales diferencias, cuya alegre eliminación nos dejaría sin explicar los conflictos culturales y políticos de la definición de España en el siglo XX y el XXI.

Hay que superar las trampas del positivismo que ha dominado la historiografía sobre moriscos durante un siglo (contumacia, conspiración constante, malicia, traición...). Sustituir estos términos pervertidos por sus equivalentes en las estrategias personales de sobrevivencia que incluyen la resistencia pasiva —con disimulo y ocultación, como es natural—, la activa —con heroicidad y provocación incluso—, pero también la adaptación, la colaboración y el colaboracionismo activo hasta la traición directa al grupo y la asunción absoluta de los valores de la sociedad dominante. Sin embargo, esta escuela positivista, neutral en las formas e ideológica en la intencionalidad, sigue acumulando datos actualmente, creando una atmósfera narrativa de la inevitabilidad del suceso, de lo inexcusable de la actuación real, incluso la felicidad o la aceptación resignada por parte de los reos de algo que veían ecuánime ante su prolongada actitud rebelde.

La medida, al igual que la adoptada en 1492, afectó a todos los reinos de la Monarquía hispánica pero los términos empleados han cambiado en un siglo y las estrategias narrativas revelan un sentido estatal unificador más evidente. La unión con la formación de una nueva entidad, la española, es innegable en la forma y en el contenido de las disposiciones y las justificaciones. A diferencia de los decretos de conversión forzada de los musulmanes —cuya imposición se alarga un cuarto de siglo entre las coronas de Castilla y Aragón—, la decisión es adoptada unilateralmente para todos los reinos de la Monarquía española aunque luego se aplique progresivamente en bandos de expulsión localizados. Las alusiones y protestas de los estamentos nobiliarios particulares —que nos muestran esta conciencia foral aun presente— chocan contra esta medida previa que se enmarca dentro de las medidas centralizadoras que la Monarquía va imponiendo paulatinamente y que harán estallar todo el sistema unos años más tarde.

Las estrategias narrativas de los libros contemporáneos justificadores de la expulsión buscan un acuerdo imposible ante una medida cuyo planteamiento la hace claramente ilícita, así como la justicia mistagógica que representa la expulsión. Los libros justificadores de Bleda, Fonseca, Aznar o Guadalajara son claramente reveladores. Por un lado, los males que sufren los moriscos representan un castigo del cielo por sus pecados contra la religión y la traición contra su príncipe, inextricablemente unidos —lo que nos sitúa en el escenario europeo de *cuius regio, eius religio*— y, por otro, los moriscos en cierta manera admiten la medida librando de responsabilidad a los que la ejercen sobre ellos (ya sea porque desean irse a vivir como no cristianos, ya sea porque reconocen y lloran su error como traidores). Las maniobras discursivas aún no han sido estudiadas científicamente con un completo «análisis crítico del discurso». Vemos que los polemistas buscan e insertan continuamente

declaraciones en este sentido y podemos estudiar incluso a Ricote, un personaje de ficción, como un ejemplo claro de este reconocimiento que desnuda tanto la mala conciencia cristiana como la complejidad del pensamiento de Miguel de Cervantes ante lo sucedido, sin explicarnos para nada lo que pensaban los moriscos reales.

El estudio del «nosotros cristiano» versus el estudio del «nosotros morisco», dos tipos de planteamiento, dos vías de conocimiento.

¿Qué no se ha leído u oído a propósito de la «nación» mudéjar y morisca? Se ha dicho y repetido hasta la saciedad que era una comunidad permanentemente sometida a la desconfianza, a la sospecha o al odio de la sociedad mayoritaria y, por tanto, dedicada a la doblez, al silencio o la clandestinidad. De ahí que pareciese que, para intentar acercarse a sus actividades y a sus aspiraciones, estuviésemos obligados a recurrir a los discursos de los otros, del «otro» cristiano, lo que parecía verdad inamovible en la materia.<sup>9</sup>

Los textos sobre los moriscos nos pueden enseñar mucho sobre la evolución del pensamiento de la sociedad española del siglo XVI y comienzos del XVII. Se han abierto caminos de investigación que nos muestran las hábiles piruetas eclesiásticas tomistas de la etapa postridentina, descritas por Isabelle Poutrin<sup>10</sup> y ejemplificadas por la posición del obispo Fernando de Loazes en su *Tractatus super nova paganorum conversione* de 1521,<sup>11</sup> que nos sitúan ante un hecho incontrovertible —las conversiones forzadas no son posibles según el derecho cristiano— y su contrario —la legitimidad de una actuación imposible mediante argumentos escolásticos e historicistas que lo ajustan al derecho canónico y, sobre todo, a los designios naturales de la divinidad—. Admitiendo la ilegalidad y monstruosidad de las conversiones forzosas de los moriscos por los agermanados, el obispo termina reafirmando la medida incluso dando por supuesto que es inútil dada las circunstancias y sabiendo con certeza las fatales consecuencias que traerá.

A partir del momento de la conversión forzada, una historiografía farisea se dedica a sorprenderse —acompañando en su relato los textos cada vez más acongojados de unos esforzados clérigos y bizarros funcionarios del siglo XVI— de que los moriscos no sean cristianos, dando al agua bautismal unos poderes milagrosos innegables. Y, reconociendo ciertos fallos en el sistema de asimilación imperativa, a dolerse de que no se hagan las cosas bien y que sean tan «duros de mollera» los receptores de las bienintencionadas campañas de evangelización.

Lo importante es darse cuenta de que, a lo largo del siglo XVI, se conforma una mentalidad cristiana que no admite un «otro» no cristiano que no sea perver-

9 Bernard Vincent (1995). «Algunas voces más: de Francisco Núñez Muley a Fátima Ratal». *Sharq al-Andalus* (12), 131-145.

10 Isabelle Poutrin (2009). «Sisebut et les morisques. Le roi Wisigoth sisebut, figure des débats sur la conversion des musulmans et l'expulsion des morisques d'Espagne». *L'Expulsion des Morisques. Quand? Pourquoi? Comment?* París: Colegio de España.

11 Isabelle Poutrin (2008). «La conversion des musulmans de Valencia (1521-1525) et la doctrine de l'Église sur les baptêmes forcés». *Revue Historique* (648), 4.

so en su negativa a convertirse e intencional en su actitud. Esta postura no es, sin embargo, «universal» ni «fruto de los tiempos» sino radicalmente moderna en el mundo cristiano y fundamentalmente hispano ya que no es frecuente en el resto de Europa —de ahí los ataques furibundos de los textos polemistas a los «políticos» y a la «libertad de conciencia» reclamados por unos supuestos defensores de los moriscos— ni por supuesto se practica en la otra ribera, en Marruecos o el Imperio otomano —de ahí los ataques a los moriscos que denuncian este doble rasero o las peticiones de ciertos moriscos a estos gobernantes para que recuerden la diferencia de tratamiento. Se está constituyendo un «nosotros» cristiano monolítico que luego transformará su conciencia de decadencia hispana en algo angustioso. El morisco inventado será una interesante y fundamental pieza para explicarnos esta patología aunque no esté considerado así ni por los que estudian la formación imperial española ni por una gran parte de la historiografía sobre moriscos que amputa al colectivo de la realidad que lo ha creado.

Este «nosotros» cristiano construye la alteridad del morisco, observándolo y determinándolo entre la benevolencia y la caridad, entre la explotación y el desprecio, entre la afrenta y el temor... Su lenguaje es performativo al constituir una realidad a la que los seres reales, los moriscos definidos por la conversión forzada y las medidas de asimilación autoritaria, deben acoplarse o resistir.

Por lo tanto, estos textos representan también una fuente inevitable, ante la ausencia de otras, y fundamental para el estudio de los moriscos reales —el grupo señalado y diferenciado—, al indicar el camino de la represión y de la aculturación. Pero, siempre teniendo en cuenta de que no se tratan de textos «moriscos» sino «sobre los moriscos», realizados por los que desean asimilar o extirpar a los moriscos reales. Es decir, eliminar «lo morisco» que conservan los cristianos nuevos o eliminar a los moriscos reales pura y llanamente.

¿Con qué textos contamos en este estudio del «nosotros» cristiano que reflexiona, actúa y crea su «problema morisco»? : (a) los del Estado de la Monarquía hispánica en sus diversas instituciones y contando con su carácter de régimen polisinodial de consejos; (b) los de la evangelización, muchas veces derivados de los anteriores y reflejados en sínodos eclesiásticos y memoriales particulares; (c) los de la represión de la propia institución estatal, de la eclesiástica o los derivados del inmenso campo de la Inquisición; (d) los de los letrados, funcionarios estatales, con una conciencia de grupo «arbitrista» cada vez mayor que se refleja en disposiciones y grandes proyectos regeneradores ante la conciencia de la decadencia; (e) los de la ficción que se han estudiado generalmente como maurófilos o maurófobos.

Cada uno de ellos requiere una metodología de análisis diferente y unas herramientas específicas. Cada uno de ellos aporta «saberes» disímiles sobre el morisco. El resultado tan habitual del *totum revolutum* que encontramos en muchos textos que los mezclan indiscriminadamente no nos informa más que de las intenciones del autor del texto, sin ser es en absoluto científico ¿Cómo podemos unir las declaraciones de Ricote, de un reo de la Inquisición, de un supuesto informante del padre Jaime Bleda, de un informante que habla de rumores oídos a su paso por un pueblo de Valencia y de un testigo impostado de una declaración sobre una

presunta conspiración en el Bearn, para afirmar contundentemente la supuesta capacidad conspirativa de los moriscos? De momento, no hemos escuchado a ningún morisco ni contamos con ninguna prueba pericial.

Es paradójico el salto teórico que se produce en la estrategia de los que utilizan este «nosotros» cristiano para definir el colectivo morisco. Por una parte, reconocen el odio y la presión cristiana sobre el colectivo; luego, deducen con una naturalidad irreprochable que «debían odiarnos»; desde ese momento sólo hay que encontrar pruebas, los famosos «indicios», y si no se encuentran, es que los ocultaban en el fondo de su corazón debido a la *taqiyya* (disimulo) general que nos indicarían dos fatuas bien condimentadas. No hay mejor prueba de la mala conciencia y su proyección monstruosa en una bibliografía pervertida de antemano. Debemos dejar de un lado los magníficos y profundos estudios realizados para comprobar cuánto de musulmanes –criptomusulmanes, claro– eran los moriscos. El problema no es si los moriscos eran musulmanes sino la obsesión en que dejaran de serlo y la utilización de ese argumento para separar la comunidad y explotarla. En los estudios actuales, muchas veces la explotación queda invisibilizada, la represión se transforma en investigación de los inquisidores, la violencia diaria –contra los criptomusulmanes, los indiferentes y los cristianos convencidos– se elude con términos eufemísticos, algunos de ellos verdaderamente risibles y que merecerían una clasificación.

La otra vía de conocimiento es investigar directamente el «nosotros» morisco, la voz del oprimido, un camino mucho más arduo si no lo inventamos o imaginamos con la inestimable ayuda de los polemistas y la historiografía islámofoba. Hay que desestimar por tanto las afirmaciones sobre las intenciones de los moriscos expresadas en estos textos al seguir este camino de la misma forma que hay que desestimar y situar en otro apartado los moriscos de ficción, que son cristianos disfrazados. Ricote, por muy atractivo que sea como personaje, es la voz impostada de Miguel de Cervantes. El Abencerraje es un personaje situado fuera de la historia como todos los protagonistas de los romances moriscos, los Muzas y los Aliatares, los Zegríes, las Fátimas y Jarifas de ese sofisticado género orientalista de finales del siglo XVI. El romancero nuevo y el gongorino o el quevediano ironizarán a cuenta de Lope de Vega y Pérez de Hita (aunque hubieran popularizado el «afuera, afuera, aparta, aparta») al comparar sus sensibles y aristocráticos seres de ficción de la novela y el romance morisco con los moriscos reales que circulan por Madrid en ese momento. Se ha estudiado poco esta frontera de cambios de estilo que justamente coincide con la expulsión de los moriscos, donde el autor se duele de que ninguna nación canta a sus enemigos como la «nuestra» olvidando al Cid o Bernardo del Carpio. El ataque del romance contra los «delincuentes» que cantan a los moriscos despreciando las gestas auténticamente hispanas es claro:

En nombre de los moriscos / abatiendo nuestras lanzas, / cubren nuestras naciones / de alquiceles y almalfas. / Están Fátima y Jarifa / vendiendo higos y pasas / y cuenta Lagarto Hernández / que danzan en el Alambra! / ¿Estánse los Aliatares / tejiendo seras de palma, / y Almadán sembrando coles / y levántales que rabían! /

Repensar la expulsión 400 años después: del «todos no son uno» al estudio de la complejidad morisca

Viene Arbolán todo el día / de cavar cien aranzadas, / Por un puñado de harina / y una tarja horadada, / Y viene otro delincuente / Y sácale a la otra mañana / a la ginetá y vestido / de verde y flores de plata! / ¡Y al Cegrí que con dos asnos / de sacar agua no se cansa, / el otro disciplinante / píntale rompiendo lanzas! / Hace Muza sus buñuelos / dice el otro aparta, aparta, / que entra el valeroso Muza / cuadrillero de unas cañas.<sup>12</sup>

El autor distingue perfectamente los brillantes Muza, Cegríes, Fátimas y Jarifas de los romances y la novela moriscos comparándolo con la triste realidad social de los moriscos de su tiempo trabajando como agricultores semiservilizados, pequeños artesanos, buhoneros, arrieros o freidores de buñuelos y vendedores de pasas.

En el otro extremo, el estudio del «nosotros» morisco contamos con textos mucho más afinados para analizar la resistencia y las estrategias personales del colectivo señalado: (a) la literatura aljamiada, textos escritos en grafía árabe que circulaban secretamente en las aljamas; (b) los textos escritos por los moriscos públicamente adoptando la lengua y la forma impuesta por la comunidad dominante; (c) las declaraciones ante la Inquisición y otros tribunales por los moriscos acusados de delitos de opinión o forzados a las reconciliaciones de los supuestos edictos de gracia; (d) las falsificaciones de textos como los Plomos del Sacromonte o el Evangelio de Bernabé.

Hay que tener en cuenta que la literatura aljamiada, por muy significativa que sea, es la literatura de una minoría, representa a los restos de una elite cultural epígono de al-Andalus, su literatura y su estrategia de resistencia. Su influencia está localizada tanto regional como estamentalmente. Su creación pertenece a lo que podríamos llamar «líderes de opinión», personas que saben expresarse, establecen estrategias narrativas de resistencia y polémica, que sufren angustiosamente su situación y, por tanto, desean expresarse; que están sufriendo un proceso de aculturación inevitable como muy bien ha descrito Luce López-Baralt.<sup>13</sup>

Los textos escritos por los moriscos bajo el foco de atención cristiano, como el *Memorial de Núñez Muley*, son textos adaptados a la estrategia del ocupante que practican un doble lenguaje. Son textos híbridos que nos pueden mostrar una intencionalidad determinada. Del mismo modo, las declaraciones ante los tribunales responden a lo que se espera del reo que termina adaptándose a una respuesta tipo deseada (si no, el interrogatorio continúa eternamente hasta la acusación final de falsedad o contumacia si se trata de una reafirmación en la fe musulmana).

Finalmente, un campo de estudio que debe renovarse son las declaraciones de los moriscos en los llamados edictos de gracia que han sido estudiados desde Boronat y Lea, hasta Cardaillac,<sup>14</sup> Carrasco,<sup>15</sup> y en el caso valenciano por

12 Anónimo (1957). *Romancero General*. Madrid, CSIC, 1957, I, 220; romances moriscos satíricos 129, *Romancero general Volumen 1 de Romancero general, 6, colección de Romances Castellanos anteriores al siglo XVIII*, recopilados por Agustín Durán, 1934. Madrid: M. Rivadeneyra.

13 Luce López-Baralt (2009). *La literatura secreta de los últimos musulmanes en España*. Madrid: Trotta.

14 Louis Cardaillac (1979). *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

15 Rafael Carrasco (2009). *Deportados en nombre de Dios. La expulsión de los moriscos. Cuarto centenario de una ignominia*. Barcelona: Destino.

Benítez Sánchez-Blanco y Ciscar. La lista no exhaustiva pero apasionante ha sido elaborada por Jean Pierre Dedieu.<sup>16</sup> Los edictos de gracia, impulsados para fracasar, proponían una trampa imposible con visitas de los inquisidores a los pueblos y reuniones con los moriscos que eran apuntadas concienzudamente para demostrar o «probar» que eran criptomusulmanes. Ofrecían la exculpación a cambio de la autodenuncia y la delación de los cómplices. En realidad, no se trataba de descargo ni exoneración ya que el autodenunciado sufría penitencia pública, pagaba multas, quedaba sin cargos ni honores o expulsado de ciertas profesiones, y a partir de ese momento era un relapso con la posibilidad de ser condenado a muerte si reincidía. Lo increíble es que ciertos historiadores llamen a semejante montaje «esfuerzos de atracción» y «perdones repetidos» –para indicar inmediatamente después con claras muestras de abatimiento que «quedaron sin resultado». Las visitas después de los edictos de gracia son una forma de señalar, separar, distinguir donde incluso los asimilados debían luchar por demostrar ser inocentes y no al contrario. ¿Estas estrategias del gato y del ratón son útiles y nos informan de algo con respecto a los moriscos?<sup>17</sup>

Desde las posiciones muy opuestas, Francisco Márquez Villanueva<sup>18</sup> y Álvaro Galmés de Fuentes son contrarios a su utilización, Bernard Vincent cree posible el uso de estos textos con herramientas adecuadas de interpretación para estas fuentes «envenenadas», de «visión partidista y sectaria». Vincent opina que nos sirven también para oír la voz angustiada y temerosa de los moriscos, «tenemos la impresión de asistir a los cambios y de oír directamente la voz de los modestos campesinos moriscos», aunque reconoce que en las declaraciones finalmente el reo «pronuncia las palabras que esperaba su interlocutor». Sin embargo, «los raros individuos que no se doblegan, hablan en nombre de la comunidad y vuelven irrisorias y caducas las confesiones de todos los demás».<sup>19</sup> Estamos en el mismo caso que las actuales declaraciones ante la policía si deseamos interpretarlas como la voz de una determinada comunidad. Lo son y no lo son. Lo son pero considerándolas enmarcadas en la estrategia de la represión del crimen que ha ideado la sociedad dominante, en este caso, la persecución del criptoislamismo.

La búsqueda de este «nosotros» morisco ha desarrollado tres tipos de escuelas historiográficas: (1) la del morisco contumaz, sea en el fondo de su corazón. Obsesionada por la *taqiyya*, busca «indicios» para contrastarlos con la «hipocresía» de las manifestaciones públicas de cristianismo por parte del morisco y, por tanto, el ineluctable fracaso de la catequesis que llevaría a la inevitable expulsión; (2) la del morisco resistente y heroico que defiende el legado andalusí, sea en el fondo de su corazón. Se trata de una versión invertida de la anterior que hereda sus pruebas dentro de una renovada lucha por una «identidad» morisca unificada; (3) la de una identidad compleja, resistente y singularmente mestiza

16 Jean Pierre Dedieu (1994). «Entre religión y política: los moriscos». *Manuscrits* (12), 63-78.

17 Bernard Vincent (2006). El gato y los ratones: inquisidor y moriscos en Benimodo (1574). En *El río morisco*. Biblioteca de Estudios Moriscos. Valencia: Universitat de Valencia, pp. 41-52.

18 Francisco Márquez Villanueva (2009). *El problema morisco (desde otras laderas)*. Madrid: Libertarias.

19 Bernard Vincent (2006). *El río morisco*. Biblioteca de Estudios Moriscos. Valencia: Universitat de Valencia, pp. 98-99.

Repensar la expulsión 400 años después: del «todos no son uno» al estudio de la complejidad morisca

que se siente angustiada tanto ante la represión como ante la pérdida de una identidad andalusí, que desea crear una homogeneidad de resistencia o reinventar una existencia imposible.

Estos estudios novedosos están representados por las escuelas desarrolladas por Cardaillac,<sup>20</sup> Temimi<sup>21</sup> y López-Baralt aportando estudios renovadores y enriquecedores, aunque de peligrosas trampas historiográficas.

### **Cambiar el paradigma: del análisis de los moriscos al estudio del fin de al-Andalus**

El orientalismo español ha estudiado al-Andalus como un paréntesis o un disfraz de carnaval de la verdadera esencia hispana. Pedro de Valencia, al defender parcialmente la españolidad de los moriscos, habla de su presencia: «al fin y al cabo llevan en España...». La teoría de los climas y su influencia completa el resto. Sin embargo, la teoría de unos inmigrantes que, al fin, son expulsados de la tierra de acogida, continúa hasta la actualidad y se ha reforzado por la imagen implícita de los inmigrantes magrebíes que se esconde tras algunas reflexiones incluso bienintencionadas sobre la expulsión. Hay que salir de la trampa de «los que vinieron y se fueron» porque los expulsados eran los «naturales» que señalaba Núñez Muley frente a los inmigrantes conquistadores.

En 1085, con la conquista de Toledo, comienza el avance cristiano. En ese momento, la minoría demográfica son los habitantes de los Reinos del Norte frente a las extensas poblaciones del Levante y el Sur peninsular, musulmanas naturales del lugar.

Dos planteamientos deben cambiar. En primer lugar, hay que tener en cuenta que las expulsiones se suceden a partir de este momento con hitos importantes: conquista de Valencia (1238) por Jaime I, conquista de Córdoba (1236) y Sevilla (1248) por Fernando III, conquista de Granada en 1492. Los desplazados se trasladan a otro territorio de al-Andalus o al norte de África donde crean nuevos barrios —los barrios de los andalusíes— o naciendo poblaciones como Tetuán. Asimismo, quedan bolsas de población musulmana en tierra cristiana que se acogen a los estatutos de «protegidos», los llamados mudéjares. La expulsión de 1609 es simplemente la última expulsión con la que se pretende eliminar todas las antiguas bolsas de población que habían quedado en territorio cristiano, «limpiar España de esta mala casta», como nos señala Jaime Bleda.

En segundo lugar, la minorización demográfica musulmana no se realiza sólo por repoblaciones constantes del norte peninsular sino por el trasvase y transmutación de la propia población antiguamente musulmana que va nutriendo inevitablemente a la cristiana hasta convertirla en mayoritaria. No debemos fijarnos en el final, donde los moriscos españoles —como grupo señalado legalmente— son una minoría respecto al resto de la población cristiana, igualmente descendiente de la antigua población musulmana en gran parte si no en su mayoría. Es el campo que queda por estudiar y la reconstitución de la verdadera geografía de la población andalusí retrotrayendo el estudio de Lapeyre. Estudiar a los moriscos como una

20 Louis Cardaillac (1979): *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*. Op. Cit.

21 Abdeljelil Temimi (1989). *Le gouvernement ottoman et le problème morisque*. Zaghuan, Túnez: CEROMDI.

realidad existente e independiente, no sólo es un error sino que lleva a conclusiones alarmantes.

El proyecto de destrucción del islam es un propósito que aúna las voluntades del Estado y de la Iglesia, de los letrados y los clérigos, de los ensayistas y autores de ficción... Abarca desde la evangelización de los moriscos a los nuevos proyectos urbanísticos, de la prohibición concreta de la lengua árabe a la eliminación de los arabismos en los libros científicos (medicina, astronomía, botánica...) sustituyéndolos en lo posible por neologismos latinos y griegos.

La unión con la etapa mudéjar ha sido la gran aportación de la escuela de Mikel de Epalza, tener en cuenta esos puentes entre dos discursos disímiles, dos aproximaciones disciplinarias distintas (la de los arabistas y los modernistas) y dos vías de promoción académica diferentes. Mudéjares y moriscos son el mismo grupo humano con diferentes condiciones jurídicas. Por tanto, su estudio no puede separarse ni amputarse sin consecuencias teóricas peligrosas.

El estudio de los moriscos es el estudio de las últimas huellas humanas de al-Andalus, en situaciones muy diferentes según las zonas, con una riqueza de situaciones distintas tanto social como profesionalmente, y con un grado de aculturación (asimilación) que varía profundamente incluso dentro de las mismas familias. «Todos son uno» no es más que la posición que se concreta a finales del siglo XVI en el grupo extirpador, concretada en los textos justificadores de la expulsión y continuada hasta la actualidad por una historiografía francamente xenófoba.

### **Si «todos no son uno», estudiemos desde la complejidad**

La gran labor de las escuelas de Bernard Vincent, Barrios Aguilera o Benítez Sánchez-Blanco, con estudios sobre todos los aspectos, ha sido mostrarnos la riqueza de la comunidad morisca que sólo es delimitada y unificada desde fuera. Encontramos regadío en Aragón y secano en Valencia, artesanos en Castilla y vendedores al menor en Sevilla... Todas las grandes afirmaciones y definiciones caen como cuando se afirmaba que «los moriscos no tenían ganado ni pescaban».

Su unidad identitaria inconvertible también ha sido volatilizada. Los únicos que mostraban una conciencia de «nación», claramente definida por Núñez Muley, son los moriscos granadinos y no como tales moriscos sino como descendientes de los antiguos «moros». Al final de su memorial admite, sin embargo, su derrota reconociéndose como morisco... Los «bonetes» cristianos tan despreciados por la aristocracia de los Tendilla<sup>22</sup> y la elite de la aristocracia granadina han ganado. Núñez Muley, de sangre real, que se siente superior a estos funcionarios inmigrantes en su reino, descubre que sin embargo pertenece al rebaño morisco por su origen diferencial y diferenciado. A los funcionarios no les preocupan distinciones ni rangos. Es decir, la sociedad renacentista ha ganado a la estamental nobiliaria. El resultado es que Núñez Muley es un morisco, inferior a cualquier cristiano viejo, pese a su condición real. La modernidad ha entrado en Granada.

22 Su alusión a los dos bonetes en alusión directa al cardenal Espinosa y a Deza, Valeriano Sánchez Ramos (1996). «El mejor cronista de la guerra de los moriscos: Luis de Mármol Carvajal». *Sharq al-Andalus* (13), 235-255.

Repensar la expulsión 400 años después: del «todos no son uno» al estudio de la complejidad morisca

La complejidad, por tanto, es la base de los nuevos estudios y de los artículos de las revistas especializadas.<sup>23</sup> Del mismo modo se puede afirmar con respecto a sus señas de identidad culturales, tanto en relación con la lengua o con la religión. Dentro de la comunidad legal creada, y señalada, después de las conversiones forzadas encontramos dos posiciones mayoritarias y dos minoritarias, mientras entre ellas se sitúan una serie de estrategias personales con un enorme abanico de actuaciones: (a) la posición de retorno al estatuto mudéjar en lo posible. Definida como contumacia por la historiografía desde 1609 hasta la actualidad, es una posición razonable con fuertes apoyos al principio por parte de los señores de moriscos, determinados eclesiásticos y el poder real. Dentro de la comunidad morisca, los antiguos y nuevos jefes de las aljamas son los defensores de esta postura, de la que dependen sus cargos, antes incluso que su legítima defensa de una identidad separada. Es la que más destaca en las manifestaciones ante la Inquisición y las terribles visitas llamadas «edictos de gracia»; (b) la posición integracionista mucho menos visible que va desde la colaboración al colaboracionismo. Los que obtienen un absoluto éxito en este campo —excepto las muy señaladas castas nobiliarias granadinas—, desaparecen de la historia para entrar en la sociedad mayoritaria. Son los más difíciles de buscar y piden estudios que nos señalen camino y vías.

Las dos posiciones minoritarias, interesantes pero que deben situarse en su contexto, son: (1) la vuelta a al-Andalus, mayoritaria, se supone, en un principio en el antiguo emirato de Granada, pero desigual en los restantes reinos y que se refleja en la literatura aljamiada en ciertas declaraciones ante los tribunales. Al final se une a una romántica e ilusionada mezcla de cuentos fantásticos, profecías y leyendas milenaristas; (2) la sincretista que intenta unir el islam y el cristianismo, justificar la posición y el pasado de un pueblo en una posición híbrida. Se refleja en los Plomos del Sacromonte y en ciertos textos aljamiados como el Evangelio de Bernabé.<sup>24</sup> Es la búsqueda de una tercera vía imposible pero interesante que revela la angustia en que se encontraban ciertas elites intelectuales.

Junto a esto tenemos las diferentes estrategias personales que van desde la resistencia extrema a la pasiva, desde la colaboración al colaboracionismo y, por supuesto, la mezcla en las mismas personas de las cuatro posiciones anteriores.

### **Nuevas vías de investigación: de la renovación de los caminos trillados a la constitución de nuevas vías de conocimiento**

Hemos llegado a un amplio consenso entre los historiadores de moriscos para primar la riqueza de la complejidad de situaciones frente a la unificación del colectivo representada por el «todos son uno»; la interdisciplinariedad frente al encastramiento anterior; el tratamiento holístico frente al tratamiento parcializado; el procedimiento diacrónico frente a las sincronías y presentismos preconcebidos. Pero, también, se debe avanzar en el estudio comprometido denunciando el aparente neutralismo del positivismo que esconde sus cartas ideológicas islamóforas. El reto

23 *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*. Centro de Estudios Mudéjares de Teruel/Área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante; Aljamía. *Boletín de información bibliográfica*, Universidad de Oviedo.

24 Luis Fernando Bernabé Pons (1998). *El texto morisco del Evangelio de San Bernabé*. Madrid: Kalamo.

actual es que esta aquiescente unanimidad se vea realmente reflejada en los trabajos y tesis que dirigen los diversos maestros y sus escuelas. Y eso no es tan fácil.

Los estudios derivados de la historia de las mentalidades y las monografías de microhistoria han abierto el camino más adecuado a la interpretación de las estrategias personales, mostrándonos un rico abanico de reacciones y defensas por parte de los moriscos que acaban con las obsesiones de la *taqiyya* y las generalizaciones interesadas. Aún queda por someter estas historias de vida reconstituidas al enfoque del análisis crítico del discurso y de los estudios poscoloniales, lo que resituaría las declaraciones y vivencias en un contexto mucho más científico. Dos tipos de cortes epistemológicos se complementan: el estudio de microcosmos concretos con sus complejas redes de comunicación internas, o interrelacionadas con los vecinos cristianos viejos (no confundir un buen estudio de microhistoria con una lista de oficios y nombres), se coordina con el seguimiento de líneas de vida concretas, algunas afortunadas y la mayoría con un triste final. Dentro de estas situaciones personales surgen también nuevos estudios, no sólo económicos sino de clase, teniendo en cuenta el estatus, la posición y la corrupción de las elites colaboradoras o colaboracionistas, que comienzan a ser perfectamente analizadas por la escuela de Enrique Soria,<sup>25</sup> minorías enriquecidas con la gestión de impuestos y aliadas a la protección mafiosa de la comunidad morisca que practican conjuntamente con la aristocracia cristiana.

La renovación de la vieja historia de las mentalidades se está realizando con la aportación de estudios antropológicos<sup>26</sup> y estudios culturales, éstos aún muy poco desarrollados, al igual que con la aportación de estudios religiosos/teológicos, de análisis sociológicos y con las nuevas aportaciones de los estudios de género. Este camino se revela mucho más interesante que las publicaciones que sitúan el caso morisco estrictamente en el enfrentamiento cristiandad-islam y el conflicto de civilizaciones que nos ha atenazado desde el Mediterráneo partido y trágico de Braudel, pero que sigue teniendo una rica escuela en los estudios sobre el enfrentamiento con los otomanos y la apasionante piratería. Dentro de ese contexto geopolítico innegable y obsesionante, si nos atenemos a los textos de finales del siglo XVI, el enfrentamiento con los moriscos se configura como la representación teatral de un enfrentamiento real y con personajes a los que se les viste con el ropaje adecuado al papel que deben interpretar.

Por otro lado, habría que unir los estudios de repoblación cristiana con los de expulsión, explotación y exclusión de las bolsas de población que deja al-Andalus —al mismo tiempo que empezar a trabajar el inexplorado campo de la transmutación de las poblaciones—, acabar con los últimos restos del insostenible mito de la reconquista para observar el avance colonial imparable de la población cristiana vieja en razón de sus posibilidades demográficas para ocupar el terreno que tan certeramente ha estudiado el profesor Manuel Barrios con respecto a la ilegalización de los títulos de propiedad árabes en el reino de Granada.

25 Enrique Soria Mesa (2008). *Linajes granadinos*. Granada: Diputación provincial.

26 José Antonio González Alcantud (2006). *El orientalismo desde el sur*. Barcelona: Anthropos.

Repensar la expulsión 400 años después: del «todos no son uno» al estudio de la complejidad morisca

Los moriscos eran rentables, «quien tiene moro, tiene oro», hasta que se decide matar a la gallina de los huevos de oro para quedarse con los mejores terrenos de regadío. Este cambio de propiedad, que ya se había producido en Valencia durante la época mudéjar, se estaba produciendo en el reino de Granada en el momento de la rebelión ¿Se hubiera detenido este avance si no hubiera habido la expulsión definitiva? ¿Formaba parte de un plan general de eliminación y arrinconamiento del «otro» general a todos los campos? Los cristianos viejos estaban desalojando sucesivamente a los moriscos «señalados» de los puestos profesionales y ciudadanos, de los gremios de artesanos e industriales, de los lugares de regadío y de la posesión de grandes rebaños. Imposibilitaban su comercio al por menor, les perseguían incluso como buñoleros... Al mismo tiempo, los moriscos no se libraban de impuestos especiales y excepcionales, de trabajos extras y de una situación semiservil generalizada. Todavía queda un gran estudio de estos aspectos —que se reconocen pero no se estudian— minimizados por la importancia de estudiar la contumacia morisca.

Toda una nueva generación de profesionales está abriendo nuevas canteras de investigación. Las vías de estudio se encuentran abiertas en el desarrollo de la expulsión en Valencia con el trabajo de Manuel Lomas,<sup>27</sup> los estudios locales en Aragón con el de Jorge del Olivo, el ducado de Gandía con el de Santiago La Parra, el marquesado de los Vélez en Almería con el de Dietmar Roth, Sevilla con Michel Boeglin, Manuel Fernández Chaves y Rafael Pérez García, Córdoba con Santiago Otero Mondéjar, el campo de Calatrava en Castilla con Francisco Javier Moreno Díaz del Campo<sup>28</sup> y el paso de la sociedad mudéjar a la morisca en Valencia con Francisco Pardo Molero renovando la vieja disputa sobre la refeudalización posterior. En todos ellos, el estudio de los microcosmos moriscos no nos puede hacer olvidar la relación con el macrocosmos cristiano que lo envuelve y lo determina.

La permanencia tras la expulsión, estudiada por François Martínez, se suma a los indicios que apuntan a los que volvieron, como señala Trevor Dadson. La presencia morisca en el Magreb, y su contribución a la cultura material e inmaterial, está siendo estudiada por Beatriz Alonso Acero, Olatz Villanueva, Clara Álvarez, Sadok Boubaker, Abdelhakim Slama Gafsi, Ahmed Saadaoui, Mohamed Néjib Ben Gemía, Raja Yassine Bahri en la zona de Túnez y Abdelmajid Kaddouri, Leila Maziane, Manuela Cortés García, Mohamed Razouk, Enrique Gozalbes Cravioto en Marruecos; y por Chakib Benafri en Argelia. Dentro de las universidades magrebíes, en la división disciplinaria de filología —y cada vez más conectados con modernistas y mudejaristas— surgen grupos de investigación sobre la literatura aljamiada como el de Achouak Chalkha, Halima Aaddi, Meriem Jaaouni, Zakaria Meziane. Sobre la presencia de los moriscos en Francia, se ha abierto una nueva vía con los estudios de Richelieu López.

27 Manuel Lomas Cortés (2009). *El puerto de Dénia y el destierro morisco (1609-1610)*. Valencia: Publicacions de la Universitat de Valencia.

28 Francisco J. Moreno Díaz (2009). *Los moriscos de La Mancha. Sociedad, economía y modos de vida de una minoría en la Castilla moderna*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Una nueva visión de los papeles oficiales de los diversos consejos españoles y de los locales con las disposiciones relativas a los moriscos,<sup>29</sup> se encuentra en los estudios de Jorge Gil Herrera. Los estudios de protocolos notariales y otros papeles legales que reflejan la fiscalidad desigual, como los de Amalia García Pedraza, también nos llevan a campos inéditos como la religiosidad cristiana de los moriscos, sus peticiones y protestas.<sup>30</sup> El «nosotros» morisco que se expresa en estos «papeles» se adapta a las estrategias narrativas del lenguaje cristiano viejo —estamos ante textos en romance, con las fórmulas y los modelos de aculturación impuestos— pero también indica los diversos grados de asimilación en que se encontraba la comunidad. En este campo de la evangelización y castellanización, son fundamentales los estudios del campo religioso cristiano de los moriscos y la actuación de personajes como el jesuita morisco Las Casas, estudiado por Youssef El Alaoui o en la reacción contraria, un campo hasta ahora inexplorado, el de la iconoclastia morisca que muestran los estudios de arte de Francisco de Borja Franco Llopis al que se une el de las profecías moriscas milenaristas analizadas por Fadoua El Heziti.

También han surgido nuevas vías como los estudios genetistas que deberán contar con la colaboración interdisciplinaria de miembros de ciencias médicas y ciencias sociales para no caer en errores terribles como ciertos estudios últimos.

### Conclusiones

No hay ningún estudio inocente y el de los moriscos no es una excepción. Se estudia a los moriscos porque se tiene simpatía por un grupo oprimido o porque se intenta demostrar su imposibilidad de integración —y de paso la imposibilidad de integración de cualquier «diferente»—. Se estudia a los moriscos porque se desea una España dialogante o porque se tiene la angustia de que el país se disuelve o se mestiza perdiendo su pureza original. Seguiremos, por tanto, viviendo en una reflexión sobre los moriscos coordinada con la reflexión sobre el ser de España ya que es inevitable. Ahora deberemos sumar los estudios que se encuentran en relación con las reflexiones identitarias del mundo árabo-musulmán, las propias del Magreb o las muy concretas de la identidad tunecina o argelina. Los moriscos, como final de al-Andalus ofrecen un gran campo para insistir en la necesidad del diálogo, la realidad del mestizaje de culturas, pero también para sentir la angustia ante la pérdida de una integridad islámica agredida o mostrar añoranzas de paraísos perdidos en al-Andalus.

Deberemos, pues, estar vigilantes para que los intereses ideológicos legítimos de los investigadores, en ambas orillas del Mediterráneo, produzcan una riqueza de proyectos, interrogantes e investigaciones concretas pero no deformen los resultados en razón de intereses políticos espúrios.

Los estudios sobre los moriscos deben salir del enclaustramiento disciplinar sin perder la seriedad académica. Es necesario enmarcarlos con prevención dentro de la construcción del hombre universal moderno en occidente que lleva a una ex-

29 Pedro José Arroyal Espigares, Esther Cruces Blanco y María Teresa Martín Palma (2008). *Cedulario del reino de Granada (1511-1514)*. Málaga: Universidad de Málaga.

30 Amalia García Pedraza (2002). *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI: Los moriscos que quisieron salvarse*. Granada: Universidad de Granada.

clusión de «lo y los diferentes» y que, con el orientalismo, define una modernidad colonial y poscolonial. Y no sólo en la maurofilia o la islamofobia. Las posiciones asimilacionistas o extirpadoras se han repetido en todos los «otros» diferentes que la expansión occidental ha construido para eliminar (el buen salvaje, el indio, el oriental lejano, el negro...). Las formas de aculturación benevolente o represiva, las formas policiales y los interrogatorios se han aplicado en otros contextos pero con las mismas fórmulas. El cartesianismo europeo se prepara en los cubículos de la Inquisición y estructura un nuevo discurso racional, funcional y, finalmente policial, de exploración de las contradicciones del otro para descubrir la traición en el fondo de su corazón. Bienvenidos sean en ese sentido, los congresos interdisciplinarios.

Por tanto, los moriscos —su invención, su represión y su definitiva expulsión— se insertan en una reflexión sobre la alteridad humana que seguirá siendo fundamental en los estudios científicos de las ciencias sociales del siglo XXI.

## BIBLIOGRAFÍA

- BARRIOS AGUILERA, Manuel y GARCÍA-ARENAL, Mercedes (2008). *¿La historia inventada? Los libros plúmbeos y el legado sacromontano*. Granada: Universidad de Granada, El legado Andalusi.
- BARRIOS AGUILERA, Manuel (2009). *La suerte de los vencidos. Estudios y reflexiones sobre la cuestión morisca*. Granada: El legado Andalusi.
- BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael (2001). *Heroicas decisiones: la monarquía católica y los moriscos valencianos*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim.
- BUNES IBARRA, Miguel Ángel de (1983). *Los moriscos en el pensamiento histórico*. Madrid: Cátedra.
- CANDAU CHACÓN, M<sup>a</sup> Luisa (1997). *Los moriscos en el espejo del tiempo*. Huelva: Universidad de Huelva.
- COLAS LATORRE, Gregorio (1988). *Los moriscos aragoneses y su expulsión. Destierros Aragoneses* (1), 189-216.
- GARCÍA-ARENAL, Mercedes (1975). *Los moriscos*. Madrid: Editora Nacional.
- GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo (1980). *Herejía y sociedad en el siglo XVI: la Inquisición en Valencia (1530-1609)*. Barcelona: Península.
- HARVEY, Leonard Patrick (2005). *Muslims in Spain, 1500 to 1614*. Chicago: University of Chicago Press.
- PERCEVAL, José María (1997). *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la monarquía española durante los siglos XVI y XVII*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses.

## BIOGRAFÍA DEL AUTOR

José María Perceval es doctor en Ciencias Sociales por la École des Hautes Etudes en Sciences Sociales de París (EHESS) y doctor en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Autónoma de Barcelona. Ejerce como profesor titular del Departamento de Periodismo de la Facultad de Ciencias de la Comunicación de la Universidad Autónoma de Barcelona, miembro del Gabinete de Comunicación

y Educación y coordinador de estudios de la Universidad Internacional de la Paz. En el proyecto audiovisual de Casa Árabe, *Expulsados 1609: la tragedia de los moriscos*, ha participado como asesor científico.

#### RESUMEN

El artículo analiza el necesario cambio de paradigma en el estudio de la expulsión de los moriscos a partir de la superación de su análisis como una comunidad única, «todos son uno» con una identidad autocentrada. Los moriscos son una creación de la comunidad cristiana dominante que obliga a bautizarse a los descendientes de los musulmanes de al-Andalus, creándose un problema interno que soluciona de forma radical con la expulsión del colectivo. El artículo estudia las escuelas actuales, sus trabajos sobre los moriscos y las nuevas aportaciones desde diversos campos y disciplinas científicas.

#### PALABRAS CLAVE

Moriscos, islamofobia, imagen del islam, estudios poscoloniales, estudios culturales.

#### ABSTRACT

The article examines the paradigm shift required to study the expulsion of the *moriscos* from the superseding of its analysis as if they were a single community, «all are one», with a self-centered identity. The *moriscos* are a creation of the dominant christian community, that forced the descendants of the Muslims of al-Andalus to baptize, creating an internal problem which was radically solved with the expulsion of the group. The paper studies the current school of knowledge, their *moriscos* studies and the new contributions from diverse fields and disciplines.

#### KEYWORDS

Moriscos, Islamophobia, the image of Islam, postcolonial studies, cultural studies.

### الملخص

المقال يحلل تغيير النموذج اللازم في دراسة طرد الموريسكيين، انطلاقاً من تخطي تحليله كمجتمع واحد، «جميعهم فرد واحد» بهوية مركزة ذاتياً. الموريسكيون إبداع ابتدعه المجتمع المسيحي المسيطر الذي أجبر نسل مسلمي الأندلس على التعميد، مما أوجد مشكلة داخلية تم حلها بصورة جذرية من خلال الطرد الجماعي. ينتقل المقال إلى دراسة المدارس الحالية ودراساتها حول الموريسكيين والمساهمات الجديدة من منطلق العديد من المجالات والتخصصات العلمية.

### الكلمات المفتاحية

موريسكيون، كراهية الإسلام، صورة الإسلام، دراسات ما بعد الاستعمار، دراسات ثقافية.

## FIGURAS E ITINERARIOS

### MUHAMMAD HUSEYN FADLALLAH (LÍBANO, 1935)



Muhammad Husayn Fadlallah nació el 16 de noviembre de 1935 en la ciudad iraquí de al-Nayaf, donde realizó sus primeros estudios. A esta ciudad se había trasladado en 1928 su padre, Ayyatullah al-Sayyed Abdelra'uf Fadlallah, hombre de ciencia y de letras, perteneciente a una familia de grandes ulemas de la localidad libanesa de 'Aynata (Sur), cuya genealogía se remonta al imam 'Ali Ibn Abu Talib. El padre emigró a al-Nayaf, ciudad que acoge una de las grandes escuelas shííes, para proseguir sus estudios, poco después de contraer matrimonio con al-Hayya Ra'ufa, también de ilustre familia de políticos e intelectuales de la localidad libanesa del sur Bint Ybeil. Tuvieron cinco hijas y cinco hijos, entre ellos Muhammad Huseyn. En 1956, el padre decidió regresar a Líbano, donde se convirtió en imam y referente de autoridad para la población de Bint Ybeil. Apoyó la revolución iraní de 1979 e instó a la población a la resistencia contra la ocupación israelí. Murió en diciembre de 1984 y sus restos fueron trasladados a al-Nayaf para ser enterrado.

Tras una infancia rodeada de penurias económicas, en al-Nayaf, cuna de un buen número de pensadores y ulemas reformistas, Muhammad Huseyn Fadlallah comenzó estudiando en una escuela religiosa tradicional (lectura, escritura, memorización del Corán, ciencias coránicas) y después prosiguió sus estudios en una escuela religiosa moderna creada por un grupo de ulemas «ilustrados» pertenecientes a la Asociación Foro de Difusión (*Muntadà al-Nashr*) que quería conciliar el sistema educativo oficial y moderno con la tradicional enseñanza religiosa del seminario de estudios islámicos shííes (*hawza*). El joven Fadlallah heredó esos dos modelos educativos. Al principio, todavía muy joven, se inclinó por el periodismo y junto a Muhammad Mahdi al-Hakim publicó la revista *Mayallat al-Adab*, así como artículos en revistas egipcias e iraquíes y sus primeros poemas, impregnados de religiosidad y conciencia social. Al mismo tiempo prosiguió y completó

sus estudios en la *hawza*. Después se lanzó al estudio de gramática, lógica, retórica, derecho islámico, exégesis coránica y literatura contemporánea y posteriormente teología y *shari'a* con grandes maestros (Muhsin al-Hakim, Abu al-Qasim al-Ju'í), incluido su padre, hasta alcanzar el grado de gran ulema (*muytahid*) a los 22 años.

Con el fin de frenar el avance de la tendencia comunista en el país, la intelectualidad shií iraquí, cada vez más politizada, formó en 1957 las primeras células de lo que poco después se convirtió en el partido al-Da'wa, primera expresión de un islamismo shií iraquí. El partido, inspirado por el intelectual Muhammad Baqir al-Sadr, tenía como prioridad la oposición política al baazismo, pero la agresividad del gobierno de Saddam Huseyn contra los shiíes desembocó en los setenta en un enfrentamiento armado abierto. La confrontación se agudizó con el triunfo de la revolución iraní y el apoyo mostrado por el partido *al-Da'wa* a los postulados de la revolución. El régimen iraquí promulgó un decreto por el que se condenaba a pena de muerte a todo aquel que declarara su pertenencia al-Da'wa, y en virtud del mismo se ejecutó a su inspirador y dirigente, Muhammad Baqir al-Sadr, en abril de 1980. Fadlallah, al igual que otros estudiantes libaneses en Iraq, simpatizó con *al-Da'wa*, si bien no formó parte del mismo —algo similar a lo que ocurrió años después en Líbano con Hizbullah—. Su participación ideológica en la lucha contra la influencia de las ideas comunistas (a través de diversos ensayos escritos a finales de los cincuenta y principios de los sesenta, como *Ushub al-da'wa fi-l-Quran*), su temprana defensa del necesario respeto y reconocimiento mutuo entre las diferentes escuelas doctrinales, entre la *sunna* y la *shi'a*, y de la solidaridad y cooperación entre los movimientos islamistas, fueron importantes ejes del desarrollo de su pensamiento.

Poco después, a principios de 1966, regresó a Beirut. No obstante, durante los últimos años en al-Nayaf había visitado regularmente Líbano, conocía cómo era el país, cómo se vivía en él, había conocido y entablado relación con nacionalistas, socialistas, comunistas, baazistas, así como leído a Rousseau, Marx, etc. Se habían despertado en él reivindicaciones políticas: la necesaria unidad islámica (especialmente tras la guerra de Palestina de 1948-1949), la idea de la justicia social, de la lucha contra el imperialismo, la visión de la lucha armada palestina como una causa legítima, la liberación de Palestina como un deber sagrado, la vinculación directa entre la cuestión palestina —vista ante todo como una cuestión islámica— y la situación del sur del Líbano, la crítica a las autoridades libanesas por su negligencia ante las necesidades del sur del país... Según refiere el propio Fadlallah, su regreso a Líbano se debió a varios motivos: fue requerido por una asociación cultural libanesa que quería difundir una cierta conciencia religiosa y cultural entre los jóvenes marginados en el barrio al-Nab'a (Beirut Este); deseaba aportar a la demanda de las necesidades de reglamentación jurídica de la comunidad shií libanesa una vez obtenido el grado de *muytahid*; y, la situación en Irak que era cada vez más tensa y conflictiva.

Tras instalarse en el barrio de al-Nab'a, pobre y marginal, Fadlallah estuvo próximo al partido al-Da'wa en Líbano, que representaba una tercera fuerza en las tendencias imperantes entre la *shi'a* libanesa: la corriente del imam Musa al-

Sadr, fundador del movimiento Amal, por entonces máximo dirigente del Consejo Supremo Islámico Shií, que defendía la abolición de las jefaturas tradicionales shiíes porque consideraba que habían perdido el contacto con la realidad y defendía un apoyo fundamental a los «desheredados» (la población shií marginada); y la tendencia de Hasan al-Shirazi, que en 1970 se había refugiado en Líbano huyendo de la represión en Iraq y que se inclinaba hacia el comunitarismo. Fadlallah buscaba, por encima de cualquier otra cosa, fortalecer y unificar «la identidad shií libanesa» en todos sus aspectos: intelectual, doctrinal, política y social, y trabajar con la juventud, alejada del islam y del activismo sociopolítico por, según Fadlallah, la negligencia y desinterés de los ulemas tradicionales.

Comenzó a desarrollar una labor social, en consonancia con sus ideas de necesidad de reforma y cambio en todos los ámbitos, a través de la creación del Instituto Religioso Islámico, de la *hawza* para chicas en el barrio shií de al-Nab'a, y de una clínica e instituciones benéficas (*mabarrat*) para cuidados, atención y educación de huérfanos, abiertas en 1978. A raíz del estallido de la guerra civil en 1975, las actividades que llevaba a cabo en el barrio quedaron paralizadas, momento que aprovechó Fadlallah para dedicarse a la escritura de diversas obras que le proporcionaron más fama (*El Islam y la lógica de la fuerza*, *El diálogo en el Corán* y *Pasos en el camino del Islam*). La dureza del asedio al barrio de al-Nab'a por parte de las Falanges Libanesas obligó a Fadlallah a trasladarse momentáneamente al sur del país, a 'Aynata (Bint Ybeil), pero la situación bélica de la zona (ataques del ejército israelí contra los combatientes palestinos y ocupación de aldeas) le hizo regresar a Beirut para instalarse en el barrio Bir al-'Abd en Beirut sur, zona de mayoría shií, donde siguió su labor social (orfanatos, clínicas, mezquitas). Entretanto, en 1976, fue nombrado representante oficial del *ayyatullah* Abu-l-Qasem al-Ju'i, la mayor referencia de la shi'a en al-Nayaf. Esta nueva posición le permitió reforzar su labor social, jurídica (promulgación de fatuas), religiosa y política, convirtiéndose entonces en uno de los más destacados ulemas de Líbano en torno al cual convergían estudiantes, activistas islamistas o licenciados del Instituto Religioso Islámico. Su actividad iba más allá de Beirut e incluía la enseñanza en la escuela religiosa shií al-Imam al-Muntazher, en la ciudad de Baalbek (este de Líbano), escuela que supervisaba el joven ulema y activista, 'Abbas al-Musawi, que después sería el primer secretario general de Hizbullah. Es decir, la actividad de educación religiosa y política desarrollada por Fadlallah en esta escuela fue la que hizo que se le asimilara como el «guía religioso y doctrinal» de Hizbullah, como antes le había ocurrido con el partido *al-Da'wa* en Líbano, algo que Fadlallah desmiente continuamente, ya que nunca ha pertenecido a ningún partido y siempre se ha enorgullecido de su independencia y de que expone sus teorías y sus ideas a todo el universo del islam. Además, el referente de autoridad para Hizbullah estuvo originariamente en Irán, aunque sin duda Hizbullah estuvo también bajo la influencia del pensador Fadlallah, ya que participó en la educación espiritual e ideológica de muchos cuadros fundadores del partido y en sus clases en el barrio de al-Nab'a estudió, por ejemplo, el actual secretario general Hasan Nasrallah.

Fadlallah continuó su activismo político, que fue en aumento debido también al vacío generado por la desaparición del imam Musa al-Sadr en 1978

y conforme se hacía más presente Hizbullah en la escena libanesa, más destacaba la figura de Fadlallah, lo que hizo que los medios de comunicación le identificaran como el guía espiritual del grupo. Esta creencia le vinculó, también, a las operaciones armadas que ejecutó la resistencia libanesa, hasta el punto de que fue acusado de participar en el atentado contra la sede de las fuerzas estadounidenses y francesas en Beirut en octubre de 1983. Aunque Fadlallah estaba en contra de la presencia de tropas estadounidenses o multinacionales, porque decía que no cumplían la misión para la que estaban allí sino que habían bombardeado posiciones drusas y shiíes, nunca apoyó esas acciones suicidas por las violentas consecuencias y reacciones que podrían originar. Poco después, Fadlallah sobrevivió a un intento de asesinato: el 8 de marzo de 1985 un coche bomba estalló ante su domicilio en el barrio Bir al-'Abd, provocando casi 100 muertos y más de 200 heridos. Fadlallah se libró porque en esos momentos no se encontraba en su casa.



Hasan Nasrallah, secretario general de Hizbullah, saluda a Fadlallah

Fadlallah sigue pronunciando la alocución del viernes tras la oración colectiva en la mezquita al-Imamayn al-Hasanayn (Los Dos Imames Hasan y Huseyn) en el barrio de Hreik (sur de Beirut), donde se encuentra el cuartel general de Hizbullah. En esa misma mezquita predica los jueves; da clases de derecho islámico a estudiantes avanzados dos veces por semana en Beirut y en Damasco; supervisa, a distancia, las clases de religión de la ciudad de Qom; responde a las consultas que le llegan de todo tipo de gente; y es omnipresente en los medios de comunicación; escribe su «poesía islámica» (no es algo insólito entre los ulemas shiíes) y emite sus esperadas, y a veces polémicas, fetuas.

También se tienen muy en cuenta sus reflexiones sobre la actualidad: el referéndum en Suiza por el que se aprobó prohibir la construcción de alminares, en diciembre de 2009, sirvió a Fadlallah para, al tiempo que mostraba su respeto al resultado del referéndum, hacer una doble observación: la necesidad de que se explique sosegadamente qué es el islam, para evitar visiones distorsionadas, y de que los occidentales realicen estudios sociales en los que se de a conocer en Europa a los musulmanes y su aportación en la construcción y desarrollo de los países europeos.

Fadlallah es un referente para todo el mundo árabe e islámico, más allá de fronteras geográficas y límites doctrinales. Tiene el respeto de Hizbullah y, es más, contribuyó a que Hizbullah se fuera transformando progresivamente en un partido político libanés, que pudiera entrar en la vida política local tras la guerra e incluso formar parte del gobierno y de las instituciones. Ha conseguido, por su trayectoria social, religiosa y política, un amplio círculo de seguidores que traspasa las fronteras libanesas y unos apoyos que le permiten mantener y ampliar su labor social, benéfica, educativa e ideológica. Su carisma, autoridad, influencia, personalidad polémica y su relación/no relación con Hizbullah le han convertido en visita obligada de todos los que pasan por Beirut. Por su oficina pasan intelectuales y pensadores, islámicos y laicos, activistas, delegaciones de países islámicos y no islámicos, diplomáticos, políticos libaneses y de fuera de Líbano, estudiantes, ministros y periodistas de todos los medios. Todos quieren escuchar de boca del *marya'* su postura ante los acontecimientos y las situaciones que vive el mundo árabe e islámico; todos quieren saber cómo es. ¿Y cómo es? Pues según el propio Fadlallah es: activista islámico, racional, pensador humanista, contrario a la violencia y al comunitarismo, más allá de la identidad comunitaria shíi y de sus raíces libanesas, pragmático (el Estado islámico es sin duda el mejor, pero es un sueño inalcanzable), un defensor del Estado del ser humano (*dawlat al-insan*), del ciudadano, en el que es la ciudadanía la que determina sus derechos y deberes, un teórico cuya visión global del islam es heredera del pensamiento islamista sunní y shíi, abierto a la interacción con el otro, sea cristiano o musulmán sunní y firme opositor a cualquier opresión y control extranjeros.

---

#### FUENTES

- FADLALLAH, Muhammad Huseyn. Web oficial: <http://arabic.bayynat.org>.
- MAHMUD, Hamid (2004). *Ayat Allah al-'uzhmâ: marayyi' al-taqlid 'inda l-shi'a*. En: <http://www.islamonline.net/Arabic/famous/2004/08/article02d.SHTML>
- MARTÍN MUÑOZ, Gema y ORTEGA RODRIGO, Rafael (2004). *Voces del pensamiento crítico actual árabe*. Donostia-San Sebastián: Arteleku/Diputación Foral de Gipuzkoa.
- SANKARI, Jamal (2008). *Masirat qa'id shi'i. al-Sayyid Muhamamd Huseyn Fadlallah*. Beirut: Dar al-Saqi.

## ROLA ABDALLAH ALI HAYIYYA DASHTI (KUWAIT, 1964)



En las últimas elecciones parlamentarias kuwaitíes, celebradas en mayo de 2009, cuatro mujeres obtuvieron el escaño por el que competían. Éste es el resultado de un largo proceso que se remonta a la primera Constitución del país (1962) que sentó las bases de un embrionario Estado moderno articulado en torno a un sistema parlamentario representativo. Kuwait se distingue de otros países de la región por haber desarrollado y consolidado una significativa tradición liberal basada en diversas fórmulas de participación ciudadana, en una Constitución que garantiza derechos y libertades y en la alternancia de poder. De hecho, la Asamblea de la Nación kuwaití se creó en 1963 y es el primer parlamento electo que ha existido en la región del Golfo. Pero Kuwait no se ha convertido aún en un país enteramente democrático. La situación jurídica de las mujeres, por ejemplo, es mejor que en los demás países de la región, si bien existen todavía algunas limitaciones: las mujeres no pueden ser jueces ni entrar en el ejército; no pueden transmitir la nacionalidad a sus hijos o a sus maridos extranjeros; y se ven perjudicadas en temas relacionados con la seguridad social, la regulación de las pensiones y la herencia.

Desde los años sesenta, las mujeres kuwaitíes han tenido acceso a la educación superior y una cierta libertad para exigir mejoras en los derechos culturales y económicos. Pero fue más adelante, en los años noventa, cuando se empezó a atisbar un verdadero avance en sus derechos políticos y sociales. La invasión iraquí de Kuwait sirvió de trampolín a este sector de la población, que asumió importantes responsabilidades sociales en la esfera pública y cuyo papel fue imprescindible durante la ocupación en el reparto de comida e incluso armas en los controles

militares iraquíes. El gobierno kuwaití hizo muchas promesas, asegurando que, una vez liberado el país, «desempeñarían un mayor papel en la vida del país que tan valientemente habían defendido». De hecho, una vez acabó la ocupación, las mujeres alcanzaron nuevos e influyentes puestos, como rectorados universitarios, la vicepresidencia de la Compañía Kuwaití de Petróleo e, incluso, una mujer fue nombrada embajadora en 1993, Nabila al-Mulla, la primera mujer que ocupaba tal puesto en toda la región del Golfo. Aún así, todavía quedaba un largo camino hacia la igualdad puesto que la Ley Electoral (n.º 35 de 1962) siguió prohibiéndoles derechos políticos durante otra década.

En 1999, el emir de Kuwait redactó el primer decreto mediante el cual se les concederían el derecho a votar y a presentar candidaturas en las elecciones parlamentarias y municipales, pero el documento fue rechazado por la Asamblea de la Nación. A pesar de la ola de protestas que esta decisión desencadenó, que llegaron incluso a los juzgados, el parlamento volvió a rechazar un decreto parecido en 2003. Finalmente, los esfuerzos de abogados, activistas, políticos y ciudadanos de a pie, y la inclinación favorable de la familia real, dieron su fruto en mayo de 2005, cuando un último decreto gubernamental, que concedía a las mujeres el derecho a elegir y a ser elegidas, fue aprobado por el parlamento, no sin una dura oposición de la corriente de islamistas salafíes conservadores y de los representantes más «tradicionalistas», es decir, de aquellos más fieles a sus lazos tribales que a los programas políticos.<sup>1</sup>

A pesar de que ninguna mujer resultó elegida en los comicios de 2006 y 2008, en los que se presentaron 27 candidatas, lo cierto es que la participación de las mujeres en la campaña electoral obligó a los candidatos varones a modificar su agenda política, introduciendo cuestiones de especial interés para las mujeres. Por ejemplo, Rola Dashti basó entonces su campaña en el derecho de las mujeres a transmitir la nacionalidad kuwaití a sus hijos y a sus maridos no kuwaitíes. A pesar de que no sacó el escaño en aquella ocasión, el nivel de apoyo popular que recibió esta propuesta obligó a los otros candidatos de su distrito a incluirla entre sus objetivos.<sup>2</sup>

Asimismo, el gobierno, cuyos ministerios más importantes (Interior, Defensa, Asuntos Exteriores) son ocupados por miembros de la familia real, también quiso apoyar de alguna manera este impulso femenino, integrando a las mujeres en la toma de decisiones: tres mujeres asumieron carteras ministeriales y otras dos fueron designadas para cargos en sendos consejos municipales.

En este contexto, la victoria electoral de Rola Dashti, liberal y shií, y otras tres mujeres, Asil al-Awdi, del Partido Alianza Nacional Democrática, Salwa al-Yasar, independiente, y Masuma al-Mubarak, ex ministra de Sanidad, en las elecciones de 2009, ha transformado el panorama político kuwaití.

Rola Dashti es una activista influyente tanto en Kuwait como en el resto de la región. Ha desarrollado campañas por la reforma democrática y la igualdad de género, liderando el grupo de presión que, en mayo de 2005, consiguió que el Parlamento aprobara la modificación de la ley que les permitiría participar desde

1 <http://www.libreria-mundoarabe.com/Boletines/n%BA58%20Mar.08/MujerCiudadaniaKuwait.html>

2 [http://www.brookings.edu/papers/2007/0212middleeast\\_wittes.aspx](http://www.brookings.edu/papers/2007/0212middleeast_wittes.aspx)

entonces en las elecciones. La doctora Dashti, casada con un *bidun* (residente sin nacionalidad —de los 3.2 millones de personas que viven en Kuwait sólo un millón posee la nacionalidad—), es considerada la economista y mujer de negocios más importante del país y una de las mujeres árabes más influyentes del mundo. En 2005 ganó el Premio Humanitario del Rey Hussein y, en 2007 y 2008, su nombre se encontraba en la lista de las 100 personalidades árabes más influyentes —en el puesto 36 y 74 respectivamente— según la revista *ArabianBusiness.com*. Actualmente es presidenta de la Sociedad Económica de Kuwait, la primera mujer en ocupar ese puesto desde la creación de dicha sociedad en 1970, y miembro fundador de la Organización para la Participación de la Mujer.

Rola Dashti, de padre kuwaití —miembro de la Asamblea de la Nación en 1967— y madre libanesa —de la familia al-Bazri de Sidón, conocida por su trabajo en política—, vivió durante su juventud varios años en Líbano, algo que se percibe en su acento y que le ha granjeado más de una polémica. La Dra. Dashti obtuvo el doctorado en Economía de Población por la Universidad John Hopkins. Ha impartido clases y realizado y dirigido diversas investigaciones sobre desarrollo y economía aplicada, centrándose sobre todo en la nueva línea de actuación de su país, que tiene por objetivo modernizar los procesos económicos, financieros y sociales. Lidera también una consultoría internacional en Kuwait y centra su trabajo en los procesos de privatización. Anteriormente ha desempeñado puestos clave en destacadas instituciones de investigación y desarrollo, como el Instituto Kuwaití de Investigación Científica; ha trabajado para importantes empresas financieras, como el Banco Nacional de Kuwait; y como asesora para el Banco Mundial en varias ocasiones. Fue ella quien se encargó, en nombre del gobierno de Kuwait, de gestionar y firmar todos los contratos para el Programa de Emergencia y Reconstrucción durante y tras la invasión iraquí de 1990-1991. Es miembro del Comité de Jóvenes Líderes Árabes-Kuwait.

Pero, como se ha señalado, Rola Dashti no es sólo una imponente mujer de negocios sino que su activismo y su implicación en asuntos sociales ha sido visible a lo largo de toda su trayectoria. Antes de terminar la universidad, ya había realizado diversos trabajos de voluntariado con la Cruz Roja Internacional en Líbano, asistiendo a las familias desplazadas del sur, en 1982; también se involucró en varios programas orientados a fortalecer económicamente a las mujeres en la República de Yemen. Asimismo, ha trabajado intensamente para dinamizar las instituciones de la sociedad civil y convertirlas en motores de la reforma económica, política y social.

Cuando se planteaba la cuestión de la participación política de las mujeres, muchos kuwaitíes argumentaban que era imposible que se integraran en la vida política si ni siquiera participaban en las *diwanijyas*. Las *diwanijyas* son espacios de debate y consulta celebrados en la casa de un político o de un dirigente tribal, donde se debaten propuestas, se adoptan posturas y son correa de transmisión entre la élite política y las bases sociales. Constituyen un eje fundamental de la política pluralista del país ya que son tribunas que escapan al control gubernamental. Desde que las mujeres obtuvieron el derecho a votar y a ser elegidas, algunas candidatas y

activistas no sólo participan en ciertas *diwanjyas* sino que organizan las suyas en sus propias casas. Incluso, según comenta Dashti, a partir de 2006, las mujeres son bienvenidas en la *diwanjya* del emir de Kuwait, que se celebra cada año al comienzo de Ramadán.<sup>3</sup>



Bajo el lema «*mas'uliyatuna*» («nuestra responsabilidad») la doctora Dashti presentó su candidatura como independiente por el distrito n.º 3. Su programa electoral, que no se centra únicamente en las cuestiones de igualdad de género, presenta un eje económico bien desarrollado —debido a su gran experiencia en el terreno— que tiene como objetivo elevar el nivel de vida de las familias kuwaitíes, insistiendo en que los ciudadanos deben participar en las actividades económicas a través de las inversiones. Así mismo, aboga por introducir enmiendas a la Ley de Vivienda para facilitar el acceso a la misma e insiste también en fortalecer la competitividad comercial y limitar las prácticas monopolistas. Su trabajo se orienta hacia la creación de puestos de trabajo y a la mejora del régimen de jubilación, teniendo como prioridad el fomento de los pequeños proyectos propuestos por los jóvenes y el aumento de las pensiones de jubilación. Considera también esencial lograr el desarrollo en sanidad y educación, y hace especial hincapié en la necesidad de combatir la corrupción y fortalecer la transparencia en la gestión del gobierno.

En el ámbito de los derechos de las mujeres y la igualdad de género, su trabajo se centra en garantizar los derechos constitucionales adquiridos por las mujeres, como la creación de guarderías en las instituciones o la administración de un fondo de vivienda para las kuwaitíes más vulnerables entre las solteras, viudas y divorciadas.

3 [http://www.brookings.edu/papers/2007/0212middleeast\\_wittes.aspx](http://www.brookings.edu/papers/2007/0212middleeast_wittes.aspx)

Durante la campaña electoral, Rola Dashti centró sus discursos en la necesidad de unidad y progreso, instando a los kuwaitíes a que votaran por su país y no siguiendo fórmulas de clientelismo tribal o de beneficios sectarios. «Votemos esta vez por Kuwait», dijo durante su discurso en el colegio Loloa al-Rubaai, «Kuwait es nuestra única protección y nuestro único futuro».<sup>4</sup>

---

#### FUENTES

- DASHTI, Rola. Web oficial: <http://roladashti.com/>
- DASHTI, Rola (2005). Can there be democracy with marginalization? *Middle East Roundtable* 28 (3). <http://bitterlemons-international.org/previous.php?opt=1&id=95>
- TÊTREAUULT, Mary Ann (2005). *Women's Rights and the Meaning of Citizenship in Kuwait*. Middle East Report Online. [Traducida al español en: <http://www.libreria-mundoarabe.com/Boletines/n%BA58%20Mar.08/MujerCiudadaniaKuwait.html>].
- OBAID, Hanan (2009). Entrevista a Rola Dashti. En *al-Qabas (árabe)*, 9 de abril de 2009. <http://www.alqabas.com.kw/Article.aspx?id=497916&date=09052009>

4 [http://www.kuwaittimes.net/read\\_news.php?newsid=OTk3NDU1MjAy](http://www.kuwaittimes.net/read_news.php?newsid=OTk3NDU1MjAy)

## ACTUALIDAD POLÍTICA (MAYO 2009-ENERO 2010)

### MAYO

**7-8.** «Cumbre» Afganistán-Pakistán-USA en Washington entre los presidentes Hamid Karzai, Asif Ali Zardari y Barack Obama, para examinar la situación regional en su conjunto y la anunciada «nueva estrategia» norteamericana.

**8-16.** Viaje del papa a Jordania, Israel y los Territorios Palestinos.

**18.** Reunión Barack Obama-Binyamin Netanyahu en Washington. Sólo se emitió un rutinario comunicado de prensa.

**23.** Reunión de la Organización de la Conferencia Islámica (57 ministros de Asuntos Exteriores) en Damasco. Se reiteró el apoyo moral a la resistencia palestina y el indeclinable derecho de los musulmanes en Jerusalén.

**28.** El presidente Obama recibe al presidente de la Autoridad Nacional Palestina, Mahmud Abbas, con quien examinó el trabajo del mediador George Mitchell en su intento de restaurar el «proceso de paz».

### JUNIO

**4.** Mensaje al mundo árabe e islámico de Barack Obama en una conferencia en la Universidad de El Cairo: «no estamos y nunca estaremos en guerra con el islam».

**7.** Líbano. Elecciones legislativas. La Alianza 14 de Marzo, bajo el liderazgo del partido sunní de la familia Hariri y contrario a Siria e Irán, obtuvo 71 escaños; las Fuerzas del 8 de Marzo, bajo inspiración del bloque shií –Hizbullah y Amal–, próximo a Siria e Irán, obtuvo 57 escaños. Todos de acuerdo en reeditar la fórmula vigente de un «gobierno de unión nacional» de inspiración comunitaria.

**8.** Afganistán. Conferencia de ministros de Asuntos Exteriores en Italia dedicada a analizar la situación en Afganistán. Irán es invitado a participar en dicha reunión, con la aprobación de Hillary Clinton. Irán finalmente no asiste.

**12.** Irán. Elecciones presidenciales que dan la victoria a Mahmud Ahmadineyad (62,6% de los votos) contra el 33,8% de votos para Mir-Hosein Musavi. Protestas por presunto fraude y 30 muertos en la represión de las protestas subsiguientes.

**15.** Israel: el primer ministro Netanyahu enuncia, en un discurso muy esperado, la conducta de Israel frente a la nueva posición USA. Israel aceptará el principio de la «solución con dos Estados», pero la presentó enmarcada en la exigencia de condiciones que el liderazgo palestino oficial (presidente Abbas) y los islamistas de Hamás rechazaron.

**30.** Iraq. Las tropas estadounidenses, en aplicación del acuerdo firmado por el gobierno de al-Maliki con la administración Bush, se retiran de las principales ciudades iraquíes. Varios atentados terroristas en los días siguientes causan decenas de muertos.

## JULIO

**1.** Afganistán. Las fuerzas estadounidenses y británicas lanzan en Helmand, al sur del país, su mayor ofensiva desde el comienzo de la guerra, con unos cuatro mil marines en vanguardia. El objetivo es «conquistar y mantener» el territorio y emprender una política de reconstrucción material en pueblos y aldeas con fuerte participación civil.

**4.** Iraq. El vicepresidente norteamericano, Joseph Biden, visita Bagdad y no oculta la impaciencia norteamericana ante la persistencia de conflictos políticos, territoriales y confesionales en Iraq. Veladamente amenaza con dejar a su suerte a los iraquíes si no se produce una rápida mejoría. El primer ministro iraquí responde ásperamente indicando que «no desea ni acepta la injerencia norteamericana en los asuntos internos iraquíes».

**8.** Indonesia. Elecciones presidenciales. El presidente Susilo Bambang Yudhoyono, a la cabeza del Partido Democrático, es reelegido en primera vuelta con el 61% de los votos. En segundo lugar queda la ex presidenta Sukarnoputri (Partido Democrático de Indonesia por la Lucha), con el 27%, y en tercer lugar, al frente del Golkar, Yusuf Kalla con el 12%.

**12.** Palestina. El responsable de la política exterior de la UE, Javier Solana, propone en una conferencia en el Reino Unido que si no hay acuerdo sobre el conflicto palestino-israelí tras un plazo fijado, la ONU declare solemnemente la existencia jurídica del Estado palestino, lo admita en la Organización y fije, desde el criterio de base de las fronteras de 1967, los parámetros sobre seguridad, refugiados, Jerusalén etc. inherentes a la proclamación. Israel califica de «peligrosa» la iniciativa y su ministro de Exteriores la rechaza en tanto que «solución impuesta».

**15.** Irán. Dimite el jefe de la Agencia de Energía Atómica, Gholamreza Aghazadeh, también vicepresidente de la República. Dos días después es nombrado para sustituirle Ali Akbar Salehi, físico nuclear y ex embajador de Irán en la AEIA.

**21.** Iraq. El primer ministro Nuri al-Maliki visita Washington. Admite la posibilidad de que, en determinadas circunstancias, podría ser preciso prorrogar la presencia de tropas estadounidenses en Iraq, cuya salida está prevista para el 1 de enero de 2011.

**25.** Kurdistán iraquí. Elecciones. Masuud Barzani, del Partido Democrático del Kurdistán (PDK), presidente de la región autónoma (provincias de Dahuk, Irbil y Sulaimaniya) fue reelegido. En el parlamento regional, de 111 miembros, la lista Kurdistania (una coalición del PDK y la Unión Patriótica del Kurdistán) obtuvo el 57,34% de los votos, perdiendo 20 diputados sobre los 108 de que disponía en el parlamento anterior. La coalición Gorran («Cambio»), animada por Nawshirwan Mustafa, recibió el 23,75%, y una lista islamista-izquierdista el 12,8%. Hubo una alta participación: 78,5%.

## AGOSTO

**4.** Palestina. Primer congreso nacional de Fatah en 20 años. Celebrado en Belén,

concluyó con la renovación del liderazgo del movimiento, tanto su comité central como el consejo revolucionario. El líder del partido y presidente de la ANP, Mahmud Abbas, fue reelegido.

**8.** Sáhara. Quinta reunión en Viena, a nivel ministerial, de delegaciones del Reino de Marruecos y del Frente Polisario, con Argelia y Mauritania presentes con estatus de «observadores», bajo el impulso del representante de la ONU para el Sáhara Occidental, Christopher Ross.

**14-15.** Gaza. Las fuerzas de seguridad de Hamás liquidaron por la fuerza un intento salafista de proclamación de un «emirato islámico de Gaza», inspirado por Abdelatif Musa y su grupo: «Ejército de Seguidores de Dios». Hubo 24 muertos, entre ellos el propio líder del grupo, y seis policías.

**20.** Afganistán. Elecciones presidenciales. Incertidumbre sobre el ganador, Hamid Karzai. La participación alcanza un 38%, según información oficial.

**25-28.** Reanudación del diálogo interpalestino en El Cairo, tras el fracaso de los encuentros anteriores. Presentes todas las facciones, no sólo Fatah y Hamás, y acuerdo para proseguirlo en septiembre sin precisión de agenda.

## SEPTIEMBRE

**15.** Yemen. En torno a la mitad de mes y con virulencia durante toda la tercera semana de septiembre, el ejército libra fuertes combates contra la rebelión de la minoría zaydí (shii) liderada por Abdelmalik al-Huthi en la provincia de Saada, con un elevado número de muertos tanto entre combatientes como entre la población civil. Intervino a fondo la fuerza aérea.

**17.** Indonesia. Las fuerzas de seguridad abaten al terrorista más buscado, el malasio Noordin Mohammad Top, jefe de un grupúsculo, el Tanzim Qaedat al-Yihad, escindido de la Jemaan Islamiyah y supuesto responsable de graves atentados en Bali y Yakarta.

**22.** Palestina-Israel. Reunión tripartita en Nueva York entre Barack Obama, el presidente palestino Mahmud Abbas y el primer ministro israelí Binyamin Netanyahu. Tal y como esperaban los observadores, la sesión, breve, no permitió la reanudación oficial del «proceso de paz».

## OCTUBRE

**1.** Irán. En Ginebra, primera sesión de la nueva fase de negociaciones entre el gobierno iraní y el llamado «G 5+1» (los cinco Estados miembros permanentes del Consejo de Seguridad más Alemania) sobre el programa nuclear iraní. En un ambiente de tono optimista, las partes aprobaron la celebración de una segunda reunión antes de fin de mes. El director general (saliente) de la AIEA, Mohamed al-Baradei, viajó a Teherán el tres de octubre y un equipo de sus técnicos el 24 para inspeccionar la nueva instalación junto a la ciudad de Qom.

**19.** Líbano. El general Michel Suleiman, presidente de la República del Líbano, visita España. Es la primera visita oficial de un jefe de Estado libanés a España.

**20.** Afganistán. La comisión electoral Afganistán-ONU que examina las reclamaciones entiende probado un «amplio fraude» en las elecciones presidenciales de agosto, lo que priva al presidente Karzai de su aparente victoria en la primera vuelta electoral y se fija la segunda para el 7 de noviembre.

**20.** Sudán. La administración estadounidense presentó lo que describe como «nueva política» con Jartum, inspirada por el enviado especial del presidente Obama para la región, general (retirado) Scott Gration. Se propone el diálogo realista y constructivo y se considera al presidente sudanés, Omar al-Bashir, un actor insoslayable en toda gestión de apaciguamiento o normalización.

**23.** Pakistán. El ejército pakistaní, que hace frente a un gran desafío de los insurgentes talibanes, prosigue su ofensiva en Waziristán Sur y anuncia la toma de Kotkai.

**24.** Palestina. El presidente Abbas convoca elecciones legislativas en los territorios palestinos para el 24 de enero. Hamás califica la convocatoria de «ilegal», por su carácter unilateral y la ausencia de consenso y reconciliación entre Gaza y Cisjordania, y anuncia que las boicoteará.

**25.** Túnez. Elecciones presidenciales y legislativas. El presidente de la República, Zine el-Abidine Ben Alí, es reelegido para lo que será su quinto mandato con el 89,62% de los votos (frente al 94,48 en 2004). El partido del gobierno, Agrupación Constitucional Democrática, obtuvo la mayoría absoluta. Por imperativo constitucional, la oposición recibe la cuota de 38 escaños en el parlamento.

## NOVIEMBRE

**2.** Afganistán. Hamid Karzai, jefe de Estado saliente, es proclamado presidente tras la cancelación de la segunda vuelta de las elecciones, prevista para el 7 de noviembre. La decisión fue tomada por la Comisión electoral tras desistir de presentarse el otro candidato, Dr. Abdullah Abdullah, quien denunció un pretendido plan de fraude.

**5.** Palestina. El presidente de la Autoridad Palestina, Mahmud Abbas, anunció su decisión de no presentarse a la reelección en enero. Invocó su convicción final de que con el presente gobierno israelí no será posible negociar la paz y expresó su «sorpresa por la asunción por los Estados Unidos de la posición israelí sobre los asentamientos».

**5.** Arabia Saudí. Fuerzas aéreas y artillería lanzaron una «operación a gran escala» en su frontera meridional con Yemen en apoyo de la ofensiva del gobierno yemení contra la insurgencia zaydí (shii) en la provincia yemení de Saada, que se prolonga ya desde primeros de septiembre. El gobierno saudí argumentó que contraatacó con tropas de infantería, cuando rebeldes yemeníes entraron en territorio saudí y dieron muerte a tres soldados, hirieron a 15 y dieron a cuatro por desaparecidos.

5. Palestina. La Asamblea General de la ONU endosó el *Informe Goldstone* sobre Gaza mediante la aprobación de una resolución que insta a Israel y Hamás a proceder a una investigación sobre crímenes de guerra cometidos durante la ofensiva israelí contra Gaza entre diciembre 2008 y enero 2009. Con la oposición de Estados Unidos, el texto, que pide enviar el caso al Consejo de Seguridad si las partes no cumplen, fue respaldado por una gran mayoría (114 votos favorables, 18 negativos y 44 abstenciones). Votaron a favor todos los árabes, los no alineados y otros Estados. Los europeos, en general, se abstuvieron, salvo Holanda, Italia, Polonia y Chequia, que votaron en contra. El embajador palestino en la ONU, Ryad Mansur, describió lo sucedido como «un gran día para la causa nacional palestina y sus derechos». El secretario general de la ONU anunció que enviará de inmediato al Consejo de Seguridad la recomendación de la Asamblea para que examine el Informe.

7. Líbano. La presidencia de la República anunció el acuerdo alcanzado entre los partidos con representación parlamentaria para formar un gobierno de unión nacional. Se establece la fórmula «15-10-5» para el reparto de carteras, de modo que la mayoría del bloque Hariri (sunní) y aliados tendrán el mayor número de carteras, diez para el bloque de Hizbullah (shii) y sus socios, y cinco, incluyendo interior y defensa, son designados por el presidente Michel Suleiman. La formación del ejecutivo ha tomado cinco meses y parece haber sido desbloqueada, en parte, tras la visita que hizo a Damasco el rey Abdallah de Arabia Saudí.

12. Palestina. La Comisión electoral de la ANP propone el aplazamiento *sine die* de las elecciones previstas para el 24 de enero, a la vista de las circunstancias que prevalecen en los territorios palestinos, sobre todo la negativa del Hamás, que controla Gaza, a celebrarlas. El presidente Abbas había anunciado siete días antes su decisión de no concurrir como candidato, pero entendiéndose continuar en el puesto para evitar un vacío de poder en tanto se fija una nueva fecha.

23. Jerusalén Este. El borrador de un informe clasificado elaborado por los cónsules europeos bajo la presidencia sueca de la UE, y hecho público por el periódico israelí *Haaretz*, recomienda que la UE refuerce el estatuto palestino de Jerusalén Este y tome medidas en protesta por la política israelí en la ciudad santa.

25. Líbano. El nuevo gobierno libanés de unión nacional hizo público un comunicado en el que asume el papel de milicia armada de uno de sus integrantes, Hizbullah, al declarar que «Líbano, su gobierno, su pueblo, su ejército y su resistencia tienen derecho a liberar todo el territorio libanés». Algunos socios minoritarios del gabinete emitieron reservas.

30. Líbano. Sayyed Hasan Nasarallah, secretario general de Hizbullah, hace público el nuevo programa político del partido. Es el primer documento elaborado desde su carta de fundación en 1985, por lo que constituye un texto de referencia sobre la evolución de Hizbullah, en el que cabe destacar que, a diferencia de 1985, no se hace mención alguna a la creación de un Estado islámico.

## DICIEMBRE

**I. Afganistán.** El presidente Obama reveló, tras una larga reflexión, su «nueva estrategia» para Afganistán. Básicamente consiste en el envío por etapas de treinta mil soldados adicionales (más unos siete mil de la OTAN, prometidos por varios gobiernos), un programa intensificado de entrenamiento para la fuerza militar y policial afgana y mucha asistencia material. Teóricamente, para julio de 2011 debía ser posible empezar la retirada norteamericana. Solo unos días antes, el 26 de noviembre el *mullah* Omar, líder de los Talibán, había rechazado de antemano toda cooperación con el gobierno del presidente Karzai y reiterado su llamamiento a la rebelión para «continuar la lucha hasta la evacuación de las fuerzas extranjeras».

**8.** La Unión Europea aprobó un documento sobre el estancado «proceso de paz» en Oriente Medio en el que reitera que «no reconocerá ningún cambio en las fronteras de 1967, incluyendo Jerusalén, salvo los que acuerden las partes», recuerda que «la barrera de seguridad así como los asentamientos fueron construidos sobre tierra ocupada» y que «nunca ha reconocido la anexión de Jerusalén-Este», insta a cancelar las acciones de discriminación contra la población palestina en la ciudad, y sobre Gaza declara que «es inaceptable y políticamente contraproducente la continuada política de cierre del territorio» y pide la «apertura incondicional de los pasos para la circulación de ayuda humanitaria, artículos comerciales y personas a y desde Gaza».

**8.** Iraq. El gobierno anunció, tras alcanzar un acuerdo definitivo sobre la nueva Ley electoral, que las elecciones legislativas previstas inicialmente para enero se celebrarán el 6 de marzo. Ese mismo día, 4 atentados con coche-bomba causaron 127 muertos en Bagdad.

**9.** Jordania. El rey Abdallah encargó a Samir Rifai, un antiguo ministro, la formación de un nuevo gobierno. La designación, que se relaciona sobre todo con la situación económica y la necesidad de nueva legislación al respecto, se produce una semana después del anuncio real de disolución del parlamento vigente.

**II. Turquía.** El Tribunal Constitucional, por unanimidad, acordó ilegalizar al Partido para una Sociedad Democrática, representante oficioso de la comunidad kurda, por considerar que es un mero escaparate político de la guerrilla kurda y de su brazo político, el Partido de los Trabajadores del Kurdistán, y haber sido creado por orden de su fundador, Abdullah Öcalan, condenado a cadena perpetua.

**13.** Sudán. Se anunció en Jartum un «acuerdo total» entre el Congreso Nacional, el partido del presidente al-Bashir, y la oposición sudista (Movimiento Popular de Liberación de Sudán) para garantizar la limpieza y normalidad de las elecciones legislativas previstas para abril y el referéndum de autodeterminación en el Sur planeado para principios de 2011. Se reanuda así la vida parlamentaria y se percibe el arreglo como la normalización del escenario político-institucional tras varias semanas de tensiones.

**17.** Yemen. Un ataque aéreo sobre una base de al-Qaeda en el distrito de Abyan causó 34 muertos. Algunas fuentes oficiales de segundo nivel e informes de prensa dijeron que el ataque fue, en realidad, una operación conjunta con la fuerza aérea norteamericana y habría causado un número mucho mayor de bajas, incluyendo mujeres y niños.

**19.** Líbano. El primer ministro Saad Hariri realiza su primera visita oficial a Siria, primer contacto al más alto nivel entre las dos partes tras la laboriosa formación de un gobierno de unión nacional en Beirut, el 7 de noviembre. Hariri no había tenido ningún contacto formal con el gobierno sirio desde la muerte de su padre en 2005. El primer ministro, muy satisfecho, describió su visita como «histórica» y como el principio de «honestas, abiertas y estrechas relaciones con Siria».

**22.** Arabia Saudí. El viceministro de Defensa y Aviación, Jaled bin Sultan bin Abdul Aziz, dio un ultimátum a los rebeldes huthíes yemeníes para que abandonasen suelo saudí y dio un parte de bajas propias de los combates: han muerto 73 soldados saudíes, 26 están desaparecidos y 47 heridos.

**25.** Yemen. Causó una gran impresión en el país el intento de atentado terrorista contra un avión civil norteamericano el día de Navidad en el aeropuerto de Detroit y el proceso de tensión y declaraciones que suscitó. La razón fue que el autor de la tentativa, asumida por «al-Qaeda en la Península Arábiga», un ciudadano nigeriano, había estado en Yemen y recibido allí adoctrinamiento y, aparentemente, entrenamiento. Se especuló incluso con la posibilidad de abrir un pretendido «tercer frente» antiterrorista y/o el envío de fuerzas militares norteamericanas al Yemen. En ese momento se debe anotar la reacción unánime contra la presencia de tropas extranjeras, tanto desde portavoces del gobierno como de señalados líderes sociales, tanto seculares como religiosos. Algún ulema advirtió que si se produjera cualquier presencia militar foránea sería combatida militarmente y se podría proclamar un «yihad».

**26.** Palestina. El ejército israelí mató a seis palestinos en dos incidentes separados, uno en Nablus y otro en la frontera con Gaza. Este hecho es presentado como una operación de represalia, ya que, tres días antes, un colono israelí fue tiroteado por desconocidos. El primer ministro palestino, Salam Fayyad, describió lo sucedido en Nablus como «un asesinato claro» y la ONG israelí B'Tselem, dijo que al menos dos de los tres muertos habían sido pura y simplemente ejecutados una vez identificados.

**27.** Irán. En la dinámica de enfrentamiento entre la oposición y el gobierno desde las elecciones presidenciales, coincidiendo con la festividad de la *Ashura*, el día más señalado del año islámico shíí, se contabilizaron cinco muertos (ocho según la oposición) en nuevos choques de la policía con manifestantes. Entre los fallecidos, un sobrino del ex candidato presidencial y símbolo de la oposición, Mir-Hosein Musavi.

**29.** Sudán. Votada en el Parlamento la ley que regirá el referéndum de autodeterminación del Sur, que tendrá lugar en enero de 2011. Otra consulta, cuyos detalles

faltan, estatuirá sobre el futuro de los yacimientos petrolíferos de la disputada región de Abyei. Previamente habrá elecciones legislativas nacionales en abril. Todo esto es la culminación, tras muchas vicisitudes, del Acuerdo Global de Paz alcanzado por los beligerantes en 2005 y que puso fin al enfrentamiento militar entre las partes.

## ENERO DE 2010

**4.** Marruecos. El rey Mohamed VI procedió a un reajuste del gobierno que implicó la salida de cinco ministros, entre ellos los titulares de dos ministerios clave, Interior y Justicia, que según la ley del Reino son de «soberanía real». Los nuevos titulares son Taib Cherkoui (Interior) y Mohamed Naciri (Justicia). Sólo 48 horas antes, el soberano había lanzado un proyecto de «regionalización avanzada», largo tiempo esperado y basado en una amplia descentralización que comenzaría a aplicarse en las denominadas por Marruecos «provincias recuperadas del Sur» (Sáhara Occidental). Una comisión ad hoc para poner el plan en marcha en seis meses fue creada al efecto bajo la dirección de Omar Azziman, hasta entonces embajador en Madrid.

**14.** Túnez. El presidente Ben Ali procedió a un reajuste del gobierno que ha afectado a 13 ministerios. El hasta ahora ministro de Defensa, Kamel Morjane, pasa a Asuntos Exteriores. El ministerio de Defensa lo asume Ridha Grira y el de Hacienda, Ridha Chalgoum.

**16.** Egipto. Tras un debate interno, la Organización de los Hermanos Musulmanes (técnicamente prohibida) anunció el nombramiento de un nuevo «guía general» (*murshid*) en la persona de Mohamed Badia, de 66 años, veterinario y profesor universitario. Los primeros comentarios le describen como «conservador moderado».

**17.** Afganistán. La Comisión electoral anunció, con aparente apoyo de los aliados occidentales y del presidente Karzai, el aplazamiento de las elecciones legislativas, previstas para el 22 de mayo, al 18 de septiembre. La decisión fue tomada en vísperas de la conferencia internacional sobre Afganistán del 28 de enero en Londres.

**24.** Palestina. El enviado especial del presidente Obama para Oriente Medio, George Mitchell, abandonó la región tras varias reuniones con israelíes y palestinos que no permitieron reanudar el proceso bilateral de paz. El presidente estadounidense había declarado cuatro días antes a *Time* que su administración había constatado que el conflicto es «más duro de lo previsto» y que tal vez «han sobreestimado su capacidad para abordarlo».

**28/29.** Afganistán. Formalmente convocada por el gobierno británico, se celebró en Londres una conferencia internacional sobre Afganistán. El objetivo fue triple: a) presentación por el presidente Karzai de un plan de pacificación con fuertes elementos político-económicos desde el criterio de que «los Talibán son parte del tejido nacional afgano»; b) aportación de más dinero y más soldados por los países aliados de Washington; c) involucración explícita de la ONU, cuyo secretario general, Ban Ki-moon, estuvo presente.

**30.** Yemen. El gobierno se mostró dispuesto a aceptar la propuesta de alto el fuego de los rebeldes huthíes si éstos añaden un compromiso formal de renunciar a todo ataque contra Arabia Saudí. El Reino saudí declaró haber perdido 133 soldados en los combates.

**31.** Sudán. Sadiq al-Mahdi, antiguo primer ministro y jefe del partido de oposición Umma, confirmó que será candidato a la presidencia en las elecciones de abril. También concurrirá finalmente el Partido Unionista Democrático, con Hatim al-Sirr como aspirante.



## LIBROS

**RICHARD BONNEY (2008). *FALSE PROPHETS: THE 'CLASH OF CIVILIZATIONS' AND THE GLOBAL WAR ON TERROR*. OXFORD: PETER LANG, 332 PÁGS.**

### LA FALSA PROFECÍA DEL «CHOQUE DE CIVILIZACIONES»

Ahora que el frustrado atentado en el avión con destino a Detroit ha reverdecido el debate sobre el terrorismo islamista, el todavía potencial peligro de al-Qaeda y otras cuestiones relacionadas con el tortuoso vínculo entre islamismo y Occidente, puede ser interesante recordar algunas de las discusiones habidas sobre estos temas. A este respecto, el libro de Richard Bonney constituye un magnífico referente, una especie de cuaderno de bitácora de este debate, que se extiende desde la publicación en 1993 del artículo de Huntington sobre el «choque de civilizaciones» (el libro es de 1996) hasta la aparición del proyecto de Alianza de Civilizaciones promovido por Zapatero y Erdoğan y auspiciado por la ONU. El objetivo de Bonney no es, sin embargo, abundar en el supuesto conflicto de civilizaciones teorizado por el conocido profesor de Harvard, sino en el impacto que sus tesis tuvieron en la «guerra contra el terror» llevada a cabo por la Administración Bush, y colateralmente también por el Reino Unido. De ahí que el núcleo de su obra lo dedique al análisis de «la interacción entre ideología y decisiones políticas (*policy*)», sobre todo después de los ataques del 11 de septiembre de 2001.

El título del libro, *Falsos profetas*, se refiere a todo ese conjunto de personajes, que ya sea desde el mundo académico o desde las decenas de *think tanks* conservadores, contribuyeron a crear el ambiente propicio para asociar el islam al nuevo rostro del enemigo una vez derrotado el adversario soviético y el socialismo de Estado. A este respecto la contribución de Huntington, uno de los más prestigiosos politólogos mundiales, fue decisiva. Sobre todo porque consiguió dotar de credibilidad académica a un discurso que luego, tras el 11-S, sería el referente fundamental para los tanques de pensamiento conservadores de los Estados Unidos y para amplios sectores de la misma opinión pública de este país, pero no sólo de él. En este sentido constituye un ejemplo de eso que denominamos la «reflexividad» de las ciencias sociales. Es decir, la capacidad que estas tienen para que los actores sociales contemplen el mundo a partir de la forma en la que éste es «explicado» o «presentado» en los estudios sobre la sociedad y la política.

Las tesis centrales de Huntington son bien conocidas. Después de la Guerra Fría el orden mundial se habría construido sobre diferencias «culturales», no sobre ideologías, y en este enfrentamiento cultural es donde se encontraría la sede de los conflictos del presente y del futuro. Además, estas diferencias no podrían aspirar, en principio, a ser aminoradas desde supuestos principios compartidos. A partir de un explícito reconocimiento de «realismo político» se reconoce la imposibilidad de recurrir a una supuesta tradición común de los

derechos humanos capaz de informar las relaciones entre las diferentes culturas. Aquella tradición sería propia, en exclusividad, de Occidente y lo que prevalecería en el mundo es una radical «incomensurabilidad» entre diferentes órdenes culturales o «civilizaciones» que no se dejan domar por el recurso a valores con eficacia universal. El particularismo y las diferencias culturales estarían ahí para quedarse.

Esta constatación es lo que da pie a Huntington para reivindicar la salvaguarda identitaria de Occidente y, correlativamente, el mantenimiento de sus «intereses de civilización». Su preocupación fundamental no reside en afirmar una supuesta superior capacidad de Occidente por haber sido capaz de vislumbrar principios dotados de valor universal. Su preocupación es exclusivamente «estratégica». No se trata de extender el «universalismo occidental» a otros lugares del mundo. Lo que se busca es más bien lo contrario: que la protección de la identidad y seguridad de Occidente –sus «intereses de civilización»– no se vea amenazada por los dos movimientos que supuestamente más la desafían: a) el afán por intervenir en áreas culturales distintas a la occidental para potenciar los derechos humanos (proseguir con este tipo de políticas no conseguiría sino enfrentarlo a otras culturas) y b) el continuo proceso de «multiculturalización» interna. El multiculturalismo en Europa y los Estados Unidos se vislumbra como la gran amenaza para la estabilidad de un bloque cultural en conflicto potencial con otros bloques culturales. El objetivo reside más bien en estabilizar y reforzar la identidad cultural de Occidente en unos momentos de un supuesto declive del credo cristiano, su mayor factor de cohesión cultural. De lo que se trata, pues, es de aceptar la multiculturalidad en el ámbito externo y en negarla hacia adentro, en el propio interior de la cultura occidental. En el fondo se sostiene aquí una concepción de la política que sigue la pauta *schmittiana* de definir los términos del conflicto en clave de amigo/enemigo según la proximidad o lejanía cultural. Su elemento consustancial es, en todo caso, la llamada al mantenimiento de una oposición cuasi existencial e irreductible entre las diferentes unidades político-culturales («civilizaciones»), muy en particular entre Occidente e islam.

Uno de los hallazgos de este estudio de Bonney es que las tesis de Huntington no eran tan originales como se pensaba, ya que la misma expresión de «choque de civilizaciones» y la idea básica que la sostiene habían sido desarrollados por Bernard Lewis (en 1957!), tema sobre el que este autor luego volvería en los primeros años noventa. Mahdi Elmandjra, director general adjunto de la UNESCO, por su parte, afirmaría en 1992, que la primera guerra del Golfo «puso el escenario para la primera guerra intercivilizatoria» y de Norte-Sur. Y el propio Ben Laden hizo un uso habitual de la expresión para referirse a su propia actividad terrorista.

Con todo, para nuestro autor, casi más importante que el de Huntington, fue el posicionamiento de Bernard Lewis. Este ya viejo historiador del Medio Oriente de la Universidad de Princeton, en cuyo nonagésimo cumpleaños fuera homenajeado por el mismo vicepresidente Dick Cheney, es presentado por Bonney como uno de los principales «falsos profetas». En parte por su doble militancia

como experto y supuesto amante del mundo árabe y, a la vez, como activo alarmista frente a la amenaza del islamismo radical. Que alguien que supuestamente simpatiza con el mundo de su especialidad, que dice conocer como ninguno, advierta a la vez de su peligro para los intereses occidentales es una carta demasiado golosa como para no ser utilizada por lo más granado del neoconservadurismo. En la crítica de Bonney compite, sin embargo, con Daniel Pipes, el escritor, académico y periodista que probablemente más ha hecho por promover la idea de la amenaza *yihadista*, y que entre nosotros todavía asoma de vez en cuando con sus artículos en el diario *La Razón*. Su enunciado de que «los islamistas nos odian por lo que somos, no por lo que hacemos; que no hay esperanza de alcanzar un *modus vivendi* con ellos», pasaría a ser otro de los clichés sobre la supuesta coacción islamista. Y él fue el primero en propagar la idea de que la emigración islámica es poco menos que un caballo de Troya del terrorismo en Europa, idea bien potenciada después por otros como Mark Steyn. La propensión de estos inmigrantes a multiplicarse en sociedades que se describen como casi enfermas por su baja tasa de natalidad sería el principio del fin de Occidente. En todo caso, nadie como él para exagerar ante la opinión pública occidental el peligro del terrorismo global y el islamismo extremista con su quinta columna de inmigrantes de origen musulmán. El debate en torno a la cuestión de la inmigración musulmana es recogido después al final en una de las más interesantes partes del libro, la relativa a cuáles han de ser las políticas de integración de esta minoría y las diferentes versiones que se ofrecen de la misma.

Huntington, Lewis y Pipes, con la presencia estelar y ubicua de Irving Kristol, puede que sean los cuatro nombres propios que más presencia tienen en estas páginas. Los demás protagonistas, dando por supuesto a personajes como Wolfowitz, Perle, Rumsfeld y otros de la camarilla de G. W. Bush, son ya fundamentalmente actores colectivos, desde el lobby judío-americano, la derecha cristiana y los *theo-cons*, a los innumerables *think tanks* que tan efectivamente se encargarían de pergeñar argumentos para empujar a la «guerra contra el terror» o a legitimarla después. A este respecto, sorprende la cantidad de recursos monetarios que están en manos de estas instituciones. El American Enterprise Institute, inspirado por Kristol, dispone de un presupuesto de 24,5 millones de dólares al año, aunque está lejos del más rico, la Fundación RAND, que cuenta con más de 227 millones. Para nuestro autor, sin embargo, el efecto de aquellos que supuestamente más trataron de influir sobre los medios de comunicación y los comités parlamentarios en la línea de las políticas de Bush, como el Project for the New American Century, auténtico nido de neoconservadores, fue menor que el de otros menos beligerantes, como la Heritage Foundation.

Lo más relevante de esta exposición no es ya tanto la actividad de todos estos grupos, cuanto el discurso ideológico que iban afianzando poco a poco. Mucho antes del II-S, Irving Kristol y Robert Kagan ya anticiparon en un artículo de *Foreign Affairs* de 1996 ideas tales como la necesidad de imponer una «hegemonía global benevolente» por parte de los Estados Unidos, puesto que la ausencia de competencia global no aseguraba la paz mundial. Pero también promover un

cambio de régimen en países como Irán, Cuba y China. Más adelante se unirían, claro está, Iraq, Afganistán e incluso un aliado, Pakistán. En definitiva, acabar la labor que frustrara el rápido fin de la primera guerra del Golfo y prepararse para combatir al nuevo enemigo, los países no democráticos que todavía seguían con regímenes marxistas y los islámicos. Y que el medio idóneo para llevarlo a cabo es el intervencionismo, haciendo suya la advertencia original de Lewis de que los «peligros de la no acción son mayores que los de la acción». La puesta en marcha de la «teoría de la guerra preventiva» acabaría de hacer el resto de la labor que conduciría a la conflagración bélica de Iraq, el principio del fin del sueño de una única superpotencia con capacidad para mantener controlados a sus enemigos potenciales a partir de una estrategia unilateral. Curiosamente, Bonney apenas menciona a Leo Strauss como el gran inspirador de todos estos personajes, aunque no niega la posible incidencia de su ideario conservador sobre muchos de sus discípulos.

En cuanto a la derecha religiosa, una vez recuperados de su sorprendente asociación de la segunda venida de Jesucristo con la guerra de Iraq y otras manifestaciones de radicalismo confesional, llama la atención su firme apuesta por los intereses de Israel —«Dios bendice a aquellos que bendicen a los judíos, y Dios maldice a aquellos que los maldicen»— y la forma torticera con la que readaptaron la teoría de la guerra justa a la «guerra de religión» para ajustarla a los requisitos objetivos de la intervención estadounidense en Iraq. Éste es, sin embargo, el capítulo que muestra más a las claras la irracionalidad de algunas de estas propuestas, pero que explica el tono muchas veces religioso de los pronunciamientos del entonces presidente de los Estados Unidos. Recordemos las constantes referencias a la Biblia en las primeras apariciones de Bush después de los atentados del 11-S, la posterior e increíble utilización de expresiones tales como «cruzada», «eje del mal», «misión», el ejercicio de una respuesta al terrorismo en nombre de una «justicia infinita» y destinado a lograr una escatológica «lucha final entre el bien y el mal»; o la propia definición que de sí mismos ofrecen Bush y Ashcroft como «cristianos renacidos». Todo parece indicar que se busca confrontar el desafío del terrorismo islámico radical con valores «cristianos» no menos radicales y asociados a un patriotismo que no es tampoco ajeno a una interpretación religiosa. Los Estados Unidos son interpretados por muchos como «el país de Dios» (*God's own country*) y la «última y mejor esperanza sobre la tierra», que diría Lincoln. Detrás de todas estas manifestaciones se encuentra, lógicamente, la influencia de todo este *lobby*, uno de los más activos en el período inmediatamente anterior al ataque a Iraq.

Al final, el autor hace suyas algunas de las críticas de Fukuyama, inicial simpatizante del posicionamiento *neocon*, al proyecto de sus anteriores correligionarios. El «fracaso de la hegemonía benevolente» obedecería a una sobreestimación de la amenaza para los Estados Unidos del islamismo radical. Y, sobre todo, algunas de las ideas con las que se empeñaron en hacer creíble la estrategia de contención: la creencia de que los Estados democráticos son amigables por naturaleza y que, contrariamente a la advertencia de Huntington, hay que promover la democracia allí donde sea posible; la desconfianza en los procesos de *nation*

*building*, cuando ésta es, por el contrario, una de las condiciones esenciales para la estabilidad futura; su escepticismo sobre la eficacia del derecho internacional y el multilateralismo; su incapacidad para anticipar la forma en la que el mundo iba a reaccionar al uso del poder de los Estados Unidos; y, por último la teoría de la acción preventiva, proclamada en la *National Security Act* de 2002.

En conclusión, a la vista del fiasco de la intervención estadounidense en Iraq, la tesis fundamental del libro es que no hubo un análisis solvente de la situación social y política en el mundo árabe e islámico; que imperó un exceso de confianza en grupos de «iluminados» que aportaron teorías de dudosa calidad científica, distorsionadas por prejuicios ideológicos antimusulmanes, cuando no por los puros intereses de lobbies específicos, como el proisraelí, la derecha religiosa americana y, desde luego, los conglomerados de la industria armamentística y del petróleo. Si algo falló en la política americana del momento fue la «inteligencia» teórica, el *rational centre*, inerte ante la pujante movilización de todos estos personajes y grupos a los que acabamos de hacer mención. La conclusión no es original, desde luego, pero en el caso del autor que nos ocupa está bien fundada sobre un sistemático análisis de fuentes, que a veces llega casi a irritar por el detalle con el que penetra en cada uno de los temas. Hay mucha información en este libro, más de la que el mismo autor probablemente sea capaz de sistematizar. Pero tiene la capacidad de poner negro sobre blanco la desmesura con la que se abordaron las principales medidas de acción en la «guerra contra el terror». A la postre es un texto que nos muestra el poder de la ideología en la política exterior, aunque falta por saber cuánto hay en verdad de ideología y cuánto de puro cinismo en esta fase de la política estadounidense. Y acabamos como empezamos. Ésta no es una historia a la que se le haya puesto un punto final. Bush puede haber dejado su puesto a alguien mucho más partidario de la multilateralidad y de entrar en un diálogo sincero con el mundo musulmán, pero gran parte de los instigadores de este conflicto de civilizaciones siguen todavía activos. Bastará un nuevo atentado significativo de al-Qaeda para que vuelvan a salir a la luz.

**Fernando Vallespín, catedrático de Ciencia Política. Universidad Autónoma de Madrid.**

**MAHER AL-CHARIF (2008). تطور مفهوم الجهاد في الفكر الإسلامي [EVOLUCIÓN DEL CONCEPTO DE YIHAD EN EL PENSAMIENTO ISLÁMICO]. DAMASCO: AL-MADA, 343 PÁGS.**

El significado de *yihad* suscita hoy continuos debates y controversias al ser uno de los conceptos claves en los que se apoya la ideología de determinados grupos islamistas radicales. Buena parte de la literatura occidental sobre el tema se construye sobre la interpretación de *yihad* como «guerra santa», lo que contribuye a reforzar el estereotipo de que el islam es exclusivamente una religión, y además una religión retrógrada, fanática y violenta. Es justo decir, no obstante, que existe otra corriente de pensadores occidentales que reivindican la necesidad de conocer el islam en toda su extensión y trayectoria histórica, para entender que *yihad* es mucho más que «guerra santa», y que preconizan que el éxito en la lucha contra los movimientos islamistas violentos no vendrá por la vía de declarar la guerra total al «terrorismo islámico», sino mediante la construcción de puentes que faciliten el entendimiento mutuo entre el islam y Occidente.

Sin duda uno de estos puentes es tratar de acercarnos al verdadero sentido del *yihad* en la historia árabe islámica recurriendo a las propias fuentes árabes, estableciendo un diálogo con los intelectuales y pensadores árabes y musulmanes que, en distintas épocas, han elaborado sus teorías e interpretaciones sobre la cuestión. En esta dirección, saludamos la aparición de la obra del pensador sirio Maher al-Charif, *Evolución del concepto de yihad en el pensamiento islámico*, cuya lectura nos proporciona interesantes claves para renovar nuestras reflexiones y debates en torno a uno de los temas que hoy más preocupan a Occidente con respecto al mundo árabe e islámico. Esta obra es una llamada de atención sobre la importancia de conocer el lugar que ocupa el *yihad* en la doctrina islámica y la evolución histórica de esta noción, así como la necesidad de prevenirnos contra la pretendida inmovilidad de los datos históricos y analizar en términos sociológicos el devenir de algunos conceptos e ideas claves en la historia árabe islámica.

Sobre la base de la distinción entre religión y pensamiento religioso, entre lo sagrado y lo humano, entre lo absoluto y lo relativo, entre lo variable y lo inmutable, el autor afirma que el concepto de *yihad* ha evolucionado al tiempo que ha ido evolucionando la realidad, y que los pensadores islámicos han interpretado este concepto de distintas formas según las diferentes corrientes de pensamiento a las que pertenecen y según los respectivos contextos históricos en los que se ubican. A partir de las fuentes primigenias, analiza algunos momentos claves en la interpretación y aplicación del concepto de *yihad* y revisa diferentes posiciones adoptadas, en el marco del pensamiento islámico, por autores clásicos (desde el siglo II de la hégira) y modernos, haciendo especial hincapié en la idea de mutabilidad y cambio de esas posiciones según las épocas, destacando los contextos en los que surgen, la formación y entorno cultural de los autores, su papel en la vida pública de sus países respectivos y sus obras más relevantes en las que abordan la cuestión del *yihad*.

Son los juristas medievales quienes, apoyándose en los textos fundamentales del Corán y el Hadiz, elaboran la doctrina del *yihad*, desarrollando toda una

casuística sobre la guerra y sus condiciones. En parte, es el peso de la noción jurídica del *yihad*, que se refiere a la sanción religiosa de la guerra, el responsable de la lectura violenta que el Occidente cristiano hace del legado árabe islámico, y de la interpretación bélica del *yihad* estrechamente ligada a la dicotomía que se establece entre *dar al-islam* y *dar al-harb*. Los principales exponentes de esta doctrina violenta del *yihad* son el imam al-Shafi'i —con el que cristaliza la doctrina del *yihad*— y posteriormente Ibn Taymiyya (1263-1328) —cuyas interpretaciones violentas han adoptado los actuales intérpretes radicales del islam político.

Sin duda, para conocer la noción de *yihad* hay que retrotraerse a las realidades de las primeras etapas del islam, pero no basta con conocer estas realidades sino que hay que plantearse cómo y por qué se han producido y cómo las han interpretado los musulmanes. Tal vez descubramos que en ocasiones esas interpretaciones nos hablan de realidades más constructivas y menos violentas, puesto que ninguna sociedad humana ni ninguna religión construye pautas de comportamiento o códigos morales exclusivamente violentos.

La cuestión clave, tal como la formula al-Charif, es: si el concepto de *yihad* se apoya en el Corán y el Hadiz, ¿cómo se relacionan los intérpretes del pensamiento islámico con este concepto a través de las distintas etapas de la historia árabe e islámica? Parte de la respuesta nos la adelanta él mismo al considerar que cualquier pensamiento es hijo directo de la realidad, con sus implicaciones políticas, sociales y económicas. De ello se desprende que, además de la lectura de los textos, es necesario profundizar en las relaciones de la civilización árabe islámica con el poder político. La primera parte de la obra analiza esta problemática en la época medieval, haciendo hincapié en la necesidad de contextualizar la lectura de las aleyas coránicas, y demás fuentes medievales, que se aducen para justificar las distintas interpretaciones del *yihad*.

En efecto, si en una primera lectura podemos pensar que tanto el Corán como el Hadiz resaltan el carácter militar del término, lo cierto es que no todos los pasajes coránicos que hablan de *yihad* desembocan en una interpretación de lucha armada contra los no creyentes o contra quienes se oponen al islam. Esto queda de manifiesto al contextualizar los pasajes coránicos enmarcando su significado en dos contextos históricos distintos, el periodo de Meca y el de Medina, cuyas circunstancias y mensajes son diferentes. En los pasajes del periodo mequí, *yihad* se refiere a una lucha moral por acercarse al mensaje coránico por medio de la recta práctica de la religión islámica, mediante la discusión, la perseverancia y la paciencia; mientras que en el periodo de Medina las alusiones al *yihad* están marcadas por los primeros conflictos entre musulmanes y no musulmanes, por las luchas por el poder de las que el propio profeta participó. En este nuevo contexto el *yihad* se convierte en un esfuerzo material de los creyentes por extender su religión y difundir el mensaje islámico, para lo que puede utilizarse incluso la fuerza y la violencia.

La ambivalencia de los pasajes coránicos es una constante en su interpretación, y esto hay que tenerlo en cuenta más allá de la teoría de la abrogación de unos versículos por otros, en la que se apoyan algunos intérpretes clásicos. Así, además de interpretaciones como la del imam al-Shafi'i, encontramos juristas

medievales que, ante la realidad de las nuevas circunstancias y los nuevos contextos políticos que van surgiendo, hacen una interpretación distinta de los mismos versículos coránicos y hadices en relación a las condiciones del combate y de la paz.

En la época moderna, a cuyo análisis dedica al-Charif la mayor parte de su libro, la problemática es otra: a partir del siglo XIX, las nuevas e inéditas circunstancias —con el telón de fondo del colonialismo europeo— favorecen nuevas interpretaciones de la noción de *yihad*, que serán adoptadas por algunos movimientos de liberación como el de Abd el-Qader en Argelia. La compleja situación da lugar a la aparición de diversas corrientes interpretativas que van desde el reformismo religioso de corte racionalista hasta las propuestas de grupos radicales del islam activista o político, sin olvidar la reformulación de las interpretaciones de la jurisprudencia medieval o los muy interesantes ensayos de aplicación de la doctrina de la no violencia en el islam.

La idea en torno a la cual al-Charif construye su análisis de la cuestión del *yihad* en la época moderna es que el islam político no es —como muchos piensan— una prolongación del reformismo religioso musulmán; por el contrario, el islam político supone una ruptura con el reformismo religioso anterior. En efecto, aunque las dos corrientes tienen el objetivo común de revitalizar el islam frente a una situación adversa, existen importantes discrepancias entre ambas en la forma de llevar a cabo su objetivo utilizando diferentes referencias ideológicas y proponiendo un proyecto social y una actitud ante el «otro» diferentes, lo que hace que sus posturas ante la cuestión del *yihad* sean distintas. La ruptura entre ambas corrientes arranca del cambio que experimenta el pensamiento de Rashid Rida (1865-1935) en la segunda época de su vida, en la que se distancia de las posturas de sus maestros reformistas, Yamal al-Din al-Afgani y Muhammad Abduh, y esta transformación obedece al cambio de contexto histórico y político que se produce con la ocupación de diversos territorios musulmanes por parte de las potencias europeas, lo que provocará una predisposición en contra de Europa con importantes consecuencias en las posiciones que más adelante defenderán los seguidores del islam político o activista.

Antes de abordar las posturas ante el *yihad* del islam político, el autor hace un minucioso análisis de las ideas de pensadores reformistas como Yamal al-Din al-Afgani (1839-1897) y su discípulo Muhammad Abduh (1849-1905), así como de las teorías del egipcio Ali Abdel Raziq sobre el poder en el islam, o de la obra del reformista tunecino Abd al-Aziz al-Tha'labi. Destaca, en este marco, las ideas de M. Abduh, y el trasfondo ideológico que sustenta su postura ante el *yihad* en el islam, y las del tunecino Abd al-Aziz al-Tha'labi.

Lo esencial del pensamiento de Abduh es que en el llamamiento al islam se recurrió al argumento racional y no a la fuerza. El *yihad* para él no es específicamente «combate», sino «realizar un esfuerzo para vencer una dificultad», y justifica las guerras que mantuvieron los compañeros del profeta en los primeros tiempos como un medio de proteger el islam y defenderse de las agresiones externas. En cuanto a las guerras que se produjeron entre los propios musulmanes, no se debieron a motivos religiosos sino a divergencias políticas sobre la forma de

governar la comunidad musulmana. Muhammad Abduh rebate, en suma, el tópico de que el islam es una religión violenta que legitima la guerra y no una religión de perdón y tolerancia que sólo permite la guerra por causas justificadas y nunca como un medio para obligar a los no creyentes a convertirse al islam. Todas estas ideas han de relacionarse con el debate más amplio sobre la estrecha vinculación entre religión y política que caracteriza al islam, cuestión que también habría que replantear y reinterpretar a la luz de los condicionamientos históricos.

Por su parte, el reformador tunecino Abd al-Aziz al-Tha'labi (1874-1944) se aparta de la interpretación reducida y estrecha del islam como una religión exclusiva, para posicionarse en la idea de que el islam es una religión de tolerancia, afirmando que la causa de la actitud fanática de algunos tratadistas en la interpretación del *yihad* reside en las interpretaciones erróneas y deformadas que hacen de algunos pasajes coránicos, en especial la aleya 123 de la sura El Arrepentimiento. La clave está en la contextualización histórica de estas aleyas y su referencia a situaciones coyunturales de la lucha defensiva de los musulmanes contra las agresiones de los infieles.

En cuanto a los grupos radicales del islam político y sus opiniones sobre el *yihad*, parten de la base de que el islam es una religión superior cuyo objetivo es extenderse por todo el mundo y salvar a la humanidad de la «ignorancia», y para ello hay que derrocar a todos los regímenes establecidos sobre bases no islámicas y constituir un único Estado islámico basado en la soberanía de Dios y regido exclusivamente por la ley islámica.

Los inicios del islam político se remontan a las ideas de Hasan al-Banna y la fundación del movimiento de los Hermanos Musulmanes, cuya evolución dará lugar al surgimiento de la tendencia «yihadí radical». Uno de los mayores exponentes de esta tendencia es al-Maududi (1903-1979), para quien el islam es «un sistema integral y global que pretende acabar con todos los demás sistemas falsos que existen en el mundo», utilizando para ello como principal arma el *yihad*, tanto ofensivo como defensivo. Pero fue Sayyid Qutb (1906-1966) quien más influyó en la ideología de la actual corriente yihadí que practica la violencia armada. Para él, el *yihad* es «el deber que exige a los musulmanes luchar contra los gobiernos tiránicos y contra el despotismo y la injusticia donde quiera que estén», y el único *yihad* que reconoce, como un estado permanente en el islam hasta que la verdadera fe se imponga en el mundo, es el ofensivo.

Siguiendo las interpretaciones de estos dos líderes del islam activista, y sobre la base del pensamiento religioso e ideológico de Ibn Taymiyya, desarrolla sus teorías el *shej* Abdallah 'Azzam (1941-1989), uno de los representantes de las ideas y prácticas del actual islam político. Al análisis de sus ideas dedica al-Charif una parte de su obra, adentrándose en los presupuestos ideológicos y las circunstancias históricas que sustentan su pensamiento. 'Azzam retoma el tema del *yihad* para reivindicar su puesta en práctica afirmando que el *yihad* con el sentido de combate era un hábito de «los píos antepasados» que hay que recuperar. Se trata de una necesidad irrevocable que tiene como objetivo «destruir las barreras que impiden la difusión del islam en todo el mundo», para ello reivindica el *yihad* contra los infieles como la principal obligación de todo creyente musulmán.

Pero esta interpretación radical del *yihad* no es la única que se da en la época moderna, sino que –tal como plantea seguidamente al-Charif– existen otras interpretaciones actuales como son las ideas que sobre el *yihad* plantean algunos juristas en los años setenta del siglo XX. No menos significativa es la aparición de una nueva corriente de reformistas contrarios a la violencia que –en palabras de al-Charif– nos abre una ventana al optimismo.

La base del pensamiento de estos neorreformistas, partidarios de la doctrina de la no violencia, es el rechazo a la violencia armada, que ha demostrado su fracaso político. Para ellos el verdadero *yihad* es «la lucha por garantizar la libertad de creencias y de expresión» lo que ha de llevarse a cabo en el marco de la aleya «no hay coacción en religión». Así, encontramos pensadores que, como M. Mahdi Shams al-Din, hacen una distinción entre violencia armada y guerra defensiva, al tiempo que rechazan la violencia contra los partidos laicos o contra las mujeres que no utilizan el velo, afirmando que la única lucha lícita es la defensiva.

Las argumentaciones de estos neorreformistas se centran en la necesidad de liberarse de la atadura de las ideas de los juristas de la Edad Media, las cuales respondían a una realidad política concreta, la de los primeros años de la dinastía abbasí cuando el islam era una gran potencia y se podía permitir lanzar la idea de la división del mundo en musulmanes y no musulmanes. Pero esta realidad política cambiaría con la crisis del Califato, el debilitamiento del poderío militar musulmán y el inicio de las divisiones internas, impulsando a los juristas a modificar aquella distribución dicotómica del mundo y a introducir nociones intermedias como *dar al-sulh* (el territorio del acuerdo) y *dar al-'ahd* (el territorio del pacto).

La importancia de esta tendencia interpretativa reside en plantear la existencia de un discurso de la no violencia, cuya presencia en el islam no sólo se debe a recientes influencias de la teoría de la no violencia, sino que la doctrina islámica tradicional también incluye elementos claves de una filosofía no violenta, que pueden rastrearse a través de ideas y propuestas contenidas no tanto en las obras jurídicas como en textos de carácter filosófico y místico. Es éste un campo abierto al debate y a la reflexión que puede contrarrestar la actual tendencia a interpretar el *yihad* sólo en su aspecto violento y combativo.

La reflexión general que nos suscita la lectura de Maher al-Charif es la necesidad de, en primer lugar, acercarnos a las fuentes que nos informan de la trayectoria de las interpretaciones que sobre el *yihad* hacen los propios autores musulmanes. Sólo sobre esta base podremos avanzar en el entendimiento del concepto de *yihad*, noción que, lejos de ser inamovible y simplista, presenta una gran complejidad tal como refleja la evolución que el concepto experimenta a lo largo de la historia árabe musulmana.

Por otra parte, observamos que todos los intérpretes, de uno u otro signo, recurren para apoyar sus posiciones a la lectura de determinados pasajes del Corán. De ahí la importancia que al-Charif concede a la diversidad de interpretaciones de los textos fundamentales y su contextualización histórica para explicar la contradicción entre las posiciones de reformistas religiosos y representantes del islam político. Sin embargo, como el propio autor señala, la evolución del concepto de *yihad*

no puede explicarse sólo por las divergencias de interpretación de las aleyas coránicas, sino que hay que tener muy en cuenta la estrecha relación entre pensamiento y realidad. Esto explicaría las particularidades del pensamiento árabe musulmán actual, modelado sobre la sucesión de unos acontecimientos concretos como son la colonización, la decadencia del Imperio otomano, la abolición del Califato o el incremento de la influencia de instituciones educativas laicas. Todos estos factores han contribuido a transformar el ambiente ideológico en los países islámicos hacia un fanatismo en el rechazo del otro y una reivindicación a ultranza de la identidad musulmana basada en la nostalgia de otros tiempos.

Pero estos factores y realidades nuevas que producen otro tipo de ideologías, por distintos que sean a los de la época clásica, no dejan de ser una etapa más en la evolución del pensamiento árabe islámico a través de los tiempos. En este orden de cosas, la cuestión –tal como plantea al-Charif– es: ¿responde la noción que hoy se tiene de *yihad* a la realidad del mundo actual? La respuesta no es sencilla, pero una vía de aproximación es tener presente que la realidad, ahora como antes, es compleja, que en ella intervienen múltiples factores en constante interacción. En esta dirección, creo que, para abrir la puerta al optimismo de la que habla al-Charif, es necesario contrarrestar la tendencia a visibilizar únicamente las interpretaciones radicales y violentas del *yihad* –cuya existencia por otra parte no hay que negar– procurando rescatar y poner en valor otras interpretaciones –que también existen aunque permanezcan invisibles– que posibiliten dar un giro nuevo a los comportamientos y prácticas de las comunidades musulmanas actuales y sus formas de estar en este mundo global.

**Beatriz Molina Rueda. Instituto de Investigación de la Paz y los Conflictos, profesora del departamento de Estudios Semíticos. Universidad de Granada.**

**JUAN ANTONIO MACÍAS AMORETTI (2008). *ENTRE LA FE Y LA RAZÓN. LOS CAMINOS DEL PENSAMIENTO POLÍTICO EN MARRUECOS*. ALCALÁ LA REAL: ALCALÁ, 332 PÁGS.**

No es muy frecuente la aparición de un estudio pormenorizado del pensamiento islámico moderno y particularmente marroquí. Se trata de una temática de gran importancia para entender un país vecino cuyos debates y trasfondo intelectual son tan poco conocidos. Este trabajo plantea una introducción al pensamiento político en el Marruecos actual, seguido de un análisis y un contraste entre dos figuras importantes del siglo xx: 'Abd al-Salam Yasin (n. 1928) y Muhammad 'Abid al-Yabri (n. 1935). Ambos han sido funcionarios en el campo educativo y han desarrollado una importante tarea de reflexión, teorización y análisis de los problemas del islam y del Magreb de este final de siglo y milenio. El primero, *self made man* y ex cofrade sufi es hoy el líder de una corriente del islamismo político (*al- 'Adl wa-l-Ihsan*, literalmente: «Justicia y Perfeccionamiento») que posee una gran presencia social. El segundo es un universitario, filósofo, sociólogo e historiador sui generis comprometido con su entorno cuya visión analítica de la sociedad magrebí contemporánea goza de prestigio académico y de consideración social.

El libro se abre con dos capítulos de introducción al pensamiento político árabe y a los conceptos de islam y democracia, seguido de sendos estudios sobre los pensadores en cuestión, y un capítulo final en forma de análisis comparativo. Unas conclusiones, una amplia bibliografía y un glosario lo completan.

El objetivo analítico consiste no sólo en dar a conocer estos dos intelectuales, sino introducir al público general en las especificidades del pensamiento político arabomusulmán y marroquí. Si la tarea de presentación y análisis de los dos intelectuales ya es difícil en sí misma, ésta viene sobrecargada con la tarea de exponer al lector las especificidades del pensamiento político marroquí contemporáneo. Caso de encontrarnos con una producción más continuada y óptima de los estudios árabes e islámicos, no se daría tanto esa extenuante tarea previa de pedagogía a la que se ven sometidos los investigadores hispánicos.

Nada más y nada menos cien páginas, una tercera parte de la obra, se dedican a presentar el mundo intelectual que envuelve a los pensadores a estudiar. Esta larga introducción cuesta algo de digerir. En ella se entrelazan, por una parte, los sucesos políticos de la agitada vida política del islam de los siglos XIX y XX, con la exposición de los conceptos fundamentales de la cultura sociopolítica y religiosa islámica desde sus orígenes hasta hoy. Difíciles frentes a los que atender conjuntamente, aún de manera condensada. Ese esfuerzo de divulgación es honorable y se deja notar en la abundante y circunstanciada bibliografía fruto de un trabajo metódico. Con todo, el tono erudito deja más satisfecho a un tribunal académico que a un lector novel. Esquemas o tablas históricas hubieran ayudado a entender los catorce siglos de la densa historia del Magreb.

En todo caso, estos valiosos datos previos son necesarios para abordar el estudio del islam político. Todos ellos resultan muy arduos de sintetizar, no sólo por la complejidad y lo polémicos que han resultado siempre dentro y fuera de su

propio contexto, sino por las numerosas rectificaciones que es necesario aportar para mejorar su veracidad y comprensión, dado el impresionante avance realizado por la islamología reciente respecto a las concepciones de hace tan sólo unas décadas.

La parquedad de informaciones sobre los debates en periodo otomano nos hace pensar en la significativa ausencia de una historia detallada y sin discontinuidades del islam postclásico. La enorme capa de ignorancia cultivada por el colonialismo en torno a la historia de los siglos XVI al XVIII del islam ha impuesto un a priori en el modo de entender la historia del islam moderno como una discontinuidad radical. Pese a los esfuerzos que se vienen realizando dentro los estudios árabes, aún alguien bien informado como Macías Amoretti, sufre de este problema *ab origine*. No digamos ya los dos autores aquí analizados, dependientes de una historiografía muy ideológica y traumatizante. Esto es, la *Nahda* o «Renacimiento» se suele enfocar y/o justificar de modo no excesivamente documentado y ello plantea dudas sobre algunos de sus mitos historiográficos fundamentales, que convendría revisar cuanto antes. Entre esas cuestiones que afectan el fondo y la orientación con la que abordamos el mundo árabe, se cuenta la lectura dualista y maniquea de la relación entre Europa y el islam desde el inicio de la era moderna.

¿En qué condiciones y cómo se ha asumido el descubrimiento del Nuevo Mundo, la ciencia moderna y la expansión de Occidente desde el siglo XVI en el Magreb? De eso se sabe muy poco con fundamento, de modo que se opta por una cierta idea-tipo de lo que debe ser una modernidad nacida súbitamente, percibida como una brecha radical entre Oriente-Occidente, sin lugar a matices y, lo que es peor, sin conocimientos consolidados sobre el debate y las circunstancias ideológicas, políticas y socioeconómicas de su génesis. En este contexto se suele presentar sin justificaciones suficientes la polarización del Magreb en dos grupos equidistantes: salafíes y racionalistas. En este libro, a las posiciones de Yasin les toca el papel de la visión religiosa, fideísta y espiritual (sufí), y a las de al-Yabri, la racionalidad, el método analítico y la modernidad. El título de esta obra, *Entre la fe y la razón*, tan cercano al dualismo cartesiano, se convertiría en un apriorismo decimonónico y orientalista, de no mediar un análisis sólido de las fuentes como el que despliega el autor. Pero ese esquema nos tememos que le ha impedido ir más allá de esta polaridad. ¿Acaso no resulta sospechoso por simplista? ¿No existiría un tercer elemento en discordia? ¿El salafismo, aún con todas sus variedades juntas, engloba todo el islamismo político habido y por haber?

En primer lugar, nos parece que es engañosa la linealidad difusiva que lleva desde la *Nahda* a la *salafiyya* y de esta a las formulaciones divergentes de Yasin y al-Yabri. Numerosos aspectos y tendencias disidentes marcan un panorama mucho más rico de lo que parece. Antes de la *Nahda* ya existían actitudes reformistas dentro del islam. ¿En el siglo XIX, por no ir más lejos, las renovaciones dentro del mundo sufi en la *Tijaniyya*, *Darqawiyya*, y el fenómeno fundamental de la *Sanusiyya*, el caso del emir 'Abd al-Qader en Argelia y la *Qadiriyya*, no nos hablan de un debate interno, y además dentro del sufismo llamado «tradicional» en busca de un cambio social profundo? Más tarde, el ocaso del mundo otomano fue acompañado de

debates complejos en el que la revuelta árabe de 1914 aparece como el resultado de consideraciones sobre el califato, la legitimidad política y las relaciones con Occidente. ¿No nos debería resultar raro el silencio sobre decenios de esfuerzos para el restablecimiento del califato y de otras instituciones políticas tradicionales? ¿El triunfalismo con que se presenta la actividad de los reformistas no hace pensar en que la *Nahda* es presentada de un modo tan esquemático y lineal, tan cercano al ideal de revolución burguesa, que resulta sospechosa?

Otro ejemplo, muy pertinente: el combate del wahhabismo contra las cofradías. Sin duda es clave en el escenario actual del islam. Pero, cabe recordar, que bajo los otomanos, éstos fueron declarados heterodoxos, mientras que hoy el sufismo vive constantemente exorcizado por aquéllos. El complejo mundo de las cofradías sufíes, precisamente un aspecto fundamental de la historia tanto política como intelectual del Magreb merece un análisis detallado, en profundidad y que rompa con algunos esquemas recibidos acríticamente.

¿Queremos decir que existe un tercer grupo, ni wahhabí, ni salafí, ni mucho menos «modernista» en el islam magrebí? En efecto. Las críticas coincidentes de Yasin con esos grupos contra las cofradías no le han, sin embargo, inclinado hacia ese salafismo. Cabe recordar en estas circunstancias la riqueza del debate interno dentro del sufismo y el papel jugado por importantes pensadores a lo largo de los siglos. No solo de Ibn Jaldún puede vivir la sociología del Magreb. Para llegar a unir el siglo XIV con el XIX hace falta que sobre esos 500 años sepamos más. Este debate merecería ser desarrollado en ulteriores investigaciones por nuevos investigadores.

Teniendo en cuenta estas observaciones de fondo, las cuales conciernen lo inestable de ciertos enfoques y datos aparentemente consolidados que forman el punto de partida de éste y muchos trabajos sobre el islam contemporáneo, vayamos ahora a proseguir con el análisis de los dos grandes pensadores marroquíes, señalando algunas sugerencias constructivas.

Sus biografías son sintetizadas adecuadamente, aunque sorprende la ausencia de bibliografías más detalladas. En cuanto al primero de ellos, 'Abd al-Salam Yasin, es poco conocido el hecho de ser uno de los raros pensadores musulmanes que ha escrito e invalidado teológicamente ideas fundamentales del wahhabismo. Marruecos es único por ello, por ser uno de los rarísimos centros de resistencia a esa corriente; ése es un dato fundamental aunque raramente subrayado. Es muy significativo que aunque el sufismo está dentro del *background* de Yasin, su ruptura con él, por otra parte, le ha hecho adoptar algunas concepciones salafíes, sin por tanto apoyar las tesis wahhabíes. Esta actitud llena de matices podría ser añadida a los interesantes resultados del análisis conceptual del debate interno sobre mundo islámico que se da en este trabajo.

En este sentido, palabras como «mística», «espiritualidad», no deberían bastar como descriptores genéricos de las ideas de Yasin, sin llevar los análisis a un punto más concreto. Por ejemplo, Hasan al-Banna', en el siglo XX, consideró que, al descubrir súbitamente su certeza como autoridad política, había experimentado en ese momento una realidad espiritual semejante a la de al-Gazali en el

siglo XI. Según sus propios términos esa era una real «inspiración»: *wahi*.<sup>1</sup> Todo pensador enraizado dentro del islam recurre a este mismo patrón para justificar su autonomía intelectual. Yasin entra dentro de este marco de manera consciente al usar el mismo procedimiento, pero son sus ideas distintivas y opciones tácticas las que le hacen ser relativamente original.

Dentro de la esfera del debate sobre las modalidades de la renovación del islam frente a la crisis que vive, el tema del *ijtihad* es fundamental. Cabe recordar que abarca un amplio espectro de realidades desde el cierre de las escuelas jurídicas sunníes a la dimensión ética personal. La idea de base del *yihad* —término que aparece acompañada de escasas glosas y referencias doctrinales para la gravedad del tema— admite diversas traducciones dentro del campo semántico del «esfuerzo», «disposición ética», «praxis religiosa» y se ordena teológicamente a favor del monoteísmo o unicidad divina contra la «apostasía» (*kufir*); término técnico que sugerimos en lugar de los propuestos: «barbarie» o «ateísmo».

Respecto al segundo intelectual estudiado, si nos preguntamos: ¿la «racionalidad» (*'aqlaniyya*) de al-Yabri se encuentra en las antípodas del método de Yasin? Macías Amoretti señala el marco y las referencias que lo constituyen al mismo tiempo que observa agudamente cómo ambas posturas, a la postre, se acercan más de lo que parece aunque una sea más religiosa y la otra más racionalista. La búsqueda de una certeza es fundamental para nuestros pensadores, ambos dependientes de una cultura racionalizadora como es la musulmana. Pero desde su dimensión como críticos de la sociedad e historiadores, tanto Yasin como al-Yabri dependen —aunque en distintas medidas, ya que el primero ha hecho esfuerzos conscientes para sostener la continuidad integral del pensamiento islámico— de la historiografía del arabismo académico y «modernista», del marxismo y de otras influencias para construir su diagnóstico sobre el islam.

El programa ideológico de al-Yabri, con su énfasis en la racionalidad y la arabidad y basado en una perspectiva aparentemente historicista y materialista se resuelve, sin embargo en consecuencias teóricas y muy moderadas desde el punto de vista político. En contraposición, es muy llamativa la práctica contestataria del piadoso líder Yasin. Resulta que de los dos pensadores, aquel que parece como más «europeo y occidental» y del que se esperaría una acerada crítica del Marruecos neomonárquico y postcolonial, es muy prudente, incluso esquivo a la hora de enjuiciar la realidad magrebí cuyos problemas internos son manifiestos. Es un aspecto que convendría ampliar: la llamada a la perseverancia de al-Yabri —llena de agudeza política y sosegado activismo— frente al grito justiciero de Yasin, ¿no

1 No es adecuado traducir *wahi* por «Revelación» y menos en mayúscula, atributo exclusivo de los profetas, si se quiere evitar confusiones con el término *nubuwwa* (revelación-profecía). Ninguno de los autores mencionados osaría aspirar a ello, la cual sería considerada extremadamente grave al ser considerado como pretensión de poseer rango profético. *Wahi* e *ilham* son formas de intuición superiores, situadas, más allá de la razón común e iguales o superiores a los estadios del intelecto-razón (*'aql*) pero accesible a la élite de los sabios-filósofos-sufíes-ulemas cuya elevada función política viene justificada por este marco doctrinal. Al-Gazali consagró la idea de *wahi* para sortear ese problema; como Ibn Sina (Avicena), empleó el término *hads* (intuición) con el mismo objeto: designar el nivel máximo de la capacidad intelectual, aunque potencialmente sobrehumana. Este fascinante debate sigue vivo hoy.

otorgan a la calma del racionalista un tono de «conservador y burgués» distante de la carga «revolucionaria y moderna» del religioso ex sufi? De nuevo ciertos clichés de base. Al igual que sobre Oriente/Occidente, el dinamismo frente al anquilosamiento o la crítica social frente a la pasividad, el estereotipo del conflicto modernidad-tradición queda cuestionado.

En cualquier caso, ambos autores intentan levantar un sistema ideológico-cultural no occidentalizado o globalizado, cosa que se manifiesta como un reto frustrado. Resultaría fácil descubrir que sus juicios muy críticos con la democracia, por ejemplo, no proceden de la tradición musulmana que poco ha escrito sobre algo como el sufragio universal o la vida parlamentaria moderna, siendo la experiencia de la *shura* un modelo muy alejado del presente histórico. Ambos han sacado su arsenal de respuestas del pensamiento reaccionario y tercermundista occidental. Tampoco su relación con la cultura *amazig* procede del debate magrebí tradicional, pues se deja notar la inspiración del nacionalismo asimilador galo en sus posturas despectivas respecto a las minorías culturales como la beréber a las que ambos pertenecen. En este punto y en la crítica acerada al nacionalismo árabe, no falta una cierta carga de autoodio como efecto más o menos reflejo e inconsciente de su exposición vital al colonialismo de la República Francesa.

Lo mejor de las muchas de las aportaciones presentadas por Macías Amoretti se concentra en el último capítulo consagrado a las *diferencias e interrelaciones en las lecturas políticas de Yasin y al-Yabri*. Las veinte páginas dedicadas a *islam y democracia* se hacen, sin embargo, muy cortas tras tan larga espera; una mejor ocasión, esperamos, permitirá incidir en este tema central.

En este sentido, un número muy elevado de observaciones penetrantes se encuentran en los centenares de notas que atesora esta obra. El autor se expresa con inteligencia, una claridad y precisión brillantes que no se encuentra en el texto llano, excesivamente lastrado por periodos extenuantes, observaciones obvias y repetitivas, particularmente manifiestos en la conclusión. Una simple revisión crítica y literaria hubiera mejorado la lectura en gran medida.

No dudamos que de este trabajo, basado en una excelente bibliografía general y rico en observaciones pertinentes, podrán surgir nuevos y más libres análisis, sin peajes a aparatos introductorios, desplegando el conocimiento atesorado. Por lo que sólo nos queda desearle el mejor de los éxitos.

**Víctor Pallejà de Bustinza. Universidad de Alicante. Departamento de Estudios Árabes e Islámicos.**

## CONTENIDOS

<b>1. CARTA DE LOS DIRECTORES</b>	<b>3</b>
<b>2. EL TEMA: LOS DIVERGENTES CAMINOS DE LA REFORMA EN EL ISLAM</b>	<b>5</b>
<i>Antecedentes históricos en el pensamiento reformista islámico. Emilio González Ferrín</i>	5
<i>Esperando a Lutero y a las bombas: la «reforma islámica» como una estrategia de guerra. Abdelwahab El-Affendi</i>	26
<i>La curiosa historia del islamismo liberal de Turquía. Mustafa Akyol</i>	46
<i>Dos trayectorias estatales del islam normativo: Malasia e Indonesia. Farish A. Noor</i>	64
<i>Reforma y minoría: la construcción de un discurso sobre el islam en y de Europa. Elena Arigita</i>	82
<b>3. VARIOS</b>	<b>99</b>
<i>Democracia parlamentaria y la representación de las mujeres en los países árabes. Hana Soufi</i>	99
<i>Repensar la expulsión 400 años después: del «todos no son uno» al estudio de la complejidad morisca. José María Perceval</i>	119
<b>4. FIGURAS E ITINERARIOS</b>	<b>137</b>
<i>Muhammad Huseyn Fadlallah (Líbano, 1935)</i>	137
<i>Rola Abdallah Ali Hayiyya Dashti (Kuwait, 1964)</i>	142
<b>5. ACTUALIDAD POLÍTICA</b>	<b>147</b>
<i>Mayo de 2009-enero de 2010</i>	147
<b>6. LIBROS</b>	<b>157</b>
<i>Richard Bonney, False Prophets: The 'Clash of Civilizations' and the Global War on Terror (Fernando Vallespín)</i>	157
<i>Maher al-Charif, تطور مفهوم الجهاد في الفكر الإسلامي [Evolución del concepto de yihad en el pensamiento islámico] (Beatriz Molina)</i>	162
<i>Juan Antonio Macías, Entre la fe y la razón. Los caminos del pensamiento político en Marruecos (Víctor Pallejà)</i>	168

Los sumarios y artículos (en castellano y en las lenguas originales) están disponibles en: [www.awraq.es](http://www.awraq.es)