



Interacciones entre religión y política en el Islam de ayer y de hoy

«Es fácil juzgar pero difícil entender a los fantasmas con que lucha la gente y las sociedades, las heridas y los recuerdos que las llevan a hacer lo que hacen. Incluso si disentimos con la alianza que escoge la gente, debemos entender las razones de su elección, las fuerzas superiores contra las que lucha, la gama de alternativas que se les presentan». F. AJAMI.

Con el fenecer de la década de los setenta de nuestro siglo, el mundo entero se vio sobresaltado por el insólito triunfo de la revolución islámica en Irán, hasta entonces un país en apariencia estable y perfectamente incardinado en los entresijos de la geopolítica mundial. De forma inquietante se revelaba el Islam como una ideología capaz a fines del siglo xx de subvertir el orden de cosas imperante en un área tan delicada como el Oriente Medio, para a continuación, y sin complejo alguno, iniciar el ingente proceso de transformación del Estado y de *regeneración islámica* de las estructuras políticas, socioeconómicas y culturales vigentes. Todos, hasta el más experto observador, amparados en el por entonces creciente proceso de modernización de los países musulmanes —que se antojaba irreversible—, habían subestimado la enorme fuerza y vigor del Islam político.

Como cualquier revolución, la de los si'ies persas, surgió impregnada de un poderoso carácter transformador y se lanzó con ímpetu y determinación a la conquista del futuro. Como Lenin en Rusia o los jacobinos en Francia, los revolucionarios iraníes soñaron, no solo con cambiar su país, sino el mundo entero. Los ciudadanos franceses, dos siglos atrás, habían cantado la marsellesa y gritado ¡Libertad! por las calles de París. En la Rusia de 1917 los campesinos pobres de Voronezh o los proletarios de San Petersburg se habían levantado bajo sueños de igualdad. Setenta años después, en la desarraigada periferia de Teherán o Isfashán, muy lejos de la vieja Europa, los *desheredados* siguieron con esperanza la estela revolucionaria de los *mullabs* que les prometían justicia y equidad. Como aquellas revoluciones de tiempos y lugares distintos, la iraní también marcó una época y supuso un antes y un después —al menos en el mundo islámico—, generó esperanzas y desconfianzas, y se envolvió en violencia y guerra.

En Occidente asistimos atónitos a los acontecimientos. Nos hallábamos ante una revolución vitalista y popular, que lanzaba su crítica al orden establecido a partir de premisas religiosas y trataba de construir un nuevo orden islámico. Tales hechos venían a recordar en nuestra mente los tiempos del *oscuro Medievo*, cuando el viejo continente se veía envuelto por la cobertura ideológica que proporcionaba la Iglesia y su peculiar visión de la fe de Cristo. Muchos en Europa se apresuraron con inmediatez a calificar la situación de *reaccionaria* y *medieval*, término este último del todo inadecuado, a la vez que denotativo de un desconocimiento total de la realidad del mundo islámico, de su historia, su civilización y su religión; propio de lo que no es sino una visión sesgada, reductora a valores y espacios occidentales de lo que difícilmente puede encuadrarse en ellos. En el cristianismo, conceptos como el de *Sari'a*, *Yihad* o *Califa* carecen de todo sentido y son difícilmente traducibles. Tanto el origen como el proceso de formación y desarrollo de ambas religiones fueron radicalmente distintos, en buena lógica su peso en la sociedad, así como el lugar que en ella ocupa y su función, serán diametralmente diferentes.

Para la mayoría de nosotros el Islam, a pesar de su monoteísmo, parece apoyarse en un concepto ajeno. Tendemos a explicarlo y analizarlo en términos occidentales que, con frecuencia, retratan a los musulmanes como pueblos atrasados, homogéneos e inmutables, cuya conducta

se ajusta a usos con los que no estamos familiarizados¹. Ésta es la razón última del desconcierto que sin duda produjo la revolución iraní en el seno del mundo occidental, así como el escaso sentido que otorgamos al *resurgir islámico* al que asistimos hoy en día, y al que tendemos a subestimar o sobrevalorar, sin percibir con exactitud su verdadero significado.

Se suele cometer el error de presuponer que la religión viene a ser para los musulmanes lo mismo que significó y significa para el mundo cristiano, una sección o comportamiento de la vida acotado para ciertos temas y separado, o al menos separable, de otros compartimentos dispuestos para albergar otros asuntos. Pero tal concepción supone caer en una ingenua equivocación. Nunca fue así en el Islam, y al parecer algunos, los islamistas, se afanan hoy con terquedad manifiesta en que nunca lo sea. En la mayoría de las sociedades la fe, las prácticas y las instituciones religiosas han dejado de desempeñar el papel dominante que tuvieron en el pasado. Pero para Ernest Gellner, relevante sociólogo de la vida musulmana, «esta generalización, aplicable a la mayoría del mundo, no es ni remotamente adaptable al Islam»².

Aunque la mayoría de los occidentales se desconcierta al contemplar un sistema religioso que tradicionalmente considera al Estado y la religión como una sola cosa y en el que el credo religioso, teóricamente, rige tanto la conducta como la política; en el Islam anterior a la occidentalización no había dos poderes sino uno solo y, por tanto, no pudo surgir la cuestión de la separación entre Iglesia y Estado. Poder espiritual y temporal, profundamente diferenciados en el cristianismo —aún cuando en la práctica frecuentemente se confundieran—, se fundían en el Islam hasta configurar un único elemento. Bernard Lewis es rotundo al respecto: «Para un musulmán, la Iglesia y el Estado son por tradición una y la misma cosa. No son instituciones separadas ni separables»³.

La propia génesis del Islam marca una profunda diferencia respecto al cristianismo e incluso al judaísmo. Moisés liberó a su pueblo y lo

1 P. H. Stoddard, *Cambio y tradición en el mundo musulmán*, México, 1988, p. 36.

2 E. Gallner, «La cultura política del Oriente próximo musulmán», *Claves de Razón práctica*, 7 (1990), p. 22.

3 B. Lewis, Prefacio de la obra de G. Kepel, *Faraón y Profeta*, Barcelona, 1988, p. 12.

condujo a través de los desiertos, pero Dios no le permitió alcanzar la Tierra Prometida. Cristo, el hijo de Dios, murió crucificado por los hombres, mientras sus discípulos fueron durante mucho tiempo perseguidos y torturados, formando una minoría que constituyó su propia jerarquía dinástica dentro de un estado, el romano, legal, social y políticamente organizado. El Islam tuvo una historia inicial muy distinta. Mahoma no sufrió grandes penalidades, todo lo contrario, alcanzó todas las glorias terrenales, el poder, el reconocimiento. Perfectamente caracterizado por Montgomery Watt, aparecía a los ojos de este autor como un hombre de grandes cualidades que le permitieron configurarse como un profeta, un hombre de Estado y un hábil administrador⁴. De esta forma el Islam fue, además de religión, el Estado y la Ley que vino a organizar una sociedad, hasta entonces tribal y politeísta, que Mahoma transformó en un imperio. El profeta del Islam se convirtió de esta forma en el ordenador y organizador de lo espiritual, pero también de lo político, lo social, e incluso lo económico.

Es evidente que en base a que Mahoma estaba formando una nueva comunidad, la religión, que era su razón de ser, tenía obligadamente que satisfacer las necesidades políticas de los creyentes. Mientras el mundo cristiano vivía en un imperio como el romano, sólido y estable, y el pueblo hebreo poseía vínculos étnicos antes de convertirse en judíos, los musulmanes dependían de su religión, que les proporcionaba una identidad y una autoridad. Como apunta E. Gellner, si el cristianismo, desde un principio, formuló la recomendación expresa de dar al César lo que es del César, «el éxito inicial del Islam fue tan rápido que no tuvo necesidad de dar nada al César»⁵. Al configurarse como un Estado, el Islam se convirtió en un fuerte valor identitario, el Islam-religión y el Islam-Estado confluían, dando al individuo el sentido de sí mismo y distinguiéndolo del extraño. De esta forma, era la religión lo que marcaba la diferencia entre el que pertenecía a la comunidad y el que le era ajeno, viniendo así a designar la pertenencia al grupo.

Sin lugar a duda es la determinación de pertenecer a la comunidad del Islam lo que permite explicar la cohesión emocional tan fuerte que

⁴ M. Watt, *Mahoma, profeta y hombre de estado*, Barcelona, 1973, pp. 119-120.

⁵ E. Gallner, *La sociedad musulmana*, México, 1986, p. 12.

aún hoy caracteriza al mundo musulmán. La comunidad o *umma* islámica surgió como un aglutinador de todos los creyentes unidos en torno a un contrato de sumisión a Dios. Era un concepto humano, no territorial, que reclamaba la unidad de sus componentes. Una unidad que se constituía así en uno de los grandes objetivos del Islam. En el ideal islámico un único Estado debe asumir la extensión del *Dar al-Islam*⁶. A falta de ello los gobiernos musulmanes deben evitar la guerra entre ellos. Para F. Maillou la *umma* «sería la comunidad de creyentes que habría de realizarse a través de ciertas instituciones: el califato, la administración de justicia, el sistema de educación, la ética de las transacciones, etc.»⁷.

Esta gran aspiración unitaria va a ser rápidamente frustrada por unos hechos históricos que marcarán la división en el seno de la *umma*. El cisma político desencadenado a raíz de la sucesión de Alí como califa en el 657 dará lugar a una fractura en lo más profundo del Islam y a la aparición de la ortodoxia, *Sunna*, y la heterodoxia, *Si'a*. Desde entonces hasta hoy la *nación islámica* se ha visto recluida a la categoría de *utopía necesaria*, mientras la realidad se conformaba en base a multitud de califatos, imperios, reinos y estados⁸.

La mayoría de los autores recalcan que tal sentimiento de pertenencia a una misma comunidad, pervive aún hoy por encima de las diferencias sectarias y aún a pesar del desarrollo y consolidación de los estados modernos⁹. Todavía hoy persiste ese Islam, que aún reconociendo la diversidad de sus adeptos, no le atribuye significado político y para el que sólo es realmente significativo el abismo que separa a los

⁶ El término *Dar al-Islam* hace referencia a los territorios bajo control musulmán y se opone al de *Dar al-barb*, que nos remite a las tierras que no están bajo el gobierno de los musulmanes. Frente a estos conceptos, el de *umma* adquiere connotaciones de carácter espiritual y emotivo, aludiendo al componente humano y agrupando a todos los musulmanes, habiten o no en territorios bajo control musulmán.

⁷ F. Maillou, *Vocabulario de Historia del Islam*, Madrid, 1981, p. 174.

⁸ M. Cruz Hernández, «El encuentro del Mundo Islámico con las ideologías occidentales», *Cuenta y Razón*, 54 (1991), p. 11.

⁹ Aun a pesar de que la propia noción de *umma* haya adquirido un contenido variable según los tiempos, y aún cuando la palabra haya generado en las últimas épocas nuevas acepciones que nos hablan de nuevas lealtades como, *umma al-wataniyya* (Estado-nación) o *umma al-arabiyya* (Nación árabe), los musulmanes de hoy siguen teniendo el sentimiento de pertenencia a una misma comunidad: la *umma*.

musulmanes de los *Kafirs*, no musulmanes. Alí Merad resalta el sentimiento de pertenencia a una comunidad de pueblos que posee, lo que el denomina, «*un sentido agudo de su propia fraternidad y de su propia solidaridad histórica*»¹⁰. Para F. Maillou¹¹ la histórica división en sectas no ha debilitado la determinación de pertenecer a la comunidad del Islam, lo cual constituye, para Von Grunembaum, «*el factor más importante para explicar la cohesión emocional tremendamente fuerte de la comunidad musulmana*»¹². Máxime Rodinson define lo que el denomina *apego al Islam* como «*un sentimiento, un orgullo de pertenecer a una comunidad (umma) que se diferencia del resto de la humanidad por un ideal de vida ofrecido por un hombre excepcional, el profeta Mahoma*»¹³.

Lógicamente los pueblos y las naciones están presentes desde tiempo inmemorial, también en el mundo islámico, provocando un orgullo étnico conocido por todos y del que el pueblo persa puede constituir un buen ejemplo. El ayatollah Ruhollah Jomeini y el pueblo iraní han evidenciado siempre un orgulloso sentimiento de pertenencia a Irán en cuanto nación, pero aún a pesar de ello, el elemento islámico es sin duda de crucial importancia en un pueblo, que hoy más que nunca, tras la revolución iraní, se define por su adhesión al Islam y su pertenencia a la *umma* islámica. No hay que olvidar que hasta la actualidad, los países y las naciones, aún cuando ya existían tiempo antes, no se han visto como elementos constitutivos de las bases de identidad social ni como fuente de legitimación del poder político. Esta fue una idea novedosa y su aceptación generalizada en nuestro siglo transformó el mapa político del mundo islámico. La monarquía islámica universal de los sultanes turcos sucumbió y la de los Shas de Persia se transformó, fragmentándose Oriente Medio en una serie de naciones-estado, muchas de ellas trazadas artificialmente.

Sin embargo, dividida poco después de la muerte de Mahoma, la incapacidad histórica de la *umma* para lograr la unidad va a hacer de su búsqueda una aspiración de gran valor mítico entre los pueblos

10 A. Merad, *El Islam contemporáneo*, México, 1988, p. 138.

11 F. Maillou, *op. cit.*, p. 174.

12 G. E. Von Grunembaum, *Modern Islam*, Vintage, 1962, p. 92.

13 M. Rodinson, *Los árabes*, Madrid, 1981, p. 143.

musulmanes, que renacerá a lo largo de la historia como respuesta a situaciones de opresión, decadencia y cambio¹⁴. Es en este contexto donde movimientos como el panislamismo o el islamismo cobran sentido, pues, aún siendo muy diferentes, los dos han apelado a la unidad del mundo islámico y al Islam como fuente suprema de identidad y lealtad en tiempos de crisis. El panislamismo surgió de la mano de Jamal al-Din al-Afghani como respuesta en el XIX a la profunda crisis de identidad surgida de la penetración europea en el mundo islámico. Fusionando religión y nación al-Afghani y después Muhammad Abduh tratarán de estructurar una resistencia a Occidente a través de la unidad del mundo islámico y la renovación de sus sociedades. Si los reformistas como Abduh preconizaban conciliar los valores modernos y occidentales con el Islam, los islamistas buscarán la vuelta al Islam primigenio como reacción a la modernidad, también desde la base de la unidad de la *umma* islámica como fundamento de la identidad musulmana. El islamismo crece hoy en día como una demostración de que «*entre las terribles tensiones y convulsiones de nuestro tiempo está claro (y no puede sorprender) que las lealtades más antiguas y profundas se agitan bajo la superficie agrietada de las naciones estado modernas*»¹⁵.

El Islam no supone únicamente el soporte de la identidad y la lealtad en el mundo clásico musulmán, es también la base que determina la autoridad. Si en Europa los símbolos y el pensamiento político establecen el principio de soberanía a partir de la tradición o la herencia, y en los últimos siglos a partir de la voluntad popular, en el mundo islámico Dios es la fuente suprema de autoridad y a la vez la única fuente de la Ley y la legislación. El gobierno debe tener como objetivo fundamental que los musulmanes vivan en el respeto a los principios divinos y se preparen para el más allá. La vida política y social cobra sentido solo referida a la divinidad, la felicidad y la plenitud de Dios es el eje de la vida universal. De ahí que J. Voll afirme que «*ser musulmán no es simplemente una cuestión de creencia individual, supone participar en el esfuerzo de cumplir la voluntad de Dios en la tierra*»¹⁶. El régimen

14 G. Martín Muñoz, «El Islam, de ayer a hoy», *El País*, jueves, 21-2-91, Secc: «Temas de nuestra época», p. 2.

15 B. Lewis, *El lenguaje político del Islam*, Madrid, 1990, p. 76.

16 J. Voll, *Islam: continuity and change in the modern world*, Boulder, 1982, p. 8.

político y social perfecto será aquel que cumpla la voluntad, la Ley y el designio divino. En la historia islámica, únicamente la etapa de los cuatro primeros califas sucesores de Mahoma se atiene a estas características, convirtiéndose en un punto obligado de referencia histórica.

Si el Estado surge para imponer la voluntad divina y es en esta función donde encuentra su razón de ser, y por otro lado la voluntad de Dios se expresa a través de la Ley sagrada —*Sari'a*—, es obvio concluir la importancia sin igual que ésta tendrá en el seno del Islam, constituyéndose en la clave de lo que Bernard Lewis denomina *el cuerpo político del Islam*¹⁷, o lo que es lo mismo, el *Islam político*. La Ley islámica, basada en el Corán y la *Sunna* y perfectamente analizada por D. Sourdel¹⁸, vendría a ser un conjunto de prescripciones jurídico-religiosas que deben en todo tiempo regir la comunidad de los creyentes. Es en lo relacionado con la Ley donde se observa la más profunda diferenciación respecto al cristianismo. El Islam no sólo impone a sus creyentes las ceremonias del culto divino, sino además, a través de la *Sari'a*, un reglamento para todos los aspectos de la vida cotidiana: ofrece un marco para la organización de la comunidad en esta vida así como los medios de salvación para el individuo en el otro mundo. El código de conducta está escrupulosamente reglamentado, tanto en lo civil, como en lo mercantil, lo penal, e incluso lo alimenticio. El Islam sería de este modo el centro rector de la política, la economía y la sociedad. La Ley islámica se ocuparía pues, tanto de las prohibiciones alimentarias, las relaciones familiares, la liturgia, que pertenecen al terreno de lo privado, como de la guerra y la autoridad política que serían temas del dominio público¹⁹. Pero la *Sari'a* más que un conjunto de normas, lleva implícita toda una mentalidad y una forma de vida y, cuando se sigue plenamente, impregna la mente, los actos y los sentimientos de los musulmanes.

Si en el cristianismo la fe sustituyó a la Ley, en el Islam no fue así, pero tampoco en el judaísmo. Aún en el presente el pueblo judío conserva la *Halaká*, aunque en ella los aspectos políticos carecen de la

17 B. Lewis, *El lenguaje...*, op. cit., p. 50.

18 D. Sourdel, *El Islam*, Barcelona, 1973.

19 Debe tenerse en cuenta que el Islam no hace distinción entre el terreno de lo privado y el de lo público, dicha distinción sirve simplemente como elemento aclaratorio respecto al lector.

indudable importancia que se les otorga en la *Sari'a*. La razón obedece a causas históricas. No hay que olvidar que los hebreos siempre dependieron políticamente menos de su religión, pues no en vano ya constituían un pueblo antes de los tiempos de Moisés. En el Islam, en cambio, la religión era la base suprema de unidad e identidad. A pesar de todo, el judaísmo llegó a convertirse con posterioridad en una religión de Estado. En la Biblia surgieron preceptos que regulaban los impuestos, la guerra, etc., y con toda certeza su número y trascendencia hubiera aumentado de no haber sido porque desde el VI los hebreos vivieron casi siempre bajo un gobierno no judío. De esta forma las normas sobre la vida privada adquirieron mayor importancia, convirtiéndose en el elemento principal del resurgimiento del judaísmo, a la vez que éste se convertía en una religión con mínimas conexiones con la vida política. Semejante abandono de los ideales públicos no se entiende en un Islam, en el que la conexión con la política ha sido invariablemente profunda desde su propia génesis.

Como uno de los fundamentos del corpus político del Islam debemos considerar la importancia del *Califato*. El califato histórico, primera institución soberana de la historia islámica, y la mayor y fundamental, empieza con la muerte del Profeta y el nombramiento de Abu Bakr como su sucesor y como cabeza de la comunidad. A partir de 1258, después de que los invasores mongoles tomaran Bagdad y se masacrara al califa abbasí, el título de Califa dejó de utilizarse. Cuando el poder estuvo en manos de los turcos otomanos, éstos adoptaron únicamente el título temporal de Sultán, no obstante no se llegó a abandonar el título espiritual de Califa. Hubo que esperar hasta 1924 para que Mustafá Kemal aboliera por completo el califato.

Un solo hombre, el *Califa* o el Imán²⁰, debe gobernar todo el *Dar al-Islam*. Debe ser un hombre cualificado que cumpla los dos deberes fundamentales del gobernante musulmán, la aplicación de la *Sari'a* y su difusión territorial. A cambio el Califa debe exigir obediencia a sus súbditos.

20 Ambos términos se refieren al *jefe de la comunidad musulmana*, con la diferencia de que el primero es un concepto espacial, y el segundo temporal. *Imán* es aquel que se coloca delante (*amam*), el que ocupa el primer sitio. *Califa*, por el contrario, hace referencia al tiempo, es el sucesor del profeta, el que ocupa su lugar a fin de proseguir con la dirección de los asuntos de los fieles.

tos. Su misión es hacer reinar la justicia, concepto básico que se nos muestra como la contrapartida de la obediencia y lo opuesto a la tiranía.

Bernard Lewis²¹ apunta dos ideas respecto al gobierno islámico. Por un lado habría que resaltar que el islámico no es un estado teocrático, al menos si entendemos por teocracia el gobierno del clero, por cuanto que el Califa no forma parte siquiera del cuerpo de ulemas —que por otra parte no se constituye en Iglesia, al ser este un concepto ajeno al Islam—. Si habría teocracia en el sentido literal del *gobierno de Dios*, pues no en vano se proclama la soberanía divina. En este sentido la revolución iraní que ha elevado a los *mullabs*, ulemas si'íes, al poder, supone una desviación radical actual de todo precedente islámico. En segundo lugar el Califa no es un déspota dotado de un poder ilimitado. Su autoridad se ve severamente limitada por la propia Ley, cuyo cumplimiento se haya controlado por los Doctores religiosos.

Esta última idea es de vital importancia y debemos tenerla en cuenta. Un gobierno debía ser obedecido si su gobierno era legítimo y justo, es decir si gobernaba en nombre de Dios y aplicaba la *Sari'a*, desobedecerle en este caso supondría un gravísimo pecado. La obediencia termina, sin embargo, cuando el Califa no aplica la Ley de Dios, es entonces un tirano, un usurpador.

A partir de esta *ideología de la legitimación a través de la religión*²², de este binomio obediencia-desobediencia y desde los primeros tiempos surgirán dos líneas de acción, se combinará una vertiente autoritaria que hace hincapié en la sumisión y la obediencia, con una tradición radical e incluso revolucionaria. Ambas son parte integrante de la historia del Islam y han sobrevivido hasta hoy, marcando todavía en la actualidad la dinámica política de los países musulmanes. Estas dos posturas, casi tan viejas como el propio Islam, surgen en el momento en el que el ideal profético se ve traicionado y se incumple la *Sari'a*. Es lo que Fátima Mernissi define a través del agudo contraste entre el *Imán mediático* y el *Imán profético*²³, entre el líder autoritario, que todavía hoy persiste, que autolegitima

21 B. Lewis, *El lenguaje...*, op. cit., pp. 59-60.

22 G. Martín Muñoz, «Integrismo y democracia en tierras del Islam», *Historia* 16, 221 (1994), pp. 46.

23 F. Mernissi, *El miedo a la modernidad. Islam y democracia*, Madrid, 1992, p. 38.

su poder en base a los principios religiosos, y el Imán o Califa descrito en el Corán y sistematizado más tarde en la teoría política del Califato.

La reacción a esta situación será doble. Por un lado surgirá lo que D. Pipes denomina *Síntesis medieval* y que este autor define como una combinación enormemente estable y atractiva de objetivos ideales y acciones pragmáticas, que se impuso en varios continentes y durante muchos siglos²⁴. El cuerpo de ulemas en la mayoría de los casos mostró una disposición a aceptar condiciones imperfectas en la implantación de la *Sari'a*, apoyando todo tipo de poderes establecidos, los cuales utilizaban el Islam como legitimador, aunque estaban muy alejados del ideal de justicia islámico de que nos habla la teoría política del Califato. Un buen ejemplo es la subyugación de gran parte de los ulemas y teólogos a los intereses políticos del Estado en el Egipto poscolonial. La universidad islámica de al-Azhar, la principal del orbe islámico, ha sido convertida sobre esta lógica, en *altavoz legitimador* de los actos y decisiones de los *imanes mediáticos* del país del Nilo.

Los fines de la *Sari'a* se subordinaron a la necesidad de estabilidad, la obediencia a la autoridad se convirtió en obligación y la conservación del *status quo*, en un fin en sí mismo, creando un ambiente político abrumadoramente conservador y autoritario. Surgió de esta forma un inmenso foso entre este Islam oficial, protegido generalmente por el Estado, y el pueblo, que se replegó en sus formas de religiosidad propias, en las cofradías y en los movimientos populares propios del Islam radical, y se alejó del gobierno y la administración. Como consecuencia, esta situación trajo consigo lo que cabe considerar como una de las características más llamativas del mundo islámico, la insalvable y profunda barrera existente entre los gobernantes y los gobernados.

Frente a este *Islam tradicionalista y obediente* surge la tradición activista, radical, que parte de una idea de singular trascendencia: el musulmán no debe obedecer a una autoridad ilegítima²⁵. Esta tendencia fue

24 D. Pipes, *El Islam*, Madrid, 1987, p. 91.

25 El gran problema es la falta de claridad, tanto por una vertiente como por otra, en lo referido a cuando una autoridad es legítima y cuando no. Para el Profeta y los primeros musulmanes no hubo problemas. La prueba de legitimidad era la autorización de Dios otorgada por revelación. El verdadero problema empezó cuando la lucha dejó de ser contra los paganos y se volvió contra los musulmanes, cuando se derrocaba a un

inaugurada por los jariyíes, responsables del asesinato al Imán Alí, al estar en desacuerdo con su actitud y forma de actuar. La rebeldía política se inició en el Islam con la condena del jefe, y la tradición sediciosa será la que aune rebeldía con terrorismo. De esta forma los jariyíes, que reaccionaron violentamente ante los poderes establecidos durante siglos, fueron los *fundadores* del terrorismo como respuesta a la arbitrariedad, y el islamismo actual parece haber recogido el testigo de su lucha.

En relación a esta historia de revoluciones, alzamientos y rebeliones surge el concepto de *Fitna* que nos remite a la idea de «*sedición, discordia, tumulto, desorden, guerra civil, aunque una guerra civil que porta cismas y pone en peligro la pureza de fe de los musulmanes*»²⁶. La *gran fitna* fue la que tras el asesinato del tercer califa, Utmán, en el 656, dio lugar a la división entre shííes y sunníes tras una amarga guerra civil. En todo caso *fitna* es un término utilizable para designar cualquier reto serio, tanto intelectual como militar, contra el orden imperante.

Habría que considerar otro concepto a la hora de acercarnos a una explicación de la tradición radical y activista del Islam, el de *Yihad*. Jurídicamente la *Yihad* es para los musulmanes una obligación colectiva cuyo objetivo es el triunfo del Islam y el establecimiento de la Ley de Dios. Debe entenderse en un sentido moral y espiritual —en el que hicieron hincapié los reformistas de los siglos XIX y XX— pero también en un sentido militar, de uso de la fuerza, no en vano así lo entendieron buena parte de los teólogos y juristas clásicos. La *Yihad* se emprende contra el no creyente, *Kafirs*, y el *Dar al-barb*, contra el bandido y el rebelde y contra el apóstata. Respecto a este último caso el veredicto es contundente, el musulmán que abandona su fe es un traidor al que hay que castigar. Es lícito, pues, ejecutar al apóstata y hacer la guerra contra el estado apóstata.

régimen musulmán y se sustituía por otro. Durante las luchas religiosas y políticas de los primeros siglos de la historia del Islam, la legitimidad pasó a ser una cuestión candente y los conceptos de usurpación y tiranía aparecieron a menudo en el discurso político islámico. Lo que debemos ver como obvio es que cuando los sectores radicales y activistas han accedido al poder se han convertido en tradicionalistas conservadores. La legitimidad, a mi parecer, parece depender así de la relación que se tenga con el poder, en que bando te encuadres en el seno de la contienda.

²⁶ F. Maillou, *op. cit.*, p. 65.

Esta singular *Yihad* contra la apostasía afloró en determinados momentos a lo largo de la historia, cuando el Islam se vio sometido a la influencia y el dominio extranjero. Tanto durante las invasiones mongolas, como en los estados musulmanes de los siglos XIX y XX, la *Sari'a* no sólo fue descuidada y parcialmente olvidada —como fue habitual—, sino obviada en gran parte e incluso sustituida por otros sistemas de leyes. Desde la posición del Islam más tradicional eso era la mayor traición, era delito de apostasía. Si una parte del Islam rigorista lo aceptó con resignación, la vertiente radical y revolucionaria reaccionó con violencia. Es en este contexto donde se encuadraría el asesinato del presidente egipcio Anwar el-Sadat en 1981 a manos de los islamistas de la organización *al-Yihad*. El ideólogo de este grupo, Abd al-Salam Faraj, lanzó fuertes acusaciones contra aquellos que detentaban el poder: «*Los gobernantes de nuestra época son apóstatas del Islam, alimentados en las masas de la colonización. Del Islam solo tienen el nombre*»²⁷. Como vemos, para los que lo asesinaron, Sadat era un apóstata, un usurpador. Había que desobedecer y atacar al *Faraón*, al gobernante tirano. El propio imán Jomeini y los mullahs iraníes utilizaron similares argumentos en su lucha contra el Sha y hoy en día estos principios siguen vigentes como motores de la ofensiva que muchos grupos islamistas han desencadenado contra los estados musulmanes que no aceptan su específica visión de la religión y la sociedad.

Frente a este Islam al que aquí nos referimos, que nos habla de autoritarismo y rebeldía, se alza gran parte de la intelectualidad musulmana, en un intento desesperado por establecer un vínculo entre Islam y democracia, en una lucha por aunar al primero con la razón, con el individualismo y la secularidad. En recia oposición con una religión rigorista y tradicional, dogmática e intolerante, ellos reivindican el Islam racional y abierto a todas las influencias. No es extraño ver a muchos intelectuales árabes, integrantes de las *legiones de Salmans Rusdbies* que están siendo asesinados y amenazados por todo el Oriente Medio y el norte de Africa, defender una y otra vez hasta la saciedad que el Islam que los aterroriza y secuestra no es el verdadero. Este es tolerante y racional, aquél que supo beber hace muchos siglos de la herencia helénica, pero también de las civilizaciones de Persia y la India. Indigna-

²⁷ Citado por G. Kepel, *Faraón y Profeta*, Barcelona, 1988, p. 243.

dos, no pueden entender como Occidente ignora la existencia en el mundo arabo-islámico de una corriente intelectual abierta a todos los humanismos, modernos y antiguos, mientras presta una atención, a veces desmedida, al dogmatismo y radicalismo del islamismo militante.

Para el marroquí A. Laroui, religión y política no adquieren en el mundo islámico una total identificación: «*El Islam en tanto que cultura histórica específica, es una religión a la que se agrega un Estado, pero nada permite sacar la conclusión de que aquélla es el alma de éste, ni que éste es la realización temporal de la primera*»²⁸. F. Mernissi, un buen ejemplo del sentir de esa intelectualidad, señala con amargura como «*el Islam palaciego, mutilado de la dimensión racionalista, es el que se nos impone como patrimonio islámico por excelencia. Ese Islam de príncipes y verdugos será el que se reactivará tras la independencia*»²⁹. Sobre todo a partir de 1970, con el auge del petróleo, se intensificará tanto la articulación del Islam oficial por un lado, como la militancia islamista, por otro. En oposición a ese *Islam de príncipes y verdugos*, se reclama la tradición racionalista, que blande el arma de la razón, y no del asesinato político, frente al despotismo. La referencia se encuentra sobre todo en la corriente intelectual de los mutazilíes que exaltaron durante el Medievo la capacidad que posee el individuo de analizar y pensar. Es esta corriente intelectual, que adquirió diversos nombres con el tiempo, que bebió de muchas fuentes, abierta y tolerante, pero que fue asfixiada por el poder y la autoridad, la que reclaman muchos intelectuales del Islam presente.

Sin embargo, cabe preguntarse si esa tradición racionalista tuvo y tiene suficiente peso. Para B. Lewis ese *tipo de filosofía floreció durante un tiempo en las academias islámicas de la Edad Media, pero murió y sólo tuvo un impacto limitado en las generaciones posteriores*³⁰. A mi juicio hay que interrogarse sobre hasta que punto nos podemos asir a dicha corriente con el objeto de justificar la democracia como algo propio y no ajeno a la civilización islámica. Es loable, pero discutible en la realidad, sustentar en ella el necesario avance del mundo islámico

28 A. Laroui, *El mundo árabe y sus problemas*, Barcelona, 1984, p. 43.

29 F. Mernissi, *op. cit.*, p. 58.

30 B. Lewis, *El lenguaje...*, *op. cit.*, p. 55.

hacia el pluralismo como elemento de ruptura frente al autoritarismo y la arbitrariedad reinante. Hoy por hoy parece que la ruptura, cuando se produce, se sustenta en los valores contrarios, no solo utilizados por el poder, sino por los islamistas, que están demostrando su capacidad para movilizar a los musulmanes. Y es que las ideas de individualismo, razón y democracia, a buena parte del pueblo musulmán les son, a pesar de todo, demasiado extrañas. El pueblo sigue expresando su rechazo al autoritarismo, su deseo de participación y la amargura de su pobreza, sus aspiraciones y deseos, a través de coordenadas bien distintas.

Esto es fácilmente constatable si observamos detenidamente la realidad actual, no en vano procesos como el vivido en Argelia parecen mostrar que los giros hacia la apertura en el mundo islámico tienden a abrir el camino hacia el control del poder por los grupos islamistas, que no ocultan su desprecio y rechazo por el sistema electoral y los mecanismos de libertad que les han dado poder. El Islam vive una crisis, más profunda aún porque cualquier intento de salir del estancamiento parece topar de lleno con el radicalismo religioso, que ha sabido como nadie canalizar el descontento y la frustración imperante.

De una forma u otra, lo que es innegable es que todavía el Islam constituye un referente fortísimo para los musulmanes actuales. En realidad funciona como una poderosa utopía. La vida del Profeta y de los primeros califas, como época de justicia y esplendor islámico, se constituye en su gran soporte. De ahí la importancia que en el mundo musulmán se concede a la historia, a su pasado glorioso, constituido en un arma ideológica utilizada indistintamente tanto por los estados como por aquellos que se les oponen³¹. Un pasado que se constituye en punto de referencia básico del movimiento islámico fundamentalista. Abu al-Mawdudi, uno de los grandes teóricos del islamismo se refiere en los siguientes términos a esos tiempos pasados: «*Arabia tenía el gobierno más singular de su tiempo, basado como estaba en el principio de soberanía de Dios y en un califato de los hombres. La ley de la tierra era la Ley islámica. La administración de estado estaba en las manos de gente piadosa y justa. El país no tenía ninguna traza de vio-*

31 F. Charaffeddine, *Culture et ideologie dans le monde arabe (1960-1990)*, Paris, 1994, p. 165.

lencia, opresión, injusticia o inmoralidad. La paz, la justicia, la honestidad y la verdad reinaban por doquier (...) El Profeta murió a los sesenta y tres años, después de haber completado la mayor misión de todos los tiempos. Los compañeros del Profeta se encargaron de la misión del Profeta después de su muerte. Viajaron a lejanas tierras para llevar a ellas las enseñanzas del Islam. Tuvieron éxito en cualquiera de los sitios a donde fueron (...) Las manos de los opresores quedaron sujetas y se estableció un reino de justicia y de bienestar. Este fue el mayor logro en la historia de la humanidad»³².

El hecho de que la teoría política social jamás se volviera a aplicar desde los inicios del Islam —si es que se aplicó entonces— sirvió para resaltar a lo largo de los tiempos, el compromiso popular hacia ella, evitando por otro lado que se mostraran sus debilidades.

De la misma forma que el marxismo removió la conciencia de los obreros de la Europa de principios del siglo xx, el Islam funciona hoy en día como una utopía capaz de movilizar —como ninguna otra— a los musulmanes de todo el mundo. Pero mientras la ideología marxista se ha visto marchitada al estrellarse de bruces con la realidad, el ideal coránico continúa después de los muchos fracasos renaciendo una y otra vez, porque se sumerge en lo más profundo del subconsciente del musulmán, en su cultura y sus tradiciones, en su vida cotidiana, porque se adapta como nada a sus aspiraciones. Es por esto que para muchos musulmanes el Islam sigue siendo el fundamento de autoridad más aceptable, sobre todo en momentos críticos, en que las lealtades más profundas salen a la luz: «En cualquier género de conmoción —en medio de desastres provocados por el hombre o la naturaleza— los hombres volvían al Islam y la mezquita, que eran la fortaleza de los miembros más conservadores, reaccionarios y xenófobos de la sociedad y al mismo tiempo, el guardián de la única visión verdadera de la sociedad justa, que ofrecía esperanza y guía al pobre, a los oprimidos y a los desilusionados»³³.

En este contexto podemos observar con nitidez como la religión se convierte en el instrumento, en el arma utilizada por todos, por los

32 A. Al-Mawdudi, «Una perspectiva histórica del Islam», *Islam*, 7 (1975), pp. 16-17.

33 D. Capitanchik, «El terrorismo y el Islam», en N. O'Sullivan, *Terrorismo, ideología y revolución*, Madrid, 1987, p. 147.

poderosos y los desheredados, por los estados y los que tratan de subvertir su orden. De esta manera, mientras las clases dirigentes propugnan la fidelidad al Islam para apuntalar el conservadurismo, las masas desheredadas lo utilizan como base de protesta contra la desigualdad y explotación reinante. Esta duplicidad de objetivos nos remite a la dicotomía existente entre el Islam de los gobernantes y el del pueblo que ya antes mencioné. Sin lugar a dudas, el Islam oficial es una cosa y el popular es otra. «El Islam oficial es una táctica para impedir el acceso a la justicia social, mientras que la concepción popular del Islam es la de un código de vida en el que la justicia social ocupa el lugar central del empeño humano»³⁴. Para F. Ajami los que están en el poder y despotrican contra los musulmanes radicales olvidan que ellos también mezclan la religión y la política. Los poderosos citan la escritura y los que los desafían contestan con otras citas, pero en todo ello hay algo más que piedad religiosa. La escritura es parte de un sucio proceso político que entraña la distribución de riqueza y poder, el deseo de determinados grupos e individuos de acumular riqueza, y la frustración de otros que han quedado al margen³⁵.

La legitimidad islámica será cuidada con esmero por todos los regímenes poscoloniales. Ya sean de carácter socialista o liberal, estos nuevos estados *estatalizarán* el Islam a través de la subyugación del cuerpo de ulemas e instituciones religiosas islámicas, a la vez que reprimirán toda actividad islámica de oposición. Frente a esto, el islamismo pondrá en duda el ejercicio islámico de los gobernantes para oponerse a los poderes imperantes³⁶. El Islam ha sido la base sobre la cual los *mullabs* persas movilizaron a su pueblo, y sobre la que han establecido el estado islámico en Irán. Es también el estandarte que el FIS argelino o la Hermandad Musulmana egipcia ondean en su batalla por el poder. Es el soporte ideológico que sustenta la lucha de los palestinos de *Hamas* contra Israel. Es también el responsable de la agudización de la guerra civil en Sudán, donde los islamistas gobiernan en la sombra y parecen

34 M. H. Shah, «Pakistán, el Islam y la política de inquietud musulmana», en P. H. Stoddard, *Cambio y tradición en el mundo musulmán*, México, 1988, p. 109.

35 F. Ajami, *Los árabes en el mundo moderno*, México, 1983, p. 350.

36 B. Khader, «Islam e islamismo en el Mediterráneo», *Tiempos de Paz*, 34735 (1994), p. 21.

dispuestos a acelerar el sistemático proceso de islamización sobre las poblaciones del Sur.

Pero el Islam ha sido y es utilizado también por estados como el argelino, supuestamente laico y socialista, que se valió de él como elemento fortalecedor de la identidad argelina frente a la antigua potencia colonial, Francia. Se llegó a integrar la religión de Mahoma en la Constitución como religión de estado, adoptándose el código de familia y otras leyes inspiradas en la Sari'a, lo que llevó a una retradicionalización de la sociedad que contrastaba con el esfuerzo modernizador económico³⁷. Los frutos se recogen hoy en día y se hace realidad más que nunca el viejo dicho *cría cuervos y te sacarán los ojos*. En Libia, el coronel Gaddafi, ha hecho de su particular visión del Islam³⁸ el soporte del régimen, a la vez que reprime salvajemente a los grupos islamistas. Mientras, en Egipto el aparato estatal, ya fuera en tiempos de Nasser, Sadat o en la actualidad, bajo el gobierno de Husni Mubarak, ejercerá un control absoluto sobre las autoridades religiosas de al-Azhar³⁹, las cuales legitimaron y legitiman en la actualidad su política general y su lucha contra el islamismo radical.

En países como Arabia Saudí se apelará a la tradición puritana tanto como guía en la vida cotidiana, como un medio de fortalecer la resistencia contra el comunismo, e incluso contra cualquier idea progresista. El propio Hassan II, rey de Marruecos, sustenta su legitimidad en la ascendencia profética de su dinastía, de forma que en palabras de Gema Martín Muñoz, en este país norteafricano «el Islam es el principal apoyo ideológico del poder y ocupa un lugar privilegiado como en ningún otro país del Magreb»⁴⁰. Es el descendiente del Profeta y Príncipe de los Creyentes y en las mezquitas se dicen las oraciones en su nombre. Es decir, no es

37 G. Martín Muñoz, *Argelia: la revolución frustrada*, Cuadernos del Mundo Actual, 49 (1994), *Historia* 16, p. 16. Véase también: Martín Muñoz, G., «Argelia y sus islamistas», *Historia* 16, 224 (1994), pp. 12-19.

38 M. Gaddafi ha desarrollado en su país una síntesis muy personal entre el Islam y el socialismo, en la que partía de una concepción del primero muy heterodoxa y singular, pues sólo acepta el Corán como válido, rechazando la mayor parte de los *badiths*, así como todo el sistema de la Ley elaborado por los ulemas. Véase al respecto: J. Davis, *Libyan politics: Tribe and Revolution*, Londres, 1988.

39 Esta cuestión es tratada en profundidad por G. Kepel, *op. cit.*

40 G. Martín Muñoz, «El fundamentalismo islámico como actual fuerza desestabilizadora. Aproximación al tema en el Magreb», *África Internacional*, 7 (1989), p. 86.

menos que lo que fue el ayatollah Jomeini cuando fundó su república islámica, y las normas parlamentarias, las presidencias del gobierno, las elecciones, no prevalecen en contra de su autoridad. En Marruecos no prospera el integrismo⁴¹, no en vano el rey es la propia integridad⁴².

Hay casos, quizá, más llamativos. Sadam Hussein, que fue a una guerra de ocho años contra la teocracia de Irán —con apoyo occidental y argumentos laicos—, con el advenimiento de la guerra del Golfo se mostró como un auténtico líder islámico y piadoso. Su pasado como líder del laicista partido Ba'as⁴³ y como represor del movimiento islámico síí, parecía oscurecerse ante sus costantes llamadas a la *Yihad* y sus conversaciones diarias con Dios durante el tiempo que duró la guerra. En sus apariciones en televisión le acompañaba una bandera irakí visiblemente transformada, las tres estrellas que la adornaban, habían sido sustituidas por las palabras en alfabeto árabe *Allah Akbar* —*Dios es el más grande*—.

Durante demasiado tiempo se ha despreciado la fuerza política del Islam. La década de los setenta y los ochenta nos ha venido a demostrar que estábamos equivocados. Y ahora sucede todo lo contrario, se ve el Islam apostado tras cualquier esquina, es la causa de todos los males y su peligro es inmenso. El pánico nos invade, soñamos despiertos, parece que de un momento a otro los *barbudos fanáticos*, con su mirada penetrante y altanera, provistos de una seguridad y determinación que nos desagrada por incomprensible, ocuparán sus respectivos países y llegada la hora saltarán con arrojo al otro lado del Mediterráneo, no para trabajar como *esclavos* en nuestro mundo como hasta el momento, sino para degollar a nuestras mujeres y romper con nuestro predominio⁴⁴.

41 Reprimido y marginal, aunque con fuerza creciente, el movimiento islamista marroquí se desarrolla en torno a la figura emblemática de Abdessalam Yassin, líder de la *Jama'at at Al Adl Wal Ihsan* y director de la revista *Al Jama'a*.

42 Véase F. Guijarros Arcas, «Realeza y realidad del Marruecos actual», *Razón y Fe*, 1163/1164 (1995), pp. 161-176.

43 Ideología panarabista de inspiración socialista elaborada a principios de los años cuarenta por el musulmán sunní Salah al-Din Bitar y por el cristiano Michel Aflaq. En 1947 inspiró la creación del partido *Ba'as* que en 1963 y 1968 accedía al poder en Siria e Irak, respectivamente.

44 Tan disparatada concepción se ve respaldada por la obra de determinados autores, que hacen hincapié en la idea de la amenaza y la confrontación. A este respecto véase: S. Huntington, «El conflicto entre civilizaciones. Próximo campo de batalla», *ABC Cultural*, 2-6-93, 87 (1993); Cosido, I., «La amenaza del Sur», *Política Exterior*, 45 (1995),

Es innegable, como se ha reflejado en este apartado, el importante valor político del Islam y su profundo enraizamiento en la vida e historia de los pueblos musulmanes. Pero no olvidemos que hay otros factores y otras lealtades, que existen las naciones, las etnias, las clases sociales. Los musulmanes buscan vías para encauzar la amargura, el rencor, la rebelión, la lucha ante la opresión política y la miseria, y sin duda la vía que les resulta más natural es la religiosa. Por otro lado los islamistas han sabido traducir a términos religiosos los problemas sociales magistralmente. Y es que por mucho que se hayan transformado las instituciones, las leyes y las costumbres, la forma que los musulmanes tienen de enfrentarse a la política deriva de las premisas de la religión y de las cuestiones básicas establecidas hace más de un milenio. Para B. Lewis la oposición en el mundo musulmán ha adoptado siempre el registro de la teología, de la misma forma natural en que en Europa bebió del registro de la ideología, «No es más "máscara" o "disfraz" una que otra»⁴⁵.

Cuando la realidad se torna insoportable y se estrecha dolorosamente el abanico de salidas y esperanzas, las gentes se aferran con dramática energía a la utopía más a mano, sin pararse a reflexionar, en su trágica situación, sobre los enormes riesgos que ello conlleva: «En el mundo moderno, las utopías sirven como correctivos, como antídotos del cinismo, como fuentes de inspiración. Sin embargo, las utopías pueden llevarse demasiado lejos. Nuestras utopías imaginarias resultan ser la fuente de gran parte de nuestra desdicha. Nunca nos aproximamos suficientemente a ellas, y nos sentimos aún más empequeñecidos por no aceptar a duplicar las glorias de nuestros antepasados o la perfección de nuestros propios planes»⁴⁶.

JOSÉ ANTONIO DONCEL DOMÍNGUEZ
Universidad de Extremadura

pp. 167-178. Por contra, una buena parte de los estudiosos niegan la existencia de amenaza alguna procedente del Magreb y el Oriente Próximo, aunque la reestructuración de las fuerzas militares del Norte y la nueva situación internacional haya conducido a una percepción de tal peligro, que sin lugar a dudas es irreal. Véase: M. A. Moratinos, «La seguridad europea y el Mediterráneo», *Desarme Convencional y Seguridad Europea*, Universidad Complutense, 1990; V. Fisas, *El mito de la amenaza del Sur*, Zaragoza, 1991.

⁴⁵ B. Lewis, Prefacio de la obra de G. Kepel, *op. cit.*, p. 20.

⁴⁶ F. Ajami, *op. cit.*, pp. 375-376.

E VOCACIONES Y R ECUERDOS

