

ENSAYO BIBLIOGRÁFICO: *Islamismo e islam crítico: el debate actual sobre la relación entre religión y política.*

Ensayo bibliográfico de los siguientes libros:

Naguib Ayubi (1991): *El Islam Político: Teorías, Tradiciones y Rupturas*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Rachid Benzine (2004): *Les nouveaux penseurs de l'Islam*. Albin Michel: París.

Gilles Kepel (2002): *Jihad: The Trail of Political Islam*, Boston: Harvard University Press.

De todos los debates abiertos en las sociedades de mayoría musulmana, la relación entre política y religión es uno de los que tradicionalmente ha generado una polémica más intensa. Desde el orientalismo, algunos autores han sostenido que el islam y la política son dos realidades indisociables por razones tan variopintas como que Mahoma no sólo fuera un profeta, sino también un líder político para los primeros musulmanes, una atribución que sus sucesores se cuidaron de conservar. Sin embargo, la utilización política de la religión no es un fenómeno exclusivo de las sociedades de mayoría musulmana, y muchos creen que la creación de instituciones religiosas oficiales junto con todo un ordenamiento jurídico de base religiosa al servicio de la política es ajeno al verdadero islam. Este texto repasa el debate actual en torno a la relación entre religión y política a través de las dos corrientes de pensamiento más activas en la actualidad: el islamismo —que propone la sumisión del comportamiento humano en cualquier esfera a la religión— y el islam crítico —partidario de disociar religión y política, y fe y razón para aligerar la carga jurídica que la doctrina islámica ha ido adquiriendo a lo largo de los tiempos—.

1. RELIGIÓN Y POLÍTICA

A lo largo del tiempo y del espacio, la relación entre religión y política ha adoptado diversas formas aunque, a grandes rasgos, podríamos decir que

existen tres estrategias con las que los estados se aproximan a la religión (Gustafson y Mohen, 1992). Los *estados separadores* diferencian perfectamente la autoridad política de la religiosa. En ellos, la vigencia social de la religión es exclusivamente dependiente de la aceptación individual. Los *estados hostiles* eliminan, o al menos limitan, la visibilidad de la religión como fenómeno social de forma que incluso la observación privada de los preceptos religiosos puede ser estrictamente rechazada. Los *estados dominantes* son los que tratan de cooptar e integrar la religión en las estructuras políticas y la hacen íntimamente dependiente del estado, proporcionándole una existencia pseudo-sacramental. Esta última estrategia ha sido adoptada por la mayoría de los regímenes políticos de los países árabes y de mayoría musulmana, incluso en el caso de estados formalmente secularizados como Turquía o Siria.

Desde una perspectiva analítica hay dos tradiciones intelectuales en el estudio de la relación entre política y religión (Gill y Keshavarzian, 1999: 432). La *perspectiva ideológica* describe el declive y resurgimiento de la religiosidad en función de la relevancia e implantación social de sus ideas y de la tradición que reclaman (Geertz, 1966; Huntington, 1995). Además de producir argumentos casi tautológicos, esta perspectiva abusa de la inercia de la tradición como factor explicativo e impone la existencia de creencias religiosas fijas y estáticas en los actores políticos. En cambio, la *perspectiva institucional* explica la relación entre religión y política a través de los intereses institucionales de los actores en juego. Wolf (1991: 9-10) ofrece un ejemplo muy ilustrativo de esta visión de la relación entre política y religión en el concepto de régimen religioso, que define como,

«[una] *constelación formalizada e institucionalizada de interdependencias humanas de intensidad variable, legitimada por ideas religiosas [y] propagadas por especialistas religiosos [...]* Los regímenes religiosos son *constelaciones de poder [...]* son también *constelaciones políticas, lo que implica una formulación de las ideologías y el diseño de tácticas y estrategias de how to fight and how to win [cómo luchar y cómo ganar] ante confrontaciones, encuentros y colusiones*».

En sintonía con esta segunda tradición intelectual, muchos científicos sociales defienden la idea de que la religión sea estudiada con los mismos instrumentos analíticos que se utilizan en el estudio de cualquier otra fuente de movilización política (Bax, 1991; Gill, 1998; Kalyvas, 1997). No en vano, la religión es un potente catalizador de la movilización, que tiene la virtud de minimizar los problemas de acción colectiva (Iannacone, 1995; Kalyvas, 1996). Esto explica que la religión sea frecuentemente explotada por los políticos en contextos muy diversos. ¿Qué obtienen las instituciones religiosas

a cambio? El poder político ha sido históricamente el principal suministrador de recursos —tanto económicos como humanos— de los actores religiosos, y en algunos casos ha garantizado el monopolio del mercado religioso, una de las aspiraciones de sus cuadros (Finke, Guest y Stark, 1996). Sin embargo, y aunque la relación entre instituciones políticas y religiosas suele ser mutuamente beneficiosa, el equilibrio cooperativo entre ambas no siempre ha sido estable. Esto ha sucedido, por ejemplo, cuando los políticos han encontrado otras formas de asegurarse el apoyo popular o cuando no han logrado garantizar a los cuadros religiosos el monopolio del mercado religioso (Gill, 1998: 54-61). En resumen, la vigencia del equilibrio cooperativo entre estado y religión es fuertemente dependiente de variables contextuales, lo que no deslegitima la aplicación de teorías generales.

2. RELIGIÓN Y POLÍTICA EN EL ISLAM

Aunque las diferencias entre los diversos casos suelen ser enormes, se podría decir que los sistemas políticos pasados y presentes de casi todos los países de mayoría musulmana han creado instituciones —o han readaptado las que ya existían— que persiguen controlar la religión y utilizarla para incrementar sus apoyos. La historia del islam como fuente de legitimidad es antiquísima y su relato exhaustivo, una misión imposible. Aunque los primeros califas —Abú Bakr (573-634 d.C.), Omar (580-644) y Utmán (580-656) gobernaron la comunidad de creyentes sobre el principio de la consulta califal o *shoura*, esta práctica pasó a un segundo término cuando el califato se reveló incapaz de mantener la unidad política y territorial de los musulmanes. Así, las primeras dinastías califales —los Omeyyas (Damasco, 660-750; y el califato independiente de Córdoba, 755-929) y los Abasíes (Bagdad, 750-945)— ya utilizaron la referencia a los planes divinos para justificar su gobierno. De esta forma, la ley religiosa o *sharia* pasó a ser un instrumento de uniformidad ideológica para contrarrestar la unidad política perdida, sobre todo en los territorios sunníes (1). Desde este momento la jurisprudencia

(1) La historia del islam, como la de otras religiones, ha estado plagada de escisiones a partir de un tronco común al que hoy pertenecen los musulmanes sunníes. La más importante de todas ellas fue la de los chiíes, que sólo reconocen a Alí y sus descendientes como legítimos sucesores de Mahoma. Sunníes y chiíes difieren en algunos aspectos organizativos —existencia de un clero en el caso de los segundos— y doctrinales —los chiíes rechazan las tradiciones procedentes de los tres primeros califas y de Aisha, la viuda del Profeta—. El consenso de los sabios (*ijma'*) es para los chiíes una fuente principal del derecho religioso.

islámica clásica reforzó la unión entre política y religión. Su contribución se puede resumir en tres puntos (Ayubi, 1996: 45-46):

- Los gobernantes deben de ser guiados por el derecho revelado y la integridad de la comunidad debe de ser protegida como un valor absoluto, preferiblemente por un imam (2). Como la actividad política es esencial para la creación y el mantenimiento de la justicia social, toda actividad política es esencialmente religiosa en tierras del islam.

- Como consecuencia de lo dicho en el punto anterior, los ciudadanos no musulmanes no deben de ser investidos de autoridad ni designados para funciones públicas.

- Los gobernantes deben evitar tomar decisiones de manera aislada. Siempre deben contar con el asesoramiento de los *ulemas* —hombres de ciencia y religión—, ya que aunque su asesoramiento no garantice la eficacia de las políticas, garantiza su legitimidad religiosa.

Sólo a partir del momento en el que la jurisprudencia islámica clásica incorporó estos principios, religión y política se convirtieron en realidades indisolubles. Desde entonces hay tres debates abiertos que refuerzan esta unión (Ayubi, 1991: 79-107): 1) el control político, el papel de la participación y la consulta o *shura*; 2) el papel del estado en la economía; y 3) el ámbito de la actividad política. Esto último explica por qué algunos musulmanes defienden la naturaleza holística del islam apelando al principio coránico de que toda autoridad política y social reside en Alá (3). Así, muchos musulmanes consideran que la comunidad de creyentes (*umma*) debe ser gobernada por una (¿la?) moral islámica colectiva. Por esta razón, si el gobernante tiene alguna relevancia en la teoría política islámica sólo es por ser guardián del código moral.

Llegados a este punto es imprescindible abordar el asunto de la heterogeneidad del islam. El islam no es sólo una religión revelada sino que también es un sistema de organización social, en parte revelado y en parte fruto de la evolución y la adaptación de sus principios a lo largo del tiempo. Una de las principales fuentes de heterogeneidad de la doctrina islámica procede de la relación jerárquica y excluyente entre las fuentes del derecho religioso islámico (De Wael, 1989), según se reconozca o no algún espacio a la razón humana en la creación de normas. La primacía absoluta corresponde a las fuen-

(2) SONN (2000) dice que el modelo clásico de estado islámico no es una teocracia si no una «nomocracia». La teocracia es un estado gobernado por Dios o los que gobiernan en función de su autoridad. La nomocracia es el gobierno de un sistema codificado de leyes. De ahí la importancia de los jurisperitos musulmanes para todos los gobernantes.

(3) Esto hace referencia al postulado de la unicidad de Dios y de su sistema de creencias o *tawhid*, que debe impregnar todo comportamiento humano.

tes reveladas, sobre todo al Corán, aunque suele ser completada con la costumbre existente en tiempos del Profeta (la *Sunna*), especialmente durante la época en la que Mahoma fue jefe temporal y espiritual de los musulmanes en la ciudad de Medina (4). La *Sunna*, por tanto, recoge todas las palabras, actos o silencios que pudieran avalar o reprobar cualquier conducta, aunque hay un intenso debate sobre las tradiciones que pertenecen a la *Sunna* y las que son relatos apócrifos. El Corán y la *Sunna* forman el esqueleto de la ley islámica. Sin embargo, en algunas circunstancias existe algún espacio para la intervención de la razón humana en la producción del derecho. La vía más importante para hacerlo es la *ijma'* o consenso de todos los jurisconsultos de una generación. El recurso a la *ijma'* fue inevitable desde los primeros siglos del islam, ya que no toda regulación necesaria podía ser extraída del derecho revelado. El debate sobre cuándo puede aplicarse este recurso, y sobre todo quién participa del consenso, es una de las principales fuentes de heterogeneidad en el islam, ya que lo que para algunos musulmanes es una norma irrevocable en virtud de la *ijma'*, para otros no es un principio a tener en cuenta (5). Más allá de este consenso, la incapacidad del ordenamiento jurídico para adaptarse a los tiempos llevó a algunos jurisconsultos a aceptar incluso la simple analogía (*qiyas*) como fuente subsidiaria del derecho siempre que exista un vacío legal en el asunto y se utilice como fuente primaria una norma revelada y no otra analogía (6). Contra lo que se suele creer, el derecho público —y otros como el fiscal o el penal—, escapó muy pronto de la rigidez del ordenamiento religioso, aceptando la costumbre o la legislación positiva (*qanun*) para regular la administración pública y la forma de gobierno (7). Este proceso se vio reforzado por la colonización, que importó nor-

(4) El asunto no es baladí. Los musulmanes más tradicionalistas se plantean la posibilidad de que la tradición fuera distorsionada por quien dio testimonio de su existencia, por la posibilidad de que éste tuviera un conocimiento directo de la misma, por la cadena que transmitió la costumbre. De esta forma se ha establecido a lo largo de la historia una jerarquía entre las tradiciones en función de su autenticidad. Para los sunnitas, los hadices —tradiciones— más auténticos fueron recogidos en Los Seis Libros, de los cuales, los dos primeros son considerados perfectos —recopilados por Al Bujari y por MUSLIM (870 d.C.). La recopilación relativamente tardía de estos y otros hadices explica parcialmente el debate sobre la autenticidad.

(5) De las diversas escuelas jurídicas que existen en el islam, la hanbalita (la más estricta y literalista, en vigor en la Península Arábiga) es la más reacia a la aplicación de la razón humana para actualizar el ordenamiento islámico.

(6) Tal fue el caso de Abú Hanifa y de su escuela (Hanafita), vigente en Asia central y África nororiental.

(7) Con la colonización la tendencia ha sido a restringir cada vez más el espacio reconocido al derecho religioso, limitándolo en muchos casos al estatuto personal (el equivalente al derecho civil) en todo o en parte.

mas positivas a los ordenamientos jurídicos de los países y territorios de mayoría musulmana.

En resumen, el islam es una realidad heterogénea que varía en cada lugar según se reconozca la vigencia de una u otra fuente del derecho y del espacio que se dé a la razón humana en el proceso legislativo (¿Qué norma revelada? ¿En qué contexto se acepta la intervención humana para adaptar la norma? Y, sobre todo, ¿quién puede participar en el proceso de creación legislativa?). Mientras que el apego al literalismo de los musulmanes más ortodoxos ha restringido la interpretación y producción de normas marginando el papel de la razón, otros aceptan múltiples instrumentos para adaptar el derecho religioso a los distintos contextos socio-históricos. Así, casi todos los regímenes políticos han podido explotar la religión como fuente de legitimación política con relativa facilidad. Esta tendencia histórica explica por qué algunos autores sostienen que la relación entre islam y política es mucho más intensa en el islam que en otras religiones. Tras la independencia colonial de los países de mayoría musulmana, el *islam oficial* institucionaliza la dominación estatal de la religión para acomodar las políticas de renovación diseñadas por las elites occidentalizadas, tuvieran o no una inspiración secular (Shahin, 1990: 47-48). Carroll (1986) ha llegado incluso a afirmar que, frente a la inestable implantación de otras ideologías legitimadoras como el socialismo árabe o el nacionalismo, el islam ha sido el mayor revulsivo en la construcción de identidades políticas de los países árabes, y que aún hoy es una de las fuentes de identidad política más potentes en la mayoría de estos países.

Una vez introducido el debate sobre la relación entre islam y política, el resto del artículo analiza la posición que las dos principales corrientes de pensamiento islámico —el islamismo y el islam crítico o reformista— tienen sobre el asunto. Aunque la atención académica y mediática se ha centrado fundamentalmente en la primera de estas dos sensibilidades, es indudable que el islam crítico es una pujante realidad en los países de mayoría musulmana, hasta tal punto que desde hace ya más de diez años se suele hablar de una Reforma Islámica, estableciéndose un paralelismo con la Reforma Protestante que tuvo lugar en el centro de Europa en el siglo XVI (Eickelman, 2006).

3. ISLAMISMO: POLÍTICA Y RELIGIÓN

Hoy en día sorprende que durante los años sesenta y setenta, e incluso todavía durante los ochenta, la religión fuera tomada como una variable residual en el estudio de los sistemas políticos de los países árabes y de mayoría

musulmana. En esa época el paradigma imperante en las ciencias sociales respecto del estudio científico de la religión fue el de la secularización, que impuso la idea de que existía un movimiento uniformador hacia la modernidad, que acabaría por imponer la marginación de la religión en todas las sociedades, incluidas las de mayoría musulmana. En sintonía con esta predicción, muchos gobernantes musulmanes implementaron ambiciosas agendas reformistas de contenido secularizante. Tal fue el caso de Argelia, el Egipto *nasserista* o el Túnez de Bourguiba, pero también incluso el de monarquías más tradicionales como las de Libia y Marruecos.

Sin embargo, el paradigma de la secularización entró en crisis de forma inesperada a finales de los setenta con el triunfo de la Revolución Islámica en Irán (1979) liderada por el Ayatolá Jomeini. Aunque muchos sociólogos y politólogos reaccionaron con lentitud asegurando que este fenómeno sólo era explicable en el contexto de Irán, la realidad es que la Revolución Islámica estimuló la irrupción del islamismo como un nuevo actor en la escena política de casi todos los países de mayoría musulmana durante la década de los ochenta. Esta reaparición de la religión en la mayoría de estos países responde a lo que Bertrand Badie (1994) describió como una *revitalización religiosa*.

Definir con precisión el islamismo es un objetivo demasiado ambicioso dada la variedad de sensibilidades que abarca esta etiqueta simplificadora. Por su voluntad regeneradora, el islamismo entronca con otros movimientos islámicos que forman parte de lo que Filaly-Ansary (1996) llama *círculo jalduniano* (8), de reformas y contrarreformas, que va desde los almohades en el siglo XIII y los wahabíes en el XVIII hasta los salafíes en el XIX y el fundamentalismo más ortodoxo que irrumpe en las últimas décadas del siglo XX. Ernest Gellner (1981) también ha visto continuidad entre el islamismo contemporáneo y algunos movimientos del pasado que, ordenados en periódicas y frecuentes oleadas reformistas, oscilan entre formas de religiosidad más laxas y un marcado fanatismo. Para adoptar una definición de islamismo que describa el fenómeno en su totalidad es preciso hacer una simplificación que desvirtúe su variedad. Todos los movimientos llamados islamistas comparten tres rasgos. En primer lugar, todos perciben el laicismo y las reformas secularizadoras como una importación del colonialismo occidental ajena a la tradición islámica. Todos persiguen regular cualquier manifestación del comportamiento humano desde el islam. Por último, todos aspiran a difuminar la frontera entre lo temporal y lo religioso, es decir entre política e islam.

(8) El nombre hace referencia a ABU ZYAD IBN JALDÚN (Túnez, 1332-1406), su análisis de la evolución de las sociedades y de las civilizaciones le ha llevado a ser considerado uno de los precursores de la economía, la historiografía y la sociología.

Se suele clasificar como islamistas al conjunto de movimientos de oposición política de base religiosa que han tratado de erosionar las fronteras entre lo político y lo religioso más allá del entramado institucional con el que los estados post-coloniales habían garantizado la explotación política de la religión, es decir, más allá de lo que antes hemos llamado islam oficial. La distinción entre el islamismo y el islam oficial se extendió con rapidez en la literatura francófona sobre Medio Oriente a partir de la obra *Faraón y el Profeta* de Gilles Kepel (1984). Uno de los estudios comparados más completos y sistemáticos sobre las causas del fenómeno islamista se puede encontrar en la obra, también de Kepel (2002), *Jihad: expansion et declin de l'islamisme* (Yihad: expansión y decadencia del islamismo). En ella se analiza la historia reciente de Egipto, Irán, Arabia Saudí, Malasia, Pakistán, Jordania, Israel y la Autoridad Palestina, Argelia, Sudán, Afganistán, Bosnia y Turquía, así como el islamismo en Europa Occidental, para ofrecer una novedosa cronología del fenómeno. En su origen, el islamismo surge como rechazo al colonialismo y por oposición a las corrientes ideológicas predominantes en los países árabes tras la descolonización. Durante la segunda etapa se definen las relaciones islamismo-estado, generalmente con su negación por los propios estados árabes. Es en este momento cuando los gobernantes de muchos países de mayoría musulmana se dan cuenta del potencial crítico de estos movimientos de oposición política. El desconcierto que generó la fuerza de los islamistas se tradujo en diversas estrategias gubernamentales, aunque todas perseguían atajar su efecto desestabilizador. Por ello, durante este período podemos encontrar casos en los que se reprime con crudeza a los movimientos islamistas mayoritarios (Argelia, Siria), junto con discretos acercamientos del estado (Túnez) e incluso un abierto reconocimiento de alguna sensibilidad islamista para su cooptación (Egipto). La tercera fase, *post-islamista*, se sitúa en los últimos años del siglo xx y primeros del xxi, cuando el islamismo entra en un diálogo constatable con Occidente —fundamentalmente a través de los inmigrantes musulmanes que se establecen en Europa y Norteamérica—. Para Kepel, la irrupción del terrorismo islamista en esta época es la prueba más evidente del fracaso de su proyecto político.

Tratemos a continuación de establecer una genealogía ideológica del islamismo con el fin de clarificar el significado de conceptos que se suelen tomar como sinónimos: islamismo, fundamentalismo, salafismo, radicalismo islámico, etc. El nombre de salafismo procede de la raíz árabe *salaf* (antepasados) y se ha aplicado a los movimientos que reclaman una vuelta a las costumbres y principios de los primeros musulmanes. Los fundamentalistas coinciden con ellos en reclamar la recuperación de las enseñanzas originales del islam, pero además rechazan la producción teórica de los juristas medievales des-

cargando así a la doctrina islámica de todo lo que ha adulterado o re-interpretado los principios revelados y la práctica originaria del islam.

Este impulso por preservar la esencia primigenia de la religión ha sido una constante desde los pensadores medievales. Tal es el caso de Taqi al-Din Ahmad Ibn Taymiyya (Turquía, 1263-1328), uno de los más conocidos pensadores islámicos de la estricta escuela *hanbalí* (9). La obra de Ibn Taymiyya ha tenido y continúa teniendo una enorme influencia en los movimientos islamistas contemporáneos y, por tanto, es imprescindible detenerse brevemente en ella. La doctrina elaborada por Ibn Taymiyya es enormemente puritana y está fundamentalmente construida sobre el literalismo. Para este autor, la renovación del islam debía recuperar la costumbre vigente en los tiempos de los primeros califas que sucedieron al profeta, es decir, la práctica establecida en la ciudad de Medina hacia el año 62 d.C., cuando se conquistó La Meca para el islam. Cualquier innovación que fuera más allá debía ser condenada en tanto que desviación herética. Ésta es una de las razones por las que Ibn Taymiyya rechazó toda diferenciación dentro de la comunidad de los creyentes y convirtió su restrictiva visión de la ley religiosa en un elemento uniformador (10). Ibn Taymiyya reconoce incluso el derecho a rebelarse contra el gobernante que contrarie la verdadera moral islámica. ¿Por qué ha tenido este pensamiento tanta influencia en el islamismo contemporáneo? Hay varias razones que explican este hecho. El contexto histórico en el que vivió Ibn Taymiyya —la conquista del califato por los mongoles en 1258 d.C.— presenta ciertos paralelismos con la situación creada por la colonización de los territorios del islam durante el siglo XIX y XX. Ibn Taymiyya sostuvo que la injerencia extranjera en los territorios del islam era la consecuencia inevitable del abandono de la verdadera religión. De forma innovadora, Ibn Taymiyya recuperó el concepto coránico de *yahiliya* —que hace referencia a la ignorancia en la que vivían los árabes en tiempos pre-islámicos— para condenar a los mongoles por herejes idólatras e ignorantes. Esto obligaba a todos los musulmanes a luchar contra ellos en virtud del mandato divino de la *yihad* o guerra santa contra la *yahiliyya* y la impiedad. Muchos pensadores musulmanes del siglo XX interpretaron de la misma forma la victoria de los mongoles en el siglo XIII y durante la colonización occidental.

(9) La escuela *hanbalí*, establecida en la Península Arábiga y fundada por el rigorista IBN HANBAL (780-885 d.C.), se caracteriza por el rechazo total de cualquier intervención de la razón humana en la regulación social. Esta escuela sólo reconoce como fuentes del islam el Corán y la *Sunna*, y, por tanto, rechaza la *ijma'* y la analogía salvo en situaciones muy excepcionales. Es por ello que se suele decir que los *hanbalitas* prefieren fundar una regulación sobre una tradición dudosa que sobre un esfuerzo de adaptación de la norma a través de la razón.

(10) Un análisis muy completo de la obra de IBN TAYMIYYA en Hallaq (1993).

Así, consideraron legítimo aplicar el mandato de la *yihad* contra los infieles ocupadores y contra los corruptos gobiernos locales post-coloniales. Hay varios canales obvios por los que el pensamiento de Ibn Taymiyya llega a nuestros días, pero vamos a centrarnos en tres de ellos: el *wahabismo*, la *salafiyya* y la obra de dos destacados ideólogos del islamismo contemporáneo como son Maulana Al Maududi y Sayyid Qotb.

El *wahabismo* es uno de los movimientos reformistas que surgen en el siglo XVIII en el contexto de la creciente interferencia de Occidente en los asuntos de los territorios musulmanes. Mohamed Ibn Abd el Wahab (actual Arabia Saudí, 1703-1792) se formó en el estricto pensamiento *hanbalita* y en la relectura rigorista de Ibn Taymiyya. El pensamiento de Abd el Wahab se resume en su rechazo a la producción jurídica medieval que había utilizado la razón humana para adaptar el derecho religioso a la cambiante realidad social. La alianza entre Abd el Wahab y la familia Saud —por la que todos los territorios que éstos conquistaran estarían sometidos a su interpretación del islam— es el origen de la actual Arabia Saudí, el país que ha exportado este pensamiento radical, estrecho e intolerante, a muchos movimientos radicales islámicos de todo el mundo.

La *salafiyya* es el movimiento reformista que surge en Egipto durante la segunda mitad del siglo XIX, con un foco en la famosa Universidad de Al Azhar (El Cairo). Es un intento por conciliar la modernidad con la tradición islámica anterior, incluido el pensamiento de Ibn Taymiyya. Curiosamente, el origen de este movimiento es la breve pero trascendental conquista francesa de Egipto (1798-1801) por la que muchos intelectuales locales entraron en contacto con los principios de la Revolución Francesa (1789) y el pensamiento racionalista. Como consecuencia de este contacto con el pensamiento ilustrado, la vida intelectual egipcia estuvo marcada por la tensión entre el europeísmo y la tradición autóctona. Durante las décadas siguientes la *salafiyya* toma cuerpo en la obra de Jamal el Din al Afgani (Afganistán, 1839-1897) y su discípulo Mohamed Abduh (Egipto, 1848-1905) (11). Para ellos, como para otros muchos pensadores del momento, la dominación colonial era una castigo por el abandono de los verdaderos principios islámicos. Pero además de reclamar la recuperación de la esencia islámica, ambos autores propusieron incorporar la modernidad tecnológica occidental que tanto admiraban a las sociedades musulmanas. Su innovación fue la idea de que la fe y la razón convivían en terrenos diferentes. La *salafiyya* y el *wahabismo* entroncan parcialmente gracias a la deriva tradicionalista seguida por uno de los discípulos de Mohamed Abduh, Rasid Rida (Líbano, 1865-1935), quien como muchos mu-

(11) Una referencia sobre el movimiento en AL HAZME (1991).

musulmanes de su tiempo vivió como un trauma la abolición del califato del Estambul (1924) y la desunión de los musulmanes. Rida reclamó la recuperación de la unidad califal y la constitución de asambleas de ulemas como alternativa a la democracia occidental. La *salafiyya* tuvo una influencia tan indeleble en los intelectuales musulmanes posteriores que incluso hoy la mayoría de las corrientes de pensamiento islámico se declaran sus herederas, desde el fundamentalismo islámico hasta los reformistas más críticos y comprometidos con el equilibrio entre razón y fe dentro de la modernidad.

Ya en pleno siglo xx, el rigorismo de Ibn Taymiyya fue recuperado por Maulana Sayyid Abd al Maududi (India, 1903-1979) y por Sayyid Qotb (Egipto, 1906-1966). Al Maududi se rebeló contra la creación de estados nacionales, muchos de ellos seculares, que fragmentaron el territorio histórico del islam tras la descolonización, y contra el nacionalismo que intentaba crear una nueva identidad que se superpusiera al sustrato islámico tradicional (12). Esto explica por qué para Maududi, el nacionalismo era una ideología herética, como también lo eran los ulemas y las instituciones religiosas tradicionales que participaban en los proyectos nacionales post-coloniales. Maududi se opuso incluso a la creación de Pakistán (1947) como un estado para los musulmanes del Subcontinente Indio, porque era partidario de crear un estado Islámico con aspiraciones globales. Para Maududi la religión debía ser promovida en todas las esferas de la sociedad, lo que implica el rechazo explícito de cualquier regulación que no tenga su origen en la literalidad de la norma religiosa. Para él, es imprescindible la creación de un estado Islámico que islamice la sociedad de arriba abajo y que aplique la ley religiosa en su integridad. La realización de los objetivos de la *sharia* es imposible sin la intervención del estado, porque un estado islámico es la única forma de proporcionar un contexto habitable al creyente. Por tanto, la religión es inseparable del estado. Así, Maududi traspuso y extendió la interpretación que Ibn Taymiyya había hecho del mandato de la *yihad*, ordenando una ruptura total con cualquier agente social (o contra la sociedad en su totalidad), que persiguiera otro fin que no fuera la creación del verdadero estado Islámico. Maududi es el verdadero teórico contemporáneo de la interpretación literal de la *yihad*. En su obra *La Yihad en el Islam* (1920) la describe como la obligación de luchar contra quienes hayan usurpado la soberanía divina, es decir, como una estrategia permanente de revolución islámica que va más allá de su uso tradicional como estrategia de liberación colonial:

(12) Un resumen de la obra de AL MAUDUDI en su obra, traducida al inglés, *Towards understanding Islam*, disponible en (<http://www.sa.niu.edu/msa/books/towardsunderstandingislam.pdf>).

«[...] en realidad el islam es una ideología revolucionaria que busca alterar el orden social del mundo entero y reconstruirlo en conformidad con sus propia doctrina e ideales. “Musulmán” es el título de ese Partido Revolucionario Internacional organizado por el islam para llevar a cabo su programa revolucionario. Y “yihad” es su lucha revolucionaria y su acción más gloriosa para conseguir el objetivo» (Al Maududi, 2005: 8).

Las ideas de Maududi influyeron poderosamente en Sayyid Qotb, sucesor de Hassán el Banna (Egipto, 1906-1949), fundador de los Hermanos Musulmanes de Egipto (Qotb, 1991). Los Hermanos Musulmanes han sido la matriz del islamismo radical actual y a través de ellos el pensamiento de Qotb ha tenido una trascendencia global. Qotb recuperó la utilización de la *yahiliyya* de Ibn Taymiyya para condenar a toda la sociedad de su tiempo, incluso a los llamados estados islámicos cuya destrucción total instigó fervientemente. Fue ahorcado en 1966 por la represión *nasserista*, sin haber aún concluido un sistema intelectual completo. Este final abrupto explica el porqué de la heterogeneidad de sus seguidores. Los que hacen una interpretación más radical son los llamados *takfiristas*, que consideran necesario aislarse material y espiritualmente de la sociedad herética para destruirla por cualquier medio y conseguir la fundación de un verdadero estado Islámico. Otros de sus seguidores han suavizado este mandato declarando heréticos sólo a los dirigentes de cada sociedad impía, sin reclamar la destrucción violenta del conjunto sino su transformación a través de la predicación.

Para concluir esta sección es importante recordar que el pensamiento islamista es enormemente heterogéneo. Los movimientos islamistas que existen en la actualidad representan una amalgama de sensibilidades que surgen de la interpretación y re-interpretación de estos y otros autores. Ésta es la razón por la que se suele distinguir entre el islamismo moderado y el radical. Aunque para muchos esta distinción carece de sentido, en mi opinión tiene cierto fundamento. Establecer la frontera entre radicalismo y moderación es ciertamente complicado, aunque se pueden establecer dos criterios para hacerlo. Por un lado la interpretación del mandato de la *yihad* —ya sea como lucha espiritual y predicación por medios pacíficos, frente a cualquier forma de violencia *yihadista*—, y por el otro el respeto a la democracia como procedimiento y a los derechos humanos como complemento de la misma.

4. EL ISLAM CRÍTICO

La pujanza del fenómeno islamista y su trascendencia en la historia de los países árabes y de mayoría musulmana durante los últimos años del siglo

pasado, ha eclipsado la riqueza y la diversidad del llamado pensamiento islámico crítico. El orientalismo con el que Occidente continúa mirando al islam, y el presupuesto de que el islam es una realidad compacta, estática y acrítica, explica por qué se habla tan poco de los pensadores musulmanes contemporáneos, y por qué cuando se suele pensar en los que acabamos de citar en el apartado anterior. Uno de los intentos más interesantes de sistematizar el pensamiento islámico crítico actual en distintas dimensiones se encuentra en la obra de Rachid Benzine (2004) *Les nouveaux penseurs de l'islam* (Los nuevos pensadores del islam), en la que habla de toda una generación de pensadores contrarios al pensamiento tradicional y a la visión esclerótica del islam que se tiene en Occidente. Esta será la obra de referencia que utilizaré a lo largo de esta sección del ensayo.

Es el propio Benzine quien reconoce lo pretencioso del título de esta obra, y el error al que puede llevar calificar a estos pensadores como nuevos. En realidad, casi todos los autores a los que se refiere desarrollan la riquísima tradición del pensamiento libre que ha existido tanto en los países de mayoría musulmana como en cualquier otro lugar. Para Benzine, muchos son continuadores del reformismo que surgió tras la desaparición del califato de Estambul en 1924, y entroncan directamente con la *salafiyya* y, en particular con el pensamiento de Al Afgani y de Abduh en su intento por incorporar el pensamiento islámico a la modernidad. El pensamiento islámico crítico es por tanto también deudor de la reacción contra la colonización de los países de mayoría musulmana desde finales del siglo XIX y hasta después de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Sin embargo, a diferencia de los primeros reformistas, la mayoría de los autores a los que se refiere Benzine nacieron en estados independientes y han tenido contacto con las ideologías dominantes en éstos estados, desde el nacionalismo hasta el marxismo o el socialismo árabes, el islamismo y el conservadurismo del islam oficial. En muchos casos han sido perseguidos por los regímenes políticos establecidos tras la colonización por su forma de confrontar la relación entre islam y democracia, y sobre todo por su voluntad de disociar el estado y la religión.

Para comprender el pensamiento de estos autores que llamamos críticos, es importante contextualizar su aparición en el marco de la expansión educativa ocurrida en muchos de los países de mayoría musulmana y el estímulo que esto supuso para el libre pensamiento. Eickelman (1992) ha explicado con precisión el impacto que ha tenido la alfabetización de estas sociedades, una de las más grandes revoluciones vividas en las sociedades árabes recientes. Es indudable que el acceso directo de los musulmanes a los textos revelados ha reducido la influencia de las instituciones religiosas tradicionales —especialmente de los ulemas, que han perdido el monopolio de la interpre-

tación de la ley religiosa— y ha transformado la forma en la que los individuos valoran la religión. Así, Benzine explica cómo para los pensadores del islam crítico contemporáneo la modernidad se corresponde con el período de la historia en el que la razón y la ciencia ocupan el lugar preponderante que en otros tiempos se reconocía a los textos revelados y a la costumbre. Todos estos pensadores coinciden con los anteriores en rechazar la teoría islámica medieval por ser una transformación tendenciosa e interesada de los principios religiosos. Sin embargo, lejos del rigorismo y la ortodoxia que impone el literalismo de la mayoría de los pensadores islamistas, estos nuevos pensadores del islam reclaman el derecho a investigar y releer científicamente sus textos religiosos, y a democratizar el acceso a la revelación. El hilo conductor que relaciona la obra de todos estos pensadores es la redefinición de la relación entre estado y religión, entre ley religiosa y derecho positivo, y la adaptación del islam al contexto de las sociedades contemporáneas.

Podríamos decir que el primer pensador del islam crítico contemporáneo es Ali Abd el Raziq (Egipto, 1888-1966), defensor acérrimo de la secularización de la vida política en los países de mayoría musulmana en la obra titulada *El islam y los fundamentos del poder* (1994). Abd el Raziq criticó la teoría política del califato según la cual el liderazgo religioso y el político estaban unidos. Aunque Abd el Raziq reconoce en su obra la dimensión política de la vida de Mahoma, cree que es una característica extensible a sus sucesores, ya que no fueron profetas. De esta manera el autor rechaza cualquier legitimidad política que emane de las normas reveladas y considera aceptable que los musulmanes se otorguen a sí mismos las formas de gobierno que consideren convenientes. La obra de Abd el Raziq ha tenido una influencia capital en el pensamiento islámico crítico que analizamos en este apartado.

Hagamos a continuación un breve repaso al pensamiento de algunos de los autores que Benzine rescata en su obra sobre el pensamiento islámico crítico, con especial atención a la obra de Abd el Karim Soroush y Mohamed Arkoun. Soroush (Irán, 1945) es a día de hoy uno de los pensadores islámicos más destacados y uno de los nombres de referencia en el debate sobre la compatibilidad entre islam y democracia (Cebolla Boado, 2006), en el que sostiene que es posible pensar en una democracia islámica fundamentada en el pluralismo religioso y en los derechos humanos (Soroush, 2000) (13).

Soroush se formó en el estudio de la filosofía de la ciencia y en su obra es identificable el eco de los grandes nombres de esta disciplina. Estudió la disparidad de las interpretaciones que han hecho los pensadores islámicos de to-

(13) El autor ha creado una interesante página web en la que se puede encontrar su bibliografía completa y extractos de sus obras (<http://www.drSORoush.com/English.htm>).

dos los tiempos de los mismo textos sagrados. Su contribución central al pensamiento islámico contemporáneo es la diferenciación entre el mensaje revelado y la comprensión que los hombres han hecho de él a lo largo de la historia o, dicho de otra forma, entre la revelación y el conocimiento religioso influido por factores históricos y sociales. Mientras que la religión es fija, la exégesis de las normas religiosas es una realidad dinámica y cambiante. En esta misma línea Benzine se detiene también con cierto detalle en la obra de Nasr Hamid Abu Zayd (Egipto, 1943), uno de los pensadores del islam liberal más conocidos en la actualidad, cuya obra persigue evitar la lectura sesgada del islam a través de una hermenéutica rigurosa, de forma que la significación de los mandatos religiosos no dependa del receptor del mensaje.

Influido por el argumento de Thomas Kuhn en *La Estructura de las Revoluciones Científicas*, Soroush opina que la religión no puede permanecer inmutable ante el cambio y la evolución del conocimiento científico, como tampoco puede hacerlo cualquier otra realidad con una dimensión social. Soroush considera que cualquier reformulación del pensamiento islámico debe incorporar los avances científicos realizados hasta el momento. Sin embargo, observa que los hombres de religión han procurado no hacerlo y, como consecuencia, han inculcado dos problemas fundamentales al saber religioso en cada momento histórico. Por un lado la ideologización, que ha puesto a la religión al servicio de la política y que es responsable de la tendencia de hacer del islam una identidad en confrontación con Occidente. Por el otro, un énfasis excesivo en los aspectos jurídicos del islam.

Abdelmajid Charfi (Túnez, 1921) también rechaza la excesiva juridificación de la doctrina islámica y reclama una lectura individual del Corán, en el que ve pocos principios legislativos. Como islamólogo, Charfi ha estudiado la institucionalización del islam, para rechazar la legitimidad del aparato legislativo añadido al mensaje coránico a lo largo de siglos, que ha oscurecido su mensaje revolucionario:

«[...] *Es así que la dimensión subversiva del mensaje ha sido ocultada, mientras que su aspecto legalista ha sido generalizado hasta el punto de dominar el resto de las dimensiones: espiritual, metafísica, ética, histórica, coyuntural y política*» (14).

Charfi rechaza incluso la *Sunna* por la incapacidad que han tenido a lo largo de la historia los hombres de religión para alcanzar el consenso sobre las tradiciones que forman parte de ella, y critica cualquier interpretación literalista de los textos revelados, porque equivale a sacralizar la mentalidad

(14) ABDELMAJID CHARFI, *L'Islam pluriel* CNRS (citado por Benzine 2004:230).

de los hombres a los que fueron revelados y de los que los transmitieron, algo ajeno a la intención del Profeta.

La idea de que es imprescindible depurar la doctrina islámica para eliminar los sesgos introducidos por el contexto socio-histórico de los compiladores del mensaje y sus transmisores es una constante en el pensamiento crítico del islam contemporáneo. Farid Esack (Sudáfrica, 1954) sostiene que una vez que se aprecia el mensaje coránico en su estado más puro, es posible defender la igualdad radical entre hombres y mujeres, la democracia, la convivencia con los no musulmanes y la lucha por la igualdad y la justicia social, y que la *yihad* debe ser entendida como la lucha constante por materializar estos objetivos (15).

Benzine recupera también la obra de Fazlur Rahman (actual Pakistán 1919-1988), para quien el Corán debe ser visto como un libro jurídico y una guía ética para obtener principios que inspiren el comportamiento humano pero, a diferencia de los que toman el Corán como un ordenamiento jurídico positivo, considera imprescindible contextualizarlo en su momento histórico, y adaptar su mandato a través de la razón humana. Es decir, lo que Rahman propone es toda una hermenéutica coránica que extraiga del texto el mensaje básico para, posteriormente, adaptarlo al contexto de la modernidad.

Mohamed Arkoun (Argelia, 1928) es otro de los pensadores musulmanes contemporáneos más destacados. Este profesor de pensamiento islámico en la Universidad de la Sorbona (París), ha dedicado su investigación académica a estudiar la vida política de las sociedades de mayoría musulmana, en especial las del norte de África, y la asociación entre islam y política. Su obra anima a repensar el islam a través de un estudio científico del Corán (1994), en el que ve con claridad la razón divina aunque distorsionada por multitud de lecturas contradictorias entre sí. Al repasar la historia del pensamiento islámico, Arkoun observa que las interpretaciones históricas de los textos revelados han servido para sustentar el poder temporal, imponiendo la ortodoxia ideologizada de los ulemas y su sesgo al servicio del sistema político vigente. Al estilo de lo sostenido por Soroush, Arkoun propone diferenciar entre el hecho coránico, revelado, y el hecho islámico, sujeto a transformaciones y distorsiones debidas al canal de transmisión e interpretación de la norma.

La obra de Arkoun ha estado muy condicionada por los intensos debates generados en torno a la incorporación del islam en Francia. Aunque Arkoun es un convencido defensor del laicismo, ha condenado el laicismo republicano, del que ha dicho que está todavía en una fase de negación de la riqueza

(15) Ver su obra *Qur'an, Liberation and Pluralism* (1997).

que aporta, por ejemplo, el pensamiento islámico o cualquier otro pensamiento religioso. Para Arkoun no existe incompatibilidad entre la cultura política islámica y la laicidad, aunque una mirada a la historia pueda sugerirlo, lo que para él es sólo un hecho histórico.

CONCLUSIONES

Este ensayo ha analizado la relación entre política y religión como una de las principales fuentes de heterogeneidad. Mientras que para algunos autores el islam debe gobernar la vida política como cualquier otro aspecto del comportamiento humano, para otros la vinculación entre política y religión en las sociedades de mayoría musulmana es fruto de las distorsiones que la jurisprudencia clásica —sobre todo la medieval— ha introducido en su interpretación del mensaje revelado.

El debate ha ganado peso en los últimos años, tras la irrupción del fenómeno islamista. Aunque el islamismo es un concepto difícilmente abarcable en una única definición, la característica más evidente de entre las que describirían las múltiples sensibilidades islamistas existentes es la voluntad de difuminar la frontera entre política y religión. No obstante, y aunque la atención mediática y académica de los observadores occidentales de las sociedades de mayoría musulmana se suele centrar en la producción teórica de los ideólogos del islamismo, no podemos olvidar que dentro del islam existen muchas voces de autores que reclaman una aproximación secular a la política, en la que cabe la democracia y el pluralismo como realidades que no deberían ser ajenas a la cultura política de los musulmanes. Estos autores que hemos englobado en la categoría de islam crítico reclaman su derecho a depurar el mensaje revelado de la doctrina, que le ha sido superpuesta a lo largo de la historia con el fin de instrumentalizar su potencial movilizador al servicio de diversos sistemas políticos. Para estos autores, el islam y la razón operan en dimensiones diferentes aunque paralelas, y por ello han abierto un intenso debate en las sociedades de mayoría musulmana en torno a la relación entre islam y modernidad, del que no escapa la definición de las normas reveladas ni su adaptación al cambio social, como tampoco lo hace la relación entre política y religión.

BIBLIOGRAFÍA

- ABDERRAZIQ ALI (1994): *L'islam et les fondements du pouvoir*, París: Éditions La Découverte.
- AL HAZMEH, AZIÍZ (1991): «Islamist Revivalism and Western Ideologies», *History Workshop Journal*, núm. 32, págs. 44-53.
- A' MAUDUDI, S. ADBUL (2005): *Jihad in Islam*, Lahore: Islamic Publications.
- ARKOUN, MOHAMMED (1994): *Rethinking Islam: Common questions, Uncommon answers, today*, Boulder, Colorado: Westview Press.
- AYUBI, NAGUIB (1991): *El Islam Politico: Teorias, Tradiciones y Rupturas*, Barcelona: Edicions Bellaterra.
- BADIE, BERTRAND (1994): *L'Etat Importé: l'occidentalisation de l'ordre politique*, París: Fayard.
- BAX, MART; DAVID KERTZER, ERIC R. WOLF (1991): *Religious Regimes and State Formation*. Editado por ERIC R. WOLF, Nueva York: State University of New York Press.
- BENZINE, RACHID (2004): *Les nouveaux penseurs de l'Islam*, Albin Michel: París.
- CARROLL, T. G. (1986): «Islam and Political Community in the Arab World», *International Journal of Middle East Studies*, núm. 8, págs. 185-204.
- CEBOLLA BOADO, HÉCTOR (2006): «La democracia y el islam», en *Política y Ciencia Política*. Editado por Michael Sodaro, Madrid: McGraw-Hill, págs. 219-224.
- DE WAEL, HENRI (1989): *Le droit musulman: nature et évolution*, París: CHEAM.
- EICKELMAN, F. DALE (2006): «¿Qué fue de la reforma islámica?», *Panorama Social*, núm. 4, págs. 99-110.
- EICKELMAN, F. DALE (1992): «Mass Higher Education and the Religious Imagination in Contemporary Arab Societies», *American Ethnologist*, núm. 19, págs. 643-655.
- ESACK, FARID (1997): *Qur'an, Liberation and Pluralism*, Oxford: Oneworld.
- FILALY-ANSARY, ABDU (1996): «Islam and Liberal Democracy», *Journal of Democracy*, núm. ??, págs. 76-80.
- FINKE, R.; M. GUEST y R. STARK (1996): «Mobilizing Religious Markets. Religious Pluralism in the Empire State 1885 to 1865», *American Sociological Review*, núm. 61, págs. 203-218.
- GEERTZ, CLIFFORD (1966): *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. Editado por M. BANTON, Londres: Althone.
- GELLNER, ERNST (1981): *Muslim Society*, Londres: Cambridge University Press.
- GILL, ANTHONY y A. KESHAVARZIAN (1999): «State Building and Religious Resources: An Institutional Theory of Church-State Relations in Iran And Mexico», *Politics and Society*, núm. 27, págs. 431-65.
- GILL, ANTHONY (1988): *Rendering unto Caesar*, Chicago: The University of Chicago Press.

- GUSTAFSON, LOWELL; MATHEW C. MOHEN, JOHN O. VOLL, DONALD BAIN y DAMIÁN J. FERNÁNDEZ (1992): *The Religious Challenge of the State*. Editado por LOWELL GUSTAFSON y MATHEW C. MOHEN, Filadelfia: Temple University Press.
- HALLAQ, WAEL B. (1993): *Ibn Taymiyya against the Greek logicians*, Oxford: Clarendon Press.
- HUNTINGTON, SAMUEL (1995): *Political Order in Changing Societies*, New Haven: Yale University Press.
- IANNACCONE, L.; D. OLSON y R. STARK (1995): «Religious Resources and Church Growth», *Social Forces*, núm. 74, págs. 705-731.
- KALYVAS, STATHIS (1997): *Religion and Democratisation: Algeria and Belgium, 1997/107*. Instituto Juan March de Estudios e Investigaciones.
- KALYVAS, STATHIS (1996): *The Rise of Christian Democracy in Europe*, Nueva York: Cornell University Press.
- KEPEL, GILLES (2002): *Jihad: The Trail of Political Islam*, Boston: Harvard University Press.
- KEPEL, GILLES (1984): *Le Prophete et Pharaon*, París: La Découverte.
- QOTB, SAYYID (1991): *Milestones*, Tampa: American Trust Publications.
- SHAHIN, EMAD ELDIN ALI (1990): *The Restitution of Islam: A Comparative Study of the Islamic Movements in Contemporary Tunisia and Morocco*, Michigan: Emi Dissertation Information Services.
- SONN, TAMARA (2000): *Political Authority in Classical Islamic Thought*, Tampa: AFP.
- SOROUGH, ABDOLKARIM (2000): *Reason, Freedom, & Democracy in Islam*, Oxford: Oxford University Press.
- WOLF, E. R. (1991): *Religious regimes and state-formation : perspectives from European ethnology*, Albany: State University of New York Press, 1991.

Héctor Cebolla Boado