

El fundamentalismo islámico

Juan Ignacio SÁENZ-DÍEZ

Departamento de Historia Contemporánea

Universidad Complutense. Madrid

En el pórtico de este artículo es conveniente dejar bien sentado el respeto con el que debe ser afrontada esta cuestión precisamente por tratarse de un intento de esclarecer conceptos sobre una creencia religiosa que uno mismo no profesa; y más todavía refiriéndose a una religión como el Islam, de la que sus creyentes son practicantes en su casi totalidad y por tratarse, como veremos a continuación, de un credo religioso que tiene proyección en todas las esferas de la vida tanto privadas como públicas y, por emplear términos occidentales, tanto en la órbita religiosa como en la secular.

Estos mismos conceptos nos introducen en el núcleo del problema: La doctrina del Islam es globalizadora y por tanto habría ante todo que examinar si nuestras dicotomías laico-religioso, espiritual-temporal, terrenal-sobrenatural, político-apolítico e incluso público-privado son legítimamente planteables dentro de la civilización islámica.

El Islam se presenta como una doctrina que inspira y regula toda la vida del individuo y de la sociedad y así es aceptado consensualmente por sus seguidores.

El número de éstos está además en expansión y más de una veintena de Estados medianos o grandes se autoproclaman hoy como islámicos, siendo ya preponderante en continentes no originarios del Islam como Africa, donde uno de cada dos africanos es musulmán. No es sin embargo esta expansión la razón más importante para intentar profundizar en la concepción política islámica: el aspecto más interesante es sin duda la peculiaridad que representa dentro del panorama de las ideologías políticas.

Quizá el impacto más profundo de la concepción que vuelve a las fuentes del pensamiento del Islam lo constituya el vuelco dado a la

tendencia seguida por los países árabes desde su independencia, tras la II Guerra Mundial. Estos, bajo el liderazgo, entre otros, del nasserismo y del partido Ba'ath centraron su dinámica política e ideológica en una concepción nacionalista árabe, considerando el imperialismo como su enemigo declarado.

Por un momento pareció que las nuevas naciones árabes se dividían según la dicotomía delimitada claramente por la guerra fría; algunos de estos países, por lo general en régimen monárquico, se alineaban dentro de la esfera de influencias de las potencias occidentales, mientras las repúblicas, casi todas bajo mando militar, pedían y obtenían ayuda del bloque soviético. Las nuevas naciones árabes parecían por tanto adaptarse al esquema bipolar como lo habían hecho incluso los países de oriente con culturas profundas y milenarias, militando Japón en un bando y China en otro. Se creía, pues, imposible que pudiera aparecer una tercera vía. Sin embargo, una parte importante del pensamiento árabe, entroncado con la gran corriente clásica que va desde Al-Mawardi hasta Ibn Jaldun, y que se negaba a aceptar la separación entre sagrado y profano característico de la sociedad moderna, rechazaba dejarse encasillar en cualquiera de los dos bloques, considerando que tanto la ideología marxista como la liberal capitalista eran respuestas occidentales a una problemática occidental.

Este espíritu islámico fundamentalista, hondamente vivido, ha surgido potente como corriente no clasificable en la dicotomía del mundo actual. El nacionalismo árabe, bajo el que se habían desarrollado las inquietudes de las nuevas naciones, fue siendo desplazado por el concepto islámico; junto a la misma Liga Árabe surge la Conferencia de Países Islámicos, que marca también, y no sólo terminológicamente, la trayectoria de la nueva etapa; la corriente más ortodoxa del pensamiento islámico ha llegado incluso a sostener que la debilidad militar de los árabes frente a Israel demuestra de forma clara el error de apartarse del camino tradicional con el intento impío de secularización de la empresa árabe y con la insistencia en conceptos étnicos y nacionalistas mucho más que en las tradiciones coránicas de las que emerge una concepción global religioso-política de la sociedad islámica.

Hay que reconocer que esta concepción unificadora de Religión y Estado sostenida por el pensamiento ortodoxo actual exige un esfuerzo de comprensión por parte de nosotros occidentales y en contra de lo que al principio se creyó no es un movimiento fanático esporádico, sino que se ha ido extendiendo en mayor o menor grado a todas las naciones islámicas, donde sus defensores tienen en este momento la iniciativa.

Para mostrarlo no es necesario recurrir a la doctrina jomeinista. Precisamente si la tesis tiene valor es por estar respaldada no sólo por

catorce siglos —estamos en el año 1406 de la Hégira—, sino por conseguir cada vez más predicamento en todos los actuales estados islámicos. Muhammad Asad, profesor de la Universidad de Georgetown, en Estados Unidos, escribía hace veinticinco años en su libro *Principios de Estado y Gobierno en el Islam*, publicado originariamente en inglés por la Universidad de California: «Ha llegado el momento crucial para las naciones del mundo musulmán después de un siglo de luchas, esperanzas, errores y decepciones. Los musulmanes tienen que decidir si sus Estados recién independizados deben subordinarse a los modernos conceptos occidentales que niegan a la religión el derecho de dar forma a la vieja práctica de la nación o se convertirán a una política islámica en el verdadero sentido de la palabra.» Hoy, veinticinco años después, la respuesta es prácticamente unánime.

En 1928 Hasan al-Banna' fundaba los Hermanos Musulmanes, organización de extrema ortodoxia, y proclamaba en aquel momento tres principios:

1. El Islam es un sistema unicompreensivo.
2. El Islam emana de dos fuentes: el Corán y la tradición profética.
3. El Islam es aplicable a todos los tiempos y lugares.

Hoy, cincuenta años después, lo que fue la bandera de un grupo islamizador a ultranza se ha ido convirtiendo en el consenso generalizado tanto de los gobernantes como de la sociedad musulmana. Puesto que el proceso interno se desarrolla en ese sentido y el Islam está ciertamente en expansión, no parece que en el próximo futuro la tendencia vaya a cambiar y se diría que incluso tiende a intensificarse; en el mundo islámico parece impensable, hoy por hoy, cualquier proceso de secularización de la vida pública tal como se dio en Occidente.

LA CONCEPCIÓN RELIGIOSA

Dada esta concepción religiosa primigenia de la vida secular de los pueblos islámicos, es imprescindible examinar los factores que componen la esencia religiosa del movimiento islámico.

Como síntesis provocativa inicial se podrá decir: el Islam no es una religión y Mahoma no es el fundador del Islam.

El Islam no sería en efecto una religión en cuanto que no se trata de una «re-ligazón» entre el individuo y Dios, relación que en Occidente pertenece a la esfera privada y donde el concepto de ciudadano y de sus derechos y deberes no derivan de que profese o no una religión

y se considera esta separación de Iglesia y Estado como un signo de modernidad.

Khursid Ahmad, autor de *El Islam, su significado y su mensaje*, lo expresa claramente: «El Islam no es una religión en el sentido normal del término que la relega a la vida privada del hombre. El Islam es un modo total de vida que se extiende a todos los campos de la existencia humana. El Islam ofrece guías para todos los pasos de la vida —individual y social, material y moral, económica y política, legal y cultural, nacional e internacional.»

El Islam es, pues, un sistema global de normas para una vida religiosa y secular unificadas; es un conjunto de creencias y prácticas de culto pero es también un sistema legislativo y legal amplio y estructurado, es una cultura y una civilización y es incluso un sistema económico y una concepción del Estado.

En segundo lugar se podría decir que Mahoma no es el fundador de una religión. El mismo repitió con frecuencia que no predicaba una nueva fe. Es por supuesto el que cierra el ciclo, el perfeccionador de los enviados de Dios, pero indicó muy claramente que era un mortal como los demás hombres. Los musulmanes, a diferencia de los cristianos que toman su nombre de su fundador, han rechazado siempre denominarse mahometanos, término empleado sólo por sus adversarios; y la costumbre de no difundir retratos de Mahoma se funda en el deseo de que no arrebatase ninguna gloria ni protagonismo a Allah.

Toda enseñanza divina se centra en el Qoran. Pero Mahoma no es su autor. «Qur'an» significaría estrictamente «recitación»; por ello, Mahoma sería un portavoz, un repetidor, un transmisor.

No se puede, pues, hablar en el Qoran —a diferencia de la Biblia— de géneros literarios, de autores inspirados, de fuentes, etc. El Qoran es una transcripción a la letra de un texto revelado.

Evidentemente todo lo anterior no debe conducir a exagerar las diferencias, ya que al fin y al cabo se trata de una comunidad de creyentes y no sólo de un individuo personalmente iluminado por Dios. Desde el momento que se trata de un movimiento masivo, que se pretende proselitista, se dan ciertos factores simultáneos y necesarios; una comunidad, por ejemplo, necesita un mediador, llámese Cristo, Mahoma o Buda.

También por el hecho de ser mortal este mediador necesita fijar su doctrina para que pueda ser transmitida; de ahí la existencia de libros sagrados —Evangelios, Qoran—, así como otro tipo de escritos que recogen tradiciones que fijan la figura original: Hechos de los Apóstoles, colecciones de Hadiths.

Además, esta mediación entre Dios y el creyente tiene que perpetuarse. Aun produciéndose en este terreno el máximo de divergencias con la jerarquía católica, los «ulama», aunque desde luego no consti-

tuyen un clero ni imparten ningún tipo de sacramento ni de predicación regular, tienen, sin embargo, un influjo corporativo en todo tipo de problemas religiosos, sociales y políticos.

Hay que fijarse, sin embargo, en la importancia que a lo largo de la *Historia árabe* representa el apoyo de los teólogos para las acciones seculares, desde los almorávides, que al venir a España tras la caída de Toledo se basan en informes de los ulamas para poder derrocar a los Reyes de Taifas acusándolos de pactar con los cristianos, hasta el hecho actual de Sheikh Abd-al Aziz, que ha permitido al primer astronauta árabe poder realizar sus oraciones prescindiendo de las abluciones rituales.

Desde un punto de vista sociológico hay que señalar que el marco tribal y patriarcal de los iniciadores del islamismo no ha sido totalmente excluido de la base de la estructura social islámica incluso en nuestros días. Como en toda sociedad patriarcal, se trata de una organización vertical en la que el poder es autoritario y personalizado: su núcleo es el clan-familia y sus valores son tradicionales.

De esta estructura deriva un menor sentido de la territorialidad, lo que no fomentará precisamente la creación del Estado moderno favoreciendo en cambio la supraterritorialidad y la importancia del concepto de «*Umma*» o comunidad religiosa global o, ya en nuestro siglo, los panarabismos y panislamismos que surgen en contraposición a los poderes coloniales.

No se puede entender la prodigiosa expansión islámica sin comprender que se trata de una fe con un dogma sencillo y vivido. Este dogma esencial es el de la unicidad de Dios. Hay en Mahoma un esfuerzo total de vuelta al Dios único de Abraham. «Las gentes del libro», es decir, esencialmente la Biblia, tienen una posición muy definida y favorable en el pensamiento islámico primitivo. Y ese entronque con el Dios único recuerda toda la militancia judía contra los idólatras. Por eso esta pasión semita en favor del Dios único —lo mismo musulmana que judía— se va a escandalizar con el cristianismo que encuentra alrededor. La teología bizantina centra su afán en desmenuzar el dogma trinitario, tricotomía difícil de aceptar por un partidario de la unicidad de Dios como único gran dogma de fe. Cuestiones como si el Hijo es consustancial con el Padre, las diatribas sobre el «filioque» (es decir, si el Espíritu Santo procede también del Hijo: «*Qui ex patre filioque procedit...*») serán piedra de escándalo para la teología ortodoxa musulmana a lo largo de la historia.

Sin embargo, el cristianismo que el naciente Islam va a encontrar en su primera expansión, lo que evidentemente va a reducir mucho los problemas con las Gentes del Libro reales con quien trata, será el que pudieran llamar «menos trinitario»; la doctrina Nestoriana que mantenía que sólo Dios Padre no había sido ni engendrado ni creado,

el monofisismo que sostenía que en Cristo sólo hay una única naturaleza, y finalmente por hablar sólo de los más importantes, el Arrianismo, muy presente entre otros lugares en España, doctrina que también mantenía que el Padre era el único no engendrado.

Frente a todas estas disquisiciones sobre la unicidad de Dios —el tawhid— se levanta una fe con un dogma simple que no pretende ser una nueva religión, sino la de Abraham. No hay más que un dogma: «No hay otra divinidad que el Dios.» Se trata además de un Dios siempre presente, personal, ya que nada está más lejos de un panteísmo que el Islam.

Ese Dios se revela directamente en el Qoran, de cuyos preceptos religiosos y de su interpretación y desarrollo emerge la Ley Islámica, la Shari'a. Sólo dentro de ella podrá surgir una teoría política, como en general cualquier aspecto de la vida de la comunidad. Esta Shari'a es fruto de una elaboración y dinamismo intenso durante los tres primeros siglos del Islam que cristaliza en una integración de la vida política, económica y social de su tiempo.

Hay que hacer notar que en Occidente no ha nacido ninguna de las religiones; sólo existieron unos sistemas religiosos en Grecia y Roma, politeístas, no de religio personal, en los que sólo se pedía un culto oficial no individualizado ni de entrega personal.

TEORÍA DEL CALIFATO

Una vez examinado el contexto religioso y su proyección —que es la Sahari'a o ley islámica— hay que examinar ya cuáles son los puntos concretos de la doctrina política islámica.

No es fácil encontrar tratados doctrinales sobre el Estado u otros temas esenciales en el pensamiento político occidental. Sin embargo, puede afirmarse que el capítulo clave alrededor del cual se agrupan los restantes es el de la esencia y noción del Califato, es decir, el liderazgo de la comunidad, su naturaleza, su sucesión y su papel en la Historia del Islam. Y habrá que estudiarlo en su doble vertiente: la sucesión real que se da en la Historia del Islam de unos califas a otros, diatribas que llegan a su punto más álgido en el primer siglo de su historia, y las teorías sobre el Califato que se irán desarrollando por parte de los autores teóricos árabes.

Las diferentes teorías para la conquista del poder nacen con la misma expansión islámica. El pensamiento mayoritario sostuvo que Mahoma había dejado abierto el tema de su sucesión. Esta teoría se adhiere más bien a los principios que a las personalidades; serán los sunnitas o partidarios de la «sunna», es decir, de la tradición. Serán, sin embargo, contestados por el sector minoritario shiita (gra-

fía copiada del inglés y adaptada regularmente en la prensa española, por lo que deberá pronunciarse como «sh» anglosajona) quienes mantendrán que cuando Mahoma hizo su último peregrinaje a la Meca en el año 11 de la Hégira (622 d. C.) en lo que se ha llamado «la piscina Cum o de Ghadir» habría dicho, según la tradición: «aquel de quien viene que yo sea el maestro tendrá de ahora en adelante en 'Alí a su maestro». De aquí nacerá la «shía», literalmente «facción» de los seguidores de 'Alí. Estos mantendrán que no es pensable que algo tan importante como la custodia del pensamiento del Profeta sea dejado a la elección del pueblo. Las condiciones de impecabilidad hacen que sólo los muy cercanos puedan ser sus seguidores y por tanto 'Alí y sus descendientes masculinos.

El grupo sunnita no negará la historia de Gadir pero sí la interpretación que se le hace, manteniendo que la comunidad debe elegir al sucesor del Profeta. Esta será la tesis que prevalecerá en el año 632 en la Asamblea de Sakifa. Esta eligió finalmente a Abu Baker, compañero del Profeta y hombre de edad, como sucesor de Mahoma; y aunque los suunitas tienden a subrayar el nombre de Califa y los shiitas el de Imán más tarde ambos utilizarán casi de forma indistinta uno y otro.

Tras Abu Baker vienen otros tres califas «rectamente guiados»: 'Omar, Othman y finalmente 'Alí, yerno del Profeta y candidato de los shiitas. Pero éste es asesinado y toma el poder la dinastía Omeya.

Por supuesto que el shiísmo será extremadamente severo con la nueva Dinastía. Pero también el sunnismo es bastante crítico con relación a ella, sobre todo por haber transformado el sistema electivo de los cuatro primeros califas en una monarquía (mulk) hereditaria y despótica imponiendo incluso a Yazid como sucesor suyo y por tanto como segundo califa. Se terminaba así la teocracia ideal de los primeros califas y se instauraba un imperio a imitación de los contemporáneos de Heraclio y de Cosroes.

La capital es trasladada de Medina a Damasco, donde permanecerá hasta el 750, cuando la dinastía sea exterminada, dando paso a los califas Abbasíes —de Abu 'Abbad, pariente del Profeta—, que ostentarán esa dignidad, con sucesivos relevos, hasta la supresión oficial del Califato en 1924.

Pero estas dos tendencias no fueron las únicas en los primeros cincuenta años de la expansión islámica. Existen también los «jarijís», cuyo significado es el de «secesionista»; esta facción nació veinticinco años después de la muerte del Profeta cuando un grupo se rebeló contra el Califa 'Alí, quien llegó a un pacto con los rebeldes. «Los secesionistas» se opusieron a cualquier tipo de compromiso o consenso para arbitrar sus diferencias. Esta fidelidad total a la letra del Libro les llevará también a considerar que todos los musulmanes podían

ser elegidos para dirigir a la comunidad. Con esta teoría se enfrentan a los sunnitas que creían que el Califato debería estar reservado a la aristocracia de la Meca —la tribu de Quraysh—, así como a los shiitas, que aún lo restringían más a la casa del Profeta, a los Banu Hasem, Estos jarijis serán perseguidos sin cuartel por las otras dos ramas y sólo se podrán mantener en focos aislados, pero su importancia como intento de pureza de pensamiento es grande.

La existencia de diferentes tendencias en el mundo islámico y sobre todo la que surge entre shiitas y sunnitas ha llegado hasta la opinión pública en estos últimos años lo que en gran parte es debido a la revolución de Jomeini.

Muy en resumen puede decirse que las diferencias que existen entre estas dos grandes corrientes han sido justificadas de muy diversa forma: desde los que lo explican como una diversidad clara entre la civilización persa —shiita— y la cultura árabe —sunnita— hasta los que desde una perspectiva marxista moderna lo analizan como una oposición de artesanos y campesinos contra la aristocracia terrateniente; pasando por la de Montgomery Watt, que sostiene que el shiismo estaría centrado en las tribus pre-islámicas con una noción semidivinizada del rey y con problemas para la transición desde un nomadismo a la casta militar del imperio islámico.

Reconociendo la importancia de todas estas explicaciones parciales que iluminan mucho la global, habría que decir que ésta se basa no tanto en tal o cual punto, sino más bien en una concepción general de la vida y en una historia diferente. Esta diferenciación profunda radicaría en el rechazo del shiismo a que la opinión mayoritaria en cualquier interpretación deba imponerse y por tanto en el fondo se trataría de una desconfianza hacia las mayoría de opinión que se pretenden detentadoras de la verdad; en realidad la eterna lucha entre las minorías que para mantenerse deben autoidentificarse más claramente y las mayorías que basándose en el número quieren lograr un consenso, siempre a su favor.

El sunnismo por su parte ha hecho siempre hincapié en la santidad del consenso —*ijma'*— de la comunidad. Basándose en textos coránicos los sunnitas depositan en esa comunidad un cierto grado de infalibilidad que los shiitas adscriben más bien a sus califas.

Aparte de estos factores doctrinales e ideológicos hay que reconocer que toda minoría acosada e incluso perseguida se aleja instintivamente del grupo mayoritario y desarrolla de forma gradual sus propios hábitos y actitudes mentales.

La concepción de la historia también es diferente; mientras que para los sunnitas se concibe a partir de una ciudad y un tiempo ideal, el de los primeros califas, para los shiitas el sentido profético y mile-

narista de la venida del Mahdi la convierte en una postura más escatológica, segura del triunfo final del esquema de la sociedad shiita.

Todos esos factores tienden a hacer que el shiismo se adscriba más al círculo del idealismo político, lo mismo entendido en el sentido de proclamar unos fines sin excesiva relación con la posibilidad de ser conseguidos o no e incluso la adscripción a una utopía que por definición es imposible de ser alcanzada. De ahí nace en el shiismo su imposibilidad para el compromiso y el pacto y su tendencia a considerar que toda autoridad temporal es ilegítima o tiende a serlo, por lo que también predica consciente o inconscientemente un alejamiento de la participación en política. Esta concepción de la impureza de lo político trasciende también a la justicia con su concepción de una práctica imposible de aplicarla a los humanos y la responsabilidad de impartirla como juez.

Habría también que señalar como factor diferenciador el sentido emocional del shiismo citado por los observadores occidentales en sus estudios sobre el islamismo. Radica sobre todo en una aceptación muy emocional de los «catorce impecables» (Mahoma, Fátima y los doce Imames), la noción continua de martirio y persecución y la gran veneración por todos estos mártires y esencialmente 'Alí y sus hijos.

Hay que reconocer que esta misma emocionalidad ha llevado al shiismo a soportar mejor el autoritarismo e incluso el despotismo, con esa noción de automartirio y frustración y su aceptación antes que rebelarse contra la autoridad temporal.

En la polémica sunnita-shiita hay que señalar finalmente que, a diferencia de las querellas cristianas primitivas centradas en la esencia de Dios o de la Trinidad, no se trata de una diatriba sobre los puntos fundamentales teológicos como pueda ser la naturaleza de Allah, la función de su mensajero y ni siquiera sobre los deberes básicos del musulmán: la oración, el ayuno, la peregrinación, la limosna o la guerra santa. Se trata más bien de una cuestión legitimista que luego generará profundas diferenciaciones incluso ideológicas.

Podría decirse resumiendo que las diferencias entre ambas tendencias empiezan en un nivel básico de distinción de pueblos y razas, es decir, entre la civilización persa y la civilización árabe y de los pueblos en las que surge; bastaría recordar anecdóticamente el dicho atribuido al sexto Imam que para justificar la superioridad de la piedad iraní dijo: «Si el Qoran hubiera sido revelado a los iraníes los árabes no hubieran creído en él, por esta razón fue revelado a los árabes porque los iraníes siempre creerían en él.»

Más tarde, la primera etapa de las diferencias se basó ya en razones de tipo legitimista y temporal. El punto más crítico se produjo, según la opinión shiita, en la asamblea de Saqifa, donde a pesar de que el Profeta había designado a 'Alí, en la piscina de Ghadir fue elegido

Abu Baker como primer califa. Sólo el posterior nombramiento de 'Alí como cuarto califa disminuyó la tensión, pero el martirio de los dos hijos de 'Alí y el asesinato de éste iba a crear un enfrentamiento que dura hasta hoy.

No han faltado por supuesto intentos de lograr una concordia en esta diatriba sunnita-shiita, pero hay que confesar que no han sido excesivos, ni con mucho éxito. Se podrían citar los de los Kurawyya, orden religiosa sufí de los siglos XIII y XIV, iniciada justo después de la invasión mongola, que precisamente llamaba a la unidad frente al invasor. Su líder principal intentará una síntesis de las virtudes que deben adornar al Imam entre las señaladas por los sunnitas como condiciones inexcusables tales como ser varón, mayor de edad, sabiduría y linaje qurayshi, etc., y las de los «atributos» tomados de la doctrina shiita: descendencia de Fátima, conocimiento, piedad y generosidad.

La muerte de Nurbaj en 1464 va a significar el fin de ese intento, debido sobre todo a la consolidación de la doctrina shiita con la llegada de la dinastía Safavid y el nombramiento del shiismo como credo oficial del Irán en 1502, que cristalizó las posiciones adversas.

Una nueva tentativa surgirá después de tres siglos con el cambio de dinastía de los Safavids a los Kajar a finales del siglo XVIII. De resultas de la invasión del Irán por parte del Afganistán sunnita el nuevo dirigente Nadir prohibirá los aspectos más negativos shiitas como es el «sabb», es decir, la execración contra los tres primeros califas. Intentó también hacer del shiismo una escuela jurídica y pidió al gobierno otomano como representante del islam sunnita el reconocimiento oficial de esta quinta vía semejante a las cuatro escuelas sunnitas. Los ulamas sunnitas lograron que el gobierno otomano no concediera su beneplácito a las peticiones y Nadir fue asesinado en 1747.

A este respecto no hay que comentar sino que no volvió a producirse ningún intento importante de reconciliación y el ambiente fue empeorando debido sobre todo al ascenso del Wahhabismo en Arabia a finales del siglo XVIII. Este movimiento ortodoxo que pretendía anular toda innovación en el Islam representará el reto fundamentalista más importante para el shiismo desde el principio de su historia. La persecución desencadenada contra los lugares sagrados shiitas, hecho denunciado incluso por muchos sunnitas va a empujar a aquéllos a guardar todavía más celosamente su identidad.

Hay que señalar, sin embargo, que los intentos de acercamiento han sido mucho mayores en los últimos tiempos aunque debido más bien a razones políticas que a ideales estrictamente religiosos. Detrás de este intento sí existiría una tendencia de raíz secularizante, ya que puede conseguirse que el terreno político llegue a ser menos dogmático que el teológico.

En este sentido, y en primer lugar, la introducción del concepto y la realidad de nación-estado va a limar muchas asperezas teológicas de separación. En segundo lugar, la lucha antiimperialista intentará también una reconciliación de las diferencias teológico-doctrinales en las que veía, con razón, una importante dificultad para esa unificación frente al enemigo externo. El racionalismo, en gran parte de raíz occidental, que será una de las características de muchos líderes árabes en una etapa inmediatamente anterior a la actual va a conducir también a un intento de superar esas capillitas doctrinales y teológicas en favor incluso de una concepción religiosa más amplia y comprensiva. Asimismo la lucha antibritánica, desde la India hasta el Sudán, va a constituir un elemento de ligazón mucho mayor incluso que las posiciones teológicas similares. Y finalmente la creación de Estados multiconfesionales con presencia más o menos shiita, sunnita e incluso cristiana, como el Líbano, además de por supuesto las dos grandes naciones islámicas como Irán e Irak, va a llevar ciertamente a unos intentos de reconciliación por vía de hecho. No cabe duda además de que países anti-shiitas como la Arabia Saudí han ido modificando su posición no sólo con respecto a las minorías shiitas de su propio territorio, sino incluso también aceptando como plenamente musulmanas a las grandes naciones shiitas, por lo menos hasta la rebelión jomeiní.

AL-ANDALUS Y LOS AUTORES CLÁSICOS

Por lo que respecta a Al-Andalus, la España musulmana, se puede decir que aun siendo siempre sunnita, no existió en ella la ortodoxia total, sólo tardíamente impuesta por los Almorávides.

Aparte del primer siglo en el que evidentemente se participa menos en las luchas iniciales del islamismo, cien años justos después de la muerte de Mahoma se perpetúa, solamente en Al-Andalus, la dinastía de los Omeyas. Durante ciento cincuenta años sólo aquí se va a continuar la oración en favor de esa dinastía, mientras que en todo el resto del Imperio, ya consolidado casi en las máximas fronteras que nunca alcanzó, es el nuevo califa abbasí el que es normalmente citado en la oración y en las monedas.

A inicios del siglo x se produce el gran cisma llevado a cabo por Abderrahman de autoproclamarse califa y por lo tanto subrayar la escisión del mundo musulmán.

Es verdad que le precede en algunos años la misma autoproclamación del primer califa fatimí, Al-Mahdí, pero no hay que olvidar que los fatimitas eran de por sí una secta hereje shiita-islamista que intentaba terminar con el califato abbasí, así como, si le hubiera sido posible, con el califato omeya de Córdoba.

En España esta heterodoxia no es tanto doctrinal, ya que siempre se mantiene en la órbita sunnita, pero sí es ciertamente una heterodoxia con respecto a las doctrinas tradicionales del Califato. Después de la independencia de Bagdad conseguida por los emires y más aún por los califas de Córdoba es cuando los diversos autores con Al-Mawardi a la cabeza tienen que forzar la teoría política islámica con una justificación *a posteriori* en favor de una situación de hecho que permitía la coexistencia de dos o más califas.

Para conocer esta teoría básica jurídica es imprescindible examinar la aportación de los autores teóricos árabes. No hay espacio para hablar más que de los dos más importantes. El primero es Al-Mawardi (991-10931). Original de Basora y autor de *Ordenanzas para el Gobierno*. El fondo histórico de su obra es la debilidad del Califato de Bagdad y la presencia de una fuerte dinastía: los Buyids. Estos, al acatar finalmente al califa, establecen la doctrina de Al-Mawardi, en su tratado básico sobre esferas de poder, que pretende delimitar un acuerdo entre el Califa y el Emir.

La pregunta que surge es: si se tiene el poder real, ¿por qué someterse al califa? La respuesta se basa en la teoría general de que el Califato sustituye a la profecía en la defensa de la fe. Para ello debe darse, pues, un contrato-acuerdo (*ijmar*) entre la Umma que confiere el califato y el Imam que lo administra; por lo tanto, todo poder temporal —si no es el del califa mismo— debe estar bajo la tutela del Imam. Este deberá ser además, según la tradición de los cuatro primeros, elegido e investido. Las virtudes que debe poseer, además de ser Quraysí, es ser justo, concededor de la ley religiosa (*ilm*), poseer condiciones físicas y mentales y poder proteger el territorio del Islam y si es posible ampliarlo.

Respecto al sistema sucesorio, establece etapas en la historia del Islam:

1. Elección entre varios.
2. Más tarde, elección por el mismo Imán.
3. Al expandirse el *Mulk* (autoridad política basada en el poder político de hecho), se extiende a la sucesión pero no a la primogenitura que no es tradicional. La pérdida del Imamato se produce ya sea por pérdida de libertad física o por usurpación. Con respecto al tema entonces candente de la pluralidad de los imames (Córdoba, Cairo) Al-Mawardi se opone a ello, pero autores contemporáneas como Al-Baghdadí lo permiten (con tal de que estén alejados).

El segundo autor es Ibn Jaldún; pero antes de entrar en él conviene prevenirse contra la idea de considerar como estrictamente medievales a estos pensadores, como podríamos nosotros catalogar a

Marsilio de Padua o a Guillermo de Ockam. Para nosotros se trata de unos autores medievales en gran parte superados. En la historia del pensamiento islámico, por el contrario, lo que tenderíamos a llamar medieval tiene plena vigencia y continuidad. Y esto es todavía más verdad en el caso de Ibn Jaldún.

Ibn Jaldún (1332-1406) fue embajador del rey de Granada, en la Corte de Pedro el Cruel, en Sevilla. Estuvo también al servicio de varias Cortes del norte de Africa y hoy está reconocido como uno de los grandes teóricos de la historia. En los «Prolegómenos» de su historia universal va a unir un profundo conocimiento de las tesis tradicionales islámicas a un sentido empírico de observación de los procesos de surgimiento y decadencia de las civilizaciones.

La comunidad necesita organización y ésta encuentra su cumbre en el Estado. Es éste un concepto nuevo en la teoría política islámica. El califato y la ley religiosa vivifican a la comunidad mediante su famoso concepto de *asabiya* que hoy llamaríamos cohesión del grupo sociológico. Pero el califato inicial está cada vez más alejado de la realidad, en la que impera el *mulk*, literalmente el reinado, la monarquía, pero que habría que traducir como el poder político. La observación de este poder y cómo actúa es el capítulo que más le interesa y da un paso de sociólogo moderno que hay que reconocer que fue poco seguido por demasiado innovador. El gobernante de ese Estado moderno, cuya próxima aparición intuye perfectamente, no es el filósofo-rey de Platón sino el soberano que puede imponerse sostenido por esa *asabiya* y por la religión.

Occidente descubrirá, mucho más tarde, a Ibn Jaldún y lo considerará en muchos puntos como precursor de las teorías del Estado de Maquiavelo. En cambio, su influjo, en el mundo islámico sólo será actuante en las corrientes políticas modernizadoras en nuestro siglo.

EL ÚLTIMO CALIFA

Las vicisitudes históricas de este califato son muchas, pero logra mantener su continuidad casi hasta nuestros días. Al caer Bagdad en manos de los mongoles (1258), un pariente de los califas depuestos fue llevado a El Cairo donde los mamelucos lo proclamaron con ese título. Dos siglos más tarde el sultán otomano Selim I logró que el último *abbasida*, Al-Mutawakkil, le transfiriera los derechos que pasaron a los soberanos turcos y a Constantinopla. Sin embargo, los sultanes siguieron empleando su propio título hasta el siglo XVIII. En 1774 en un tratado firmado con Rusia y, parece que para no ser menos que la emperatriz de Rusia que se titulaba «cabeza de los cristianos de la iglesia ortodoxa» el sultán pretendió el mismo dominio sobre

todos los musulmanes, titulándose «califa soberano de la religión mahometana».

Con la llegada de Atatürk fue necesario encontrar una solución para la secularización de su régimen. En noviembre de 1922 la Gran Asamblea Nacional decidió separar el sultanato del califato para poder introducir el régimen republicano por lo que nombra sultán a Vahideddin erigiendo, en cambio, como califa de todos los musulmanes a su primo Abdülmecid.

Con esta solución se volvía, evidentemente, a los viejos tiempos de los Buyids y de los Seljúcidas cuando el califato de Bagdad era una pura sombra mientras que el verdadero poder estaba en Rayy o Isfahan. Kemal Atatürk pensaba así hacer frente a sus adversarios ortodoxos copiando ejemplos del antiguo Islam. La situación era, sin embargo, insostenible y dos años más tarde el califato fue pura y simplemente suprimido.

No obstante, por tratarse de un elemento esencial de la teoría islámica del Estado su ausencia actual constituye una situación anómala que debería ser solventada de alguna manera, por muy inverosímil que pueda parecer conseguirlo en un próximo futuro. Actualmente sólo la monarquía saudí, custodia de la Meca, ha insinuado algún deseo de constituirse en heredera de este califato.

Estos elementos básicos de la doctrina política islámica, permanecen presentes en la evolución del mundo aunque evidentemente adquieren mayor complejidad dada la interrelación con situaciones dinámicas polivalentes.

La más larga colonización del mundo árabe se produjo bajo un poder musulmán, el imperio turco, fundamentado en un despotismo sobre las personas y las propiedades, respaldado por una presencia militar muy directa. Esta fue seguramente una de las causas —y quizá la más principal— de cuatro siglos de duración del estancamiento de la sociedad árabe justo en el momento del gran despegue europeo. Cualquier posibilidad de inicio de industrialización racional era impedido por una presencia devastadora de la burocracia y de la ocupación militar otomana. Toda incipiente acumulación de capital necesario para ese proceso estaba imposibilitada dado que la única fuente de creación de riqueza era el artesanado o una propiedad rural siempre amenazada.

Cuando Occidente vuelve a contactar con el mundo árabe, a partir de la invasión de Egipto por Napoleón, la sociedad árabe estaba desintegrada: la continua presencia militar o de los recaudadores de impuestos habían reducido la economía a un nivel de subsistencia. La sociedad era esencialmente agraria y faltaba toda organización, incluso la municipal.

El inicio de la modernización provendrá, pues, de este contacto con Europa, que le ayudará a liberarse de los turcos y que dará lugar a la clase intelectual y burguesa que más tarde se pondrá también al frente de las luchas liberalizadoras contra ese mismo colonialismo europeo.

Entre el fin de la guerra europea y 1970 se inicia un período de gran actividad y cambio en el mundo islámico. Dos grandes corrientes van a vivificarlo en ese tiempo: el liberalismo secularizador y el nacionalismo. Bajo este influjo europeo emerge una élite inspirada en un liberalismo secular (en el sentido laico) con su defensa del parlamentarismo, el pluralismo político, la libertad de prensa, etc.

Pero emerge también la renovación religiosa que tiende a oponerse al escueto nacionalismo, por lo menos una vez conseguida la independencia. Tras ésta las corrientes nacionalistas laicas van a seguir presentes, pero cediendo su hegemonía a las tendencias socialistas tales como el partido Ba'ath y el naserismo.

EL FUNDAMENTALISMO MODERNO

El declive de los tres movimientos que se produce esencialmente con la derrota de la guerra de 1967 y el fracaso baathista de liderar un movimiento panárabe hace posible que emerja pujante el latente islamismo fundamentalista.

Sería pretencioso intentar resumir la concepción actual del llamado fundamentalismo islámico. Situaciones y regímenes tan dispares como Arabia Saudita o Libia, Kuwait o Afganistán lo desaconsejarían. Y, sin embargo, hay elementos esenciales comunes. El Islam y su ley es reconocido por todos ellos como el inspirador de toda la concepción política y, por tanto, de cada uno de los elementos de la estructura pública y privada de sus respectivos Estados. Si se desea, sin embargo, concretar algún punto común a este conjunto de Estados, tan dispares entre sí, podrían señalarse ciertas constantes siguiendo la tricotomía occidental del «fenecido» Montesquieu.

El sistema judicial es proclamado libre e independiente, pero todo el sistema legal tiene que estar directamente basado en la ley islámica. Hay, a este respecto, una posición no unánime, pero sí muy mayoritaria de que este influjo no debe conducir a que los expertos religiosos ocupen un lugar especial en las estructuras del Estado o de la vida política.

El ejecutivo es el poder básico en la estructura de la comunidad a cuyo frente debe estar un líder con poderes muy amplios; éstos estarán equilibrados gracias a un control moderador por parte de una asamblea que debe existir y ser consultada, pero sin una verdadera competencia de iniciativa legislativa.

No se propugna un sistema pluripartidista aunque tampoco puede ser calificado de sistema de partido único en el sentido estricto, ya que se aglutina por consenso interno de la comunidad más que por encuadramientos externos, y carece ciertamente de la disciplina férrea de sus similares en las democracias populares.

Si se desea examinar la estructura del Estado desde el punto de vista de la aplicación del *Qorán* y la ley islámica al conjunto de la vía pública y privada, habría que señalar que se agudizan las tendencias anteriormente mencionadas como comunes a los estados islámicos. Este aspecto queda proclamado en el párrafo inicial del texto constitucional hoy vigente en Irán que comienza así: «En el nombre de Allah, clemente y misericordioso: la Constitución de la República Islámica del Irán es la manifestación de las instituciones políticas, sociales, culturales y económicas, todas ellas basadas en los principios y en los preceptos de la ideología islámica.»

El control de todo el aparato del Estado debe estar en manos de los *mujtahids* —los ulemas, los doctores religiosos y jurídicos—. A los más venerados de entre ellos se les concede el título de signo de Dios, Ayatolloh, el término árabe que se ha hecho más rápidamente famoso. Se trata, pues, de una cierta hierocracia y aunque la teoría jomeinista no es aprobada por la corriente sunnita, goza, sin embargo, de coherencia racional: si el conjunto de la ley islámica, la Shari'a, es el fundamento del Estado islámico, los que gobiernen deben ser los expertos y los intérpretes de esa ley religiosa.

Teóricamente pueden existir partidos, pero con tal de que «no estén en contra de los intereses de la religión» lo que evidentemente reduce de forma drástica el pluralismo.

Aunque los musulmanes afirman que el Islam es un sistema global, no sólo ético y religioso sino también político, social y económico, claramente diferenciado lo mismo del socialismo que del capitalismo, difícilmente se pondrían de acuerdo en sus contenidos políticos, sociales o económicos. Algunos sostienen que es esencialmente democrático mientras que otros mantienen que democracia es un concepto occidental que nada tienen que ver con el Islam. Algunos apoyan la propiedad privada mientras otros ponen en primer plano la justicia social y la necesidad de la intervención estatal para oponerse a los excesos de los ricos, proteger a los necesitados y asegurar el reparto justo de los recursos de la comunidad.

Un punto es, sin embargo, meridiano: por todas las razones expuestas se puede afirmar que en el futuro, por lo menos a medio plazo, lo que podríamos llamar el sistema político islámico se muestra muy firme, porque está consolidado e incluso en expansión al igual que la fe musulmana. Y mientras lo esté esta fe, que es algo global, sus concepciones tanto de la vida secular como espiritual seguirán

vigentes y actuantes en las sociedades islámicas. Contra todo esto se podría objetar que no es descartable que se produzca un proceso de secularización similar al que ha tenido lugar en occidente. Sin embargo, la misma evolución expansiva del Islam, en las últimas décadas y, sobre todo, el propio influjo creciente de la ley islámica dentro del seno de las naciones musulmanas hace que sea impensable una secularización de la sociedad islámica, y lo es mucho más improbable hoy que hace cincuenta años, en vísperas de la independencia.

En ese momento y dentro de un futuro previsible se puede afirmar que tanto el liberalismo democrático occidental como el socialismo marxista laico han desaparecido como esquemas políticos posibles en el conjunto de los estados islámicos, aunque sí llegaron a ser influyentes y operantes entre las dos guerras e inmediatamente después de la segunda. La posibilidad, por tanto, de una evolución hacia cada una de esas dos direcciones parece agotada por el momento.

Esta evolución de las sociedades islámicas en este momento sólo sería, pues, predecible dentro de la vía de profundización y *aggiornamento* de los principios islámicos. Estos, y ya desde una perspectiva de valores occidentales, ofrecen unas excelentes vertientes tales como el espíritu de solidaridad, la transcendencia de la vida de la persona, el sentido de la igualdad y la justicia social, etc.

Los problemas mayores vienen en capítulos tales como la elección y control de los gobernantes, el estatuto personal de la mujer en la sociedad, las connotaciones religiosas en la ley civil, o la ciudadanía de segunda clase de las minorías no musulmanas.

Creo que hoy día el dilema no se plantea como hace unas décadas entre Islam y mundo moderno (Occidental). Hoy, en las naciones árabes, la discusión fecunda sólo puede darse en cómo debe ser entendido ese Islam como inspirador de todos los esquemas de convivencia dentro de la sociedad y en la posibilidad de ofrecer a sus ciudadanos un mayor progreso y cultura y una mejor calidad de vida, no necesariamente entendida en un estricto punto de vista occidental.

BIBLIOGRAFIA

- ROSENTHAL, ERWIN I.: *El pensamiento político en el Islam medieval*, Revista de Occidente, 1967.
- : *Islam in the modern national State*, Cambridge University Press, 1965.
- WATT, MONTGOMERY, W.: *Historia de la España islámica*, Alianza, 1970.
- : *Islamic political thought: The basic concepts*, Edimburgh University Press.
- GARDET, LOUIS: *La cité Musulmane*, J. Vrin, 1954.
- ASAD, MUHAMMAD: *The principles of State and Government in Islam*, Dar Al-Andalus, 1980.
- Encyclopedie de l'Islam*, Leyden, 1914-1938.
- The Cambridge History of Islam*, Cambridge University Press, 1978.

- AJAMI, FOUAD: *The Arab predicament: Arab Political Thought and practice since 1967*, Cambridge University Press, 1984.
- PISCATORI, JAMES P.: *Islam in the Political process*, Cambridge University Press, 1984.
- JANSEN, G. H.: *Militant Islam*, Pan Books, 1981.
- KEDDIE, NIKKI R.: *Religion and Politics in Iran*, Yale University Press, 1983.
- MORTIMER, EDWARD: *Faith and power: The Politics of Islam*, Faber & Faber, 1982.
- JOMEINI, ROHALAH: *El libro de Jomeini*, Bruguera, 1981.
- GADAFI, MUAMAR EL: *El libro verde*, Public Establishment for Publishing, Advertising and Distribution [impr. Saudade Artes Gráficas], S. A.
- HAMIDULLAH, Muhammad: *Muslim conduct of State*, Hyderabad, 1941.
- GÓMEZ NOGALES, S.: *La política como única ciencia religiosa en Al-Farabi*, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1980.
- CARRE, Olivier: *L'Islam et l'Etat dans le monde d'aujourd'hui*, PUF, 1982.
- ESPOSITO, John L.: *Islam and Politics*, Syracuse University Press, 1984.
- LAOUST, Henri: *Les schismes dans l'Islam*, Payot, 1983.
- ARNOLD, Th. W.: *The Caliphate*, Oxford, 1924.
- SHARABI, Hisham: *Political Thought: Theory and practice as seem from the perspective of modern Arab thought and its relation to Occidental thought* (ponencia presentada en el Congreso que sobre pensamiento árabe tuvo lugar en Córdoba en mayo 1984).
- LÓPEZ GARCÍA, Bernabé: *Introducción a los regímenes y constituciones árabes*, Centro de Estudios Constitucionales, 1985.