

# El Fundamentalismo en Oriente Medio: raíces de su ascendencia y motivos conductuales

por **Mahmood Sariolghalam**

*Conferencia pronunciada  
el 29 de marzo de 1994*

Forum Deusto



## El Fundamentalismo en Oriente Medio: raíces de su ascendencia y motivos conductuales

por Mahmood Sarioolghalam\*

La intención básica de este informe consiste en hacer un seguimiento de los procesos mediante los cuales el fundamentalismo de Oriente Medio ha ido evolucionando para convertirse en una sofisticada e influyente fuente de poder en la región, aunque con numerosos solapes. Se adoptará por tanto un planteamiento de acción-reacción respecto al análisis. Por ejemplo, mientras que en la región asiática han ido emergiendo lentos procesos integradores de la modernidad y la tradición, Oriente Medio sigue siendo único entre las regiones del Tercer Mundo ya que tanto la élite política como los intelectuales no han sido capaces de resolver muchas de las contradicciones inherentes a las complejas interacciones existentes entre los sistemas de creencia internos y aquellos procedentes del extranjero. Los orígenes del fundamentalismo de Oriente Medio se remontan siglo y medio atrás. Así pues el fundamentalismo no es un fenómeno nuevo en esta región; se trata en la actualidad de una fuerza política reconocida. En sus raíces el funda-

---

\* Nació en Irán el 20 de abril de 1960. En 1980 se licenció en Ciencias Políticas en la Universidad del Estado de California. En 1982 obtuvo un Master en Relaciones Internacionales en la Universidad de Southern California, y en ésta misma se doctoró en Relaciones Internacionales en 1987. De 1982 a 1986 fue Profesor Adjunto e investigador en la Universidad de Southern California. Desde agosto de 1987 es Profesor Adjunto de Relaciones Internacionales en la Escuela de Ciencias Económicas y Políticas de la Universidad de Shaheed Beheshti (Universidad Nacional de Irán). Imparte clases de Economía Política del Tercer Mundo, Metodología y Teoría de las Relaciones Internacionales, y Análisis de Política Exterior. Ha dado numerosas conferencias en Tehran, Estados Unidos y Gran Bretaña, y ha publicado artículos y libros como: *The International Dimensions of the Western Saharan Conflict* (Tehran 1990), *Development, the Third World and the International System* (Tehran 1991. Segunda edición 1993), *The Evolution of Method and Research in International Relations* (Tehran 1992) y *Rationality and Development*, a punto de ser publicado.

mentalismo viene a ser una afirmación nacional y una búsqueda de autenticidad. La hipótesis de este informe dice que el fundamentalismo es un movimiento social y religioso no-instrumental y populista que ha ido evolucionando como fuente tolerable para resolver la crisis de identidad presente en todo Oriente Medio. En conclusión, intentaré delinear el pensamiento político en su relación contemporánea con el fundamentalismo en Oriente Medio.

Uno de los últimos grandes imperios del Oriente Medio que mantuvo un orden político y cultural de orientación islámica fue el Otomano. Sus dominios abarcaban el norte de Africa, muchos de los actuales países de habla árabe e incluso algunas zonas de la antigua Europa del Este. Sin embargo, la influencia Otomana perdió todo su esplendor para mediados del siglo XVIII. Este proceso gradual de desintegración trajo consigo la aparición de un elevado número de movimientos políticos y religiosos en Oriente Medio<sup>1</sup>.

Tras la caída del Imperio Otomano fue la Revolución Industrial la que poco a poco fue transformando a la sociedad europea para convertirla posteriormente en un serio competidor de la cultura y civilización de Oriente Medio. Hasta ahora no se ha observado un proceso coherente de pensamiento intelectual en la región de Oriente Medio capaz de integrarse o separarse por completo de la misma. Tal y como señalaré posteriormente, este reto teórico viene a ser una importante aportación respecto al auge de lo que habitualmente se define como fundamentalismo en Oriente Medio. Tanto la presencia de la industria y comercio occidentales como la implantación de nuevas prácticas económicas produjeron fuertes alteraciones sociales y una marcada perturbación en los ritos religiosos centenarios. Tal y como señala un autor:

En el siglo XIX, las condiciones sociales y económicas no guardaban ningún parecido con aquellas correspondientes a otras épocas pasadas de la historia islámica. La Revolución Industrial, introducida en el mundo árabe como consecuencia de la ingerencia de las potencias de Europa occidental a partir de 1800, trajo consigo una demanda de materias primas, alimentos importados y proporcionó mercados estables para bienes y capitales europeos; a su vez, la economía provocó un crecimiento de la agricultura controlada por los terratenientes del país que daban empleo a campesinos locales. Algodón, tabaco, seda, opio, vino, frutos secos, cereales... éstos eran algunos de los cultivos para la exportación en regiones donde la mano de

---

<sup>1</sup> Ir M. LAPIDUS, *A History of Islamic Societies* (Chicago 1988) 344-389.

obra era barata y abundaba la tierra. Por otra parte, a medida que crecían las exportaciones agrícolas se iba menguando la actividad tradicional de los mercaderes. Debido al estancamiento de las economías de Oriente Medio y norte de África y como consecuencia de la falta de instituciones económicas o políticas fuertes capaces de regular la influencia occidental, la rápida distorsión de los patrones económicos tradicionales trajo consigo una dependencia económica de Occidente y posteriormente el control colonial occidental directo del mundo islámico<sup>2</sup>.

Una de las tesis más sobresalientes en el análisis del fundamentalismo es la noción de que el Islam siempre ha formado parte del sistema de creencias de Oriente Medio. Aunque es cierto que el colonialismo ha introducido muchas contradicciones en esta región, nunca ha sido capaz de erradicar ni eliminar el pensamiento, las sensaciones ni la ortodoxia religiosa. Aunque sea correcto afirmar que el colonialismo barrió la tradicional cohesión social musulmana impidiéndole que se formara de nuevo sobre un planteamiento más moderno, no fue capaz de debilitar los vínculos individuales ni la pertenencia psicológica al Islam. El papel desempeñado en este contexto por los aspectos ideológicos del Islam u otros factores se encuentra más allá del alcance de este artículo.

Este análisis apunta hacia una axioma que casi tiene 150 años de antigüedad: la Revolución Industrial y las consiguientes ingerencias coloniales en los sistemas de acción-reacción instituidos por Oriente Medio que produjeron variaciones en el Movimiento Mahdista a finales del siglo XIX para pasar a la Revolución Islámica de Irán y posteriormente a la Intifada de los palestinos en los años 80. No se le ha dado una cobertura adecuada a esta dimensión de la política de Oriente Medio. Tanto los relatos periodísticos, como las interpretaciones políticamente motivadas y conclusiones interesadas han abrumado el trabajo de los eruditos, produciendo así una percepción muy deformada de una región importante del mundo. A continuación voy a citar algunas de las reacciones producidas en cuanto a ingerencias occidentales en la región de Oriente Medio.

Fue a finales del siglo XIX cuando surgió el Movimiento sudanés Mahdí como reacción contra el dominio británico en un intento de reinstaurar la ortodoxia y autenticidad en el Sudán. También apareció

---

<sup>2</sup> John VOLL, «Fundamentalism in the Sunni Araba World: Egypt and the Sudan», *Fundamentalisms Observed* (Chicago 1993) 352.

en Egipto un movimiento de intelectuales conocido como «Modernismo Islámico» a modo de intento de presentar una alternativa a los «occidentalizadores» laicos y tradicionalistas conservadores. Los líderes de este movimiento eran Jamal al-Din al-Afghani y Muhamman Abduh<sup>3</sup>. En relación con él, John Voll indicaba lo siguiente: «Tanto el fundamentalismo como el modernismo islámico se han articulado de tal forma que ambos movimientos han servido de respuesta para el mismo tipo de enfermedades, haciendo gala además unos diagnósticos sorprendentemente parecidos.»<sup>4</sup>

La aparición de la Hermandad Musulmana, primero en Egipto y posteriormente en todo el mundo árabe, se convirtió en un movimiento serio cuya intención consistía en institucionalizar el pensamiento islámico, alcanzar una conducta musulmana más pura y mantener una cierta distancia respecto a las influencias occidentales. Hassan al-Banna, el fundador de la Hermandad Musulmana, se expresaba a favor de un cambio incremental, pacífico y orientado hacia la acción en la sociedad musulmana. Aunque la Hermandad se convirtió rápidamente en un elemento primordial de la sociedad musulmana a medida que iba llegando a un número cada vez mayor de lugares en el mundo árabe, su foco principal de atención se centraba en los niveles intelectuales urbanos. La Hermandad Musulmana nunca pudo convertirse en líder organizativo ni producir cambios cualitativos en las masas árabes a pesar de su popularidad y gran difusión de actividades<sup>5</sup>.

Seyyed Qutb fue otro de los evangelistas más sobresalientes del mundo musulmán. Como fundamentalista más politizado, Qutb abogaba por la vuelta al Islam y por conseguir soberanía islámica para los países musulmanes. La desilusión que provocaban en él tanto el nacionalismo liberal como las tendencias laicas hicieron que defendiera «la obediencia completa del imperativo divino»<sup>6</sup>. No solamente ha habido reformadores quienes más o menos han seguido un camino «educativo y cultural» hacia el cambio y la reforma, sino también organizaciones clandestinas activas en la lucha contra toda práctica y

---

<sup>3</sup> *Ibid.* 354-356.

<sup>4</sup> *Ibid.* 355.

<sup>5</sup> Abdel AZIM RAMADAN, «Fundamentalist Influence in Egypt: The Strategies of the Muslim Brotherhood and the Takfir Groups», *Fundamentalisms and the State* (Chicago 1993) 152-184. Bruce LAWRENCE, «Muslim Fundamentalist Movements: Reflections Toward a New Approach», *The Islamic Impulse* (Londres 1987) 15-37.

<sup>6</sup> John VOLL, o. c. 368-370.

tendencia no-islámica en Egipto, Siria, Argelia y Arabia Saudita durante los años 70 y 80<sup>7</sup>.

Si nos remontamos cuatro décadas, también podemos encontrar eruditos, clérigos y otras personas en las comunidades Shii quienes iniciaron y establecieron movimientos para recuperar la pureza, ortodoxia y espíritu islámicos de la sociedad musulmana. El ayatollah Muhamman Bagir Sadr en Irak, el imán Musa Sadr en el Líbano y el ayatollah Jomeini en Irán fueron los principales activistas de sus países respectivos quienes lucharon contra el laicismo, la occidentalización y la apatía religiosa. En este sentido un erudito señala lo siguiente:

Fue en la segunda mitad del siglo xx cuando muchos de los ulema y chiitas educados de Irán, Irak y Líbano quedaron convencidos de que el apoyo prestado por las naciones occidentales a muchos Gobiernos dictatoriales e incluso opresivos basado en la importación de modernas ideologías laicas occidentales u orientales no solamente resultaba inadecuado como aportación de soluciones a su crisis de identidad, sino que también eran incapaces de corregir las injusticias socio-políticas padecidas por los más oprimidos de esos países. Los años 60 fueron cruciales para sacar a los ulema chiitas de la indiferencia que ellos mismos se habían impuesto para exponerles a la modernidad. Esos años sirvieron para poner una alternativa en manos de los chiitas: el chiismo potencialmente activista de los Imanes Ali y Husayn. Por otra parte, el chiismo activista les ha dado una mayor confianza a los chiitas para hacer frente al mundo moderno donde se plantean nuevas formas sutiles de colonización<sup>8</sup>.

Tal y como hemos podido comprobar en el anterior resumen sobre movimientos evangélicos islámicos y en contra de lo que se piensa habitualmente en el mundo occidental, los movimientos fundamentalistas no iniciaron su andadura con posterioridad al triunfo de la Revolución Islámica en Irán. Tras efectuar un profundo estudio transnacional, se ha comprobado que el fundamentalismo ha sido uno de los muchos movimientos políticos y sociales importantes en la región desde hace más

---

<sup>7</sup> Ibrahim IBRAHIM, «Religion and Politics under Nasser and Sadat, 1952-1981», *The Islamic Impulse* (Londres 1987) 121-135. Emmanuel SIVAN, *Radical Islam* (New Haven 1985) 16-83. Adeed DAWISHA, *The Araba Radicals* (Nueva York 1986) 77-131.

<sup>8</sup> Abdulaziz SACHEDINA, «Activist Shi'ism in Iran, Iraq and Lebanon», *Fundamentalisms Observed* (Chicago 1993) 450. También pueden encontrarse opositores similares en la escena asiática: John ESPÓSITO, *Islam and Asia* (Oxford 1987).

de siglo y medio. El fundamentalismo, visto desde sus exigencias básicas, nunca ha desaparecido de la vida política y social de Oriente Medio desde que se produjo su enfrentamiento con el mundo occidental a nivel de civilizaciones.

Vamos a definir el fundamentalismo en el contexto de Oriente Medio. El fundamentalismo se define en este informe como el retorno a lo básico, a las raíces, como si fuera un renacer cultural y, dentro de un contexto estructural, como una teoría de cambio endógeno; una teoría que procura evitar las aportaciones exógenas respecto a sus formulaciones y aplicaciones debido a experiencias coloniales. Tanto Martin Marty como M. Scott Appleby señalan que «el fundamentalismo religioso ha surgido en el siglo xx como hábito mental; es algo que se encuentra en las comunidades religiosas y que paradigmáticamente se encarna en determinados individuos y movimientos representativos, algo que se manifiesta como una estrategia, o como un conjunto de estrategias, mediante las cuales los creyentes asediados intentan conservar su identidad diferenciadora como pueblo o grupo»<sup>9</sup>.

Ambos autores señalan además que los fundamentalistas establecen fronteras<sup>10</sup>. Por ejemplo, en el contexto de Oriente Medio, los fundamentalistas creen en determinadas limitaciones: limitaciones en el individualismo, en la satisfacción de intereses propios, en la adquisición de riqueza material, en los atributos materialistas de la vida, en el tipo de comunicación social que puede establecerse entre hombres y mujeres, en la naturaleza de las aportaciones exigidas por la actualización propia, etc. Está claro que estas fronteras o limitaciones surgen de la visión mundial islámica y de la filosofía social que ha entrado en situación de conflicto directo con las bases que dan forma a la civilización occidental.

Ann Elizabeth Mayor argumenta que los fundamentalistas musulmanes tienden a transformar la Shari'a (conjunto de leyes islámicas) en una ideología como mecanismo para reorganizar la sociedad<sup>11</sup>. Creo que el fundamentalismo musulmán no llega a ser un método o programa ni tampoco lo que Marty y Appleby definen como estrategia. El

---

<sup>9</sup> Martin MARTY y M. Scott APPLEBY, *Fundamentalisms and the State* (Chicago 1993) 3.

<sup>10</sup> *Ibid.* 4.

<sup>11</sup> Ann Elizabeth MAYOR, «The Fundamentalist Impact on Law, Politics and Constitutions in Iran, Pakistan and the Sudan», *Fundamentalisms and the State* (Chicago 1993) 110.



fundamentalismo musulmán es una protesta contra el *status quo* totalmente ajeno al quehacer musulmán y un intento afectivo de reinstaurar tanto el orgullo como la civilización musulmanas. De hecho, en el último siglo y medio no ha habido ningún cambio en el discurso ni en la argumentación de los fundamentalistas musulmanes de las sociedades Sunni y Shii. Lo que no se ha producido es un planteamiento de índole instrumental capaz de reducir las contradicciones entre tradición y modernidad. Aún queda por explorar la construcción de modelos serios en base a estas premisas conceptuales.

Por tanto, y dentro de este marco, el fundamentalismo que únicamente es significativo en un contexto occidental<sup>12</sup>, se convierte en un campo de análisis totalmente nuevo. El Islam no es lo mismo que el fundamentalismo. Expresiones tales como el Islam radical, extremismo islámico, aventura islámica, etc., han sido creadas por los propios medios de comunicación como resultado del apasionamiento periodístico y carecen, por tanto, de toda sustancia académica<sup>13</sup>. Como religión, el Islam posee su propia base filosófica y conceptual<sup>14</sup>. Los mecanismos que permiten convertir al Islam en una estructura de sociedad, en un orden político y en un modelo de Estado son temas de índole metodológico.

Si pudiéramos emplear el término fundamentalismo para definir la oposición política en Oriente Medio, cabría señalar que los eruditos islámicos no han pasado aún a una fase sustancial con el Islam. El fundamentalismo ha sido utilizado más bien como mecanismo para dar publicidad a la disidencia. Tal y como afirma un observador:

He conocido a muchos adeptos del resurgir islámico con conocimientos muy limitados de lo que es el Islam. Su principal preocupación consiste en articular sus demandas políticas, sociales y económicas en el seno de un vocabulario islámico politizado. Desde la revolución iraní, muchos intelectuales árabes socialistas se han apartado del nacionalismo árabe e incluso del marxismo tras redescubrir el Islam como ideología política de oposición<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> De hecho, el término «fundamentalismo» fue acuñado para los americanos miembros de las iglesias evangélicas quienes intentaron alcanzar una aplicación y comprensión literal de la Biblia, rechazando la teoría evolutiva de Darwin. Murad HOFMAN, *Islam* (Garnet Publishing 1993) 66.

<sup>13</sup> Edward SAID, *Covering Islam* (Nueva York 1981) 127-165.

<sup>14</sup> Seyyed HOSSEIN NASR, *Traditional Islam in the Modern World* (London 1987) 75-121.

<sup>15</sup> Bassam TIBI, «Islam and Arab Nationalism», *The Islamic Impulse* (Londres 1987) 68.

En un libro titulado *Rationality and Development*<sup>16</sup>, intento resolver un enigma aparentemente difícil al que se enfrenta la compleja mezcla de tradición y modernidad en Oriente Medio (y otras regiones del Tercer Mundo). Al estudiar esta enorme cantidad de experiencias amasadas por el mundo occidental he presentado mis argumentos en base a una suposición, a saber: con la enorme experiencia occidental acumulada podemos definir dos columnas de experiencia presentadas en la figura A:

Figura A

### Experiencia de civilización occidental

<i>Base racional</i>	<i>Contextos paradigmáticos</i>
Organización conceptual de la élite	Laicismo
Cohesión social	Individualismo
Análisis coste/beneficio	Materialismo inmenso
Sistema jurídico eficiente	Capitalismo
Sistema educativo fiable	Centralismo estatal
Ética del trabajo	Industrialismo sin límites
Estabilidad política	Socialismo

Este marco plantea el argumento de que el Islam es compatible con la base racional de la experiencia occidental en cuanto a la construcción de civilizaciones. Este elevado número de fundamentos racionales puede estudiarse y extraerse de manera inductiva<sup>17</sup>. La siguiente fase de la construcción de modelos consiste en desarrollar marcos en base a una integración de contextos paradigmáticos islámicos a condición de que se tengan en cuenta estos fundamentos racionales. Los modelos no surgen repentinamente de la nada. Necesitan procedimientos de tanteo ligados al tiempo y a los datos para alcanzar un nivel relativamente óptimo. Tal y como se demuestra en la Figura B, el proceso de tanteo de t1d1 proporcionaría el modelo m1, mientras que se obtendrían modelos más nuevos como el m2, m3 y m4 a medida que va pasando el tiempo y se acumula la experiencia.

<sup>16</sup> Mahmood SARIOLGHALAM, *Rationality and Development* (Teherán 1993) 193.

<sup>17</sup> *Ibid.* 130.

## Conclusiones

Creo que los temas a los que se enfrenta la élite musulmana son representativos de un mayor reto teórico respecto a lo que años atrás experimentarían los pensadores y la élite occidental. Desde un punto de vista metodológico, el desarrollar un modelo en base a una mezcla de materialismo y espiritualidad y su ajuste con el paso del tiempo resulta ser una tarea mucho más compleja y ardua que el tipo de experiencias que tuvieron en Occidente en un solo terreno, especialmente en circunstancias en las que prevalece una ideología global llamada liberalismo. El fundamentalismo no trae consigo una teoría del crecimiento o desarrollo y quizá tampoco haya que esperar que así sea. Tal y como he descrito durante toda la ponencia, no se puede atribuir el fundamentalismo al Islam; únicamente se trata del mecanismo más idóneo para ir ganando en la negociación que tiene lugar con fuerzas domésticas o externas.

Es necesario conseguir una unión entre los axiomas de la civilización y la construcción del modelo islámico para que pueda emerger la civilización islámica<sup>18</sup>. El intelectualismo musulmán necesita pasar del pensamiento y metodología instrumental al no-instrumental o, tal y como ha señalado un autor, de lo no-operativo a lo operativo<sup>19</sup>. La construcción de instituciones tolerables en el campo de lo social y lo político exige un proceso de pensamiento aplicado y científico. Tal y como señala Leonard Binder, los vínculos psicológicos profundamente enraizados entre los musulmanes y el Islam han producido una escasa eficacia política<sup>20</sup>. Por tanto, desde el punto de vista de construcción de modelos debe llevarse a cabo un proceso de tanteo con estos preceptos ideológicos. Existe una relación clara entre la construcción de modelos, la metodología científica y, de manera más marcada, el proceso de tanteo. Un paso importante en este contexto es el logro de una experiencia gradual dentro de la cual los miembros de la élite se verían sometidos a procesos de creación de consensos. Es fundamental contar con un clima de consenso para la cohesión social de un sistema de pensamiento. Dentro de este contexto, el fundamentalismo

---

<sup>18</sup> Mahmood SARIOLGHALAM, «Civilizational Axioms and the Future of Islamic Civilization», *Islamic Culture and Civilization: Collection of Articles* (Teherán 1994).

<sup>19</sup> Ziauddin SARDAR, *The Future of Muslim Civilization* (Londres 1979) 67-69.

<sup>20</sup> Leonard BINDER, *The Ideological Revolution in the Middle East* (Nueva York 1964) 131.

únicamente es un intento de adquirir autenticidad y resolver temporalmente la crisis de identidad en el camino que conduce hacia la construcción de un sistema islámico<sup>21</sup>. Por tanto, está muy claro que es necesario llevar a cabo importantes transformaciones a fin de pasar de un estado afectivo a un estado de sistema en Oriente Medio. El fundamentalismo seguirá siendo una ideología política de oposición en tanto no se lleve a cabo ese esfuerzo.

---

<sup>21</sup> Ver Mahmood SARIOLGHALAM en cuanto al concepto de la autenticidad y su significación (por lo menos en el caso iraní): «Conceptual Sources of Iranian Foreign Policy Toward the Arab World», *Iran and the Arab World* (Nueva York 1993) 21-22.

# El Islam y la política

por **D. Reza Dawari Ardakani**

*Conferencia pronunciada  
el 29 de marzo de 1994*

Forum Deusto



## El Islam y la política:

por D. Reza Dawari Ardakani\*

El título que lleva esta conferencia es *El Islam y la política*, sin embargo no tengo intención de tratar de hablar sobre temas políticos, sino que remitiéndome a la historia de los Profetas tal como se describe en el Sagrado Corán y teniendo en cuenta los datos y referencias históricas más comunes y aceptables, quiero señalar que, a diferencia de lo que algunos escritores políticos recientes han creído, no puede considerarse el Islam como una religión apolítica, y la política del Islam no se corresponde con lo que los gobernantes musulmanes han llevado a cabo a lo largo de la historia islámica. Dicho de otra manera, la política islámica no consiste en un conjunto de medidas adoptado por los musulmanes según las necesidades y con el fin de mantenerse en el poder. Dado que el Islam cuenta con la política, cabe preguntarse: ¿Dónde se sitúa esta política en el marco de los sistemas y regímenes políticos? y, si esta política fuera presentada a Platón o a Aristóteles, ¿en qué categoría la situarían?, y, aún más, ¿por qué los teóricos de la época moderna no han intentado hablar de esta política?

Al responder hay que decir, en primer lugar, que la política religiosa no tiene cabida en las nuevas áreas políticas, dado que la independen-

---

\* Reza DAWARI ARDAKANI es Doctor en Filosofía. Actualmente es Decano de la Facultad de Letras de la Universidad de Tehran, Profesor de Filosofía en la Universidad de Tehran, Secretario General de la Comisión Nacional de la UNESCO, Miembro del Consejo Superior de la Cultura y Editor de la revista *Carta de la Cultura* publicada por el Departamento de Asuntos Internacionales del Ministerio de Cultura y Orientación Islámicas. Entre sus obras cabe mencionar: *Poetas en los tiempos difíciles*, *Filosofía política de Farabi*, *Instituto de la Filosofía Islámica*, *Fundamentos teóricos de la civilización occidental*, *Posición de la Filosofía en la historia del Islam*, *Defensa de la Filosofía*, *La época utópica*, *Nacionalismo y soberanía nacional*, *Nacionalismo y Revolución*, *Qué es la Filosofía*, *La Filosofía en crisis* y *La posición de la Filosofía en el Islam*. El libro *Cartas a un amigo alemán* ha sido traducido a varios idiomas.

cia de la religiosidad es un requisito inherente de la política o mejor dicho, esta independencia está en la raíz y origen de la política moderna. En segundo lugar, también los precursores griegos pensaban en la política y el gobierno filosófico, pero para ellos nunca eran iguales religión y política. Siendo así, tal como figura en las obras de Platón, Aristóteles y en las de otros filósofos de la época moderna, no puede hablarse fácilmente de religión política y de política religiosa. No obstante, si se separa la política de la religión no quedará de esta última más que una serie de creencias individuales y costumbres estrictas y rigurosas.

En cualquier caso, el Islam es político y si no lo fuera la política no derivaría de él, y, por consiguiente, sería muy difícil su permanencia. Si se tiene en cuenta el significado común de política, descartar la política religiosa no será algo extraño. El hecho de que los escritores modernos renieguen de dicha política es justificable puesto que se han formado bajo el espíritu de la modernidad, si bien no vulneran sus intereses religiosos considerándolos como algo muy definido y limitado a una serie de prácticas y formalidades individuales. Si uno observa la religión como un asunto de conciencia no puede aceptar la política religiosa, y cuando mira la religión no es capaz de observarla políticamente, ya que su referencia es la política aplicada actualmente cuyos principios y normas no tienen nada que ver con la religión.

Desde hace muchos años, ha habido hombres con prestigio religioso que apoyándose en el Libro Sagrado y la Tradición profética intentaron llevar a cabo una serie de cambios en la política de los países islámicos donde los gobernantes eran corruptos y despóticos. Su iniciativa no consistía en el hecho de que los países musulmanes adoptaran una política totalmente islámica, sino que sólo pretendían, con la ayuda de la religión, disminuir la opresión. De lo que decían y hacían podría deducirse que percibían la religión como lo político, pero entender la religión como lo político es una cosa y creer en la política religiosa es otra. Por ello, algunos de los seguidores de los promotores de los movimientos islámicos han rechazado la política islámica. Veamos, pues, en qué consiste la política islámica y cuáles son sus principios y normas.

Sabemos que en el mundo musulmán se han escrito libros sobre las reglas y prácticas del gobierno. Me pregunto si estos libros abordan el proyecto exhaustivo de la política islámica.

Posiblemente, los que consideran la religión y la política como cosas diferentes y separadas dirían que en estos libros, en lugar de hablar de política religiosa, se reconoce que las costumbres y las prácticas de los sistemas monárquicos de Persia y de Roma fueron objeto de imitación y



seguimiento por los califas omeyas y abasíes, a quienes atribuyen el ejercicio de las reglas de jurisprudencia y judiciales del Islam. La base argumental en que se apoyan la mayoría de los que niegan la política islámica estriba en que en los libros de las reglas de gobierno se trata de la jurisprudencia, de las normas de lo lícito e ilícito, de la manera de solucionar las discrepancias, las sentencias y la justicia que con frecuencia eran cumplidas por un régimen arbitrario y sus encargados (por lo que se refiere a la justicia quizá fuera un poco diferente). Desde finales del siglo pasado, en el mundo musulmán siempre se han producido levantamientos y revoluciones con el objeto de dismantelar el despotismo antiguo e instaurar la constitucionalidad. Los sabios religiosos de primer rango han tomado parte de forma muy eficaz y hombres como Seyed Yamal al-Din Asad Abadi y sus amigos y discípulos tomaron parte en las reformas políticas de los países islámicos. No obstante, ellos no han explicado la política islámica. El gran alfaquí de la época de la Revolución constitucional de Irán, Ayatollah Naini, en un pequeño libro que escribió sobre el rechazo al despotismo hablaba del constitucionalismo no sólo como un esfuerzo razonable sino necesario para reducir la represión. En este mismo libro mencionaba que había pensado añadir un capítulo sobre el gobierno del Alfaquí, pero por una serie de razones dejó de hacerlo.

Como hemos mencionado anteriormente, el Islam político y el hecho de que el Islam cuente con la política son dos cosas diferentes. Por lo visto, no hay discrepancias en cuanto al hecho de que el Islam sea una religión política. El Profeta del Islam instauró el gobierno en cuanto se dieron las condiciones mínimas, y tras su muerte se eligió sin demora un sucesor.

La era islámica comienza precisamente con la emigración del Profeta cuando se fundó el gobierno islámico, aun siendo más lógico que hubiera empezado con el comienzo de la misión profética de Mahoma.

Resulta incuestionable el hecho de que los musulmanes debido a su educación y creencias islámicas estaban atentos a la política y a raíz de todo esto se veían obligados a menudo a intervenir en ella. Cuando Muawiya llegó al poder en Damasco no gustó a muchos musulmanes su manera de gobernar. Entre ellos algunos musulmanes no chiíes que no creían en el imamato como un principio ineludible para la fe islámica. Recordemos que los cuatro fundadores de las escuelas sunnites vivieron bajo presión del gobierno y fueron objeto de persecución; incluso el Imam Ahmad Ibn Hanbal fue azotado.

Tampoco cabe la menor duda de que desde la creación del gobierno omeya el califato se convirtió en un reinado y se impusieron reglas y

costumbres propias de los imperios romano y persa, en lugar de seguir la tradición de los cuatro califas ortodoxos. Asimismo, escritores e historiadores de los primeros siglos del Islam, sin importarles el hecho de si el Islam era político o no, o contaba con la política o no, mencionaron que las costumbres y normas del califato de la época omeya y abbasí no eran islámicas.

Por ejemplo, Ibn Qutaiba Dinwarí que en el siglo III de la era musulmana (IX de la era cristiana) escribió sobre el cambio de sistema y la política no quiso pronunciarse sobre si el Islam carecía de una política propia, por lo cual los gobernantes se veían ante la necesidad de recurrir a las normas y prácticas de un lado y otro con el fin de gobernar. Si nos fijamos bien en lo que dijo Ibn Qutaiba teniendo presente la opinión de los teóricos modernos, podremos deducir que ni el califato omeya ni el abbasí, ni los reinados y emiratos creados en los territorios musulmanes eran islámicos.

Sin embargo, no olvidemos el hecho de que aun cuando los precursores decían que esos califatos y reinados no eran islámicos no querían decir ni mucho menos que no existiera la política islámica, sino que éstos habían abandonado la manera de gobernar de los cuatro califas ortodoxos. De hecho, ¿creían que los califas ortodoxos habían llevado a cabo una política propiamente islámica?; dicho de otra manera, ¿existe realmente algo denominado política estrictamente islámica que pueda ser seguida actualmente?, o aún dicho de otra forma, ¿es posible en una época como la actual dominada por la tecnología, llevar a cabo una política religiosa?

De todo lo expuesto hasta ahora se puede deducir: 1. El Islam es una religión política. 2. Es posible que haya quien reconozca la existencia de una política propiamente islámica promulgada por el Profeta y seguida por los sucesores ortodoxos 3. Si se intenta clasificar la política islámica en el conjunto de las teorías políticas clásica y moderna, habría que decir que la política del Islam no sería comparable ni con el liberalismo, ni con el comunismo, ni con la socialdemocracia de hoy, ni con la aristocracia, ni con la oligarquía o la antigua democracia. Incluso un filósofo musulmán como Farabi, que colocó al Profeta en lo más alto de su utopía, se centró más en la opinión de los habitantes de Medina que en la exposición del sistema y la organización política, así como en la manera de gobernar. El problema reside en que los que creen en la separación de la política y la religión miran a aquélla situándola en los límites de un plan configurado en la política teórica griega desarrollado en el Occidente moderno, y convertido en las formas que conocemos

actualmente. Todo lo más quizá digan que ante las presentes condiciones, los gobernantes no tendrán más remedio que comportarse de acuerdo con las costumbres y prácticas ya existentes.

Hasta los comienzos del siglo xx, o quizá hasta el término de la Segunda Guerra Mundial, era frecuentemente expresada la necesidad de ir a la búsqueda de otro significado para la política, o al menos la posibilidad de que tomara una forma diferente de la que tenía. Por ello, la tendencia actual que nos habla de agotamiento de las ideologías ¿no debe poner en duda la exactitud de las políticas ya existentes? Responder a tal pregunta no resulta fácil.

Si pensamos en ello teniendo presentes la manera de vivir y la actitud política en los primeros tiempos del Islam, es posible que se nos diga que hemos mezclado la ética y la política y que, por ejemplo, la conducta y sabiduría propias del Profeta y de algunos de sus sucesores virtuosos, capaces y prudentes que desarrollaron grandes obras, no pueden considerarse como criterios y normas de comportamiento político; incluso se puede aludir a las palabras de Alí Ibn Talib cuando dice: «Vosotros no podéis vivir como yo.»

En este siglo se produce el cambio político y la mayoría de los países se encaminan hacia la modernidad. También en los países musulmanes aparecen modernistas que se interesan en la historia del Islam, la tradición del Profeta y sus seguidores. Yamal ad-Din Asad Abadí en su obra contra el naturalismo afirma que determinados velos y ornamentos no dejan que el Islam genuino salga a la luz y que deberían eliminarse éstos para poder conocer su fondo y su origen. A raíz de esto, algunos amigos y discípulos de Asad Abadí siguieron la tradición de los predecesores y su manera de vivir, por lo que fueron llamados tradicionalistas. No olvidemos que refiriéndose a este movimiento dijeron que el Islam carecía de una política. Por otra parte, algunos de los grandes seguidores de Yamal ad-Din, observando el origen de la historia del Islam, consideraron que estos velos y decoraciones tenían en gran parte su raíz en el pensamiento griego, y apuntaron que el espíritu del Islam era incompatible con el de Grecia. Por otra parte, cuando quisieron definir el espíritu islámico miraron a la nueva ciencia, y efectivamente confirmaron cuán compatible era el Islam con esta ciencia. No quiero opinar sobre el hecho de si tal afirmación es correcta o incorrecta, superficial o profunda; no obstante es evidente que recurriendo a tales aseveraciones, o sea, al hecho de afirmar que el Islam es incompatible con el helenismo pero compatible con el espíritu de la ciencia moderna, no se pone en evidencia la realidad del Islam. Es decir, si reconoce-

mos que la ciencia y la civilización modernas son la perfección de lo que pretenden, ¿cabe hablar de política islámica? Si, por el contrario, las rechazamos, ello no esclarece nada.

En cualquier caso, podemos ver cómo incluso referirse al principio y origen del Islam puede ser un camino que nos lleve a la negación de la política islámica, o a su adaptación a las políticas actuales, tal como ocurre hoy en día en ciertos países musulmanes, de los que algunos piensan que el Islam es parecido al marxismo, los han interrelacionado; mientras otros que creen que la política del Islam es igual que la democracia. Como si no hubiera otra salida a lo ya existente y, por tanto, habría que adaptarse a ello.

Hemos dicho que el Islam es una religión política, y que las políticas llevadas a cabo por los gobernantes musulmanes carecían con frecuencia de las costumbres y prácticas islámicas, ya que a lo largo de la historia del Islam sucesivamente los gobernantes han sido reyes y príncipes. Si bien ello no implica necesariamente que el Islam cuenta con su propia e independiente política, tampoco indica lo contrario; es decir, el hecho de que los califas y los reyes hubieran tomado las normas y prácticas ajenas, no significa que el Islam carezca de su política.

Ahora bien, si afirmamos que el Islam contiene una política, debemos ser capaces de demostrarlo y explicar en qué consiste esa política: cuáles son sus principios y sus normas. Si de hecho deseamos hablar de política islámica debemos dar pasos para crear el mundo islámico y realizar la utopía y política islámicas. Sin duda alguna para adentrarnos en este camino habría que ofrecer un trazado, aunque llano y muy básico, a los interesados.

Al estudiar el Corán, distinguimos la sociedad religiosa según la historia de los profetas, dado que ellos son mensajeros de Dios, fundadores de la sociedad religiosa. Para impulsar tal sociedad debieron sacrificarse y sufrir para conseguirlo. Sin esta dura prueba, influir en la sociedad y cambiar el sistema no religioso resulta imposible, dado que ello no puede realizarse ni con palabras ni por medio de actos políticos comunes y corrientes.

A priori el político que desea aplicar la política islámica no se corresponde al gobernante del mundo actual. Además, ¿qué entendemos por ese político, y cuáles son sus peculiaridades? Si preguntamos a los políticos islámicos cómo alcanzan la dignidad de gobernar, o en qué condiciones pueden o deben gobernar, así como las normas y el programa de su gobierno, alegarán que esto no tiene la menor importan-

cia; dirán también que no deben plantearse estas cuestiones, puesto que lo importante no es quién gobierna sino cómo gobierna, y además es posible que insistir sobre quién debe gobernar sea la base que conlleve el surgimiento de regímenes despóticos y fascistas; o que el «cómo» alguien alcance la capacidad de gobernar en una sociedad específica o especialmente religiosa, no debe confundirse con el hecho de quién ha de gobernar.

En todos los sistemas políticos, los gobernantes cumplen una serie de condiciones y aquel dirigente fundador de un determinado tipo de sociedad será la manifestación de ésta. En Occidente si no hubieran aparecido los pensadores y filósofos, si no se hubiera desarrollado la filosofía moderna, tampoco existiría la política moderna. Cuando la política consigue independencia, fácilmente se nos viene a la mente la siguiente pregunta: ¿qué es más importante la manera de gobernar o quién gobierna? No obstante, somos conscientes de que actualmente en Occidente habría que revisar la manera de plantear esta cuestión. Cuando se dice que hay que fijarse en las normas y prácticas de la política y del gobierno se entiende que tales normas y prácticas son consistentes, y si su vigor no es permanente necesitarán un plazo relativamente largo para desaparecer. Ultimamente incluso hay personas que dicen que la democracia es la forma final de la historia, que no aparecerá otra norma alternativa, es decir, la historia política se ha acabado con la democracia moderna. Sin embargo, sabemos que a veces nuestros ojos han visto cosas que no se corresponden con lo que oyeron nuestros oídos.

Ahora toda la existencia de Occidente y sobre todo su realidad política ha entrado en una época de crisis. Parece lógico y justificado afirmar que en los siglos XVIII y XIX se daba más importancia a la manera de gobernar que a la persona que lo hacía, y que se buscaba un control con el fin de que se respetaran las leyes y normas; pero actualmente dicho control resulta ciertamente difícil de ejercer. Cuando una etapa histórica decae y se asienta la corrupción en la sociedad, se pone en peligro la fe en los principios sobre los cuales se han desarrollado la historia y la política. Sus costumbres también se convierten en una mera formalidad e incluso los mismos mecanismos de control se ven afectados por la corrupción. ¿Acaso actualmente no supone una dificultad tal control en las democracias occidentales? ¿No es verdad que hoy en día aquellos que gobiernan no están suficientemente capacitados? Y los propios observadores, ¿creen ellos mismos en la normativa que debe cumplirse? Cabe preguntarse también si los organismos, oficiales o no, encargados de defender los derechos humanos, actúan independiente-

mente de las potencias políticas, identificando y condenando a los agresores de manera justa, o si bien el tema de los derechos humanos se ha convertido en un instrumento de presión.

Un control efectivo sería posible en una sociedad que gozara de salud, pero en una sociedad enferma y en crisis incluso los observadores corren el riesgo de corromperse.

Una política nace en una determinada coyuntura, llega la fase de estabilidad y por fin es posible que acabe convirtiéndose en un conjunto de normas estrictas y rigurosas. En la actualidad, la política occidental ha salido de esta fase y no se halla en una situación fácil de controlar.

Hace cien años, para los intelectuales musulmanes resultaba muy difícil pensar en una política independiente de la de Occidente. Hoy las cosas han cambiado y plantear otra política no parece imposible, ahora bien, podremos decir en qué consiste la política islámica cuando podamos conocer bien una política que seamos capaces de realizar. Dicho de otra manera: la definición de política islámica dependerá del hecho de que se den las condiciones para su plasmación.

Hasta cierto punto puede pensarse en la siguiente posibilidad: ¿qué condiciones deben existir para establecer un gobierno islámico? Podremos conocer tales condiciones remitiéndonos a las experiencias de los primeros tiempos del Islam, y acercándonos a la vida e historia de los profetas.

Noé, Abraham, David, Jacob, José, Moisés y Jesús, todos ellos nos enseñaron, entre otras cosas, la política. En el Corán se mencionan escasamente las enseñanzas proféticas, pero se nos habla ampliamente de su historia llena de luchas en el camino de la Verdad, sus esfuerzos y sacrificios. Ello tiene su sentido.

Los profetas no vinieron para cambiar las normas y sustituirlas por otras. Si así fuera, sus normas y costumbres hubieran tenido validez únicamente para la época que vivieron o por un período limitado.

Quien opine que la religión debe adaptarse a los tiempos y épocas tendrá razón; es decir, si las normas y costumbres formales tuvieran originalidad, daríamos la razón a aquellos que dicen que las normas y prácticas dependen del tiempo en que son formuladas y que deberían cambiar de acuerdo con las necesidades de cada época.

Los mensajeros de Dios destruyeron los ídolos, no sólo los externos sino también el egocentrismo, superando completamente el camino de sumisión ante Dios hasta alcanzar la dignidad de guiar y liderar. A

propósito de la destrucción de ídolos, hablemos de la prueba a la que se sometió a Abraham y del camino que siguió hasta alcanzar la dignidad de liderar al pueblo, «fundándose» en él. Abraham superó la prueba más dura por su amor a Dios: al oír la voz divina que le ordenaba sacrificar a su amado hijo, no lo dudó. El rompió con todos sus intereses y se unió a Dios. Sin embargo tras superar la prueba «reencontró» a su hijo, convirtiéndose así en clara manifestación de normas y costumbres. Abraham fue considerado Amigo de Dios por haber hecho este sacrificio, pues la política religiosa está fundada a base de pruebas como ésa.

Ahora bien, si se dice que la política hay que dejarla para los que poseen tales experiencias, ¿dónde podemos encontrar hombres así, dado que los profetas son únicos y singulares? Cuando se habla de política islámica hay que ofrecer unos principios y reglas que los gobiernos e instituciones islámicos puedan ejercer. Y surge la pregunta: ¿Podemos de hecho compilar tales principios y normas?

En este camino hay que adentrarse con firmeza e intentar avanzar, pero no puede esperarse conseguir un trazado como los prototipos existentes en las teorías y sistemas políticos; aquello que puede y debe destacarse es lo siguiente:

1. La política religiosa no se identifica con el poder tal como existe en la política oficial. Quizá Platón fue el primer pensador que expuso que el poder provoca la corrupción y, para evitarlo, veía necesario intimar con el mundo invisible y las verdades superiores. Se dice que hay que observar y controlar lo que hacen los políticos y así evitamos la desviación y la corrupción. El problema es que si la corrupción entra en la sociedad, el control no será eficaz. Solamente cuidando la verdad se puede garantizar la rectitud de comportamiento y la dignidad de acción. En la política islámica el pueblo debe supervisar los actos del gobernante y éste es responsable ante la sociedad.
2. El poder político en sí no es deseable. Para Imam Alí Ibn Talib, cuyas palabras y forma de vida fueron la manifestación de la fe por excelencia, constituyendo sus afirmaciones en muchos casos explícitas lecciones políticas, el poder tenía menos valor que «un viejo y roto zapato»; y precisamente fue él quien, tras recibir el impacto de la espada, dijo: «Juro por Dios que me he liberado.» En su discurso al asumir el cargo de califa, declaró: «Si no me lo hubiera pedido la gente y no hubiera sido por su apoyo, no me habría sentido obligado a aceptar el cargo; si no fuera por el

compromiso de los sabios, los cuales no son indiferentes a la glotonería de los opresores y al hambre de los oprimidos, dejaría las riendas del gobierno.» De esta breve afirmación puede extraerse lo siguiente:

- a) El poder en sí no es deseable.
  - b) Gobernar es una obligación, siempre que se den las condiciones, y hay que asumirla.
  - c) Los sabios y eruditos no deben ser indiferentes ante la opresión, ni deben soportar que los hambrientos pasen hambre, ni que los opresores y explotadores derrochen los recursos.
  - d) Por último, el apoyo de la gente es indispensable para establecer el gobierno y una firme garantía para su continuidad.
3. Por lo tanto, una de las condiciones necesarias para formar y continuar el gobierno es la contribución y el apoyo popular. Cuando se den las condiciones requeridas, gobernar es una obligación.
  4. El gobierno debe guiar a la gente hacia el bien. Imam Alí Ibn Talib en una carta a Malik Astar, gobernador de Egipto, dijo que le había destinado allí con el fin de recaudar los impuestos, combatir a los enemigos y atender a la gente para resolver los problemas. Se dice que lo importante es saber cómo resolver los problemas y mejorar la sociedad.

En los primeros tiempos del Islam, Egipto estaba en una situación incomparable a la de ahora. De hecho, si hoy en día un gobernante pretende resolver los problemas de la sociedad, ¿podría adoptar las mismas medidas que aplicaba un gobernador o un gobernante justo en aquellos tiempos? En realidad, la pregunta es: ¿Cómo el Islam hoy en día y en estas circunstancias puede ofrecer medidas adecuadas para un mundo totalmente controlado por la tecnología?

El problema con que se enfrenta el pensador religioso consiste en preguntarse: ¿Cómo puede deshacerse el desastroso mundo actual y utilizando de nuevo sus materias construir lo que debe hacerse?

Habría que ver cómo la política es reconciliable con la moral y hacerlas ambas compatibles. Ello no puede conseguirse a través de palabras y discursos, sino que es necesario crear una base sobre la cual se asienten ambas cosas. La política y la moral en la historia conocida pocas veces han ido juntas. Ha sido en el comienzo de la era moderna cuando se han separado por completo, hasta que ya en la política teórica se han considerado dos cosas esencialmente separadas y aparte.



Para finalizar, trataremos aquello que frecuentemente se plantea: ¿Qué hay que hacer y cuáles son las instrucciones? En el Islam están bien definidos todos los principios de fe, así como todos los deberes y las órdenes prácticas. Debe crearse un mundo en el que sea posible mantenerse firme en los principios y creencias religiosas y así poder practicar la fe. En un mundo no religioso quizá permanezcan las formas de las creencias y la gente siga practicando la fe por costumbre, pero estos principios y creencias no van unidos a su corazón. Aquellos que consideran la religión como un asunto de conciencia no se dan cuenta con frecuencia que si la religión se ha convertido en un asunto espiritual e individual separado de nosotros y sin influir para nada sobre nuestros comportamientos, quedará como un recuerdo procedente de la era religiosa a la que hay que respetar. Es cierto que la religión de conciencia no interviene directamente en la actitud que guardamos respecto al mundo y la sociedad; pero si de hecho se ha mantenido la religión en la sociedad es porque el hombre no puede vivir sin ella. Kant creía que con el «siglo de las Luces» el hombre llegaría al progreso y sería liberado de las cadenas que limitaban su pensamiento. El consideraba importante la religión (la de conciencia, obviamente) para ese mundo libre. No se sabe si él había sentido que el mundo moderno había hecho más esclavizado al hombre, privándole incluso de su libertad en la vida cotidiana. En este mundo la religión no puede ser un refugio individual.

Este mundo se está dirigiendo en un sentido que le llevará a una situación de terrible tormenta. Quizá algunos se ocupen como Noé de construir arcas de salvación. Noé construyó la suya en tierra, en un lugar alejado del mar, soportando los desprecios y burlas de los ignorantes que podían parecer justificables. Estos decían que los barcos debían construirse a la orilla del mar y llevaban razón, no obstante ellos no veían la tormenta.

Me sentiré feliz si con esta charla he contribuido a suprimir la controversia que existe entre algunos que piensan que el Islam no cuenta con su propia política, y aquellos que sí consideran el Islam como una religión política, atribuyendo éstos la separación de política y religión a los opositores de esta última, dado que ha quedado bien claro, pienso yo, dónde reside la disputa.

Quien dice que el Islam no tiene en cuenta la política sostiene que de las enseñanzas religiosas del Islam no se pueden extraer instrucciones que establezcan un sistema que no sea ni capitalista ni socialista e independiente de la política moderna.

El que afirma que sí cuenta con la política, o bien sólo tiene presentes las normas de jurisprudencia, o bien, teniendo en cuenta estas normas, además considera que: en primer lugar, el Islam en lo político no mantiene una posición neutral. En segundo lugar, los musulmanes sí habían pensado en el establecimiento de un sistema islámico. En tercer lugar, si observamos detenidamente el Sagrado Corán, veremos cómo para fundar la sociedad islámica, debe existir una mentalidad adecuada. Y, por último, la política islámica está disponible teniendo en cuenta el mundo actual y aquello que está pasando con y en él.