



Universidad de Costa Rica
Escuela de Estudios Generales
Sección de Historia de la Cultura

El **Islam** y sus
manifestaciones
sociopolíticas
contemporáneas.

Breve
introducción

Sergio I. Moya Mena

30

Cuadernos
de Historia
de la Cultura



EDITORIAL
UCR

Islam
manifestaciones
sociopolíticas
contemporáneas.

Breve
introducción



EDITORIAL
UCR

Ejemplar sin
valor comercial



Universidad de Costa Rica
Escuela de Estudios Generales
Sección de Historia de la Cultura

Consejo Editorial de Cuadernos de Historia de la Cultura

Dr. Mauricio Menjívar Ochoa (coordinador)
Dra. Erika Gólcher Barguil
M. Sc. Carolina Mora Chinchilla
Dra. Carmen Fallas Santana
Licda. Valeria Morales Rivera
Magister William Elizondo Calderón
M. Sc. Javier Agüero García

Universidad de Costa Rica
Escuela de Estudios Generales
Sección de Historia de la Cultura

Islam

manifestaciones sociopolíticas contemporáneas.

Breve
introducción

Sergio I. Moya Mena

30

Cuadernos
de Historia
de la Cultura

 EDITORIAL
UCR
2016



297.27
M938i

Moya Mena, Sergio I.

El Islam y sus manifestaciones sociopolíticas contemporáneas: breve introducción / Sergio I. Moya Mena. -1. ed.- San José, C. R.: Editorial UCR, 2016. xiv, 113 p. : il. col. -(Cuadernos de historia de la cultura; 30)

A la cabeza de la port.: Universidad de Costa Rica. Escuela de Estudios Generales. Sección de Historia de la Cultura

ISBN 978-9968-46-593-9

1. ISLAMISMO. 2. ISLAMISMO Y POLÍTICA. 3. PAÍSES ISLÁMICOS - POLÍTICA Y GOBIERNO. I. Título. II. Serie.

CIP/3015
CC/SIBDI.UCR



Edición aprobada por la Comisión Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Primera edición: 2016.

La EUCR es miembro del Sistema de Editoriales Universitarias de Centroamérica (SEDUCA), perteneciente al Consejo Superior Universitario Centroamericano (CSUCA).

Corrección filológica: *María Balbina C.* • Revisión de pruebas: *María Benavides G.*

Diseño: *Daniela Hernández C.* • Diagramación: *Leila Calderón G.*

Diseño de portada: *Boris Valverde G.* • Control de calidad: *Wendy Aguilar G.*

© Editorial Universidad de Costa Rica, Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica
Apto. 11501-2060 • Tel: 2511-5310 • Fax: 2511-5257 • administracion.siedin@ucr.ac.cr
www.editorial.ucr.ac.cr

Prohibida la reproducción total o parcial. Todos los derechos reservados.

Hecho el depósito de ley.

Impreso bajo demanda en la Sección de Impresión del SIEDIN. Fecha de aparición: junio, 2016.
Universidad de Costa Rica. Ciudad Universitaria Rodrigo Facio.



Para Alicia



EDITORIAL

عاشق
الجمال
الذي
لا
يملك
قيمة
تجارية

Exemplar sin
valor comercial.

سرمه



EDITORIAL
UCR

Ejemplar sin
valor comercial

◆ CONTENIDO ◆

INTRODUCCIÓN	xiii
1	
El Islam como religión	1
Muhammad y la revelación	1
El Corán	2
El Dios único	3
Los deberes del musulmán	4
La <i>sharia</i> o ley islámica	5
La <i>yihad</i>	8
La idea del ser humano en el Islam	12
La mujer en el Islam	13
El Islam y las otras religiones abrahámicas	17
El Islam y la tolerancia	18
Las ramas del Islam	20
El Islam: una realidad marcada por la diversidad	23
2	
El Islam y la política	29
El gobierno	32
La comunidad o <i>ummah</i>	33
La <i>shūrā</i> o consulta	36
El califato	36

El individuo y los derechos.....	37
En busca de un modelo.....	40
3	
El islamismo	43
Definición	43
Los antecedentes del islamismo: “los modernizadores”	45
Los pioneros: al-Banna, Mawdudi, Qutb y Khomeini.....	47
Abul A’la Mawdudi	47
Hasan al-Banna.....	49
Sayyid Qutb.....	51
Ruhollah Musavi Khomeini.....	52
El islamismo en movimiento: la Hermandad Musulmana.....	54
Auge y crisis del islamismo.....	57
El islamismo a partir de las Revueltas Árabes	62
El porvenir del islamismo.....	64
4	
El reformismo islámico	67
La idea de la reforma en el Islam.....	67
El planteamiento reformista.....	69
Contextualismo <i>vs.</i> literalismo.....	71
La <i>sharia</i> y los derechos humanos.....	73
Secularismo, política y democracia.....	74
Las perspectivas del reformismo.....	76
5	
El salafismo	77
Orígenes y características.....	78
El yihadismo moderno: definición.....	83

Orígenes e ideólogos modernos del yihadismo.....	84
El enemigo cercano y el enemigo lejano.....	88
Características del yihadismo moderno.....	89
Razones del surgimiento yihadista.....	93
El Estado Islámico de Irak y el Levante (EIL).....	94
Los yihadistas y el Islam.....	96
CONCLUSIONES.....	101
BIBLIOGRAFÍA.....	103
ACERCA DEL AUTOR.....	113





EDITORIAL
UCR

Ejemplar sin
valor comercial

◆ INTRODUCCIÓN ◆

El Islam¹ no es solo una de las religiones con más seguidores alrededor del mundo, es también una cultura y una civilización todavía poco conocida. Desde Occidente se le considera a menudo como un todo, inmutable en el tiempo y estático en el espacio. No es extraño, entonces, que muchas opiniones y juicios que se emiten sobre el Islam se sustenten en estereotipos o enfoques que lo reducen al fanatismo o a la violencia de ciertos grupos minoritarios.

El Islam contemporáneo no se entiende cabalmente a partir de esquemas simples y esencialistas. Es, por el contrario, un fenómeno religioso, cultural y social complejo, marcado por una gran diversidad en cuanto a las prácticas y la existencia de múltiples corrientes teológicas y manifestaciones políticas.

En las últimas cuatro décadas, el mundo islámico ha atravesado por procesos convulsos tanto sociales como políticos. Desde la Revolución Islámica en Irán, en 1979, hasta las revueltas árabes y el surgimiento de una nueva generación de radicales yihadistas, el Islam continúa siendo un referente importante para millones de seres humanos a la hora de buscar respuestas a los grandes cuestionamientos relacionados con la forma de organizar la sociedad y el gobierno.

1 En este texto el concepto Islam se empleará en mayúscula, pues se alude no solamente a la religión, sino también al Islam como cultura, civilización, proyecto sociopolítico y espacio geográfico.

Ciertamente, el Islam no explica todas las dinámicas que mueven a las sociedades comprendidas dentro de ese *mundo islámico*. Como lo plantea Said (1990), el Islam define una proporción relativamente pequeña de lo que realmente sucede en el mundo islámico, que incluye millones de fieles, docenas de países, sociedades, tradiciones y lenguas, y, por supuesto, un número infinito de diferentes experiencias. Sin embargo, el Islam es un elemento identitario, movilizador y legitimador fundamental para entender las dinámicas políticas y sociales de muchos países de Medio Oriente, África y Asia. Conocerlo, al menos en cuanto a sus características elementales, es entonces una condición necesaria para comprender el mundo en que vivimos.

Si el Islam es un fenómeno complejo y diverso, este libro tiene al respecto aspiraciones muy modestas. No plantea un análisis a fondo del Islam como religión, civilización o cultura. Presenta al lector una breve introducción con sus creencias básicas, una explicación sucinta sobre algunas de las dimensiones políticas de esta religión, y una reseña de las principales manifestaciones sociopolíticas contemporáneas que tienen como referente al Islam.

Ejemplar sin
valor comercial

◆ 1 ◆

El Islam como religión

Muhammad y la revelación

Islam se deriva de la palabra árabe *salām* que significa sumisión o paz. Los musulmanes (o *mu'mins* en árabe) son entonces aquellos que se someten a la voluntad de Allāh, como se denomina a Dios en lengua árabe.

El nacimiento del Islam se remonta a la península arábiga del siglo VII, donde –según la tradición– la revelación divina fue dada a Muhammad (570–632), el último de una serie de profetas o mensajeros (*rasūl*) de Dios, que –según la tradición islámica– incluye también a Adán (*Adām*), Abraham (*Ibrāhim*), Moisés (*Mūsā*), Salomón (*Sulaymān*), Juan El Bautista (*Yahyā*), y Jesús (*Īsā*), entre otros. Para los musulmanes, Muhammad es el “Sello de los Profetas”, es decir, el profeta que cierra la Revelación hasta el fin de los tiempos. Sin embargo, no es considerado como una figura divina –como en el caso de Jesucristo–, sino como un ser humano perfecto (*al-Insān al-Kāmil*), a quien le fue otorgada la más noble y elevada condición, y que fue escogido como modelo para quienes lo siguen. Tampoco es considerado como el fundador de una nueva religión, sino un reformador; alguien que llamó a la gente a retornar al único Dios, y a una forma de vida que había sido abandonada.

Para los musulmanes, lejos de ser la más joven de las tres grandes religiones monoteístas, el Islam es la más antigua, ya que representa la original, así como la última revelación del Dios de Abraham, de Moisés, de Jesús y de Muhammad. El Corán dice: “Él (Allāh) ha establecido para vosotros los mandatos de la fe que ya había encomendado a Noé, y que también Nosotros te hemos revelado a ti, y lo que habíamos encomendado a Abraham, Moisés y Jesús: Estableced la creencia y no os dividáis por causa de ella” (Sura La Consulta, *Aš-Šurā*, 42:13)².

El Corán

La revelación dada a Muhammad está contenida en el Corán o *al-Qur'ān* (la recitación), el libro sagrado del Islam, que para los musulmanes es la palabra literal de Dios (*kalimat Allāh*) y que se inscribe en la tradición monoteísta abrahámica, de la que forman parte también el judaísmo y el cristianismo. Como último eslabón de la cadena de revelaciones divinas que se remonta a tiempos inmemoriales, incluso hasta el origen de la humanidad, el Corán tiene la función especial de reunir el mensaje esencial de todos los libros revelados anteriormente, como la Torá, los Salmos y los Evangelios (Cleary, 1996: 14).

El Corán constituye un texto religioso y teológico, pero es también un código jurídico y social, un tratado moral y un sumario de vida cotidiana. Abarca una gran variedad de temas, como la relación de Dios con sus criaturas, la naturaleza de la realidad, la sabiduría, el culto, el final de los tiempos, el paraíso, el infierno, el día del juicio final, el más allá, entre otros. El Corán consta de 114 capítulos o suras, y más de 6 000 versículos o aleyas. Los suras revelados en la ciudad de Medina tienen un tono más jurídico y solemne en relación con los revelados a Muhammad

2 La citación utilizada se basa en la transliteración empleada en la traducción del Corán de Raúl González Bórnez, Fundación Cultural Oriente, Qom, 2010.

en la ciudad de La Meca, que son más cortos y se ocupan de temas como la admonición al hombre, la condena de la idolatría y del anuncio del juicio final, y básicamente con los fundamentos de la religión. En general, puede decirse que el Corán tiene una orientación eminentemente práctica, dirigida a la acción y provista de un enfoque ético-moral (Ruiz, 2005: 20). Ya sea que algunos musulmanes lo interpreten de manera diferente, o si otros lo malinterpretan, consciente o inconscientemente, para sus propios fines personales o políticos, el hecho ineludible es que el Corán es el centro teórico del universo islámico.

El Dios único

En el corazón del Islam se sitúa la idea de un Dios (*Allāh*) único, indivisible, que ni engendró ni ha engendrado, trascendente, infinito, omnipotente, omnisciente, creador, sustentador y juez de todo el universo. Allāh está más allá de toda dualidad y relationalidad, más allá de las diferencias de género, y de todas las cualidades que en este mundo distinguen a unos seres de otros. Él es el creador, la fuente de toda la existencia y de todas las cualidades cósmicas y humanas, así como el fin al que todos los seres retornan (Nasr, 2007: 17). Allāh es también providencia, pues asegura la creación continua del mundo, determina el destino del ser humano, le da sustento para que viva y, finalmente, lo pone a prueba (Khoury, 2000, 142).

El monoteísmo absoluto del Islam toma forma en la doctrina de la unicidad de Dios (*tawhid*). Testificar esa unicidad de Dios (*lā ilāha illa (A)llāh*, “No hay más Dios que Dios”) constituye el fundamento del credo del Islam. Dicha profesión de fe implica rechazo a toda divinidad falsa o material. Esforzarse por la comprensión de esa unidad o *tawhid* es el corazón de la vida islámica y la medida de una vida religiosa plena.

A partir del hecho de que Dios es Uno, su voluntad o sus leyes lo abarcan todo, y por lo tanto se extienden a todas las criaturas y a todos los aspectos de la vida. Es un Dios omnipotente y majestuoso, pero también clemente y justo. Las recompensas y castigos en el Islam se derivan de la responsabilidad ética del creyente ante Dios.

Los deberes del musulmán

El Corán califica a los hombres y las mujeres creyentes como aquellas personas que “mandan lo establecido y prohíben lo reprochable” o *al-amr bi ‘l-ma‘ruf wa ‘n-nahy ‘ani ‘l-munkar* (Sura El arrepentimiento, *At-Tauba*, 9:71). En este sentido, la fe establece cinco deberes fundamentales, conocidos como los “Cinco Pilares del Islam” (*arkān al-islam*), que son:

1. El testimonio de fe o *shahada* que consiste en decir con convicción *ašhadu an lā ilāha illa Allāh, wa ašhadu anna Muammada(n) rasūlu Allāh*, que significa: “No hay más Dios que Allāh, y Muhammad es el mensajero de Allāh”.
2. La plegaria (*salat*) u oración ritual, precedida de abluciones rituales, se lleva a cabo al alba, al mediodía, por la tarde, a la puesta del sol y al anochecer. Estas plegarias se hacen en dirección a La Meca y son acompañadas de rezos comunitarios los viernes.
3. El *zakah* o impuesto obligatorio se distribuye entre quienes lo necesitan. Al igual que la oración, que es a la vez una responsabilidad individual y comunitaria, el *zakah* expresa un agradecimiento a Dios a través de la ayuda a quienes son pobres. Todo le pertenece a Dios y la riqueza, por lo tanto, ha sido colocada en las manos de los seres humanos tan solo para que la administren.
4. El *sawm* (ayuno) que se lleva a cabo cada año durante el mes (lunar) de Ramadán. Todos los musulmanes ayunan desde la salida

del sol hasta su puesta, absteniéndose de comer, beber y tener relaciones sexuales.

5. La peregrinación anual o *hayy* a la Meca que es una obligación que se debe cumplir al menos una vez en la vida para quienes tengan los medios físicos y económicos para realizarla.

Seguir los pilares del Islam demanda al creyente dedicación de su mente, emociones, cuerpo, tiempo, energías y posesiones. Cumplir las obligaciones requeridas por los cinco pilares refuerza la continua presencia de Dios en la vida de los musulmanes, y les recuerda su pertenencia a una comunidad mundial de creyentes.

Además de los Cinco Pilares y de la creencia en el Dios único, los musulmanes creen en los ángeles, los libros revelados (*la Torá, los Salmos o los Evangelios*), los profetas y mensajeros, el cielo y el infierno, la resurrección (*Qiyāmah*), el más allá y el día del juicio final (*yawm ad-dīn*).

El Islam exige a sus fieles una doctrina razonada. Invita a una fe inteligente, que se desarrolla a partir de la observación, la reflexión y la contemplación. El Profeta Muhammad dijo: “La búsqueda del conocimiento es obligatoria para todos los musulmanes” (Al-Tirmidhi, Hadiz: 74).

La *sharia* o ley islámica

El Islam es una religión que demanda la entrega incondicional a Dios, la sumisión sin reservas a su voluntad. Pero más que una religión, es un modo de vida, ordenado y regulado por Dios en sus más mínimos detalles. Según la concepción coránica, el hombre se guía por la ley que Dios ha promulgado. Este ordenamiento divino de la vida humana constituye la ley islámica o *sharia*, que es concebida como inmutable y perfecta (Mosterín, 2012: 104). La *sharia* es la encarnación concreta de la voluntad divina y en su sentido más universal, abarca toda la creación.

Desde la perspectiva islámica, se debe poner en práctica la ley divina para regular la sociedad y las acciones de sus miembros, en lugar de ser la sociedad la que dicte lo que deben ser las leyes (Nasr, 2007: 136). De ahí la condición de Allāh como supremo legislador (*Al-Shāri*’).

La palabra árabe *sharia* significa “camino o vía”, pero en el sentido técnico, se entiende como el corpus de prácticas, reglas y recomendaciones dadas por Dios para que la humanidad pueda ordenar todas sus acciones y comportamientos –*ya sean estos personales o sociales*– de acuerdo con la voluntad divina. La *sharia* comprende todos los aspectos de la vida diaria y elimina la distinción entre sagrado y profano, o religioso y secular. Puesto que Allāh es el creador de cuanto existe, no hay ningún dominio de la vida a la que no se aplique su voluntad o sus leyes. La *sharia* tiene cuatro fuentes fundamentales:

1. El Corán, que es la fuente primaria de la *sharia*.
2. La *Sunnah* que se considera como fuente derivada de la *sharia*. Está compuesta de los hadices, que son relatos cortos de la vida del Profeta, y que se refieren a sus palabras, consejos, gestos y comportamientos en diversas circunstancias, y sus relaciones con los demás. Existen varias antologías de hadices; las más reconocidas son las hechas por Muhammad ibn Isma’il al-Bukhari y Muslim b. Hajjaj (Turner, 2006: 9). Un ejemplo de hadiz del Profeta es el siguiente: “Ninguno de vosotros es un verdadero musulmán, hasta que no desee para su hermano, lo que quiere para sí mismo” (al-Bukhari y Muslim).
3. El *qiyas* o deducción de prescripciones legales del Corán o la *Sunnah* a través del razonamiento analógico.
4. El consenso o *iymā* utilizado allí donde el Corán o la *Sunnah* no dicen nada sobre un asunto particular.

Íntimamente relacionado con la *sharia* está el *Fiqh* (significa entendimiento), que se refiere al derecho islámico, es decir, la práctica

de esclarecer la *sharia*, de escribir tratados sobre ella y de enlazar la práctica de la ley con la revelación. De modo histórico, el *Fiqh* surgió de un análisis sistemático del Corán y de los hadices combinado con el riguroso razonamiento analógico o *qiyas*.

Por tradición se ha dividido a la *sharia* en dos partes: *'ibādāt*, o actos de adoración, y *mu 'āmalāt*, o transacciones. Es posible decir que el núcleo de la *sharia* es la parte de la *'ibādāt*, pues implica deberes como la oración, el ayuno, la limosna, etc. El *mu 'āmalāt* comprende los asuntos de índole social, medioambientales, económicos y políticos, así como leyes para los individuos, la familia, el vecindario, etc.

Dentro de la *sharia*, se considera que *halal* es lo permitido, es decir, lo lícito, en cuanto a las prácticas aceptables sobre la alimentación, el vestido y, en general, todo el modo de vida. Lo contrario de lo *halal* es lo *haram*, lo prohibido. Actos de naturaleza *haram* serían, por ejemplo, el consumo de alcohol o comer carne de cerdo. Además de lo *halal* o lo *haram*, el Islam establece otras categorías de actividades humanas: 1. desaconsejables (*makrūh*), 2. permitidas o neutras (*mubāh*), 3. recomendables (*mustahabb*) y 4. obligatorias (*wājib* o *fard*). Los actos *mubāh* serían todos aquellos que en la vida personal o social no están expresamente prohibidos. Algunos ejemplos de actos *makrūh* son dormir después del amanecer o comer en un estado de impureza ritual (Turner, 2006: 132-133). En cuanto a las acciones *wājib*, se pueden citar actos como observar el ayuno durante el Ramadan.

La *sharia* no se entiende de una forma monolítica en todos los contextos del mundo islámico y ha tenido y tiene muchos significados y aplicaciones. En Occidente, se considera a menudo como una ley medieval, que evoca imágenes de violación de los derechos humanos o sometimiento de la mujer. Esto se debe, en parte, a ciertos castigos llamados *hudud*, prescritos por el Corán y la *Sunnah* y derivados de la *sharia* contra crímenes que se consideran en

contra de Dios, y que implican castigos que incluyen la amputación de manos, latigazos o incluso la muerte. Estos castigos ciertamente resultan inaceptables en el marco del concepto moderno de los derechos humanos, pero la *sharia* abarca mucho más que esto. De ahí que en muchos países islámicos –*especialmente en aquellos en donde el Islam es la religión oficial*– la mayoría de los musulmanes considera que la *sharia* debería ser aplicada en especial para regular ámbitos como la propiedad o la familia. Para John L. Esposito, profesor de la Universidad de Georgetown, a pesar de las aberraciones y abusos, durante muchos siglos, la *sharia* ha funcionado como una fuente positiva de orientación, una ley cuyos principios y valores han ofrecido una brújula moral para los individuos y la sociedad (2011: 160).

La *yihad*

La idea de la *yihad* es considerada por algunos musulmanes como el sexto pilar del Islam. Sin embargo, posiblemente no hay otra palabra en el vocabulario de este credo que haya sido más distorsionada que la *yihad*, término que a menudo se usa fuera de contexto y es demonizado asociándosele con violencia, fanatismo, irracionalidad, guerra santa o terrorismo. Como otras palabras tomadas de un contexto religioso, la *yihad* tiene una larga historia y un intrincado conjunto de significados.

La importancia de la *yihad* tiene sus raíces en la prescripción coránica de luchar en el camino de Dios y dentro del ejemplo del Profeta Muhammad y sus primeros compañeros. Cabe advertir que el Corán no equipara la *yihad* con la guerra santa. El término *yihad* viene de la raíz verbal *yahada*, que significa “esforzarse”. Por lo tanto, la *yihad*, de manera literal, es un acto de esfuerzo para vivir con más integridad, hacer el bien, oponerse al mal y vivir de acuerdo con la voluntad de Dios y el ejemplo del Profeta Muhammad. Como esfuerzo, la *yihad* tiene que ver con

lo difícil y complejo de vivir una vida buena: luchar contra el mal que cada quien lleva dentro para ser moralmente virtuoso, hacer buenas obras y contribuir a reformar la sociedad. Dependiendo de las circunstancias en las que el creyente viva, también puede significar combatir la injusticia y la opresión, esparcir y defender el Islam, y crear una sociedad justa (Esposito, 2002: 43).

La *yihad* suele dividirse en dos dimensiones. La primera, que muchos musulmanes consideran como la más importante, es la “Gran *yihad*” (*al-yihad al-akbar*), que tiene un sentido básicamente espiritual, y se refiere al esfuerzo o lucha contra las malas inclinaciones y la tentación, el egoísmo, la codicia, el mal, etc.

Por otro lado, la “Pequeña *yihad*” (*al-yihad al-asghar*) es a menudo definida como lucha o batalla exterior. En ella, el esfuerzo en el combate contra la injusticia o la opresión, propagar o defender el Islam, implica –*si es necesario*– hacer uso de la lucha armada. Así, a lo largo de la historia, la llamada a la *yihad* ha convocado muchas veces a los musulmanes a luchar por el Islam.

Aunque la idea de la *yihad* concebida como una guerra santa agresiva es común en Occidente, y en efecto es el enfoque que adoptan algunos grupos extremistas minoritarios dentro del Islam que buscan justificar actos de violencia indiscriminada en nombre de la *yihad*, es preciso notar que, desde el punto de vista coránico, esta no tiene un sentido inequívoco. Al respecto, Richard Bonney destaca en su libro, *Jihad: From Qur’ān to bin Laden*, la existencia en el Corán de 35 apariciones de la palabra *yihad* o su equivalente. De estas, solo cuatro versos utilizan derivaciones de la *yihad* que son claramente bélicas en su intención o que, teniendo en cuenta el contexto, están abiertos sobre todo a interpretaciones bélicas. En claro contraste, hay siete versos con un sentido pacífico en intención, o que parecen estar abiertos principalmente a ser interpretados en esa forma. Veinte de los versos pueden ser objeto de diferentes interpretaciones,

es decir, están abiertos a una lectura pacífica, aunque pueden entenderse también en sentido bélico (Bonney, 2004: 28).

En cuanto a las referencias bélicas o que aluden a la lucha armada, estas se pueden clasificar en dos categorías amplias: las defensivas y las ofensivas o expansionistas. La *yihad* como lucha defensiva se remite a los primeros años del Islam, cuando el mensaje de Muhammad encuentra resistencia y sus creyentes iniciales son perseguidos. Esta idea de la *yihad* defensiva aparecería en los aleyas más antiguos, revelados poco después de que el Profeta y sus seguidores hicieran la hégira (migración de La Meca a Medina) y fueran conscientes de que lucharían por sus vidas, pues eran perseguidos por sus enemigos. El Corán dice: “Les está permitido combatir a quienes son atacados, porque han sido tratados injustamente. Allāh es, ciertamente, poderoso para auxiliarles” (Sura La peregrinación, *Al-Ĥaġġ*, 22:39). El sentido defensivo del *yihad* queda reforzado por aleyas como este: “Combatid por Allāh contra quienes combatan contra vosotros, pero no os excedáis. Allāh no ama a los que se exceden” (Sura La vaca, *Al-Baqara*, 2:190).

En general, casi todos los juristas y expertos, especialmente en la época moderna, creen que la *yihad* solamente es legítima cuando se trata de defensa y no se puede postular como agresión. No obstante, existen otras posiciones minoritarias dentro del Islam que hacen una lectura mucho más combatiente y ofensiva de la *yihad*. Estas posiciones a menudo se justifican en ciertos aleyas como el llamado “verso de la espada”, que dice: “Y, cuando hayan pasado los meses sagrados. Matad a todos los politeístas donde quiera que los encontréis. Apresadles, sitiadles, acechadles en cada recodo...” (Sura El arrepentimiento, *At-Tauba*, 9:5).

A partir de este “verso de la espada”, quienes critican el Islam suelen decir que se trata de una fe inherentemente violenta, mientras que los extremistas religiosos manipulan el significado de estas

aleyas para desarrollar una teología de odio e intolerancia contra los llamados “infielos”. En realidad, constituye una distorsión aplicar esta aleya a todos los no-musulmanes o infieles, pues esta tiene un carácter tópico y circunstancial, y se refiere de manera específica a los idólatras de La Meca, acusados de romper el pacto previamente suscrito con los musulmanes, a quienes combaten de forma constante. Además, ni quienes critican al Islam ni los extremistas suelen reconocer que este “verso de la espada” es determinado por el verso siguiente, que dice: “pero si se arrepienten, hacen la oración y entregan el impuesto religioso, ¡entonces dejadles en paz! Allāh es indulgente, misericordioso” (Sura El arrepentimiento, *At-Tauba*, 9:5).

Eruditos como Qamaruddin Khan subrayan el hecho de que en ninguna parte del Corán se exige a los musulmanes estar permanentemente en guerra con los no creyentes. Aleyas como el ya referido 9:5 o el 4:89, que parecen dar la impresión de una guerra perpetua entre el mundo del Islam y el mundo del *kufir* o la incredulidad, tienen un sentido tópico y circunstancial, y no pueden ser tomados como interdictos permanentes de Dios. Es cierto que el Corán impone la lucha incesante hasta que se haya presentado al mundo entero al mensaje de Muhammad, pero esa lucha debe hacerse por medio de la *da'wah* (llamada y predicación religiosa), es decir, por medios no violentos. El recurso a la fuerza solo se permite como una medida defensiva o de autoprotección (Bonney, 2004: 33). Esta posición es compartida por académicos como John L. Esposito o Juan Cole. Sin embargo, las interpretaciones de la *yihad* a lo largo de la historia siguen constituyendo una intensa polémica intelectual, y otros estudiosos como David Cook, autor de *Understanding Yihad* (2005: 33) o Bernard Lewis (1995: 233-234), consideran que el Corán no admite una interpretación completamente no violenta de la *yihad*.

En términos generales, no es posible referir una doctrina absolutamente uniforme sobre la *yihad* dentro del Islam a lo largo

del tiempo. Las elaboraciones teóricas sobre esta no son el producto de la interpretación de un único individuo con autoridad o de una sola organización, sino el producto del análisis de diferentes individuos y autoridades, y de la aplicación de los principios de los textos sagrados en contextos históricos y políticos determinados (Esposito, 2002: 83).

La idea del ser humano en el Islam

Según el Islam, Dios eligió al hombre como su representante (*khalifah*) en la tierra, lo cual implica que dio a los seres humanos poder para dominarla con la condición de que permanezcan obedientes a él, es decir, que sean sus servidores. Los dos rasgos fundamentales del ser humano son, entonces, el servicio y la representación: ser pasivo hacia el cielo en sometimiento a la voluntad divina, y ser activo como agente de Dios y hacer su voluntad en el mundo (Nasr, 2006: 27). Si un cristiano gustosamente se hace llamar “hijo de Dios”, lo que implica una cierta igualdad y semejanza entre padre e hijo, en el caso del Islam, una relación filial es impensable: El hombre se define mejor como siervo o esclavo (*‘adb Allāh*) y su acercamiento a Dios, más que a través del amor, se da mediante la obediencia incondicional a su ley, a su voluntad (Ruiz, 2005: 23).

El ser humano no es considerado en el Islam como un pecador al que se ha enviado el mensaje divino, sino como un ser que aún carga una naturaleza primordial (*al-fitrah*) dentro de sí mismo, aunque la haya olvidado. El mensaje del Islam está dirigido a esta naturaleza primordial (Nasr, 2007: 21). Es un llamado para el recuerdo de un conocimiento amasado en la propia esencia del ser, incluso antes de la venida del hombre al mundo. El Corán dice al respecto: “Hemos creado al hombre dándole la mejor complexión” (Sura Las higueras, *At-Tīn*, 95:4).

La mujer en el Islam

Uno de los aspectos que genera más controversia en el Islam es la posición de la mujer en las sociedades musulmanas. Hay quienes lo consideran como denigrante y por eso, esta religión es considerada a veces como símbolo por excelencia de la subordinación femenina. Otros estiman que el Islam fue revolucionario, pues en sus orígenes, en la Arabia del siglo VII, elevó el estatus de la mujer, prohibiendo prácticas como el infanticidio femenino, derogando su condición como propiedad y estableciendo su capacidad legal. Esta posición subraya también cómo el Islam introdujo una serie de derechos para las mujeres (propiedad, divorcio, crianza, pensión, etc.) inspirados por la moral y la justicia, y que, en su momento, implicaron una gran diferencia con las sociedades occidentales de la época, en las que ellas permanecían plenamente marginadas.

Por un lado, el Corán no hace ninguna distinción de género en cuanto a los castigos o recompensas del más allá. Este aparece como criterio irrelevante en materia de juzgamiento, pues son la fe y las acciones las que determinan la condición del creyente en la otra vida: “Al creyente que obre rectamente, sea varón o mujer, le concederemos una vida buena y le multiplicaremos la recompensa de sus obras” (Sura La Abeja, *Al-Nahl*, 16:97). En comparación con otros textos considerados sagrados, el Corán no presenta un lenguaje misógino como el que aparece en libros bíblicos tales como Eclesiastés (7: 26-28), Eclesiástico (25: 19,24; 22: 3) o I Timoteo (2:11-14). El Corán describe la relación entre hombres y mujeres como de amor y la misericordia (Sura Los bizantinos, *Ar-Rūm*, 30: 21). Ambos han de ser como “miembros unos de otros” (Sura La familia de Imran, *Āle ‘Imrān*, 3:195); “vestiduras de unos para los otros” (Sura La vaca, *Al-Baqara*, 2:187).

Por otro lado, la igualdad ante Dios establecida en el Corán contrasta con otros pasajes del mismo libro que se refieren a una “complementariedad” entre hombre y mujer, que determina

papeles distintos y también desigualdades en detrimento de la mujer. Así, se considera que el hombre es el responsable de mantener económicamente a la familia, y la mujer es la “señora de la casa” (Nasr, 2007: 212). Los maridos tienen preeminencia sobre las mujeres: “Los derechos de ellas sobre sus esposos son iguales a los derechos de ellos sobre ellas según lo reconocido, pero los hombres tienen un grado sobre ellas” (Sura La vaca, *Al-Baqara*, 2:228). Los hombres tienen autoridad sobre las mujeres en virtud de la preferencia que Allāh ha dado a unos más que a otros. “Las mujeres virtuosas son devotas y cuidan, en ausencia de sus maridos, de lo que Allāh manda que cuiden” (Sura Las mujeres, *An-Nisā*, 4: 34).

Con posterioridad a la muerte del Profeta, estas desigualdades dieron margen a abusos, y algunas sociedades musulmanas asumieron prácticas culturales patriarcales que terminaron relegando a la mujer a la condición de ciudadana de segunda clase. Así, en ciertas naciones islámicas, como Arabia Saudita, las mujeres no pueden votar en algunos procesos electorales o conducir un vehículo. En otros países, el testimonio de una fémina vale la mitad que el de un hombre en un tribunal y en otros lugares, se practica algún tipo de segregación de los sexos, costumbre que, por cierto, no se practicaba en la época del Profeta.

Respecto a estas y otras formas de trato desigual de la mujer, conviene distinguir las prácticas que tienen alguna fundamentación sólida en el Corán o la *Sunnah*, de aquellas que tienen un origen cultural ajeno al Islam. Es el caso de costumbres abiertamente misóginas como la mutilación genital femenina, que no encuentra justificación en ninguna aleya y que, de hecho, también se aplica en países donde los cristianos constituyen la población mayoritaria como Etiopía. Esta práctica atroz ha sido condenada por muchas autoridades islámicas como el Gran Muftí de Egipto Ali Gomaa, o el erudito egipcio Yusuf al-Qaradawi. Otro ejemplo sería la lapidación, castigo que se

practica esporádicamente en países como Irán, y que no aparece en el Corán, aunque sí figura en la Biblia.

Por otro lado, resultaría erróneo trazar generalizaciones simplistas sobre la condición de la mujer en todo el mundo islámico, como si este fuera monolítico. En muchos países ellas participan ampliamente en campos como el académico o laboral, e incluso en ámbitos políticos. De hecho, ha habido más jefas de Estado y de Gobierno en países como Pakistán, Bangladesh, Turquía o Indonesia que en Estados Unidos, Francia, Reino Unido, Alemania, Italia, España y Canadá juntos³. En varios contextos, las musulmanas han reivindicado incluso un feminismo islámico que pretende articular una religión de género igualitario y socialmente justa, enraizada en la idiosincrasia coránica (Badram, 2009).

Uno de los temas recurrentes vinculados a la condición de la mujer en el Islam es la vestimenta. El Islam ordena a hombres y mujeres vestir con recato y no exhibir el cuerpo. En el caso específico de las mujeres, ciertamente el Corán prescribe que estas cubran sus “atributos” (Sura La luz, *An-Nūr*, 24:30-31), lo que en ocasiones se interpreta como el cabello y, por supuesto, el cuerpo (no menciona nada acerca de la necesidad de cubrirse completamente el rostro, costumbre que más bien se adoptó de modelos persas y bizantinos), pero no especifica con absoluta precisión cómo deben de vestir las mujeres, lo cual ha dado origen a distintas formas de atuendo en el mundo islámico.

3 Es el caso de Benazir Bhutto, ex Primera Ministra de Pakistán (1988-1990 y 1993-1996); Megawati Sukarnoputri, presidenta de Indonesia (2001-2004); Tansu Ciller, Primera Ministra de Turquía (1993-1995); Begum Khaleda, Primera Ministra de Bangladesh (2001-2006), y Sheikh Hasina Wajed, actual Primera Ministra de ese mismo país. Otras jefas de Estado y de Gobierno musulmanas han sido Atifete Jahjaga, presidenta de la República de Kosovo (electa en 2011); Rosa Otunbáeva, presidenta de Kirguistán (2010-2011); Mame Madior Boye, Primera Ministra de Senegal (2001-2002), y Cissé Mariam Kaïdama Sidibé, Primera Ministra de Mali (electa en 2012).

El estilo islámico de vestimenta para la mujer es conocido con muchos nombres: *hijab*, *burka*, *nikab*, *chador*, *al-amira*, etc. En el cuadro N.º 1 se muestra el grado de aprobación que tienen las principales formas de vestido para las mujeres en siete países del mundo islámico.

CUADRO N.º 1

¿Qué tipo de vestimenta es más apropiada para las mujeres en público?

	<i>Burka</i>	<i>Nikab</i>	<i>Chador</i>	<i>Al-amira</i>	<i>Hijab</i>	<i>Ninguno</i>
						
Túnez	1%	2%	3%	57%	23%	15%
Egipto	1%	9%	20%	52%	13%	4%
Turquía	0%	2%	2%	46%	17%	32%
Irak	4%	8%	32%	44%	10%	3%
Líbano	2%	1%	3%	32%	12%	49%
Pakistán	3%	32%	31%	24%	8%	2%
Arabia Saudita	11%	63%	8%	10%	5%	3%
Media	2%	8%	8%	44%	12%	4%

Fuente: Pew Research Center.

El uso del velo ha generado un intenso debate dentro y fuera del Islam. Desde posiciones feministas suele aducirse que es una práctica “deshumanizante y divisiva”, que convierte a las mujeres en “cosas” (Toynbee, 2000). Críticas del Islam, como Ayaan Hirsi Ali, señalan que el velo crea una forma de *apartheid*: “El velo marca deliberadamente a las mujeres como propiedad privada y restringida, como no-personas. El velo sitúa a las mujeres separadas de los hombres, y aparte del mundo; las frena, las confina, las somete a la docilidad (Hirsi Ali, 2011)”.

Sin embargo, otras posiciones cuestionan este punto de vista. Para Katherine Bullock, autora de *Rethinking Muslim Women and the Veil: Challenging Historical and Modern Stereotypes*, la noción –*común en Occidente*– de que el velo es un símbolo de la “opresión de las mujeres islámicas” es una imagen construida que no representa la experiencia de aquellas mujeres que lo usan (2007: xxv). Según Bullock, ellas deciden usar el velo o *hijab* debido a muchas razones: religiosas, psicológicas, culturales, económicas e incluso políticas. Sin embargo, añade:

Algunas mujeres han encontrado en el uso del *hijab* una experiencia liberadora. Esta percepción del *hijab* coincide con (y tal vez se deriva de) la crítica feminista de la mercantilización del cuerpo de las mujeres en la sociedad capitalista. La idea aquí es que usar un velo en la cabeza y ropa larga y suelta es algo liberador porque en el *hijab* una mujer no es juzgada por sus apariencias externas y de conformidad (o disconformidad) a un ideal de belleza de moda (2007: 72).

Más allá de este debate, el uso del velo, en sus distintas formas, es una tendencia cada vez más marcada en muchos países del mundo musulmán, como Turquía, Egipto, Túnez o Argelia. Esto es una evidencia más del resurgimiento que muestra la religión en las últimas décadas en estos países.

El Islam y las otras religiones abrahámicas

En la época premoderna, el Islam fue el único credo que tuvo contacto directo con casi todas las grandes tradiciones religiosas como el cristianismo, el judaísmo, el hinduismo o el budismo. Sin embargo, en el contexto religioso global, son las tradiciones judía y cristiana aquellas con las que el Islam tiene una mayor afinidad. Por ejemplo, Alláh es el mismo Dios del Antiguo y Nuevo Testamento; todos los patriarcas y profetas hebreos, al igual que Jesús, son respetados y venerados, y la Virgen María –*que tiene su propio capítulo en el Corán*– es llamada por los musulmanes

sayyidatunā (nuestra señora) y es considerada como un modelo espiritual. El Islam se asume como el complemento definitivo del judaísmo y del cristianismo, y la expresión final del mono-teísmo abrahámico. Para los musulmanes, las escrituras dadas a judíos y cristianos son válidas, siempre y cuando coincidan con el Corán.

Sin embargo, la relación con esas otras religiones monoteístas ha sido larga y compleja, y condicionada tanto por contextos históricos y políticos como doctrinales. Todos los credos hacen distinciones entre sus seguidores y los demás. Por ejemplo, el judaísmo habla de judíos y gentiles, y el cristianismo ha recurrido a las categorías de fieles y paganos. En el Islam se plantean dos categorías de personas: los creyentes o *mu'mins*, y lo que ha sido traducido en Occidente como infieles o *kāfirs*, que significa literalmente: “aquellos que ocultan la verdad”. El concepto de *mu'mins* no se limita únicamente a los musulmanes, incluye también a los seguidores de otras religiones. El Corán dice: “Los creyentes, los judíos, los cristianos, los sabeos, quienes creen en Allāh y en el último Día y obran bien. Esos tienen su recompensa junto a su Señor. No tienen que temer y no estarán tristes” (Sura 2, La vaca, *Al-Baqara*, 2: 62).

Se puede decir –en términos generales– que cualquiera que acepte al Dios único es considerado como creyente o *mu'min*, y quien sea que no lo acepte es *kafir* o infiel. En todo caso, la división entre creyente o infiel es compleja. Si tal y como se ha dicho la mayoría de los musulmanes incluye a los cristianos y judíos como creyentes, en determinados contextos se ha reservado este nombre solo a los musulmanes.

El Islam y la tolerancia

Actualmente, las acciones de algunos grupos minoritarios, que escudándose en el Islam han sembrado el terror y la intolerancia

en varias partes del mundo, crean la impresión de que esta es una religión violenta. Estos grupos ciertamente desacreditan al Islam. Sin embargo, sus actos criminales presentan un marcado contraste con la tradición de tolerancia que se ha desarrollado en esa fe a lo largo de la historia.

El profeta Muhammad nunca tuvo la intención de imponer el Islam por la fuerza. El Corán es explícito en ese sentido: “no debe haber ninguna coerción en la religión” (Sura 2, La vaca, *Al-Baqara*, 2: 256). De ahí que, en casi toda la historia del Islam no ha habido conversión por la fuerza. Algunos teólogos musulmanes consideran incluso que la idea del pluralismo es parte de la voluntad de Dios. El Corán dice: “Oh hermanos, os hemos creado a partir de un hombre (Adán) y una mujer (Eva), y (de su descendencia) os congregamos en pueblos y tribus para que os conozcáis unos a otros...” (Sura Las habitaciones privadas, *Al-Ĥuġurāt*, 49: 13). Para estos teólogos, la clave de esta aleya es la frase “para que os conozcáis unos a otros”, lo cual señala no solo el reconocimiento del pluralismo, sino también un llamado a la tolerancia y al diálogo intercultural e interreligioso.

El espíritu de tolerancia en el Islam a lo largo de la historia es algo que ha sido subrayado por muchos expertos. Según Hamilton Gibb, posiblemente el más célebre erudito británico versado en esta religión: “El Islam posee una magnífica tradición de entendimiento interracial y cooperación. Ninguna otra sociedad tiene tal registro de éxito uniendo en una igualdad de estatus, de oportunidades y de esfuerzo, a tantas y tan diversas razas de la humanidad” (Gibb, 2000: 379).

En efecto, muchos son los episodios históricos que muestran la actitud del Islam hacia la tolerancia. Mientras en la Edad Media eran recurrentes en Europa los pogromos (matanzas y robos colectivos) contra comunidades judías, en la España musulmana, y especialmente durante el califato de Córdoba, los judíos

experimentaban lo que muchos han llamado la “Edad de Oro del Judaísmo”. Cristianos, musulmanes y judíos convivieron allí en paz. Algunos de estos últimos llegaron a ocupar altos cargos administrativos y profesionales, y personajes como Ibn Gabirol y Moisés Maimónides destacaron en el campo intelectual. De igual manera, cuando el antisemitismo predominaba en la Europa cristiana, miles de judíos europeos encontraron en los siglos XV y XVI seguridad, libertad y prosperidad en el Imperio Otomano, cuyos estándares de tolerancia religiosa eran excepcionales en la época, una expresión del espíritu de tolerancia central en el *ethos* islámico (Kazemi, 2012: 28).

Otro renombrado historiador, Bernard Lewis, a quien difícilmente se puede considerar como un apologista del Islam, dice en su libro *The multiple identities of the Middle East*:

...el pluralismo es parte de la Ley Sagrada del Islam, y estas reglas son en muchos puntos detalladas y específicas. A diferencia del judaísmo y el cristianismo, el Islam se enfrenta de lleno al problema de la tolerancia religiosa, y estableció el alcance y los límites de la tolerancia que se otorgaron a las otras religiones (Lewis, 1998: 118).

...hasta el siglo XVII, no puede haber ninguna duda de que, en general, el tratamiento por parte de los gobiernos islámicos y las poblaciones hacia los que creían lo contrario era más tolerante y respetuoso de lo normal que en Europa... no hay nada en la historia islámica comparable con las masacres y expulsiones, las inquisiciones y persecuciones, que los cristianos habitualmente infligían a los no-cristianos y aún más, hacia sí mismos. En las tierras del Islam, la persecución fue la excepción; en la cristiandad, por desgracia, a menudo era la norma (Lewis, 1998: 128).

Las ramas del Islam

Aunque todos los musulmanes creen en el mismo Dios, se esfuerzan por imitar al Profeta, recitan las mismas plegarias

y cumplen los mismos rituales, la comunidad islámica inicial empezó a experimentar procesos de división desde una época muy temprana. La primera gran ruptura tuvo su origen inmediatamente después de la muerte de Muhammad. Alí Ibn Abi Talib, primo y yerno del Profeta Muhammad, y sus seguidores, consideraban que el sucesor debía ser un miembro de la familia del Profeta. Sin embargo, otros compañeros de este eligieron a Abu Bakr (su suegro) como primer califa del Islam. Al morir, fue electo Omar, quien emprendió con mucho ahínco la expansión del Islam. Tras el fallecimiento de Omar fue electo Osman, cuyo autoritarismo dividió a la comunidad.

Al final, Alí fue electo califa en el año 656 pero dos clanes se levantaron contra él. El primero, dirigido por Aisha, una de las esposas del Profeta, que guardaba un profundo rencor contra Alí. El segundo, comandado por Mu' āwīya, gobernador de Damasco y jefe del clan de los 'umayyas, que conformaría la futura dinastía de los Omeyas.

Mu' āwīya aspiraba también al califato sustentando sus anhelos en su origen aristocrático. La lucha por el poder dio origen a una guerra civil. Alí ganó la Batalla del Camello contra las huestes de Aisha, pero enfrentado a las tropas de Mu' āwīya en la Batalla de Siffin fue víctima de una estratagema que derivó en un arbitraje entre él y Mu' āwīya, que terminó de forma muy desfavorable. Los descontentos reprocharon a Alí su supuesta debilidad y formaron la secta de los jariyíes.

La *ummah* o comunidad islámica se había dividido. Quienes continuaron fieles a Alí se denominaron como chiitas, en oposición a los sunnitas o suníes que afirman haber respetado la tradición del Profeta (Balta, 1996: 37). Aunque la disputa entre chiitas, o seguidores de Alí, y sus antagonistas tuvo en su inicio un carácter estrictamente político, con el paso del tiempo empezaron a desarrollarse ciertas diferencias teológicas y culturales.

La rama musulmán suní comprende, aproximadamente, el 85 por ciento de la *ummah*, y la conforman varias corrientes o escuelas teológicas, lo cual implica que un seguidor de una escuela legal en particular llevará a cabo las obligaciones prácticas de la fe de una forma ligeramente diferente de las otras escuelas legales. Todos los suníes aceptan la legitimidad de los cuatro sucesores de Muhammad, es decir, los califas *rashidum* o “rectamente guiados” (Abu Bakr, Omar, Osman y Alí), y consideran que las otras sectas del Islam han introducido innovaciones (*bidah*) que se apartan de la creencia mayoritaria.

Minoritarios dentro de la *ummah*, los chiitas han sido de forma histórica despreciados y a menudo perseguidos. Tal y como se ha mencionado, creen que la sucesión en el liderazgo de la *ummah* debe ser hereditaria y fundamentada en el Imamato, es decir, transmitida a los descendientes masculinos de Muhammad (a través de su hija Fátima y su marido Alí), que son conocidos como los imames, y que han de servir como dirigentes religiosos y políticos. Los chiitas tienen su propia escuela legal, y emulan a los eruditos destacados en cuestiones prácticas. Creen que los Imames están inspirados religiosamente, carecen de pecado, son infalibles e intérpretes de la voluntad de Dios contenida en la *sharia*, aunque no son profetas. Los chiitas consideran también que los dichos, hechos y escritos de esos Imames son textos religiosos autorizados junto al Corán y a la *Sunnah*.

Con el tiempo también el chiismo experimentó procesos de división (véase cuadro N.º 2). Entre las más importantes sectas chiitas están los imāmíes o duodecimanos, los ismailitas, los zaidíes y los septimanos.

Más allá de esta gran división entre suníes y chiitas, el Islam tiene una rica tradición mística que incluye muchas órdenes o hermandades sufíes, como las *mawlawiyya*, *muridiyya*, *naqshbandi*, *nimatullahi*, entre otras. Al igual que otros movimientos

místicos en el cristianismo, el judaísmo, el hinduismo y el budismo, el sufismo busca disciplinar la mente y el cuerpo con el fin de experimentar de forma directa la presencia de Dios. Los sufís creen que Dios puede ser encontrado en el corazón. En este sentido, suelen citar un hadiz del Profeta que se refiere a Alláh cuando dice: “Yo, que no puedo encajar en todos los universos sobre universos, puedo encajar en el corazón del creyente amoroso” (Frager, 2002: 8). La sabiduría de los sufís consiste en poner al descubierto la soledad del *yo* egoísta y alcanzar la comunidad del sí-mismo esencial (Cragg, 1976: 1) o, dicho en lenguaje religioso, el éxtasis ofrece la única manera que el alma posee de comunicarse directamente con Dios y unirse a Él.

El ascetismo, la purificación, el amor, la gnosis, la santidad, todas las ideas esenciales del sufismo son desenvolvimientos y comentarios de este principio fundamental (Nicholson, 1945: 88). Entre los principales referentes históricos del sufismo están Yalal ad-Din Muhammad Rumi, Ibn Arabi, Mansur al-Hallaj y Farid ud-Din Attar.

El Islam: una realidad marcada por la diversidad

Si bien es posible referirse al Islam como una religión divinamente revelada y prescrita, cuyos principios básicos son aceptados por todos los musulmanes, es evidente que una colectividad de mil seiscientos millones, que comprende entornos culturales e históricos muy distintos, de manera inevitable está marcada por la diversidad en cuanto a la práctica y la vivencia de la religión. El mundo del Islam es diverso y presenta un panorama muy heterogéneo y no exento de divisiones profundas.

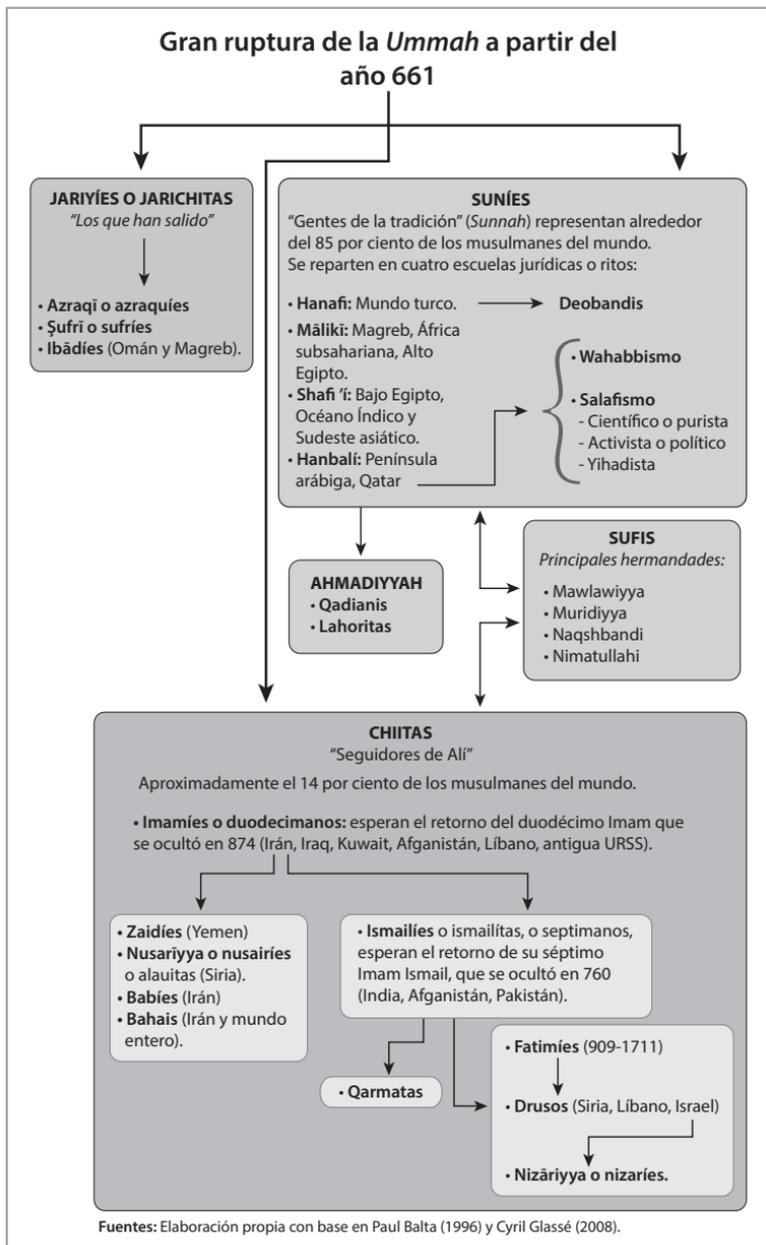
Algunos intelectuales e investigadores que han estudiado las sociedades islámicas contemporáneas han hablado de varios tipos de Islam para subrayar la diversidad de las prácticas religiosas e interpretaciones que se producen en diferentes

contextos sociales y culturales. Como lo dice Nazih Ayubi, el Islam es algo diferente para cada persona: “se entiende de forma diferente y se usa de manera diferente” (2000: 95). A partir de esto, más allá de los principios básicos de la fe, hay más de una manera en la que se manifiesta lo religioso, más de una manera de ser musulmán y, al no existir en esta religión una jerarquía, grupo o alguien que pueda proclamarse legítimamente como exponente o defensor del “Islam verdadero”, es difícil que algún *imam*, *mullah*, *sheikh*, o alguna secta o agrupación militante, pueda reclamar el monopolio de un Islam que se considere como genuino. En consecuencia, son también inexactas las perspectivas que desde Occidente han trazado corrientes como el orientalismo, que presentan al Islam como una “amenaza al cristianismo o los valores liberales”, una entidad monolítica, estática, irracional, y ajena y externa a al mundo conocido y aceptable en que el vivimos “nosotros” (Said, 1997: xxx).

Con el afán de comprender esa diversidad del Islam contemporáneo se presenta en los capítulos siguientes una pequeña referencia de las relaciones entre él y la política, y una reseña de las importantes corrientes sociopolíticas contemporáneas que lo conforman.

Ejemplar sin
valor comercial

CUADRO N.º 2
Las ramas del Islam



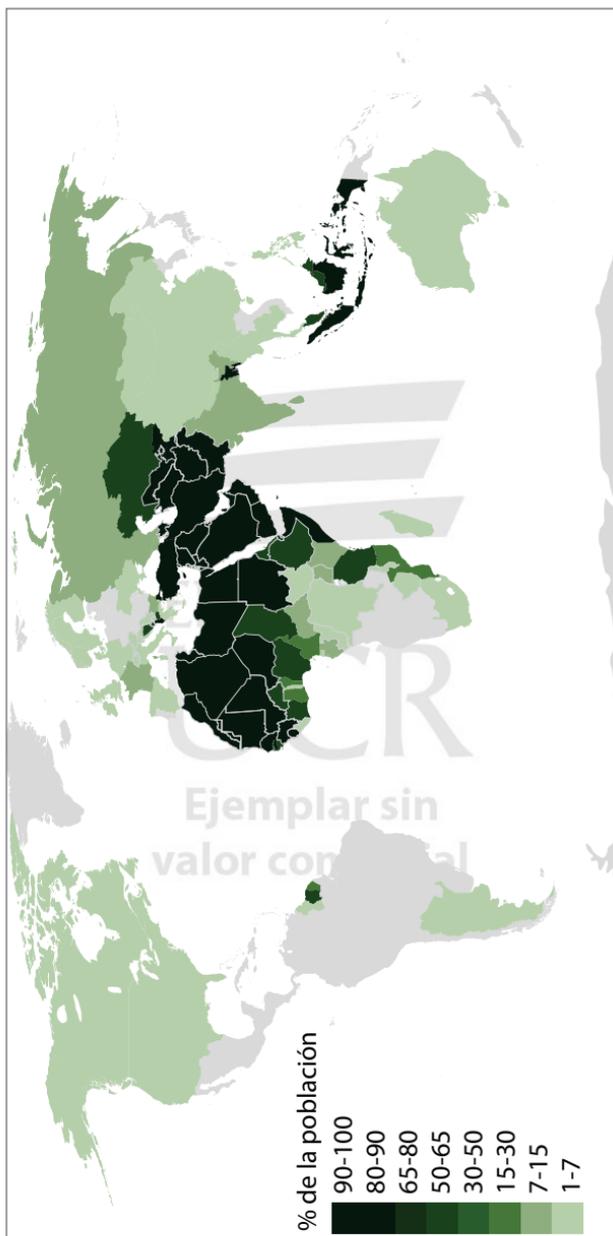
CUADRO N.º 3
El Islam en el mundo

La mayoría de los musulmanes no viven en Medio Oriente, sino en Asia. Indonesia, Pakistán, India o Bangladesh (países no árabes) son las naciones con la mayor cantidad de musulmanes. Sin embargo, si se analiza la situación de los musulmanes en valores relativos, para medir su influencia en las sociedades en que viven, entonces el centro de gravedad del Islam se desplaza hacia Medio Oriente en donde los países se caracterizan por tener altos porcentajes de población musulmana (cerca del 100 por ciento), como en Turquía e Irán.

Los mil seiscientos millones de musulmanes representan en el año 2015, aproximadamente el 23 por ciento de la población mundial, constituyendo una comunidad que se extiende a través de más de 200 países. Según el *Pew Research Center* (2011), ese porcentaje hacia el año 2050, llegará al 29,7 por ciento, lo que la constituye en la religión de más rápido crecimiento en el mundo. En Europa, el Islam es el segundo credo más grande, con cuarenta y tres millones de seguidores, equivalente al 5,9 por ciento de la población. En Norteamérica viven casi tres millones y medio de musulmanes, mientras que en América Latina hay 840 000, la mayoría de ellos en Brasil, Argentina y Chile. El Islam es una de las religiones que crece con más rapidez en el mundo, incluso en países como los Estados Unidos (Pew Research Center, 2011).

Los países con mayor población islámica

1.	Indonesia	188 619 000
2.	Pakistán	144 788 000
3.	India	131 213 000
4.	Bangladesh	118 512 000
5.	Turquía	67 864 000
6.	Irán	67 610 000
7.	Egipto	64 647 000
8.	Nigeria	54 891 000
9.	Argelia	31 729 000
10.	Marruecos	31 642 000



Fuentes: *Atlas de las Religiones*, Le Monde Diplomatique; Pew Research Center.



EDITORIAL
UCR

Ejemplar sin
valor comercial

◆ 2 ◆

El Islam y la política

El Islam es una ortopraxis, una doctrina de ética y de comportamiento dominada por la omnipresencia de un Dios que se considera sublime y perfecto. Por eso, la división entre lo divino y lo terrenal, y dentro de esta última dimensión, lo político, no se presenta en el Islam de manera nítida ni específica. Un conocido hadiz da cuenta que el profeta Muhammad habría dicho: “el planeta entero es una mezquita” (Bukhari, 335), queriendo posiblemente significar que todo es terreno sagrado, y que todo lo material tiene una base espiritual (Hassan, 1988: 11). Por esto, la expresión que afirma, “el Islam es religión y mundo” (*al-Islam dīnwa dunyâ*), quiere decir que la diferencia entre la ciudad celeste y la ciudad terrena, entre lo religioso y lo terrenal, es difusa.

Es preciso recordar que el concepto de religión es occidental, y está cargado de valores culturales e incluso eclesiásticos. En el Islam no existen una iglesia, una jerarquía religiosa o un sacerdocio. El Islam, más que una religión en el sentido occidental del concepto, se concibe como un *Deen*, un modo de vida, una disciplina que abarca todos los ámbitos de la existencia (Watt, 2007: 29).

Ahora bien, si el Islam es efectivamente una ortopraxis, una visión omnicomprensiva de la vida, cabe entonces abordar su relación con la política. La perspectiva ortodoxa o tradicional

plantea que en él no hay distinción entre los ámbitos políticos y religiosos. La tesis de la unión de la religión y el Estado, o *din wa-dawla*, es sustentada por destacados pensadores en la historia reciente del Islam, como Hasan al-Banna, Muhammad Asad, Muhammad Husayn Fadlallah, Abul A'la Mawdudi, Hasan al-Turabi o el Ayatollah Ruhollah Khomeini. Esta perspectiva encontraría fundamento en más de cuarenta referencias coránicas que prescriben: “obedeced a Dios, Su Profeta y aquellos con autoridad entre vosotros” (Sura *Las Mujeres, An-Nisā'*, 4:59). Sin embargo, esta tesis de la inseparabilidad entre política y religión es objeto de muchos cuestionamientos.

Autores como Dale Eickelman y James Piscatori señalan que una lectura cuidadosa de los registros históricos del Islam indica que la política y la religión de hecho se separaron no mucho después de la muerte del Profeta (1996: 46-50). Así, la bifurcación del sistema legal a lo largo del tiempo, con las cortes de la *sharia* operando junto a las Juntas de Reclamaciones (*diwan al-mazalim*), se acercó mucho a la noción de separación de las cortes religiosas y seculares. Una opinión similar es expresada por Qamaruddin Khan, para quien lo que se conoce como la “doctrina política del Islam” no se deriva necesariamente del Corán, sino de circunstancias históricas, y que el Estado, ni es sancionado divinamente, ni es necesario como institución social (Khan, 1996: 52). Khan agrega que no hay nada predestinado sobre la mezcla íntima de la religión y la política:

La afirmación de que el Islam es una armoniosa mezcla de religión y política es un slogan moderno, del cual no se pueden trazar rastros en la historia del Islam. El mismo concepto de “Estado Islámico”, nunca fue usado en la teoría o en la práctica de la ciencia política islámica antes del siglo XX (Eickelman y Piscatori, 1996: 53).

Por su parte, el eminente académico Fazlur Rahman (citado por Eickelman y Piscatori, 1996), si bien considera que los preceptos

islámicos deben regir la política, manifiesta que lo que se ha producido en cambio es la “explotación de los conceptos islámicos y las organizaciones por los grupos políticos y las élites” (53), si bien considera que los preceptos islámicos deben regir la política, manifiesta que lo que se ha producido en cambio es la “explotación de los conceptos islámicos y las organizaciones por los grupos políticos y las élites”. El resultado ha sido pura demagogia en lugar de una política moralmente inspirada. Por lo tanto, dice Rahman, el eslogan que dice que “la religión y la política son inseparables” se emplea para engañar al hombre común al aceptar que, en lugar de la política o el Estado al servicio de los objetivos a largo plazo del Islam, “este debe venir a servir a los objetivos inmediatos y miopes de la política partidista” (citado por Eickelman y Piscatori, 1996: 53).

Como se puede apreciar a partir de estos argumentos, el supuesto de que la política y la religión son inseparables en el Islam está lejos de llegar a constituir un consenso entre los eruditos. Eickelman y Piscatori (1996) señalan que esta presuposición *din wa-dawla* es poco útil por tres razones. En primer lugar, exagera la singularidad de la política islámica. La religión es, obviamente, central para la vida política de muchos pueblos y culturas alrededor del mundo, y no simplemente para los musulmanes. Aunque los temas no han sido siempre los mismos, el proceso de la política islámica no es radicalmente diferente al de otras sociedades. En segundo lugar, el énfasis en el *din wa-dawla* perpetúa los supuestos orientalistas, que asumen que la política islámica, a diferencia de otras políticas, no está guiada por cálculos racionales basados en el interés. Esta percepción es compartida también por autores como Nazih Ayubi, quien considera que ideas como la inseparabilidad, o la noción de que el Islam, por su verdadera naturaleza, es una religión política, es parte de un “mito orientalista-fundamentalista que es necesario rechazar para siempre” (Ayubi, 2000: 18). En tercer lugar, el concepto del *din wa-dawla* contribuye a suponer que la política islámica es monolítica e indistinguible entre sus partes debido

a la natural y mutua interpenetración de la religión y la política (Eickelman Piscatori, 1996: 57).

El gobierno

El Corán no ofrece indicación precisa acerca de la mejor forma de gobierno, ni presenta una exposición sistemática de pensamiento político. Sin embargo, sus prescripciones conforman el hilo conductor de lo que debe ser el poder gubernativo desde una perspectiva islámica, y la medida de su autoridad (Khoury, 2000: 261). El gobierno del Profeta en la ciudad de Medina, y el documento llamado “Constitución de Medina” (*Mithāa a-Madīna*) son cruciales para todo el pensamiento y la acción política islámica posterior, aunque dicha constitución tampoco plantea ninguna forma de gobierno en ausencia del Profeta (Nasr, 2007: 167). Para algunos, este vacío habría sido una determinación deliberada para garantizar cierta flexibilidad a los creyentes a la hora de organizar las instituciones políticas. Como concepción totalizante y omnicomprendensiva de la vida, de la sociedad y de la política, el Islam estaría en condiciones de adaptarse y de asimilar cualquier régimen.

Si bien no hay referencia a una forma concreta de organizar el gobierno, tampoco existe una referencia precisa al Estado. Apuntar la idea de un Estado islámico, o *Dawla islamiyya*, es más bien una posición ideológica moderna asociada al islamismo, una corriente que se desarrollará hasta el siglo XX (Esposito, 2003: 150).

Pese a no definirse una forma precisa de gobierno en el Corán o la *Sunnah*, sí es posible encontrar referencias políticas al gobierno, al poder y a la organización de la comunidad. De acuerdo con el Corán, Dios es soberano. Todo el poder le pertenece. El Corán dice:

La decisión pertenece solo a Allāh: Él dictamina la verdad y Él es el Mejor Juez (Sura Los rebaños, *Al-An'ām*, 6:57).

Lo que servís, en lugar de servirle a Él, no son sino nombres que habéis puesto, vosotros y vuestros padres, nombres a los que Allāh no ha conferido ninguna autoridad. La decisión pertenece solo a Allāh. Él ha ordenado que no sirváis a nadie sino a Él. Esa es la religión verdadera. Pero la mayoría de los hombres no saben (Sura José, *Yūsuf*, 12: 40).

“Allāh da el dominio a quien quiere y lo retira a quien quiere” (Sura La familia de Imran, *Āle Imrān*, 3: 26). Su soberanía es entonces un principio fundamental de la concepción islámica de la política. El primer sura del Corán, denominado como la esencia de todo el libro, define claramente los atributos de Dios: “Alabado sea Allāh, Señor del universo” (Sura El Exordio, *Al-Fātiha*, 1: 2). Allāh es primeramente el *Rabb* o Señor de los Mundos:

Suyo es el dominio de los cielos y de la tierra. ¡Y todo será devuelto a Allāh! (Sura El hierro, *Al-Ĥadīd*, 57:5).

De Allāh son el Oriente y el Occidente. Adondequiera que os volváis, allí está la faz de Allāh. Allāh es inmenso, omnisciente (Sura La vaca, *Al-Baqara*, 2: 115).

Otra de las normas políticas que aparecen en el Corán es la autoridad que implica una exhortación a obedecer a quien ocupa el poder legítimo: “¡Creyentes! Obedeced a Allāh, obedeced al Enviado y a aquéllos de vosotros que tengan autoridad” (Sura Las mujeres, *An-Nisā'*, 4: 59).

La comunidad o *ummah*

Desde sus orígenes, el Islam ha pretendido crear una comunidad basada en la justicia y la ley divina. La *ummah* ha sido creada por Dios para que sirva de testigo y guía entre las naciones: “Hemos hecho así de vosotros una comunidad moderada, para

que seáis testigos de los hombres y para que el Enviado sea testigo de vosotros” (Sura La vaca, *Al-Baqara*, 2: 143).

En el debate de la filosofía política entre quienes afirman la primacía de la sociedad y quienes subrayan la importancia primordial del individuo, el Islam toma un camino medio y cree que esta polarización se basa en una realidad falsa. No existe lo uno sin lo otro. La naturaleza social del ser humano forma parte de la sabiduría de la creación de Dios (Nasr, 2007: 180).

La *umma* islámica no se fundamenta en factores como etnia, nacionalidad, localidad, profesión, parentesco o intereses especiales. No toma su nombre de ningún líder, ni de fundador o suceso alguno. Trasciende las fronteras nacionales y los límites políticos convencionales. El fundamento de la comunidad en el Islam es el principio que prescribe el sometimiento a la voluntad de Allāh, la obediencia a su ley y el compromiso con su causa (Abdalatl, s. f.: 44). Por eso, el concepto occidental de nación es ajeno al pensamiento islámico (Hassan, 1988: 55), pues el Islam apunta más bien a una comunidad espiritual o hermandad universal de creyentes que, en principio, se opone al nacionalismo territorial.

En este sentido, algunos teóricos, como el paquistaní Allama Sir Muhammad Iqbal, ven en la hégira (migración) del profeta Muhammad de La Meca hacia Medina, un repudio a la idea del nacionalismo que, dadas las experiencias históricas, se concibe más bien como la herramienta utilizada por los poderes imperiales para desmembrar al mundo musulmán. Al respecto, coinciden también teóricos chiitas contemporáneos como el Ayatollah Ruhollah Khomeini, quien consideraba que el nacionalismo “es la fuente de la miseria de los musulmanes, y ha sido urdido por conspiradores para crear discordias entre los creyentes” (Khomeini, 1994: 99).

La *ummah* tiene una misión histórica que va más allá de la mera supervivencia, el poder, la reproducción o la continuidad fisiológica; esta se consigna en el Corán de la siguiente forma:

Sois la mejor comunidad humana que jamás se haya suscitado: ordenáis lo que está bien, prohibís lo que está mal y creéis en Allāh. Si la gente de la Escritura creyera, les iría mejor. Hay entre ellos creyentes, pero la mayoría son perversos (Sura La familia de Imran, *Āle 'Imrān*, 3:110).

Por esto, el papel histórico de la comunidad islámica consiste en la integración auténtica de los virtuosos, los sanos y los nobles. Además, es guardián de la virtud y el mayor enemigo del vicio. Aquello que se espera de la comunidad se desea, asimismo, del individuo. Esto es así porque la comunidad entera es una entidad orgánica, y cada individuo debe rendir cuentas a Allāh.

La idea de la *ummah* está muy vinculada con la de *dār al-Islām*, o morada del Islam, que se asemeja en muchos aspectos a la noción occidental de Cristiandad. *Dār al-Islām* es el espacio geográfico en el que vive la *ummah* islámica como mayoría, y donde se promulga y se practica la *sharia*. Por tradición, a la idea de *dār al-Islām* se yuxtaponía la de *dār al-harb*, o morada de la guerra, donde los musulmanes no podían vivir ni practicar su religión fácilmente, ya que la *sharia* no era la ley del país. Juristas islámicos posteriores añadieron una tercera categoría: *dār al-sulh* o morada del tratado. Con esto se pretende designar un país o territorio que no era parte del mundo islámico, pero en el que los musulmanes podían practicar su religión en paz (Nasr, 2007: 184).

No obstante, la presencia de la morada de la guerra no significa de forma forzosa que el mundo islámico esté en guerra con esa región, como algunos han pretendido. De acuerdo a la ley islámica sobre tratados internacionales, los musulmanes podían hacer tratados de paz y vivir en paz con países que estuvieran fuera de *dār al-Islām* si no eran amenazados por ellos.

La *shūrā* o consulta

Otro concepto que aparece varias veces en el Corán y posee importantes connotaciones políticas es la *shūrā*, palabra traducida a menudo como consejo o consulta. El Corán llama a los creyentes a consultarse mutuamente en la conducción de sus asuntos. Los creyentes "...escuchan a su Señor, hacen la oración, se consultan mutuamente, dan limosna de lo que les hemos proveído" (Sura La consulta, *Aṣ-Ṣūrā*, 42: 38).

En las reflexiones de algunos eruditos islámicos modernos, el concepto *shūrā* hace referencia a procedimientos democráticos e instituciones representativas como el parlamento, enraizados en las tradiciones islámicas (cuadro N.º 4). Para Tariq Ramadan, la *shūrā* es el espacio dentro del Islam que posibilita el manejo del pluralismo (Ramadan, 2008: 81).

El califato

El profeta Muhammad es la cabeza de la *ummah*, sin embargo, tras su muerte, fue necesario que alguien lo reemplazara. Ese suplente es conocido como califa. El califato, o *al-khilāfa*, es la expresión ideal clásica del poder en el Islam, y denota la forma de gobierno que se implementó en los territorios dominados por este después del deceso del Profeta. El califa es la cabeza de la comunidad islámica o *ummah*, y clama autoridad sobre todos los musulmanes. Este cargo hace referencia entonces no solo al califa, sino también al periodo de su mandato y a su dominio, es decir, el territorio y los pueblos que le deben sujeción.

La designación del califa es un problema intrincado que ha dado origen a muchas teorías y reflexiones teológicas. El califato, como representante del Profeta, es el depositario de la *sharia*; por eso, algunas de las funciones clásicas del califa son la aplicación de la ley, la defensa y la expansión de los dominios del

Islam, la distribución de los recursos, y la supervisión general del gobierno (Esposito, 2003: 49).

Para la gran mayoría de musulmanes suníes no hay en el Corán o en la *Sunnah* una instrucción específica sobre la elección del califa, por eso es que la comunidad original designó por consenso a Abû Bakr, el primero de los califas Rashidun o “Califas Rectamente Guiados”, que incluye también a Omar, Osman y Alí.

Los musulmanes chiitas rechazan el califato como institución política, y *–tal y como se ha mencionado–* creen más bien en el Imamato, el liderazgo espiritual y político de los Imames. La designación del Imam es un mandato directo de Dios, por lo que repudian la autoridad de Abû Bakr, Osman y Omar, a quienes consideran ilegítimos. Para los chiitas, la única forma válida de seleccionar a un sucesor es que el Imam viviente proclame quién de entre sus hijos continuará su oficio.

Históricamente dos grandes dinastías, los omeyas y los abasíes, dominaron el califato hasta el año 1258. Después, se establecerán otros califatos, como el fundado en El Cairo por los mamelucos (1261-1517); el califato omeya de Córdoba (929-1103), fundado por Abderramán III; el califato fatimí (chiita) de África del Norte, trasladado después a Egipto (909-1271), y el califato otomano (1517-1924), que fue abolido en 1924 por Mustafá Kemal Atatürk, fundador de la Turquía moderna, después del colapso del Imperio otomano en 1918.

El individuo y los derechos

Teóricamente, la *sharia* cubre toda la vida humana, tanto individual como social; sin embargo, esta no incluye una declaración de derechos. Libertad y derechos son conceptos occidentales (Crone, 2004: 281). La idea de la libertad nunca ha tenido un papel destacado en el pensamiento político islámico; hay una

palabra en árabe equivalente a libertad, *hurriya*, pero se refiere a la condición del hombre libre (*hurr*) en contraste con el esclavo (*abd*). Ciertamente, la libertad como ideal no era desconocida para los primeros musulmanes, pero como fuerza política le faltaba el apoyo que solo una posición central dentro del organismo político y el sistema de pensamiento podría darle. Parte de la razón de la escasa importancia del concepto de libertad es, indudablemente, la perspectiva teológica de que el hombre es siempre el esclavo (*abd*) de Allāh (Watt, 2003: 97).

El valor de la igualdad tiene en el Islam un peso más importante que la idea de libertad. La valía de un creyente ante los ojos de los hombres y los ojos de Allāh está determinada por el bien que hace, y por su obediencia a Allāh. El Islam tiene un fuerte sentido igualitario. Un hadiz del Profeta dice:

O la humanidad, el Señor es Uno y vuestro Padre es Uno. Todos ustedes descienden de Adán y Adán fue creado de la tierra. El más honrado de vosotros ante los ojos de Dios es el más recto. Ningún árabe es superior a una persona no árabe, ni una persona de color es superior a una persona blanca, o una persona blanca a una persona de color, excepto por el *Taqwa* (piedad) [hadiz de Ahmad and At-Tirmithi].

Desde el inicio de su misión profética, Muhammad insistió en la solidaridad comunitaria. Se ha visto cómo, a través de prácticas como la *shūrā*, el consenso comunitario es la piedra angular del edificio social (Zeraoui, 2008: 66). Los gobernantes no se pueden imponer sobre la voluntad de los individuos.

CUADRO N.º 4
El Islam y la democracia

Desde Occidente se presenta muchas veces al Profeta Muhammad como un monarca todopoderoso, o un personaje investido de un poder absoluto. Se trata de una imagen que no corresponde a la realidad. Cuando el Profeta vivía, se reunían en la mezquita de Medina todos los miembros de la comunidad, mujeres incluidas, para discutir y buscar soluciones de consenso a los problemas que se planteaban. A menudo había disenso, pero todos podían opinar y ser escuchados. Como prueba concluyente se conocen decisiones adoptadas colectivamente en contra de la opción defendida por el propio Profeta (Prado, 2006: 10). No se trataba entonces de una conducción autocrática de los asuntos políticos, pero ¿qué relación se puede trazar entonces entre Islam y democracia?

Nasr observa que si por democracia se entiende el gobierno de la voluntad popular, entonces en la sociedad islámica tradicional existían mecanismos por los que dicha voluntad se reflejaba en el accionar de la clase gobernante, incluido el califa o sultán. Pero si democracia significa concretamente las instituciones desarrolladas en Occidente en los últimos siglos, no existiría ningún paralelo en la historia islámica premoderna, como tampoco existe en Japón o la India antes de la modernidad (2007: 168).

El debate *–ya sea académico o religioso–* sobre la relación entre el Islam y la democracia es complejo. Muchos pensadores islámicos modernos creen que el Islam es compatible con la democracia. Para esto argumentan que hay referencias coránicas como la exhortación a la *shūrā* o consulta entre creyentes, o el principio legal de la *iyma* (consenso), que constituirían las bases para construir sistemas políticos democráticos. El filósofo iraní Abdolkarim Soroush considera que es posible crear una democracia liberal en un contexto religioso islámico, y argumenta que no hay contradicción entre este credo y las libertades inherentes a la democracia. “El Islam y la democracia no solo son compatibles, su asociación es inevitable. En una sociedad musulmana, el uno sin el otro no es perfecto” (Wright, 1999: 64-75). Para Tariq Ramadan, no hay ningún problema en el Islam con principios propios de la democracia moderna como el estado de derecho, la igualdad de ciudadanía, el sufragio universal, la responsabilidad y la separación de poderes. Otros, como el líder islamista Rachid Ghannouchi, reconocen que la democracia es una de las contribuciones positivas más importantes de Occidente (Moya, 2014: 65).

continúa...

Además, hay en el mundo islámico quienes ven una incompatibilidad entre su fe y la democracia, al menos en su sentido occidental. Este punto de vista es sustentado por algunos de los más relevantes exponentes de la corriente islamista surgida en el siglo XX, como Abul A'la Mawdudi, Sayyid Qutb o el Ayatollah Ruhollah Khomeini, o por líderes políticos como el Rey Fahd bin Abdulaziz Al-Saud de Arabia Saudita (1982-2005), quien afirmó que “el sistema de elecciones libres no es parte de la ideología islámica”, y que la democracia “podía ser buena en los países occidentales pero no en países como Arabia Saudita” (Ibrahim, 2006: 167). Esta es la opinión típica de las élites políticas de aquellos países donde todo el poder está en manos de unas pocas familias o monarquías que utilizan la religión como instrumento de control ideológico para justificar la preservación de sus propios intereses.

Más allá de los argumentos del debate, los estudios de opinión muestran que la democracia como forma de gobierno cuenta, en el mundo islámico, con un apoyo ampliamente mayoritario. Un 72% de los musulmanes apoya la democracia en el África subsahariana, un 65% en el Sudeste de Asia, 58% en Europa del Sur y del Este, mientras que un poco menos están de acuerdo en el Medio Oriente y África del Norte (55%), y Asia central (52%) (Pew Research Center, 2013a: 60). Es notable, también, cómo países islámicos como Indonesia, Bangladesh o Turquía son considerados como referentes de democracias islámicas.

Fuente: Elaboración propia con base a distintas fuentes.

Ejemplar sin
valor comercial

En busca de un modelo

Con la caída del califato otomano en 1924, y las numerosas revoluciones del siglo XX basadas en modelos y doctrinas políticas europeas, el tema del gobierno en su relación con las enseñanzas islámicas, los deseos de la gente, y la forma que debería asumir un gobierno islámico, han adquirido una especial importancia. Desde el siglo XIX, el mundo árabe e islámico había procurado beneficiarse de la herencia del Siglo de las Luces y de la Revolución francesa, mas debió vivir la traumática experiencia de sufrir, por parte de Europa, un largo dominio colonial. Así, los primeros intentos de adaptación de principios constitucionales y representativos al modelo político y social islámico fueron

estropeados por las potencias europeas en contubernio con los sectores más retrógrados de dichas sociedades.

La arabista española Gema Martín-Muñoz (1996: 13) observa cómo, en el siglo XX, la aplicación de los modelos liberal y socialista en el mundo islámico se llevó a cabo de forma socialmente anómala y políticamente antidemocrática. El parlamentarismo solo fue levantado para satisfacer a una gran burguesía local, que jamás intentó transformar las estructuras socioeconómicas existentes, y la representación parlamentaria fue tolerada por los detentadores del poder únicamente cuando servía para reforzar o mantener su legitimidad, y no cuando se convertía en un método de control de sus acciones. El efecto perverso de dicho fracaso fue el desencanto de las poblaciones por la democracia liberal y la consideración de que no era válida para el mundo islámico. De ahí que, en la actualidad, se viva un proceso de reafirmación islámica, que lejos de ser estrictamente religioso, está muy relacionado con la búsqueda de un lenguaje político y cultural propio. Esta transformación está acompañada de una gran confusión y agitación. Algunos países adoptaron desde hace tiempo modelos republicanos occidentales, otros, la monarquía, mientras que países como Irán, Afganistán, Mauritania o Pakistán se autodenominaron como repúblicas islámicas, aunque presentando marcadas diferencias a la hora de organizar el gobierno o implementar las leyes. Otros grupos minoritarios, como cierto sector del islamismo o el yihadismo, pretenden revivir el califato.

La religión ha sido utilizada por los gobernantes para sus propios fines políticos y contra sus enemigos, pero como esta no es un monopolio de los gobernantes, puede ser también invocada por los gobernados.



EDITORIAL
UCR

Ejemplar sin
valor comercial

◆ 3 ◆

El islamismo

En los medios de prensa, y en buena parte de las discusiones sobre el Islam, suelen asimilarse los conceptos “Islam” e “islamismo”. Se trata de una imprecisión conceptual. El primero es una cultura en el sentido amplio de la palabra, así como una civilización con una dimensión religiosa, que tiene además expresiones sociales, económicas y políticas, mientras que el segundo es apenas una de las formas intelectuales y políticas en las cuales puede encarnar la vinculación entre Islam y política. Se trata entonces de dos conceptos distintos que es necesario diferenciar.

Definición

Definir al islamismo ha sido siempre una tarea controversial. El debate sobre sus sentidos y alcances ha generado una amplia discusión en los círculos académicos y no hay un consenso acerca de su uso como categoría analítica. Algunos autores, como Donald K. Emmerson, consideran que se trata de un concepto útil a la hora de identificar ciertas expresiones del activismo político islámico; otros, como Daniel M. Varisco (2010), estiman que el término es degradante, pues suele asociarse con el terrorismo y, el fundamentalismo y termina demonizando a toda una religión, asociándola exclusivamente con la violencia y el fanatismo.

El islamismo es una ideología o punto de vista que sostiene que la acción política y social debe estar sustentada en el Islam, y que un Estado Islámico basado en la *sharia* debe ser constituido por medios políticos. Como teoría, es una manifestación sociopolítica moderna, e implica una concepción doctrinaria del Islam como ideología política llamada a remodelar todos los aspectos de la sociedad (la política, el derecho, la economía, la justicia social, la política exterior, etc.). Para los islamistas, el Estado Islámico debe intentar recrear la “era dorada” de las primeras décadas del Islam, a través de la unión de la *ummah* y de la superación de las diferencias tribales, étnicas y nacionales. En términos teóricos, los islamistas, entonces, buscan restaurar un orden islámico que pretende estar inspirado simbólicamente en los primeros años del Islam, y del cual derivan tanto su legitimidad política autóctona como la deslegitimación del orden establecido, lo que niega una interpretación en clave contemporánea que se adecue a la realidad del momento (Martín-Muñoz, 2005: 297).

El islamismo, por lo tanto, no es un fenómeno esencialmente religioso, es sobre todo sociopolítico. Los islamistas hablan un lenguaje religioso, pero sus demandas no son de orden divino, sino terrenal. Buscan –como lo afirma Ghalioun (1999: 82)– transformar un sistema político y social, y no propagar una nueva religión o una nueva interpretación teológica.

Como movimiento sociopolítico de contestación y de cambio, el islamismo se inscribe en la crisis de las ideologías de la modernidad y del Estado-nación periférico, ante la incapacidad de las capas sociales dirigentes para crear un sistema de valores y un modelo de modernización específicos de acuerdo con la propia identidad cultural, así como el diseño de un cuadro institucional de integración de los conflictos. Todo ello en el marco del crecimiento de las desigualdades sociales, la marginación y la exclusión (Lacomba, 2000: 95).

Más allá de esta sucinta definición, existe gran diversidad de expresiones del islamismo que varían de un país a otro. Esto hace complicado plantear la existencia de un programa preciso, aun cuando se puedan identificar ciertas características comunes, como una agenda social conservadora, una apelación al cambio político, una política cultural defensiva, el llamado a adoptar la *sharia*, o la insistencia en la no separación de las esferas religiosa, política y legal (Fuller, 2004: 192). Aquí se incluyen los movimientos que han dado prioridad a la acción política sobre el proselitismo religioso, buscan el poder por medios políticos más que por la violencia y se caracterizan por organizarse como partidos políticos. El referente más importante de esta corriente islamista sería la Hermandad Musulmana (*al-Ikhwān al-Muslimūn*), y sus diferentes expresiones locales en países como Egipto, Siria, Jordania, Libia y Yemen, entre otros. Pero también se pueden tomar como referentes los movimientos arraigados a nivel local, como el Partido de la Justicia y el Desarrollo (*Adalet ve Kalkinma Partisi*, AKP) de Turquía, y el Partido por la Justicia y el Desarrollo (*Akabar n Tanezzarfut d Taneflit*, PJD) en Marruecos.

Los antecedentes del islamismo: “los modernizadores”

Como movimiento, el islamismo tiene como antecedente al movimiento reformista musulmán, que florece entre finales del siglo XIX y principios del XX, conformado por un grupo de pensadores que van a proponer una alternativa de modernización del orden político, a partir de un contexto marcado por la decadencia del Imperio otomano y la arremetida colonial europea. Algunos de los más destacados exponentes de este reformismo musulmán son Jamal-al-Din al-Afghānī, su discípulo Muhammad Abduh y Rashid Rida.

Nacido en Irán en 1838, Al-Afghānī promovió un movimiento político unitarista musulmán del que surgió la *salafyya* o salafismo. Al-Afghānī concebía la “amenaza europea” como un peligro real para la *ummah*, por lo que predicaba la necesidad de la unidad nacional para resistirla, y pedía una reforma de la sociedad islámica y una transformación del Islam, como instrumento de lucha contra Occidente y los gobiernos despóticos de los países islámicos que pactaban con los europeos (Martín-Muñoz, 2005: 53). Para Al-Afghānī, la principal causa de la decadencia de los musulmanes era su falta de cohesión; en efecto, el mundo musulmán de su época estaba dividido en varios centros políticos, y enfrentados entre suníes y chiitas. Por eso, Al-Afghānī aspiraba a reavivar el espíritu nacionalista de las decadentes naciones musulmanas, poniendo énfasis en la solidaridad de la *ummah*.

Otro de los exponentes de este movimiento, Muhammad Abduh, discípulo de al-Afghānī, combinó su oficio de periodista con el activismo político panislamista y la lucha contra el colonialismo europeo. Sus esfuerzos se enfocaron en realizar una profunda reforma islámica comparable, según él mismo afirmó, a la del protestantismo en el seno del cristianismo. Quiso salvar el acervo cultural de la civilización islámica, y para ello recurrió al argumento clásico sobre la validez y actualidad del Islam si es correctamente entendido y está vigente, pero introdujo un elemento nuevo: el argumento de la educación y la ciencia (Martín-Muñoz, 2005: 54).

Por último, Rashid Rida cifraba su atención en la relativa debilidad de las sociedades musulmanas *vis-à-vis* al colonialismo occidental, señalando como culpables a los “excesos” del sufismo, la imitación ciega del pasado (*taqlid*), el estancamiento intelectual de los ulemas (eruditos religiosos) y la incapacidad resultante para lograr avances en la ciencia y la tecnología. Rida sostuvo que estas fallas podían ser aliviadas por el retorno a lo

que él consideraba como los verdaderos principios del Islam-salafista, que había sido purgado de las impurezas de la influencia occidental, aunque aceptando la interpretación (*ijtihad*) para adaptarse a la realidad moderna.

Los pioneros: al-Banna, Mawdudi, Qutb y Khomeini

El despertar islámico predicado por los reformadores constituyó la antesala de lo que, unas décadas después, daría forma al islamismo. Esta corriente política del Islam está intrínsecamente unida a la obra de intelectuales y movilizadores políticos, que, a partir de la tercera década del siglo XX, empezaron a constituirse en referentes del movimiento. Dentro del Islam suní resulta fundamental la contribución de Abul A'la Mawdudi, Hasan al-Banna y Sayyid Qutb, mientras que Ruhollah Khomeini se constituye en el exponente más destacado del islamismo dentro del Islam chiíta.

Abul A'la Mawdudi

Abul A'la Mawdudi (1903-1979) es una de las figuras más importantes en el renacimiento islámico del siglo XX. Ningún otro autor ha contribuido tanto al vocabulario político del Islam suní como Mawdudi, cuyas obras se cuentan por decenas.

El punto de partida del pensamiento de Mawdudi es la unicidad de Allâh (*tawhid*) como amo, soberano, señor y supremo legislador, lo cual implica que solo él tiene el derecho de mandar y demandar al hombre servicio exclusivo y obediencia. Para Mawdudi, la raíz de todas las calamidades se refiere a las malas formas de gobierno, de ahí que la reforma política necesaria, desde el punto de vista islámico, sea eliminar el señorío del hombre sobre el hombre, y establecer el dominio de Dios sobre el hombre (Mawdudi, 1994: 243).

El sistema político del Islam presentado por Mawdudi se fundamenta en tres principios: *tawhid* (unicidad de Dios), *risalat* (profecía) y *khilafat* (califato). El *tawhid* significa que solo Allāh es el creador, amo y sustentador de todo el Universo, y de todo lo que existe en él. La soberanía reside únicamente en él. El hombre posee en el mundo la vicerregencia, pero no la soberanía. El segundo aspecto es el *risalat* o profecía. Dos elementos han sido recibidos por este medio: el Libro Sagrado, a través del cual Allāh ha expuesto su ley, y la interpretación autorizada del Corán por el Profeta. Para Mawdudi, la actitud de rechazo a la misión profética es denominada como *jāhiliyah* o ignorancia⁴; el Islam no podrá ser una realidad viviente hasta que no se ponga fin al dominio de esa *jāhiliyah* en el mundo. El tercer elemento o *khilafat* que, de forma literal, significa “representación”, hace referencia al hecho de que la posición real del hombre es la de representante de Dios en la tierra.

El sentido del *khilafat* implica que ningún individuo, clase o grupo puede reclamar para sí la representación de Dios, pues la autoridad que esta implica se otorga al pueblo, a la comunidad como un todo. Este es, para el autor, el punto de partida de lo que denomina la democracia en el Islam: cada persona en una sociedad islámica disfruta los derechos y poderes del califato de Dios, y, en este aspecto, todos los individuos son iguales. Obviamente, el sentido de la democracia que Mawdudi (1993) visualiza es muy distinto al de la democracia occidental convencional. Es más, este líder establece claramente que, desde el punto de vista de la filosofía política, el Islam es la antítesis de la democracia occidental. En esta última el pueblo es soberano, mientras que en la islámica toda la soberanía recae en Allāh, y el pueblo es su califa o representante. Este sistema podría ser

4 La idea de la *jāhiliyah* aparece varias veces en el Corán, ver: Sura La coalición, *Al-Aḥzāb*, 33: 33; Sura La victoria, *Al-Fath*, 48: 26; Sura La mesa servida, *Al-Mā'ida*, 5: 50 y Sura La familia de Imran, *Āle 'Imrān*, 3: 154.

denominado como teodemocracia, un gobierno democrático-Divino (Haroon, 2013: 79).

El Estado islámico, según Mawdudi, debe estar fundamentado en el Corán y la *Sunnah*. No está diseñado únicamente para propósitos políticos, ni para el cumplimiento de la voluntad de determinado grupo social. Tiene una misión más importante que es aplicar la *sharia*, y promover la virtud y la pureza que Dios quiere que florezcan en la vida de la gente. Se trata de un Estado ideológico y autoritario, pues se concibe como un deber ordenado divinamente ejercer un control basado en principios morales y religiosos sobre todo lo creado.

Hasan al-Banna

Si bien Hasan al-Banna no es el pensador islamista más original del siglo XX, es el que ha ejercido una influencia más categórica en el islamismo contemporáneo, y el que ha dejado un legado político más amplio. Prácticamente, no hay movimiento islamista suní que no reconozca, directa o indirectamente, a al-Banna como pionero del renacimiento sociopolítico del Islam en el siglo XX.

En la formación intelectual y religiosa de al-Banna pueden identificarse tres elementos fundamentales: el sufismo, el patriotismo anticolonialista y el salafismo, que se refiere a la influencia de reformadores como Rida, al-Afghānī y Abduh.

En un entorno marcado por la adquisición de la independencia del Reino Unido, y por el incremento de la secularización y liberalización, al-Banna dará en Egipto los primeros pasos en un proceso de restauración del Islam, iniciando una estrategia de proselitismo directo, y promoviendo, junto a algunos compañeros igualmente consternados por el estado en que se encontraba la sociedad egipcia y el mundo musulmán

en general, la constitución de la Hermandad Musulmana o *Ikhwān al-muslimūn*. El ideario de esta organización se remitía a cinco principios básicos: “Allāh es nuestro objetivo, el Mensajero es nuestro ejemplo, el Corán es nuestra constitución, la *yihad* es nuestro camino, y el martirio en el camino de Allāh es nuestra aspiración” (al-Banna, 2012: 56).

La imagen del mundo que tenía al-Banna, y que se plasmará en el ideario de la *Ikhwān*, se caracterizaba por la decadencia, la humillación y la corrupción, lo cual requería un programa de reforma basado en el Islam que abarcaría todos los aspectos de la vida, que se presentaba como una resistencia a los ideólogos de Occidente, y era capaz, por sí solo, de garantizar un renacimiento espiritual, cuya meta final sería la creación de un orden islámico (*al-nizam al-islami*). En la práctica, Orden Islámico se venía a equiparar con Estado Islámico, pero en realidad esta idea se refería más bien a un conjunto de principios jurídicos considerados como fundamentales para una sociedad islámica, independientemente de su forma de gobierno.

La constitución de un Estado islámico es tan trascendental que, hasta que se establezca, todos los musulmanes “serán pecadores y deberán dar cuentas a Allāh por su negligencia” (al-Banna, 1983: 160). Dicho Estado islámico deberá tener cinco poderes: el ejecutivo que pertenece al líder exclusivamente, el legislativo que es compartido por el gobernante y el *ahl al-shura*, el judicial, ejercido por jueces nominados por el gobernante, el financiero que es ejercido por funcionarios designados por el gobernante pero responsables ante la comunidad; y, finalmente, el de “control y reforma”, a la comunidad. Como se aprecia, no será una teocracia, pues la autoridad del gobernante viene de los hombres, no de Allāh. No será una dictadura, pues los gobernados podrán remover al gobernante si este quiebra el contrato, y no será tampoco una monarquía, pues el gobernante no tiene autoridad hereditaria.

Para al-Banna era evidente que la invitación al Islam que planteaba la Hermandad Musulmana no tendría éxito sin luchar, lo cual entendía como: “el deber que debe prevalecer hasta el día del juicio final”. Por lo tanto, los Hermanos debían tener siempre una disposición a la *yihad* y una ambición por el martirio.

Sayyid Qutb

Sayyid Qutb (1906-1966) fue uno de los más influyentes ideólogos del islamismo radical suní en la segunda mitad del siglo XX. John L. Esposito llama a Qutb el “padrino” de los movimientos islámicos extremistas, aunque es preciso reconocer que su obra debe ser considerada a través de diversas lecturas, pues su pensamiento ha dado pruebas de ser lo suficientemente flexible como para trascender distintos contextos.

Para Qutb, el Islam es mucho más que una mera religión escatológica, ocupada únicamente del más allá. Es un sistema completo que explica la naturaleza del universo, determina la posición del hombre en el mismo, los objetivos últimos que debe seguir y la organización práctica de la vida (Qutb, 1995: 5).

Al igual que otros pensadores islamistas del siglo XX, Qutb considera que la *ummah* presenta un estado lamentable que la aleja del plan de Dios. La humanidad se ha apartado de los valores esenciales requeridos para su desarrollo saludable y progresivo, y el Islam es el único sistema que los posee al igual que la forma de vida necesaria para salir de ese “precipicio”. En este sentido, Qutb retoma el uso que le da Mawdudi al concepto de *jāhiliyah* o ignorancia, refiriéndose al rechazo a la soberanía (*hakimiya*) de Dios por parte de los hombres.

Para este pensador islamista, la sociedad egipcia, así como el resto del mundo, son comparables a la Arabia preislámica en su rechazo a los principios divinos, algo que –según Qutb–

puede denominarse efectivamente como *jāhiliyyah*. Una de las características más abominables de la *jāhiliyyah* es que se transfiere al hombre uno de los atributos más importantes de Dios: la soberanía. *Jāhiliyyah* es, entonces, la adoración de unas personas por otras. Es decir, que algunos se instauran como dominantes y hacen leyes para el resto, sin tener en cuenta si están en contra de la voluntad de Dios.

Qutb preconiza, entonces, una ruptura total con el orden establecido. El Islam no puede tolerar ninguna mezcla con la *jāhiliyyah* y, de hecho, el deber más importante en este mundo es deponer a la *jāhiliyyah* del liderazgo de los hombres que la representan (Qutb, 2007: 131). El concepto de *jāhiliyyah* se extiende a todos los ámbitos, ideologías y doctrinas ajenas al verdadero Islam, pues para Qutb, todas las demás doctrinas o sistemas filosóficos se configuran como formas irreligiosas.

El Islam, como última guía divina revelada, tiene el derecho de imponer su sistema en todo el mundo –según Qutb– de manera que toda la humanidad pueda beneficiarse de él. Ese esfuerzo por establecer el sistema islámico es percibido por Qutb como una *yihad* (1991: 12), y está concebido como una empresa universal, aplicable a cada circunstancia y situación. Al considerar a todas las sociedades no-islámicas como opresivas, Qutb cree que la *yihad* es un manifiesto universal por la libertad del hombre frente al dominio de otros hombres y de sus propios deseos. Por eso, la *yihad* debe ser llevada a cabo de forma universal, porque todos los seres humanos merecen ser libres.

Ruhollah Musavi Khomeini

Dentro del Islam chiita, la figura más importante del islamismo en el siglo XX es el Ayatollah Ruhollah Khomeini. Este clérigo rompió con una tradición políticamente quietista dentro de los círculos religiosos chiitas, encabezó el derrocamiento

de la dictadura del Shah Mohammad Reza Pahlevi, y fue el artífice del establecimiento de la República Islámica en Irán.

Las ideas políticas de Khomeini se encuentran expuestas en muchas de sus obras, pero es *El Gobierno Islámico (Hukumat-i Islami)* su trabajo más reconocido. Se trata de un conjunto de conferencias impartidas en la ciudad de Nayaf (Irak) que fueron grabadas y transcritas por estudiantes, y luego publicadas en forma de libro. En *El Gobierno Islámico* se destacan tres aspectos fundamentales: la necesidad de establecer y mantener las instituciones políticas islámicas, es decir, subordinar el poder político a los objetivos, preceptos y criterios islámicos (doctrina del “gobierno del jurista religioso o *faqîd*”, o *wilâiat-ul Faqîd*); la obligación de los maestros (*fuqaha*) de diseñar un Estado islámico y de asumir en él tareas legislativas; y la elaboración de un programa de acción para el establecimiento de dicho Estado, que incluye varias medidas para la autorreforma de los establecimientos religiosos.

Religión y política son, para Khomeini (2002), dos materias inseparables. El Islam es “enteramente política” (56). Es eso o no es nada. La consigna sobre la separación de esos dos aspectos, y la exigencia de que los sabios islámicos no intervengan en asuntos políticos y sociales fue, según Khomeini, “formulada y extendida por los imperialistas” (1994: 15).

Khomeini creía firmemente en el Islam como una religión amplia, capaz de proveer una teoría política a la sociedad, y fustigó a aquellos que trataban de justificar el pensamiento político de este Islam apelando a fuentes no islámicas, como los modelos y categorías políticas occidentales: “estad seguros que el Islam puede proveer justicia, independencia, libertad e igualdad económica, sin atenerse a las enseñanzas de otras escuelas de pensamiento” (Zâdeh, 2005: 135). Todos los sistemas no islámicos de gobierno son sistemas de los infieles o *kufri*, porque el gobernante

en cada caso representa una forma de tiranía o *taghut*. Khomeini considera también como “nefastas las ideologías democrático-capitalistas y comunistas”, a las que es necesario remover de la vida de la sociedad musulmana como rastros de *kufur*.

La diferencia básica entre el gobierno islámico, y las repúblicas y monarquías yace, según Khomeini, en que en el Islam el poder legislativo y la competencia para el establecimiento de las leyes corresponde en exclusiva a Allāh todopoderoso, mientras que en las otras formas de gobierno son los representantes populares o el monarca quienes establecen la legislación. Estas formas de gobierno son erróneas e inválidas (Khomeini, 2002: 44). El único poder legislativo en el Islam es su Sagrado Legislador y ningún otro tiene derecho a legislar, y ninguna otra ley puede ejecutarse, excepto la de ese dignatario.

El islamismo en movimiento: la Hermandad Musulmana

A partir del legado teórico de estos autores, el islamismo empieza a configurarse como una ideología política con creciente capacidad movilizadora. Una de sus expresiones fundamentales en el siglo XX –*al menos dentro del Islam suní*– será la ya mencionada Hermandad Musulmana, fundada por al-Banna en 1928, y que fue clave en el renacimiento de la militancia islamista durante todo el siglo XX, no solo en Egipto, sino en muchos otros países de Medio Oriente.

El contexto en el que se constituye la Hermandad Musulmana es el de un gran desconcierto en el mundo musulmán. Es un período marcado por el auge de la colonización europea y la desaparición del califato otomano, abolido por Mustafá Kemal Atatürk en 1924. El mundo musulmán había sido “desmembrado” por las potencias cristianas y turbado en su interior. La creación de la Hermandad Musulmana es una respuesta a este desconcierto (Kepel, 2000: 66).

Para sus fundadores, la Hermandad no era tan solo una organización de beneficencia ni un partido político, sino la nueva luz que destruiría las tinieblas del materialismo, la oportunidad largamente anhelada para restaurar la supremacía de las enseñanzas de Allāh y su Mensajero en todos los ámbitos de la vida. Para al-Banna, la *Ikhwān* era una *Salafī da'wah* (una llamada a la piedad), pues los hermanos llaman a la gente a las auténticas fuentes del Islam: el Corán y la *Sunnah*; un camino suní: porque seguía el camino del Mensajero de Allāh en todas las esferas, sobre todo en asuntos de *'aqīdah* y *'ibādat* (adoración y actos de devoción); el verdadero *Taşawwuf* (credo islámico o artículos de fe): porque se reconocía la importancia de la purificación del corazón y de acercarse al Creador a través del *dhikr*⁵, el arrepentimiento y amor por Allāh. Es, además, una organización política: porque demanda la reforma de los gobiernos islámicos y persigue el restablecimiento del orden político islámico; un instituto de cultura y aprendizaje: porque alienta a sus miembros a adquirir conocimiento del Corán y otras materias, y la promoción del cultivo del intelecto y un sistema de bienestar: porque atiende las enfermedades de la sociedad, al descubrir sus curas y mantener a la nación sana (al-Banna, 2002: 37).

En general, las tesis y códigos de la Hermandad Musulmana se resumen en cinco principios básicos: 1) Allāh es nuestro objetivo; 2) El Mensajero es nuestro ejemplo; 3) El Corán es nuestra constitución; 4) La *yihad* es nuestro camino, y 5) El martirio en el camino de Allāh es nuestra aspiración (al-Banna, 2002: 56). Con este credo, la Hermandad adquirió un perfil cada vez más politizado. El Islam de los Hermanos se negaba a limitarse a la piedad y al culto, pero el mismo tiempo oponía una modernidad islámica a la europea. La organización proclamaba que

5 En las prácticas de devoción islámica, el *dhikr* representa en el creyente la forma de recordar a Dios. “¡Creyentes! ¡Recordad mucho a Allah!” (Sura La coalición, *Al-Ahẓāb* 33: 42).

el Islam lo abarca todo, y funde en un mismo conjunto, total y completo a la sociedad, el Estado, la cultura y la religión (Kepel, 2000: 67).

El crecimiento de la Hermandad en los años treinta hacía que, a la par de los imperativos morales y teológicos, se planteara también como una necesidad el tema de la acción política y las alianzas. Una importante cantidad de militantes se habían unido a la organización con el firme propósito de defender los valores islámicos, y esto requería acción política, pues la tarea era nada menos que la salvación moral de Egipto, usando la fuerza si fuera necesario. Si bien al-Banna era más circunspecto y calculador, su prudencia no impedía que la Hermandad conspirara contra el gobierno y la presencia inglesa en el país, llamando a un boicot económico, social y cultural contra los europeos, e invitando al Rey de Egipto a una *yihad*.

En 1948, la organización fue ilegalizada, y un año después al-Banna fue asesinado. A partir de estos hechos, la Hermandad permaneció como una entidad clandestina, lo cual no impidió que se convirtiera en un poderoso movimiento de masas, y la principal fuerza de oposición fuera del parlamento, capaz de regentar además una serie de instituciones educativas y de beneficencia.

Una de las prioridades de al-Banna fue mantener estrechos contactos con otros movimientos islámicos de la región, pues la llamada o predicación islámica (*Da'wa*) no se circunscribía a Egipto. Al-Banna constituyó vínculos importantes con otros líderes religiosos del mundo islámico, y paulatinamente ramas de la Hermandad se establecieron en muchos países de Medio Oriente, como Siria, Jordania, Palestina, Sudán y Líbano.

En Egipto, la Hermandad siguió experimentando una severa represión política en los años sesenta, lo cual llevó al apresamiento de gran cantidad de sus dirigentes. Algunos de ellos se percataron, al salir de la cárcel en los años setenta, que un

campo político, multipartidista, bajo control del Estado, no era compatible con su meta de establecer un Estado islámico, lo que les hizo comprender la necesidad de construir una estructura fuera del Estado (Tamman, 2005: 25). Hacia el final de los años setenta la Hermandad se había convertido en el movimiento religioso más importante de Egipto. Formalmente, era una organización ilícita, pero sus actividades eran toleradas por el gobierno, lo cual le permitió participar en varios procesos electores (en alianza con partidos políticos legales o a través de listas independientes), infiltrarse en las instituciones de la sociedad civil y el Estado y, además, construir una red de servicios sociales.

Auge y crisis del islamismo

Ya fuera a partir del accionar de entidades como la Hermandad Musulmana o de otros grupos políticos, al inicio de la década de los años ochenta, el islamismo se había extendido por todo el mundo musulmán, transformándose en muchos lugares en la principal fuerza de oposición a los regímenes autoritarios. Los intentos de implementar proyectos políticos inspirados en el Islam se multiplicaron, y el islamismo, nutrido en la fase inicial de su desarrollo por las ideas de al-Banna, Qutb, Mawdudi y Khomeini, experimentó un período de notable auge, convirtiéndose en una ideología movilizadora que se beneficiaba de la crisis económica y el declive de otras doctrinas como el nacionalismo o el panarabismo.

A diferencia de los movimientos tradicionalistas e institucionalizados, los movimientos islamistas eran políticamente autónomos y estaban profundamente vinculados a los cambios sociales y políticos que atravesaban a las sociedades musulmanas (Martín-Muñoz, 2005: 291). Además, sus adeptos eran muy críticos del establecimiento religioso tradicional y de los

ulemas, a quienes consideraban como demasiado pasivos y al servicio de los gobiernos.

En países como Egipto, Argelia o Túnez, el llamado del islamismo sacaba provecho, tanto de las frustraciones sociales y económicas de las masas, como del fracaso de los distintos procesos de modernización. La naturaleza equívoca del mensaje de los islamistas, con el que podían identificarse distintos sectores sociales, facilitaba su propagación, mientras que la referencia religiosa le garantizaba un margen de confianza respecto a sus realizaciones concretas. Kepel dice al respecto:

Con la promesa de restablecer la sociedad justa de los primeros tiempos del Islam, el Estado instaurado por el Profeta en Medina, el islamismo encarnaba una utopía tanto más atractiva por cuanto se oponía a los regímenes precozmente desgastados por la corrupción, la quiebra económica y moral, el autoritarismo y la supresión de las libertades públicas (2000: 45).

Hacia 1990, el islamismo llegó a experimentar su mayor apogeo. Los *muyahidines* (“combatientes por la *yihad*”) afganos derrotaron a los invasores soviéticos; el liderazgo de la Organización para la Liberación de Palestina (OLP) empezó a ser seriamente cuestionado por la organización islamista Hamas (*Harakat al-Muqāwamah al-Islāmiyyah*); en Argelia se funda el Frente Islámico de Salvación, FIS (*al-Jabhah al-Islāmiyah lil-Inqādh*), el cual llegaría a ganar las primeras elecciones democráticas desde la independencia; en Sudán, el golpe militar de junio encumbra al teórico islamista Hasan al-Turabi como líder de facto del país, y que predice el triunfo inevitable del islamismo (Faksh, 1997: xii).

Sin embargo, estas señales promisorias para el islamismo pronto se desvanecerían. Diversos acontecimientos y factores empezaron a evidenciar una crisis que vendría a cuestionar su capacidad para ofrecer un modelo alternativo de sociedad islámica. Por ejemplo, en el Líbano, la organización islamista chiita Hezbollah renunció a la idea de constituir un Estado islámico, a

partir del reconocimiento del papel de los cristianos en el país. Otro elemento que marca una crisis es el surgimiento de una facción yihadista radical dentro del islamismo que, ejercitada y adoctrinada en el marco de la guerra de Afganistán, pretendió trasponer su experiencia al resto de las sociedades islámicas.

Más allá de estos factores, lo que desde el punto de vista político vendría a señalar el más evidente revés del islamismo sería el fracaso de los regímenes islamistas en Irán, Sudán y Afganistán, que demostraron ser incapaces de construir sociedades o Estados islámicos distintos (Roy, 1994: 23). En Sudán y Afganistán, el islamismo llegó al poder, pero fue incapaz de resolver sus conflictos internos de manera serena y democrática, y proporcionar viabilidad económica a sus proyectos de gobierno. Sin embargo, el fracaso más significativo sería –según Kepel– el de la República Islámica de Irán, pues si las victorias islamistas en Afganistán y Sudán fueron importantes, no podían compararse con la “verdadera revolución” que tuvo lugar en Irán, la cual, al margen de su especificidad chiita, encarnó la utopía islamista en un sentido amplio (2000: 756). Aunado a esto, el proyecto de exportación de la revolución iraní se vio muy limitado frente al *containment* saudí y estadounidense.

En términos generales, el islamismo –con muy pocas excepciones– no alteró de manera significativa el panorama político de Medio Oriente. Su fracaso –según Roy– sería paralelo a uno primordialmente intelectual (1994: X). Como resultado, muchos movimientos islamistas, que en varios países de Medio Oriente permanecían en la oposición, perdieron vapor como fuerzas revolucionarias y atemperaron notablemente su lenguaje político.

Los sectores más moderados, sobre todo los vinculados a las ramas locales de la Hermandad Musulmana, multiplicaron las profesiones de fe democrática y se involucraron en procesos electorales que, aunque amañados, permitieron a los islamistas

conquistar algunos espacios en los parlamentos. Pese a estos avances, la capacidad del islamismo para ofrecer una alternativa real a las sociedades musulmanas fue cuestionada (Roy, 1994: X). La *sharia* se puso en práctica de forma parcial en los Estados más conservadores (Pakistán, Arabia Saudita, Sudán), y más allá de la Revolución islámica en Irán, la pobreza del pensamiento político islamista se hizo notable, en parte por la propensión de los pensadores islamistas de evadir el tema de la definición de las instituciones políticas.

En su búsqueda del poder político, los movimientos islamistas empezaron a distinguir la esfera política de otros espacios como el religioso, priorizando sus actividades en la primera. Paulatinamente aceptaron la idea del Estado-nación, no solo como el marco de su actividad principal, sino también como una institución legítima en sí misma, abandonando así puntos de vista fundamentalistas que negaban legitimidad a la nación y establecían por encima a la *ummah*. Además, abandonaron el objetivo revolucionario de derrocar los regímenes existentes, y su sustitución por un Estado islámico regido por la *sharia*.

Son varios los casos que confirman este proceso de moderación. En Jordania, el Frente de Acción Islámica (*abhat al-'Amal al-Islami*), partido creado por la rama local de la Hermandad Musulmana, aceptó e incluso llegó a defender a la monarquía hachemita como “legítima” en términos islámicos. En Marruecos, el Partido de la Justicia y el Desarrollo, PJD (*Akabar n Tanazzarfut d Taneflit*), de igual manera proclamó su reconocimiento de la condición del Rey como “Comandante de los Fieles”. En Turquía, el Partido de la Justicia y el Desarrollo, AKP (*Adalet ve Kalkınma Partisi*), aceptó muchas de las expresiones seculares instauradas en las instituciones políticas del país desde la época de Mustafa Kemal Atatürk.

La gran mayoría de los movimientos políticos islamistas dejaron de apelar a la constitución de un Estado Islámico, contrapuesto a los Estados existentes en el mundo musulmán. De hecho, estos movimientos han llegado a reconocer que las Escrituras no contienen una definición clara del Estado islámico (*Dawla islamiyya*), y que este puede, en consecuencia, adoptar diferentes formas. Al mismo tiempo, el reconocimiento de las limitaciones de las Escrituras en este sentido ha llevado a estos movimientos a abandonar consignas simplistas como “el Islam es la solución” (*Islam huwa al-sala*) o “el Corán es nuestra Constitución” (*al-Corán dusturna*), que solían proclamar insistentemente. El abandono del proyecto utópico revolucionario de construcción de un Estado islámico ha llevado a los islamistas a destacar otros temas, en particular la exigencia de justicia (*al-adala*) y libertad (*al-hurriyya*). Como resultado, estos movimientos cada vez más han roto de forma explícita con las perspectivas fundamentalistas.

Esta evolución en su pensamiento político condujo a los movimientos políticos islamistas lejos de las concepciones teocráticas sobre el gobierno islámico, en las que la soberanía (*al-hakimiyya*) se concebía como perteneciente únicamente a Dios (*al-hakimiyya li-Llah*), y los ha acercado a concepciones más democráticas que reconocen que la soberanía reside en el pueblo.

En el caso de Túnez, después del derrocamiento de Zine El-Abidine Ben Ali en 2011, los islamistas del partido Ennahda renunciaron a impulsar la *sharia* en la nueva constitución, alegando que este concepto aún no estaba claro en la mente de muchos tunicinos. El caso de Egipto era distinto. La Constitución egipcia vigente durante la dictadura de Mubarak establecía que el Islam era la religión del Estado, y los principios de la *sharia* constituían la principal fuente de legislación; sin embargo, eso nunca se implementó. Para la Hermandad Musulmana, impulsar la *sharia* como símbolo de un orden jurídico auténtico, justo y moral era una opción tentadora, pues era una idea que contaba

con gran apoyo popular: el 74 por ciento de los egipcios apoyaba imponer la *sharia* en 2013 (Pew Research Center, 2013a: 15). De ahí que muchos partidarios de la Hermandad esperaban que el movimiento colocara a la *sharia* en el centro de su agenda política como parte de un proceso amplio de islamización.

El islamismo a partir de las Revueltas Árabes

Las llamadas Revueltas Árabes, iniciadas en diciembre de 2010 en muchos países del mundo árabe, fueron un movimiento popular, básicamente espontáneo, que demandaba libertad, justicia social y empoderamiento para el pueblo. Dicho movimiento tomó por sorpresa a casi todos los sectores políticos y religiosos, incluidos los movimientos y partidos islamistas. Aunque en países como Egipto o Jordania las ramas locales de la Hermandad Musulmana terminaron sumándose a las protestas, las movilizaciones populares no fueron organizadas por los islamistas, y mucho menos convocadas en nombre del Islam.

Inicialmente los islamistas en países como Egipto, Marruecos y Túnez se preocuparon por demostrar pragmatismo, moderación, compromiso con el pluralismo y flexibilidad. Sin embargo, el desarrollo de los acontecimientos en cada país los llevó a adoptar actitudes políticas distintas.

En Egipto, desde comienzos de la década de los noventa, la Hermandad Musulmana había afirmado públicamente la creencia en el valor cívico y religioso de la democracia, y había exigido su plena aplicación en el sistema político egipcio. Su programa electoral de 2005 establecía que la Constitución debía conceder igualdad de derechos a todas las personas en suelo egipcio. La organización eliminó de sus plataformas políticas los contenidos explícitamente islamistas y, en vez de demandar directamente el establecimiento de un Estado islámico, propuso un Estado civil con referencias islámicas, sugiriendo un

compromiso con la separación del Estado y la religión, y su voluntad de no excluir a nadie de la política en función de su religión o género. Sin embargo, los críticos de los islamistas desconfiaban de estos cambios en el discurso de la Hermandad Musulmana, y las referencias islámicas a un Estado civil fueron vistas como engañosas y como una maniobra política con el fin de apaciguar a los sectores laicos, los cristianos, las mujeres y la intelectualidad.

Una vez que cayó la dictadura de Hosni Mubarak, la Hermandad Musulmana sacó provecho de la fuerte implantación social que tenía en la colectividad egipcia, y se organizó políticamente para participar en las primeras elecciones democráticas. El brazo político de la Hermandad, el Partido de la Justicia y la Libertad (*Hizb Al-Hurriya Wal-'Adala*), ganó las elecciones parlamentarias de noviembre de 2011 y las presidenciales de junio de 2012, en las que fue electo Muhammad Mursi (miembro de la Hermandad). Estos acontecimientos hicieron que los islamistas modificaran su tradicional cautela política fundamentada en el principio de “participación y no dominación” (*al-musharika wa laisa al-mughaliba*) y se vieran –como lo afirma Shadi Hamid– “tentados por el poder” (2014: 4), lo cual les llevó a un deseo de acaparar todos los espacios políticos e institucionales del país. Tras ochenta años en la oposición, el primer gobierno de la Hermandad Musulmana se caracterizó, en sus doce meses en el poder, por el autoritarismo, la incapacidad para el diálogo y la concertación, y la incompetencia para resolver los principales problemas sociales y económicos del país. El gobierno de Mursi fue derrocado por un golpe de Estado en julio de 2013.

En el caso de Túnez, país donde se originaron las Revueltas Árabes, los islamistas del partido Ennahda emergieron como la fuerza política más organizada después de la caída de la dictadura de Zine El-Abidine Ben Ali. Al igual que en el caso egipcio, los islamistas ganaron las primeras elecciones parlamentarias,

pero en Túnez apostaron por el diálogo, la concertación y la voluntad de compartir el poder con sectores seculares, todo lo cual allanó el camino para la transición a la democracia.

El porvenir del islamismo

Como en el caso tunecino, numerosas organizaciones islamistas de la región han renunciado a la violencia, demostrando voluntad política para trabajar con partidos seculares y centristas. Casi todas dejaron de apelar a un gobierno teocrático y, en cambio, los modelos de Malasia o Turquía fueron considerados como más atractivos. Con el tiempo, la participación de islamistas en la política electoral llegó a afectar sus puntos de vista ideológicos y políticos, y muchos de ellos se alejaron del absolutismo religioso, de la dicotomía *halal* y *haram*, y adoptaron el relativismo y el pragmatismo, todo lo cual acercó su discurso hacia posiciones más moderadas.

Muchos de estos partidos han empezado a adaptarse a las realidades del siglo XXI desde hace bastantes años, centrando su atención en tareas como el *buen gobierno*, la mejora de la situación económica, y descifrar la mejor forma de encarar tareas concretas, como crear empleos y recoger la basura de la manera más eficiente, con el mismo fervor con que en el pasado repetían mecánicamente que el Islam era la solución (*al-islam huwa al-hall*) a casi cualquier asunto. Al mismo tiempo, se vieron obligados a adaptar su discurso y sus tácticas electorales a un nuevo contexto en el que se abría la puerta a un escenario políticamente más plural. Inclusive, la Hermandad Musulmana egipcia despojó de modo gradual sus plataformas políticas de los contenidos explícitamente islamistas.

Es un hecho que algunos aspectos de la cultura política islamista no son todavía plenamente democráticos —y *mucho menos liberales*— y, en algunos casos, siguen aferrados a posiciones

socialmente conservadoras, pero los islamistas se han visto constreñidos por circunstancias que los han forzado a redefinirse, establecer compromisos, aceptar las reglas del juego democrático y asumir posiciones flexibles.

Ante esa posibilidad de “apertura” democrática de los sistemas políticos, Olivier Roy afirmó que Islam y democracia se habían hecho interdependientes, y que el debate sobre su compatibilidad era prácticamente obsoleto: “Ninguno puede sobrevivir sin el otro” (2012: 13). En efecto, la prometedora fase inicial de las Revueltas Árabes demostraba que numerosos islamistas *–por no hablar de los musulmanes–* estaban ansiosos de construir instituciones democráticas y responsables. Este “optimismo” se ha visto menguado con el devenir de los acontecimientos en varios países sacudidos por las Revueltas, que ha supuesto regresiones autoritarias (como en el caso de Egipto), o el tránsito a situaciones de caos y guerra (como en Libia, Siria o Yemen), que hace incierto el porvenir político del islamismo.

Ejemplar sin
valor comercial



EDITORIAL
UCR

Ejemplar sin
valor comercial

◆ 4 ◆

El reformismo islámico

Es frecuente asimilar el Islam con sus expresiones más conservadoras, fundamentalistas o incluso violentas. Se trata de un reduccionismo *–muchas veces deliberado–* que invisibiliza la existencia de corrientes intelectuales reformistas, liberales y moderadas que, aunque menos conocidas que los sectores conservadores (que incluso los señalan como como “herejes”), constituyen una de las aristas de transformación y de renovación más interesantes del Islam contemporáneo.

Estos sectores reformistas refutan las acusaciones que señalan al Islam como una religión medieval, estática, incapaz del cambio, violenta, que degrada a la mujer y es incompatible con la democracia, y responden al desafío de los fundamentalistas y conservadores en términos islámicos.

La idea de la reforma en el Islam

Por lo general, la idea de la reforma se refiere a la transformación intencional, no-violenta, de un Estado en algo mejor. En el Islam, la idea de la reforma o *islāh* se asocia con el retorno al mensaje original de este credo, a través de medios que sean consistentes con el cambio de las circunstancias históricas y sociales.

El reformismo surge en el Islam, al igual que otros tantos movimientos de reforma que han existido en la historia, como una respuesta ante situaciones de decadencia o fracaso. Es así como, a principios del siglo XIX, surge el ya reseñado movimiento reformista encabezado por al-Afghānī, Abduh y Rida, precisamente cuando el mundo islámico daba muestras de una debilidad y retraso creciente en comparación con Europa.

La reforma no es un concepto ajeno a la polémica, pues lo que algunos pueden considerar como tal en el sentido descrito, es posible que sea valorado por otros como *bid'a*, una innovación que es perjudicial o una salida inaceptable de las prácticas establecidas.

Hay quienes la definen como la eliminación de influencias exógenas sobre el Islam, la adopción de una lectura literal de las fuentes, y el restaurar y mantener las leyes y prácticas del Islam primitivo (Hunter, 2009: 4). Otros la definen como la reinterpretación de las fuentes fundamentales, dando lugar a cambios en las leyes existentes, y haciendo al Islam más compatible con las exigencias de la modernidad. Este último es el sentido de reforma al que se referirá este apartado.

Los reformistas hacen hincapié en la restauración espiritual del Islam más que en la dimensión ritual. Procuran recobrar su verdadero espíritu, que creen ha sido enterrado bajo capas de ritualismo y construcciones jurídicas, los cuales han obstaculizado la misión fundamental que consiste en establecer la justicia, la misericordia y el respeto a la dignidad humana (Hunter, 2009: 4). Las posiciones de los pensadores reformistas contemporáneos sobre la interpretación del Corán, la reforma de la *sharia*, la igualdad entre hombres y mujeres, y la libertad de religión, a menudo son complejas y tocan con frecuencia tabúes religiosos, políticos y sociales.

Esta corriente se posiciona tanto en el sunismo como en el chiismo, y se le encuentra en espacios académicos, políticos y

clericales, y en todos los ámbitos geográficos del mundo islámico, desde el sudeste asiático hasta los EE. UU. Algunos de los más notables pensadores reformistas son Abdolkarin Soroush, Mohammad Khatami, Moshen Kadivar, Muhammad Shebas-tari, Abdullahi Ahmed An-Na'im, Asghar Ali Engineer, Tariq Ramadan, Mohammed Arkoun, Abd el-Aziz al-Kasim, Fazlur Rahman, Muhammad Khalid Masud y Nadia Yassine.

El planteamiento reformista

Al igual que con otras palabras como islamismo, no existe acuerdo sobre el uso de conceptos como Islam reformista o Islam liberal. La mayoría de los observadores tiende a concebir estas corrientes como expresiones progresistas del Islam, aunque otros opinan que el Islam progresista y el Islam liberal son dos movimientos distintos. Además, en muchos lugares del mundo islámico, liberalismo es un concepto problemático, pues se equipara a incredulidad (Hamid, 2014: 17). No obstante, a pesar de no existir consenso en el uso de las categorías, es posible plantear un marco descriptivo del reformismo islámico a través de una serie de características que aparecen como recurrentes en las opiniones de sus principales exponentes.

Esta corriente hunde sus raíces en la aspiración a crear una nueva síntesis cultural, que combine *–de un modo armónico–* elementos tomados del patrimonio tradicional del Islam con otros más novedosos y propios de una sociedad moderna-occidental. Se trata de una labor de apropiación selectiva de la modernidad occidental, con el propósito de que los aspectos de esta que al final se escojan sean precisamente aquellos más acordes con la religión musulmana y con el acervo cultural islámico en un sentido más amplio, es decir, con un patrimonio cultural vertebrado por el Islam. El objetivo es superar la brecha existente entre unos y otros, interpretando el Islam de una manera más

compatible con la cultura moderna. Se trata, en otras palabras, de ser moderno (en su sentido iluminista-occidental) y al mismo tiempo musulmán.

Los autores reformistas se diferencian de las posiciones más conservadoras dentro del Islam en varios sentidos. Buscan activamente cambios de gran alcance frente a la comprensión ortodoxa y la práctica actual del Islam, y quieren eliminar el lastre perjudicial de las tradiciones locales y regionales –*muchas veces opresivas o anacrónicas*– que, a lo largo de los siglos, se entrelazaron con el Islam. Además, creen en la historicidad del Islam, es decir, que este como se practicaba en los días del Profeta refleja verdades eternas, así como circunstancias históricas que eran apropiadas para ese momento, pero ya no son válidas (Bernard, 2003: 5). En este sentido, intelectuales como Moshen Kadiyar se refieren a un “Islam histórico” (*Islam e tarikh*) y un “Islam espiritual” (*Islam e manavi*). El Islam histórico considera:

...la cultura dominante y las condiciones temporales y espaciales de la época del Profeta como las formas sagradas, inmutables e ideales del Islam... y [cree que] a medida que uno se aleja más de ese pasado sagrado y crece la distancia con esas condiciones históricas, uno se aleja del auténtico Islam. [Para los defensores del Islam histórico] el renacimiento del Islam solo significa la recreación de las condiciones de aquellos primeros días (Hunter, 2009: 66).

Por el contrario, el Islam espiritual:

...después de considerar las condiciones temporales y espaciales de la época de la formación de la religión [el Islam], considera la religiosidad (*dindari*) como el conocimiento y realización del espíritu de la religión y su objetivo final (Hunter, 2009: 66).

Los reformistas distinguen entre los principios fundamentales del Islam y los deberes del creyente (como la creencia en la unidad de Dios, la Profecía de Muhammad, el día del juicio, la oración, el ayuno, etc.), y las normas secundarias y reglamentos

de la fe. Consideran que los principios fundamentales son inmutables e inalterables, mientras que las normas secundarias y los deberes están establecidos por el tiempo y el espacio. Se trata de una distinción entre lo intrínseco y lo contingente.

Esta distinción se plantea asignando distintos niveles de importancia a las normas islámicas establecidas en el Corán y otras fuentes fundacionales, en comparación con las interpretaciones posteriores de estas fuentes planteadas por diversos juristas: los reformistas consideran que las fuentes fundacionales son sagradas, mas no sus interpretaciones. De este modo, creen que las normas y los principios islámicos secundarios cambian. Esto es de gran relevancia, ya que estos elementos secundarios del Islam incluyen prescripciones sobre los derechos y deberes de la mujer, el código penal islámico, incluyendo el castigo de lapidación, entre otros (Hunter, 2013).

Contextualismo vs. literalismo

Las metodologías del Islam liberal o progresista se sustentan en la interpretación y reinterpretación del Corán y otros textos como los hadices, a través de un proceso de *ijtihad* o razonamiento independiente. El teólogo reformista iraní Mohammad Shabestari considera que el ciclo de la interpretación nunca termina y, por lo tanto, no puede haber una interpretación final de los textos sagrados y otras fuentes que sea válida para todos los tiempos (Hunter, 2009: 69). Los reformistas subrayan la autonomía individual en la interpretación del Corán y de la ética, en lugar de centrarse en la literalidad del Corán. Shabestari considera, además, que entre el texto y el creyente se sitúa un proceso de interpretación personal e individual.

Otros autores consideran que el Corán no posibilita una lectura fácil, pues plantea más bien grandes exigencias al lector y al oyente. Esto se debe a que fue escrito para un público familiarizado

con los motivos y las imágenes de su lenguaje. Según el pensador egipcio Nasr Hamid Abu Zayd, el Corán representa una relación comunicacional entre un emisor (Allāh) y un receptor (el ser humano) que está mediada por un sistema lingüístico. Una interpretación literal de este libro sagrado sería no solo incorrecta, sino también inapropiada, ya que implicaría confundir la palabra eterna de Dios con los signos efímeros que constituyen el lenguaje humano (Jacobs, 2006: 11). A partir de lo anterior, los reformistas apuestan a una interpretación contextual de los textos sagrados, lo cual incluye el uso de modernas herramientas hermenéuticas y, por supuesto, de la razón. Sobre la relación entre razón y fe, dice Asghar Ali Engineer:

Un cuidadoso estudio del Corán deja muy claro que la revelación de ninguna manera contradice a la razón. Ambas de hecho son complementarias entre sí, y una es incompleta sin la otra. Mientras que la razón nos ayuda a comprender los aspectos físicos de este universo (todo el desarrollo de las ciencias naturales depende de intelecto humano), la revelación nos ayuda a encontrar las respuestas definitivas a nuestro origen y destino. Mientras que la razón es una fuente importante de enriquecimiento de nuestra vida material, la revelación es necesaria para nuestro crecimiento espiritual (Hunter, 2009: 180).

Además de esta perspectiva de la interpretación, contextual y mediada por la razón, los reformistas privilegian los versos coránicos más liberales sobre los más restrictivos. Por ejemplo, en torno al tema controversial de la apostasía, que algunos musulmanes consideran que debe ser castigada con la muerte, los reformistas creen que el versículo coránico que establece que “no debe haber ninguna coerción en la religión” (2:256) ha de ser el principio rector en esta cuestión. Por ejemplo, el reformista Nurcholish Madjid argumenta que los tiempos han cambiado, y lo mismo debe suceder con la ley. Citando el aleya coránico que dice: “Y a quien desee otra creencia diferente del Islam, no se le aceptará y en la otra vida será de los que pierdan” (Sura La familia de

Imran, *Ále 'Imrān*, 3: 85); Nurcholish argumenta que el castigo por dejar la fe no es una problema del Estado, sino una decisión de Dios en el día del juicio (Esposito, 2011: 75).

La *sharia* y los derechos humanos

Quienes hacen críticas sobre la *sharia* suelen resaltar las diferencias de forma y contenido entre esta y los principios del Estado de derecho democrático. De ahí que muchos de los juicios que se hacen hoy sobre algunas prácticas islámicas se deban a ciertos aspectos de la *sharia*. Los críticos afirman que esta propicia la represión de las mujeres, contradice los principios constitucionales modernos y, en ciertos casos, prescribe formas crueles e inhumanas de castigo. Algunos sectores seculares y críticos no-musulmanes del Islam han pedido una y otra vez la abolición de la *sharia* como requisito para alcanzar un Islam moderno y democrático (Jacobs, 2006: 13). Los pensadores reformistas musulmanes no abogan por el abandono de la *sharia*. En lugar de ello, han desarrollado varias ideas y enfoques que permiten su preservación como una parte integral de la fe islámica, mientras que al mismo tiempo se mantienen intactos los principios de los derechos humanos y la constitucionalidad. Los reformistas subrayan los objetivos finales de la *sharia*, que son la justicia y la dignidad humana, en lugar de sus aspectos rituales (Hunter, 2013). Por lo tanto, la violación de los derechos humanos se ha convertido en una fuente de gran preocupación para la mayoría de los musulmanes reformistas.

En este sentido, un autor como Soroush se opone al literalismo rígido, así como planteamientos de pensadores islamistas como el Ayatollah Ruhollah Khomeini, quien afirmó que solo Dios podía tener derechos, mientras que el hombre era un mero portador de obligaciones hacia Dios y a la comunidad de creyentes (Jacobs, 2006: 13). Los reformistas destacan los derechos de los

creyentes, en lugar de centrarse únicamente en sus deberes, señalando referencias frecuentes en el Corán. Sostienen que estos derechos incluyen la libertad de conciencia y de expresión, así como la participación en la vida política (Hunter, 2013). Para Soroush, una religión que es ajena a los derechos humanos “no es sostenible en el mundo moderno” (2000: 97, 128). Si la justicia es un valor fundamental en el Islam, ningún buscador de ella puede ser indiferente a la libertad. La libertad es uno de los componentes de la justicia, y las sociedades libres están más cerca del mensaje de los profetas que las sociedades totalitarias (Soroush, 2000: 97, 103).

En el marco de una concepción de la justicia y la igualdad para todos, algunos reformistas incluyen los derechos de los homosexuales como un derecho humano. Adicionalmente, son a menudo críticos de las interpretaciones legales islámicas tradicionales que permiten la poligamia para los hombres pero no para las mujeres, o el principio tradicional sobre la herencia, el cual establece que las hijas reciben menos que los hijos. También apoyan la participación política de las mujeres y su derecho de liderar al Estado, y consideran que ellas no deberían ser separadas de los hombres en la sociedad o en las mezquitas.

Secularismo, política y democracia

Los reformistas creen que la falta de un clero oficial hace que el Islam sea la religión más compatible con el secularismo. Según Ghaleb Bencheikh, “la ausencia de una estructura clerical central en el Islam hace que sea de *facto* secular en el sentido etimológico y teológico” (Hunter, 2009: 143). Teólogos como Soroush defienden una “contracción de la religión” (*qabz-e din*), que implica una retirada de esta de la esfera política, pero también de la sociedad tradicional, donde ha servido en principio para justificar el conservadurismo social (citado por Roy, 2007: 46).

Para Soroush, aunque el Islam literalmente significa sumisión, no hay contradicción entre este y las libertades inherentes a la democracia:

El Islam y la democracia no solo son compatibles, su asociación es inevitable. El secularismo no es un enemigo o un rival de la religión, sino su complemento, significa ver las cosas científicamente y actuar científicamente, lo cual no tiene nada que ver con la hostilidad a la religión (Wright, 1996).

Según este teólogo iraní, mientras que la combinación de la religión y la política dota al gobierno de un sentido de lo sagrado situándolo por encima de la crítica, el secularismo es una forma no-religiosa de razón, que establece limitaciones cruciales para el abuso de poder por parte de líderes que son falibles. El secularismo puede marginar la religión en la medida en que la separa de la política política. Sin embargo, según Soroush, esto no implica necesariamente una sociedad irreligiosa. El secularismo ha sido entendido como un esfuerzo deliberado de excluir la religión de los asuntos mundanos, pero la verdad *—dice—* es que los gobiernos seculares no se oponen a la religión; la aceptan, pero no como base de su legitimidad o de sus acciones (Soroush, 2000: 57).

Muchos reformistas se oponen también al Islam como un movimiento ideológico político. Para Shabestari (2008) el Islam, es una religión en todos los sentidos, pero no una agenda política. El Corán no prescribe una forma particular de gobierno. En el caso de Irán, la constitución del gobierno de la República islámica ha sido un ejercicio jurídico y político, no algo inspirado por el Corán y la *Sunnah* (Hunter, 2009: 71). Otros, como Husain Fawzi al-Najjar, mantienen que, aunque la *sharia* habla de comunidad (*ummah*), nunca habla del Estado (*dawla*). “El establecimiento del Estado nunca fue uno de los objetivos del Islam” (Ayubi, 2000: 282).

Los reformistas condenan el uso de la violencia. Para Tariq Ramadan, “todo en el mensaje del Islam llama a la paz y la coexistencia entre hombres y naciones. En todas las circunstancias, el diálogo debe prevalecer sobre el silencio, y la paz sobre la guerra” (Ramadan, 2008: 64). El asesinato de inocentes es indefendible a la luz del Corán (Ramadan, 2008: 65).

Las perspectivas del reformismo

A menudo, los reformistas dentro del Islam son vistos con desconfianza, por los gobiernos autoritarios, que los suelen ver como una amenaza política, por los sectores clericales, por los sectores religiosos populares, que los ven como una forma de secularismo encubierto, o por los grupos más extremistas, que los consideran como herejes o apóstatas. Además, la naturaleza inestable de la política en la mayoría de los países musulmanes, las frecuentes guerras y las intervenciones extranjeras no son condiciones propicias para el desarrollo y la difusión de las ideas reformistas. Se constituyen más bien como caldo de cultivo para fomentar la difusión de versiones yihadistas y extremistas del Islam, como se evidencia en Irak, Siria, Yemen y otros países (Hunter, 2013).

◆ 5 ◆

El salafismo

Una de las características del Islam contemporáneo es la existencia de una lucha interna y externa en torno a la definición de los valores, la identidad y el papel de esta fe en el mundo. Si para los reformistas se hace necesaria una convergencia entre el Islam y las demandas de la modernidad, para otro sector importante del Islam, al que se puede denominar como neofundamentalista, la clave es retornar a lo que se consideran las prácticas más puras de la religión, derivadas de una lectura conservadora, puritana y literalista de los textos sagrados. Esta tendencia toma forma en el moderno salafismo, el cual es una forma de neofundamentalismo, y aunque no es una expresión nueva dentro del Islam contemporáneo, sí constituye una novedad la activa participación política que han asumido algunos sectores salafistas, especialmente en los países que fueron sacudidos por las Revueltas Árabes, como Egipto, Túnez, Yemen y Siria. En efecto, si la influencia religiosa y social de los salafistas era palpable en varios países desde hace décadas, su ascenso político es un fenómeno sin precedentes.

Hasta hace pocos años, la gran mayoría de salafistas se abstendían de participar en la actividad política, y muchos de sus predicadores la consideraban como una actividad *haram*, o religiosamente prohibida. Sin embargo, el temor a que una transición a la democracia erosionara la posición del Islam, y las

“bases morales de las sociedades árabes”, lanzó al salafismo al ruedo político, y un gran número de salafistas se sintió obligado a participar de forma directa en la política para que sus ideas y su visión del Islam sigan siendo relevantes.

Orígenes y características

Tal y como se señaló en el capítulo III, el salafismo, o *salafiyyah*, aludió en sus orígenes a un grupo de eruditos modernizadores y racionalistas como Jamāl ad-Dīn al-Afghānī y Muhammad ‘Abduh, que apelaba al humanismo y el progreso. Ese salafismo pretendía acomodar el Islam a los desafíos de Occidente y a las ideas del materialismo secular, y sus ideólogos no dudaban que, allí donde hubiera conflicto entre el Islam clásico y las necesidades modernas, la ley islámica podría ser cambiada (Glassé, 2008: 453). No obstante, en los últimos decenios, la ideología primigenia *salafiyyah* fue eclipsada por una reacción neofundamentalista y literal, que ya no hace referencia a un proyecto político que modernice y reforme a las sociedades islámicas. Este salafismo contemporáneo, que emerge sobre todo a partir de los años setenta, es impulsado por corrientes conservadoras como el wahhabismo, que se han extendido en muchas partes del mundo gracias al apoyo del gobierno de Arabia Saudita. La amplia penetración del pensamiento salafista se ha beneficiado de la apertura de institutos educativos y redes de predicadores saudís, y líderes religiosos influyentes a lo largo del mundo islámico.

El salafismo contemporáneo está entonces estrechamente ligado al wahhabismo, doctrina neohanbalí formulada por Muhammad Ibn ‘Abd el-Wahhab (1703-1792), caracterizada por un monoteísmo estricto (*tawhid*), fidelidad literal al texto coránico, y una preocupación por la unidad islámica, para lo cual se combate cualquier desviación de la ortodoxia (Martín-Muñoz, 2005: 56). Se trata de uno de los movimientos más radicales del

Islam suní contemporáneo. El wahhabismo es hostil hacia otras expresiones del Islam como el sufismo o el chiismo, al que considera como una herejía, entre otras razones, porque los chiitas veneran a los Imames y rechazan la legitimidad de los tres primeros califas.

Además del wahhabismo, otros referentes premodernos del salafismo son Ibn Taymiyya (1263-1328), su discípulo Ibn Qayyim al Jawziyya (1292-1350), y algunos eruditos que siguieron sus pasos, como el ya mencionado Muhammad Ibn `Abd el-Wahhab (1703-1792) y Muhammad al-Shawkani (1759-1839), entre otros.

Gracias a su diversidad y fragmentación interna, definir al salafismo desde los espacios académicos es siempre una tarea controversial. La referencia contemporánea alude a una ideología que apela al retorno, a una versión puritana del Islam que habría sido practicada por los ancestros piadosos (*al-salaf al-sālih*), esto es, las tres primeras generaciones de musulmanes, que constituirían el único referente legítimo del Islam, y de quienes los salafistas toman su nombre.

En sí mismo una variante del neofundamentalismo sunita, el salafismo defiende un estricto enfoque monoteísta (*tawhid*), total obediencia a los mandamientos del profeta Muhammad (*taah*), rechazo a cualquier interpretación alegórica y argumentación fundada en la razón, y un esfuerzo continuo para purificar los pensamientos y las acciones en conformidad con los dichos y hechos del Profeta (*tazkiyat al-nafs*).

Como lo plantea Olivier Roy (2004), uno de los principales objetivos de sectores neofundamentalistas, como el salafismo, es desvincular la fe de las expresiones culturales que se consideran ajenas, es decir, el intento de retomar las prácticas prístinas del Islam despojándolo de todas las costumbres populares y separándolo de cualquier contexto cultural, e incluso histórico. Así, los salafistas invocan una matriz conceptual común, que sería tan válida en

Brooklyn como en Casablanca. Su credo se destina explícitamente a trascender el espacio, las tradiciones y la autoridad religiosa, mediante la conexión de los musulmanes a una *umma* inmaculada de verdaderos creyentes (Roy, 2004: 258). Los salafistas claman ser los verdaderos proveedores de la palabra de Dios y, lo más importante, de la Ley de Dios o *sharia* (Hamid, 2014: 13), de ahí que apelen a su aplicación estricta, incluidos los castigos corporales, la obligación de llevar un velo o *niqab* para las mujeres, la separación de los sexos en los espacios públicos (*pardah*), y la prohibición de alcohol y la prostitución.

A partir del recelo por la pureza teológica, los salafistas suelen involucrarse en prácticas de repudio que pueden alcanzar el nivel de la excomunión (*takfir*) de otros musulmanes. Asimismo, defienden un antioccidentalismo cultural purista que implica —entre otras cosas— el rechazo a todas las formas de distracción, como la música, el teatro, los bares, el cine, ciertos espectáculos deportivos, etc. (Roy, 1994: 80). Buscan también limpiar al Islam de lo que consideran como acreciones no islámicas, como el sufismo o el chiismo. Esta obsesión por mantener y propagar un conocimiento puro de la fe ha producido una fuerte tendencia hacia el aislacionismo. Con todo, esto no ha impedido que el mensaje simple y directo del salafismo, como una forma de neofundamentalismo, gane espacios entre musulmanes desarraigados, especialmente jóvenes.

En su intento por aferrarse al mensaje original del Islam, los salafistas argumentan que cualquier creencia o acción no prescrita por el Corán o por el Profeta es una innovación (*bida'*) que amenaza el principio del *tawhid* (Wiktorowicz, 2006: 209). En este sentido, uno de los desafíos más peligrosos para el Islam puro, desde la perspectiva salafista, es la aplicación de la inteligencia humana y la lógica a las fuentes originales (“racionalismo” en el léxico salafí).

Los salafistas defienden un escrituralismo teológico, y parten del supuesto de que el Corán y los hadices son fáciles de entender y, por esto, no consideran que el Corán esté abierto a la interpretación. En la práctica salafí se verifica más bien un rechazo hacia el racionalismo, la innovación y la reflexión teológica. De esta forma, si el estudioso tiene suficiente formación y conocimiento, la gran mayoría de resoluciones derivadas de las escrituras y la *Sunnah* son claras e indiscutibles, y consecuentemente, “no hay necesidad de aplicar sistemas lógicos humanos” (Wiktorowicz, 2006: 210).

Contrariamente a expresiones del islamismo que toleran, y hasta buscan un acomodo entre lo que se estima como una auténtica política islámica y otras formas (seculares) de gobierno, el salafismo considera que la única legitimidad política reside en la forma en que el Islam fue revelado en sus orígenes (Mneimneh, 2011: 24). Por lo tanto, muchos salafistas no reconocen la democracia occidental, el Estado-nación o el carácter universal de los derechos humanos.

Más allá de estas características comunes, el salafismo presenta diversas expresiones en el mundo islámico contemporáneo. Algunos estudiosos de este fenómeno han propuesto un esbozo de clasificación de las distintas formas de salafismo que han emergido en los últimos años. Siguiendo a autores como Quintan Wiktorowicz (2006) y Hassan Mneimneh (2011) es posible identificar tres formas de salafismo: purista (científico), político y yihadista:

1. **Salafismo purista.** También llamado científico, escolástico o *salafiyya Ilmyya*. Esta subcorriente salafí centra sus esfuerzos en mantener la pureza del Islam, de acuerdo con las exigencias de los requerimientos religiosos del Corán, la *Sunnah* y el consenso de los Compañeros del Profeta (los *salafs*). Los estudiosos dentro de esta corriente normalmente

se centran en cuestiones de jurisprudencia y teología, y enfatizan la necesidad de la *da'wa* y la *tarbiyya* (educación) de cara a cambiar la vida de los individuos. En este contexto, los puristas mantienen una actitud política quietista, retraída de las instituciones políticas. Así, los movimientos islamistas y los yihadistas son criticados debido a que su accionar es considerado como contraproducente, ya que puede llevar a una represión del activismo islámico. La principal preocupación de los salafistas puristas es el comportamiento social de las personas (no sus creencias, o la piedad o impiedad de los Estados) y, por ende, el empuje del movimiento se dirige a corregir la conducta con el fin de garantizar su conformidad con el ejemplo del Profeta y sus compañeros, los cuatro “califas bien guiados” (*al-Rashidin*) y los venerables padres fundadores (*al-salaf al-salih*) de la fe.

2. **Salafismo político o activista.** Surge como una reacción a lo que se considera como la “incapacidad esclerótica” del salafismo purista para enfrentar y responder a las ideologías occidentales en general (liberalismo, socialismo, secularismo), y en particular a los intentos de los reformistas musulmanes de refundir estas ideologías con un aspecto musulmán. Estos salafistas se involucran en política precisamente porque piensan que los puristas son incapaces de trascender los cerrados círculos de fieles, y que la acción política es necesaria –*a pesar de sus defectos*– para llevar a cabo el cumplimiento de los objetivos del salafismo, sobre todo la implementación de la *sharia* y el califato. Ejemplo de salafismo político serían los partidos Al-Nour de Egipto, la Unión Rashad de Yemen, Jabhat al-Islah en Túnez y la Alianza Salafista de Kuwait.
3. **Salafismo yihadista (*salafiyya yihadiyya*).** Constituye una corriente minoritaria dentro del salafismo. Asegurando que el contexto actual exige la violencia y la revolución, estos salafistas asumen una forma de oposición militante

y violenta a lo que consideran como gobiernos apóstatas e injustos, y apuntan a la instauración de un Estado islámico basado en la *sharia*. El mandato de la *yihad* es entendido por los predicadores salafistas-yihadistas como aplicable y obligatorio para todos los individuos. Rechazan la participación en los procesos democráticos, y cuestionan la falta de compromiso de los salafistas científicos. A diferencia del salafismo político, en donde el adoctrinamiento tiene lugar en universidades islámicas, y se funda en los textos clásicos del salafismo, los salafistas yihadistas suelen recibir su adiestramiento político e ideológico en escenarios de lucha armada como Afganistán, Irak, Chechenia, el Norte de África o Siria (Wiktorowicz, 2006: 225).

Como se puede apreciar, el salafismo es en sí mismo un movimiento diverso. Aunque es común a todas sus expresiones una matriz conservadora y neofundamentalista, hay diferentes enfoques respecto a temas como la acción política o el uso de la violencia. Este último es un elemento característico del llamado yihadismo moderno, que hace su aparición en los años ochenta y se expresa en organizaciones como Al-Qaeda o el Estado islámico de Irak y el Levante (EIIL).

El yihadismo moderno: definición

La palabra yihadismo es más un neologismo moderno que un concepto nativo de la historia islámica y, por lo tanto, su uso tiene poco significado religioso para los musulmanes (Hegghammer, 2009: 246). Al igual que islamismo, yihadismo es objeto de muchas discusiones y debates. Como concepto, el yihadismo empieza a ganar terreno en los ámbitos académicos hacia finales de los años noventa, como un referente útil para distinguir los grupos islamistas-sunitas violentos, de los no-violentos, democráticos y moderados. Se trata, no obstante, de una categoría vista con escepticismo por algunos académicos, y especialmente

por muchos musulmanes, para quienes el concepto “yihadismo” hace una asociación equivocada entre la noción religiosa y noble de la *yihad*, con la violencia ilegítima (Hegghammer, 2009: 246). De ahí que en algunos ámbitos del mundo islámico se use, como equivalente de “yihadismo”, el concepto peyorativo de “*takfirismo*” (la palabra *takfir* significa la acusación de incredulidad dirigida a otro musulmán), para describir a los grupos islamistas violentos.

Puede definirse al yihadismo como una corriente periférica del pensamiento extremista islámico-salafista, cuyos adherentes demandan el uso de la violencia para erradicar los obstáculos que impiden restaurar el gobierno de Dios en la tierra, de conformidad con la *sharia*, y defender a la *ummah* contra los infieles y apóstatas. El yihadismo transforma la creencia islámica clásica de la *yihad* en una perspectiva combativa, que minimiza los aspectos espirituales de esta para interpretarla exclusivamente como una forma de lucha violenta contra todo aquello a lo que se considera como *kufir* (infidelidad).

Orígenes e ideólogos modernos del yihadismo

Aunque el yihadismo moderno es un fenómeno reciente, sus antecedentes o raíces pueden rastrearse varios siglos atrás. Muchos de los teóricos del yihadismo ven en Ibn Taymiyya, erudito suní que vivió en el siglo XII, un referente en la interpretación combativa de la *yihad*. Ibn Taymiyya vivió en una época marcada por las invasiones de los mongoles que, entre 1220 y 1300, devastaron buena parte del mundo islámico. Teóricamente, los mongoles eran musulmanes, sin embargo, no gobernaban de acuerdo a las leyes del Islam, sino al código legal *Yasa*, de Gengis Khan. Ibn Taymiyya les reprocha eso y los considera como *kuffary* o “falsos musulmanes”, ante quienes los genuinos creyentes “deben sublevarse y librar una *yihad*” (Esposito, 2002: 62). La influencia

de Ibn Taymiyya es muy relevante entre los teóricos yihadistas modernos. Debido a su prestigio espiritual, su disposición a enfrentar y juzgar a las autoridades musulmanas establecidas, y sus acusaciones directas y duras contra todos los infieles y los desviados del Islam, sus escritos han sido muy populares entre musulmanes radicales contemporáneos (Cook, 2005: 66).

Entre los autores modernos, quizás quien ha incidido de manera más directa en el desarrollo teórico del yihadismo es Sayyid Qutb, sobre quien se ha hecho referencia en el capítulo III. A través de sus escritos, Qutb inyecta un fuerte carácter militante a las posiciones tradicionales de los salafistas. Tal y como se ha mencionado, Qutb consideraba que todos los problemas de las sociedades islámicas se remitían al hecho de que no estaban gobernadas por musulmanes verdaderos sino por apóstatas, lo cual configura un entorno de *Jāhiliyah*, similar al que predominaban en la época del Profeta del Islam.

Qutb da a la *yihad* una interpretación de lucha revolucionaria perpetua contra las fuerzas de la incredulidad, la injusticia y la mentira o, en definitiva, la *jāhiliyah* (Bonney, 2004: 217). Para Qutb, la *yihad* no es solo defensiva, es el medio por el que los musulmanes hacen que la proclamación de su mensaje sea escuchado (Cook, 2005: 104). Al igual que Mawdudi, Qutb afirma que la *yihad* no es precisamente guerra, pero a diferencia del autor paquistaní, no evita el tema de la violencia o la acción militar. El Islam, en tanto sistema total, como camino de la vida de Dios, tiene el derecho de ir a destruir cualquier impedimento si los sistemas o las circunstancias le quitan a la persona la libertad para elegir. Qutb considera entonces legítimo intervenir en cualquier lugar del mundo en el que a los musulmanes no se les permita proclamar el Islam libremente (Cook, 2005: 105) (cuadro N.º 5).

CUADRO N.º 5

Los pasos de la yihad y la vanguardia islámica según Sayyid Qutb

¿Qué tipo de yihad debía impulsar una vanguardia islámica?

1. En primer lugar, constituir una organización islámica que reúna a los activistas musulmanes bajo un único liderazgo o vanguardia islámica.
2. En segundo lugar, el deber principal de esa Vanguardia Islámica es llevar a cabo una lucha ideológica para oponerse a la *jāhiliyah*, a través de una efectiva propagación de la fe (*da'wah*), de la persuasión, la argumentación y la educación.
3. En tercer lugar, debe darse una *hégira*: es decir, una emigración, una separación mental, ideológica y cultural en el que la vanguardia islámica, y los que se convierten a su idealismo religioso-político están obligados a mantenerse al margen de la sociedad *jāhili*.
4. Finalmente, el establecimiento de una auténtica sociedad islámica, que es posible solamente cuando la vanguardia islámica y los nuevos conversos deciden consolidar su existencia y transformar su movimiento en una unidad político-religiosa, completamente separada de su remanente *jāhili*.

Fuente: Bonney, R. (2004).

Otro de los más influyentes teóricos de la *yihad* global es Abdullah Azzam (1941-1989). De origen palestino, Azzam se doctoró en jurisprudencia en la prestigiosa Universidad de al-Azhar en Egipto, para trasladarse más adelante a Peshawar, Pakistán, lugar desde donde se organizaba en los años ochenta la lucha de los *muyahidines* afganos contra los soviéticos. En textos como *Únete a la Caravana* o *La Defensa de las Tierras Islámicas*, Azzam hace hincapié en que la *yihad*, y solo la *yihad*, posibilitaría resucitar al mundo musulmán, volver a crear la sociedad musulmana primitiva de la época del profeta Muhammad, unificar a los musulmanes del mundo, y establecer un Estado que pudiera abarcar a todos los musulmanes, y ser capaz de constituirse en una potencia mundial para la proclamación del Islam (Cook,

2005: 128). Azzam tenía una fuerte creencia en el poder del martirio, y consideraba que la vida de la *ummah* dependía únicamente de la tinta de sus académicos y la sangre de sus mártires. La historia –decía– no escribe sus líneas sino con sangre. La gloria no construye sus nobles edificios, excepto con los cráneos. “Solo el *yihad* y el rifle: nada de negociaciones, ni conferencias, ni diálogo” (Esposito, 2002: 20). Para Azzam, la *yihad* es un sacramento en el nivel de los cinco pilares del Islam, y necesaria para prevenir la herejía y para responder al llamado de Dios.

En el proceso de definición ideológica del yihadismo contemporáneo, es fundamental la impronta del médico egipcio Ayman al-Zawahiri, quien inicia su activismo político en la Hermandad Musulmana, pero que al radicalizarse se vincula a la Yihad Islámica, un grupo extremista. Después de una estancia en la cárcel, al-Zawahiri viajó a Afganistán, donde conoció a Azzam y a Osama Bin Laden. Con conocimientos teológicos más profundos que Bin Laden, las ideas de al-Zawahiri son clave en la definición doctrinal de Al-Qaeda, ampliando la visión de la *yihad* más allá del mundo árabe para incluir a todo el mundo musulmán, y definiendo una *yihad* contra los enemigos “lejanos” del Islam (Rusia, EE. UU., la India, Israel). Desde la muerte de Osama Bin Laden en 2011, al-Zawahiri ha sido el líder de Al-Qaeda.

Aunque resulta fundamental la influencia de personajes como Qutb, Azzam o al-Zawahiri, en el yihadismo contemporáneo sobresalen otros referentes ideológicos, como Abu Qatada al-Filastini o Muhammad al-Maqdisi. El primero llegó a ser conocido como el “embajador de Osama Bin Laden en Europa” (Gerges, 2006: 224), y se ha distinguido por dar orientación ideológica a yihadistas que operan en Siria, el norte de África y Europa. Abu Qatada ha emitido pronunciamientos y *fatwas* en los que legitima el asesinato de los hijos de los apóstatas y, califica a los musulmanes chiitas como herejes.

y a sus aliados –*civiles y militares*– es un deber individual para todo musulmán que pueda hacerlo...” (Esposito, 2002: 34).

La doctrina de una *yihad* global implicó una inversión de las prioridades de los grupos islámicos violentos tradicionales. De esta forma, Ayman al-Zawahiri, principal ideólogo de Al-Qaeda, plantea en su texto *Caballeros bajo el estandarte del Profeta*, que antes de que un Estado islámico se instalara en un país como Egipto, los musulmanes necesitaban defender todo el mundo islámico contra la inminente amenaza militar planteada por los EE. UU. y Occidente.

La *yihad* afgana se convirtió en la incubación religiosa y social para el Islam radical global, que hizo posible el establecimiento de contactos entre una amplia variedad de movimientos antiguubernamentales y de resistencia, y que poco después empezarían a operar en escenarios como Bosnia, Chechenia, Tayikistán, Pakistán, Filipinas, entre otros. Con el surgimiento de Al-Qaeda, el yihadismo adquirió entonces características transnacionales, lo cual supuso un patrón operativo común, que implica atacar objetivos en su zona de combate local y llevar a cabo ataques terroristas lejos de su base territorial, por ejemplo en Europa o en EE. UU.

Características del yihadismo moderno

A menudo se asume que el yihadismo es una ideología incoherente o superficial. Esta afirmación es inexacta, pues hay un cuerpo sólido de literatura y teoría detrás del yihadismo moderno. De hecho, algunos autores consideran esta corriente como la ideología antimoderna y antiliberal más completa, después del fracaso del comunismo (Khosrokhavar, 2009: 1). Si bien el yihadismo está lejos de ser un cuerpo doctrinal absolutamente homogéneo, y las disputas doctrinales y tácticas entre sus

teóricos pueden llegar a ser profundas, algunas de sus características más importantes son las siguientes:

- **Visión puritana del Islam.** Fiel a su raíz salafista, el yihadismo sigue una interpretación fundamentalista y puritana del Islam sunita, que rechaza cualquier forma de interpretación de las escrituras, y apela a una imitación de las condiciones perfectas que existieron durante la era de los antepasados piadosos o *salafs*. Esta percepción utópica, unida a una celosa defensa del monoteísmo (*tawhid*), determinan su visión de la sociedad, la agresiva hostilidad hacia otras sectas y religiones, y el rechazo a todas las formas de la ley hechas por el hombre y la democracia (Neumann, 2014: 9). Otras expresiones del Islam que no se acomoden con esta visión puritana son consideradas como innovaciones reprobables (*bid'a*) o depravación (*fisad*). Cualquier discrepancia o diferencia de opinión es vista como una división en la *ummah*, y ser susceptible de *takfir*. Por ejemplo, se considera que los chiitas son herejes que siembran la discordia en el Islam, y deben ser rechazados, e incluso asesinados (Khosrokhavar, 2009: 37).
- **Lectura radical del Corán.** El Corán y los hadices del Profeta son considerados como transparentes, inequívocos y del todo claros. No cabe más interpretación que la literal. Esta mirada fundamentalista supone un uso selectivo de los textos, destacando los pasajes más violentos al margen de su contexto o de cualquier interpretación hermenéutica, e ignorando deliberadamente las amplias limitaciones a la violencia que se establecen en el Corán.
- **Perspectiva caótica de la realidad.** El yihadismo considera que la realidad es corrupta y corruptora, pues lleva a compromisos en la doctrina ('*aqida*) y en la práctica [*manhaj*] (Meijer, 2009: 24). El Islam se ha desviado del camino de la verdad, y los musulmanes seguirán enfrentándose a

la humillación, la tiranía y la persecución si continúan esperando pasivamente que la situación se auto-corrija. Los yihadistas consideran que la solución ha sido siempre el Islam, pero no cualquier Islam, sino uno militante, dispuesto a luchar y morir por la espada, que busca purgarse de todo lo que no esté en plena consonancia con las enseñanzas de Dios o la vida del Profeta, y que rechaza la innovación religiosa o interpretación. Es un Islam en el que cada creyente es un guerrero (Brachman, 2009: 5).

A partir de las agresiones que han sufrido los musulmanes en lugares como Chechenia, Palestina, Afganistán, Bosnia o Cachemira, los yihadistas creen que Occidente, los judíos y otros infieles llevan a cabo una conspiración contra el Islam. La historia es vista como una cadena de intentos de Occidente de borrar del mapa a los musulmanes (Khosrokhavar, 2009: 89).

- **Concepción militante de la *yihad*.** La *yihad* es una dinámica que purifica las sociedades musulmanas. Como lo dice al-Zawahiri, no hay alternativa a la *yihad*, y cualquier otro medio para establecer una sociedad justa de acuerdo a la voluntad de Dios es fútil (citado por Lahoud, 2013: 8). Unirse a la *yihad* para promover una revolución islámica mundial es una obligación religiosa universal que incumbe a todos los “verdaderos” musulmanes. Para otros teóricos yihadistas, como Abu Basir al-Tartusi, no es posible promover la *yihad* sin derramar sangre (Khosrokhavar, 2009: 162).
- **Exaltación de la violencia y cultura de la muerte.** El yihadismo manifiesta lo que Khosrokhavar llama una “fascinación con la violencia”. Esta se deriva del rechazo a esa realidad que se considera como corrupta y corruptora, y es la única estrategia creíble para alcanzar las metas del Islam (2009: 1). El Islam está amenazado, y la única forma de defenderlo es por medio de la violencia, que se considera como legítima,

pues constituye una respuesta a la violencia originalmente perpetuada contra los musulmanes por los países occidentales y sus aliados. La violencia no es simplemente un medio, sino también una forma de vida que muchos yihadistas encuentran irresistible más allá del mero ámbito de la religión (Khosrokhavar, 2009: 59). La interpretación yihadista del *tawhid* se caracteriza por una falta de temor a la muerte, una aceptación del propio destino como algo que está en las manos de Allāh, y una voluntad de sacrificarse por él (Khosrokhavar, 2009: 3). El yihadismo demanda abnegación y disponibilidad para morir como un deber del musulmán.

- **Rechazo a la democracia.** La democracia es considerada como antiislámica, pues equivale a una nueva forma de idolatría, niega la unicidad de Allāh, consagra la divinidad del hombre, y es pecado en todas las circunstancias (Brachman, 2009: 45). La participación política en los parlamentos seculares no ha proporcionado ningún beneficio a los musulmanes. La democracia es concebida como una tiranía de la mayoría, una “falsa religión occidental” que, como lo afirma Abu Qatada, “pretende reemplazar la religión de Allāh” (citado por Khosrokhavar, 2009: 111).
- **Proyecto de un califato transnacional y expansivo.** La victoria del proyecto yihadista depende del control de una base territorial que posibilite el establecimiento de la soberanía sobre territorios percibidos como ocupados o dominados por no-musulmanes, y la creación de un nuevo califato, “a la manera del Profeta” (al-Zawahiri, 2006: 255) y bajo la soberanía de la *sharia*. El yihadismo no reconoce la legitimidad de los modernos Estados-nación en el mundo islámico y, por lo tanto, la lealtad patriótica o nacionalista a esto, se considera como *kufir* (Ayubi, 2000: 205). No basta con expulsar a los invasores occidentales de las tierras del Islam, es necesario expandir el Islam en el mundo entero como la única religión legítima.

Razones del surgimiento yihadista

Después del asesinato de Osama Bin Laden en 2011, algunos analistas creyeron que la violencia yihadista estaba en franco declive. Sin embargo, lejos de dirigirse a una derrota, los grupos yihadistas se reagruparon y tomaron ventaja de los nuevos conflictos y la inestabilidad, muchas veces generados a partir de las Revueltas Árabes iniciadas en 2011, que posibilitaron las condiciones para la aparición de una nueva ola de yihadistas-salafistas.

El crecimiento y expansión del salafismo yihadista se debe a varios factores. Uno de ellos es la creciente fragilidad de los Estados a lo largo del Medio Oriente y África del Norte, lo cual ha creado vacíos de poder y caos aprovechados por los grupos salafistas-yihadistas para infiltrarse. Países como Irak o Libia, prácticamente dislocados a partir de las intervenciones militares occidentales, se han convertido en territorios fértiles para esta expansión, que se aprovecha de los gobiernos débiles, corruptos o sectarios para generar apoyos. Por otro lado, el mensaje yihadista ofrece un grito de guerra global que resuena a nivel local, pero que se aplica a todo el mundo. Los grupos yihadistas se empoderan continuamente con nuevas habilidades y conocimientos que necesitan para contrarrestar los esfuerzos de seguridad que se están lanzando contra ellos. Las condiciones de autoritarismo, exclusión y pobreza que persisten en muchas partes del mundo islámico también favorecen el desarrollo del yihadismo, que se autoproclama como la forma de revertir un orden injusto.

Es importante tomar en cuenta que, desde sus orígenes en las montañas de Afganistán en los años ochenta hasta la irrupción del EIIL, el yihadismo ha contado con el apoyo directo o indirecto de varios Estados como Arabia Saudita, Pakistán, EE. UU., Israel, Qatar y Turquía, que comparten con los yihadistas la visión de un Islam fundamentalista y puritano o usan a estos grupos para impulsar sus intereses geopolíticos. Por ejemplo,

EE. UU. ha apoyado a grupos yihadistas en Afganistán e Irán, y junto a otras potencias como Reino Unido y Francia, respaldó a Al-Qaeda en el marco del derrocamiento del líder libio Muamar el Gadafi, a pesar de que su gobierno era una barrera a la expansión del terrorismo de África del Norte hacia Europa. Muchas de las guerras recientes, alentadas por la Unión Europea la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN) y los EE. UU. han generado un caldo de cultivo para el surgimiento del yihadismo.

El Estado Islámico de Irak y el Levante (EIIL)

El yihadismo está lejos de ser una corriente monolítica o unificada. Más allá de redes como Al-Qaeda, que actúan a través de filiales regionales o franquicias, existen otras organizaciones yihadistas en diversas partes del mundo, como Boko Haram que opera en Nigeria y sus países vecinos, el movimiento Talibán y la Red Haqqani en Pakistán y Afganistán, Harakat ash-Shabāb al-Mujāhidīn en el Cuerno de África, y Jabhat al-Nusra en Siria. Muchos de estos grupos tienen un perfil aún más radical y violento que el de Al-Qaeda.

El movimiento de naturaleza yihadista más beligerante en nuestros días es el Estado Islámico de Irak y el Levante (EIIL), que ha establecido una base territorial entre Siria e Irak, ha proclamado un califato, goza de apoyos y lealtades de otros grupos radicales en Asia y África, y mantiene una disputa con Al-Qaeda por el liderazgo del yihadismo global.

La irrupción del EIIL ha supuesto ciertas modificaciones en la estrategia convencional del yihadismo global representado por Al-Qaeda. Estas dos organizaciones comparten varias características. Ambas tienen un tronco común: los orígenes del EIIL se remontan al grupo *Jamaat al-Tawhid wa-l-Yihad* (Organización del Monoteísmo y la Yihad), fundado por Abu Musab al-Zarqawi

(discípulo de Muhammad al-Maqqdisi), que a partir de 2006 se transformaría en el Estado Islámico de Irak, brazo local de Al-Qaeda, y luego se separaría de esta organización para fundar el EIIL. Ideológicamente, ambos grupos se adhieren al Islam puritano y rigorista del wahhabismo, patrocinado por Arabia Saudí. El *Kitab al-Tawhid*, una colección de hadices dudosos y estrictos interpretados por el predicador fundamentalista Mohammad ibn ‘Abdul-Wahhab, se considera como el referente fundamental de ambas organizaciones. Los dos grupos terroristas hacen un uso intensivo de los medios y las redes sociales y se han nutrido de apoyos económicos provenientes del Golfo Pérsico.

Más allá de estas y otras similitudes, las diferencias entre Al-Qaeda y el EIIL no dejan de ser notorias: si Al-Qaeda era manejada de forma centralizada por Bin Laden y sus lugartenientes, el EIIL parece tener una organización que se fundamenta en el liderazgo colectivo. Mientras que Al-Qaeda se ha centrado en actividades yihadistas militares, el EIIL ha optado por una implantación territorial y el establecimiento de un Estado, con una burocracia, aparatos represivos y notables capacidades militares, un sistema de administración de justicia y, un sofisticado sistema de financiamiento. A diferencia de Al-Qaeda, el EIIL se adhiere con más celo al takfirismo, doctrina que considera que los musulmanes que no practican “correctamente” la fe son infieles, o *kafirs*, a quienes es necesario eliminar. De ahí el uso extremo de la violencia –*sin precedentes en la historia del yihadismo moderno*– contra grupos como los chiitas, alauitas, sufís o yazidis, que constituyó uno de los motivos de la ruptura con Al-Qaeda en febrero de 2015, y que también generó críticas hacia el EIIL por parte de ideólogos yihadistas independientes, como Abu Muhammad al-Maqqdisi o Abu Qatada al-Filistini.

Desde que el actual número uno de Al-Qaeda, Ayman al-Zawahiri, ordenó –*sin éxito*– al EIIL que retornara a Irak y dejara el campo de batalla sirio al grupo Jabhat al-Nusra, los dos grupos mantienen

una disputa abierta por la supremacía del movimiento yihadista mundial. El EIIL considera que la conducción de al-Zawahiri en Al-Qaeda es ilegítima, y una “desviación” de la línea de Bin Laden. Algunas filiales de Al-Qaeda, como al-Murabitun que opera en el Sahara o al-Shabaab de Somalia, han reiterado su lealtad (o Bay’ah) a al-Zawahiri, mientras que otras ramas, como Al-Qaeda en el Magreb Islámico (AQMI) y Al-Qaeda en la Península Árabe (AQPA), han manifestado su apoyo al EIIL. Como se puede apreciar, la rivalidad no se limita a la metodología (*manhaj*), sino también a los liderazgos.

En alguna medida, el surgimiento del EIIL representa el emerger de una nueva generación de yihadistas que busca tomar el lugar de los primeros formados doctrinal y militarmente en Afganistán, y bajo la férula de Al-Qaeda.

Los yihadistas y el Islam

El poderoso impacto mediático que suelen generar los actos de los yihadistas confronta recurrentemente al Islam con la acusación de ser una religión violenta. Sin duda, los actos terroristas que se han llevado a cabo en nombre del Islam desde septiembre de 2001, junto a las acciones criminales de grupos como el EIIL, Al-Qaeda o Boko Haram, han creado una mala reputación para el Islam y en consecuencia se fortalece en el mundo una hostilidad y discriminación hacia los musulmanes que se conoce como islamofobia. Como cualquier otra fobia, subyace en esta actitud un temor irracional y exagerado. Así, el 50 por ciento de estadounidenses piensa que el Islam “es más propenso a promover la violencia que otras religiones” (Pew Research Center, 2014), una opinión que comparten el 62 por ciento de alemanes (Kern, 2012). Lo anterior amerita un par de comentarios. Establecer consciente o inconscientemente una conexión directa entre el Islam y la violencia remite a lo que algunos filósofos llaman “esencialismo”, es

decir, la creencia de que para cualquier entidad específica, como un grupo de personas, un objeto físico o un concepto, hay un conjunto de atributos que son necesarios para su identidad y función. Aplicado a los grupos humanos, el esencialismo es siempre un error y una forma de intolerancia.

El vínculo entre religión y violencia no se remite únicamente a los actos de los extremistas islámicos. De hecho, muchas religiones que predicán la compasión, la justicia y la paz, como el cristianismo, el judaísmo o el budismo, han sido usadas o abusadas por fanáticos y radicales en algún momento de su historia. Las cruzadas, las guerras de religión en Europa o la Inquisición son ejemplos de esto. En nuestros días, algunas muestras de esta vinculación entre violencia y religión dentro del cristianismo o el judaísmo serían el Ejército de Resistencia del Señor, grupo cristiano extremista que busca imponer los Diez Mandamientos de una manera literal en varios países de África, aunque esto suponga recurrir a asesinatos o secuestros; o la organización judía Kach, de la que surgieron individuos como Baruch Goldstein, quien mató a 29 musulmanes en una mezquita de Palestina.

En el caso del Islam, los actos, el lenguaje religioso y los simbolismos utilizados por los extremistas no pueden considerarse al margen de lo que ha sido a lo largo de la historia la relación del Islam con la violencia y el terrorismo. Existe un amplio consenso entre expertos, académicos y eruditos religiosos respecto a cómo la tradición islámica pone límites al uso de la violencia y rechaza el terrorismo y otros actos extremos (cuadro N.º 6). Evidentemente, el yihadismo se aparta de esta tradición mayoritaria. Su apelación a la violencia lo coloca como un sector minoritario dentro del vasto campo que es el Islam contemporáneo. Por ejemplo, en Francia, un país con 4,7 millones de musulmanes, existen *–identificados por las autoridades–* apenas 3000 yihadistas, es decir, el 0,06 por ciento de la población musulmana. El mismo EIIL, cuyas acciones han implicado

violaciones sistemáticas de los derechos humanos y crímenes de guerra, agrupa apenas a una fuerza de entre 20 000 y 30 000 combatientes. Según diversos estudios de opinión llevados a cabo en países islámicos, las opiniones favorables hacia organizaciones como Al-Qaeda son mínimas (una media del 13 por ciento en 2013), y casi el 70 por ciento de quienes fueron consultados manifiesta preocupación por el extremismo islámico (Pew Research Center, 2013b).

Aunque voceros de organizaciones como Al-Qaeda o el EIIL aseguran que siguen los preceptos originales del Islam establecidos por el Profeta y sus primeros seguidores, sus prácticas violentas, y en general toda su interpretación de esta fe, ha sido condenada por una abrumadora mayoría de autoridades religiosas, clérigos, académicos, organizaciones y gobiernos en el mundo islámico, los cuales niegan que los actos de los yihadistas sean representativos de la fe islámica. Por ejemplo, la Secretaría General de la Organización de Cooperación Islámica (OCI), que representa a 1600 millones de musulmanes de 57 países alrededor del mundo, ha afirmado que el EIIL no tiene nada que ver con el Islam y que ha cometido crímenes que no se pueden tolerar. El Gran Muftí de al-Azhar, Shawqui Allam, máxima autoridad religiosa de Egipto, ha denunciado al EIIL como una amenaza para el Islam, y ha dicho que el grupo viola la *sharia* y el derecho humanitario. El Gran Muftí de Arabia Saudita, Abdulaziz al-Sheikh, ha afirmado que el terrorismo es antiislámico, y que grupos como el EIIL son el enemigo número uno del Islam (Leung y Sandmeyer, 2014).

CUADRO N.º 6

¿Qué dice el Islam sobre la violencia, la guerra y el terrorismo?

- El Corán y los hadices proporcionan directrices detalladas en relación con las condiciones y límites de la violencia y la guerra y se esfuerzan a toda costa para evitar el estallido de las hostilidades, particularmente entre musulmanes, pero también entre creyentes y no creyentes. El Corán dice:

...quien matara a un ser humano sin que este hubiera cometido un crimen o hubiera corrompido la tierra, fuese considerado como quien mata a toda la Humanidad, y quien le salvase, como quien salva a toda la Humanidad (Sura La mesa servida, *Al-Mā'ida*, 5:32).

...no matéis a nadie que Dios haya prohibido matar, excepto con causa justificada (Sura Los Rebaños, *Al-An'ām*, 6:151 (es decir, el asesinato está prohibido pero se permite la pena de muerte impuesta por el Estado para castigar un crimen).

- En todo el Corán no se encuentra un solo aleya en el que se hable de imponer el Islam por la fuerza: “Nada de violencia en religión” (Sura La familia de Imran, *Āle 'Imrān*, 2:256); “Si tu Señor hubiera querido, todos los habitantes de la tierra serían creyentes, ¿acaso puedes tu obligar a los hombres a ser creyentes?” (Sura Jonás, *Iūnus*, 10:99).
- El terrorismo o *hirabah* está prohibido en la ley islámica, que lo ubica junto al bandolerismo, el robo de la carretera, la extorsión, y cualquier uso ilícito del miedo y la coacción en los espacios públicos, para obtener dinero o poder. El principio de la prohibición severa de la difusión de terror en la tierra se basa en el Sura La mesa servida, *Al-Mā'ida*, 5: 33.
- El Corán demanda a los creyentes que ejerzan la justicia hacia las personas, incluso cuando haya razón para estar enojado con ellas: “Y que el odio que podáis sentir por unos, no os lleve al extremo de no ser justos. Sé justo; es decir más cerca de la justicia” (Sura La mesa servida, *Al-Mā'ida*, 5:8).

continúa...

Otras tradiciones islámicas prohíben:

- Dañar o maltratar –en cualquier forma– a los cristianos o cualquier “Gente del Libro” (*Open Letter to Baghdadi*).
- Matar monjes, ermitaños u hombres de religión de cualquier clase (*Al Muwatta*, libro 21, hadiz 10; palabras del Profeta y costumbre de Abu Bakr).
- Torturar a los enemigos y mutilar sus cuerpos (*al-Bidaya* de Averroes).
- Matar no-combatientes (Mabsit de Sarajisy, X, 64).
- Decretar castigos legales (*hudud*) sin seguir los procedimientos correctos que garanticen la justicia y la misericordia (*Open Letter to Baghdadi*).
- Matar o violar a una mujer, matar a un niño o a un anciano, a un no armado, o cortar árboles.

Asimismo, la ley islámica prohíbe la guerra agresiva. El Corán dice: “Si, al contrario, se inclinan hacia la paz, ¡inclínate tú también hacia ella! ¡Y confía en Allāh! Él es Quien todo lo oye, Quien todo lo sabe” (Sura El botín, *Al-Anfāl*, 8:61); “Combatid por la causa de Allāh contra quienes combatan contra vosotros, pero no seáis agresores. Ciertamente Allāh no ama a los agresores” (Sura La Vaca, *Al-Baqara*, 2:190).

Fuentes: ¿Qué dice el Islam acerca del terrorismo?, Conveying Islamic Message Society (2012); Top Ten Ways Islamic Law forbids Terrorism, Juan Cole (2013); *Open Letter to Baghdadi* (2014); Las reglas de la guerra en el Islam, webislam (2002).

◆ CONCLUSIONES ◆

Aun cuando hay una serie de creencias básicas compartidas por sus 1600 millones de seguidores, el Islam constituye un espacio religioso y cultural muy heterogéneo. Más allá de dogmas fundamentales como los Cinco Pilares del Islam, conceptos como *yihad* o *sharia* son objeto de lecturas e interpretaciones diversas que continúan generando discusiones sumamente complejas en nuestros días. Lo mismo cabe decir respecto a temas como la condición de la mujer, el nexo con otras religiones –*en especial con las “religiones del libro”*– o sobre la relación del Islam con la democracia y la modernidad. Es posible entonces decir que existen muchas formas de ser musulmán, y que están vinculadas a elementos teológicos y culturales, pero también a factores como la historia o las diversas expresiones culturales en donde el Islam se ha arraigado.

A partir de esta diversidad, el Islam contemporáneo está marcado por una disputa en torno a la esencia de la fe, la definición de las actitudes frente a la modernidad, la política, la democracia, la tolerancia, los derechos humanos, entre otros temas. Aunque es evidente que las posiciones y tesis de exponentes fundamentalistas y conservadores dentro de este debate reciben una cobertura mediática intensa, es indudable que no representan la totalidad de una *ummah*, la cual incluye también otras expresiones como el reformismo o el sufismo y que se distinguen por su apego a la tolerancia y al pluralismo, valores que, por cierto, han distinguido al Islam en buena parte de su desarrollo histórico.

Estas disputas y conflictos, en última instancia, deberán necesariamente ser resueltos por los propios musulmanes. Este proceso se encuentra en pleno desarrollo y sin duda continuará impactando al mundo contemporáneo.



◆ BIBLIOGRAFÍA ◆

- Abdalatl, H. (s. f.). *Luces sobre el Islam*. Alexandria: Conveying Islamic Message Society.
- Ayubi, N. (2000). *El islam político: teorías, tradición y rupturas*. Barcelona: Bellaterra.
- Badram, M. (2009). *Feminismo en el Islam*. Valencia: Universitat de Valencia.
- Balta, P. (1996). *El Islam*. Barcelona: Salvat.
- al-Banna, H. (1983). *Selected writings of Hasan Al-Banna Shaheed*. Karachi: International Islamic Publishers.
- _____. (2002). *Iman Shahid Hasan Al-Banna*. Swansea: Awakening.
- Benard, Ch. (2003). *Civil democratic Islam, partners, resources, and strategies*. Santa Monica: The RAND Corporation.
- Bonney, R. (2004). *Jihad: From Qu'ran to Bin Laden*. Nueva York: Palgrave.
- Brachman, J. (2009). *Global jihadism: theory and practice*. Nueva York: Routledge.
- Bullock, K. (2007). *Rethinking Muslim Women and the Veil: Challenging Historical and Modern Stereotypes*. London: International Institute of Islamic Thought.
- Cheterian, V. (2008). *Una generación de yihadistas más radicales que la de Al-Qaeda*. Bogotá: Le Monde Diplomatique.

- Cleary, T. (1996). *La esencia del Corán*. Madrid: Edaf.
- Cockburn, P. (2015). *The Rise of Islamic State: ISIS and the New Sunni Revolution*. Londres: Verso.
- Cole, J. (2013). Top Ten Ways Islamic Law forbids Terrorism. *Informed Comment*. Recuperado de <http://www.thenation.com/article/how-islamic-islamic-state>
- Cole, J. (2015). How 'Islamic' Is the Islamic State? *The Nation*. Recuperado de <http://www.thenation.com/article/how-islamic-islamic-state>
- Cook, D. (2005). *Understanding Jihad*. Berkeley: California University Press.
- Cragg, K. (1976). *La sabiduría de los sufíes*. Buenos Aires: Lidiun.
- Crone, P. (2004). *God's Rule: government and Islam: Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought*. Nueva York: Columbia University Press.
- Cronin, A. K. (2015). ISIS Is Not a Terrorist Group: Why Counterterrorism Won't Stop the Latest Jihadist Threat. *Foreign Affairs*, 94(2): 87-98.
- Dabashi, H. (2015). Don't fear the death squads. *Al-Araby al-Jadeed*. Recuperado de <https://www.alaraby.co.uk/english/comment/2015/1/19/don-t-fear-the-death-squads>
- Datoo, B. (2006). *Perspectives on Islamic Faith and History*. Nueva York: Tahrike Tarsile Qur'an In.
- Dreyfuss, R. (2005). *Devil's game: How the United States helped unleash fundamentalist Islam*. Nueva York: Metropolitan Books.
- Eickelman, D. y Piscatori, J. (1996). *Muslims Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- El Corán*. (2010). Traducción de Raúl González Bórnez. Qom: Fundación Cultural Oriente.

- Emmerson, D. (2010). Inclusive Islamism: the utility of diversity. En R. Martin y A. Barzegar (Eds.). *Islamism: contested perspectives on political Islam* (pp. 17-32). Stanford: Stanford University Press.
- Esposito, J. (2002). *Guerras profanas: terror en el nombre del Islam*. Barcelona: Paidós.
- . (2003). *The Oxford Dictionary of Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- . (2011). *What Everyone Needs to Know about Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- . (2014). “The Challenges in Defeating ISIS”. *The Huffington Post*. Recuperado de http://www.huffingtonpost.com/john-l-esposito/the-challenges-in-defeati_b_5722118.html
- . (2015). “Let’s Not Fall for the Terrorists’ Trap (Again)”. *The Huffington Post*. Recuperado de http://www.huffingtonpost.com/john-l-esposito/lets-not-fall-for-the-ter_b_6465580.html
- Ernst, C. (2009). “¿El Occidente y el Islam? repensar el orientalismo y el occidentalismo”. *Revista de historia internacional*. 10(38): 123-139. Recuperado de http://www.istor.cide.edu/archivos/num_38/coincidencias.pdf
- Faksh, M. (1997). *The future of Islam in the Middle East. Fundamentalism in Egypt, Algeria, and Saudi Arabia*. Westport: Praeger.
- Frager, R. (2002). *The wisdom of Islam*. Nueva York: Barrons.
- Fuller, G. (2004). *The future of political Islam*. Nueva York: Pelgrave.
- Gerges, F. (2006). *Journey of the Jihadist*. Orlando: Harcourt.
- Ghalioun, B. (1999). *Islam y política: las traiciones de la modernidad*. Madrid: Bellaterra.
- Gibb, H. (2000). *Whiter Islam?: a survey of modern movements in the Moslem world*. Londres: Victor Gollancz.

- Glassé, C. (2008). *The Concise Encyclopaedia of Islam*. Londres: Stacey International.
- Hamid, S. (2011). "The rise of the islamists. How islamists will change politics, and vice versa". *Foreign Affairs*, 90 (3): 40-47.
- Hamid, S. (2014). *The temptations of power. Islamists and illiberal democracy in the New Middle East*. Oxford: Oxford University Press.
- Haroon, U. (2013). *Vying for Allah's Vote: Understanding Islamic Parties, Political Violence, and Extremism in Pakistan*. Georgetown: Georgetown University Press.
- Hasan, M. (2015). How Islamic is Islamic State? *The New Statesman*. Recuperado de <http://www.newstatesman.com/world-affairs/2015/03/mehdi-hasan-how-islamic-islamic-state>
- Hassan, M. (1988). *Reconstruction of political thought in Islam*. Lahore: Islamic Publications Limited.
- Hegghammer, T. (2006). Global Jihadism After the Iraq War. *Middle East Journal*. 60 (1).
- . (2009). Jihadi-Salafis or revolutionaries? En R. Meijer (Ed.). *Global Salafism*. Nueva York: Columbia University Press.
- Hirsi Ali, A. (2011). *Nomad: From Islam to America: A Personal Journey Through the Clash of Civilizations*. Nueva York: Atria Books.
- Hunter, S. (2009) (Ed.). *Reformist voices of Islam: mediating Islam and modernity*. Armonk: M. E. Sharpe
- . (2013). "Islamic Reformism: Definition and Prospects". *Georgetown Journal of International Affairs*. Recuperado de <http://journal.georgetown.edu/islamic-reformism-definition-and-prospects-shireen-t-hunter/>
- Ibrahim, F. (2006). *The shi'is of Saudi Arabia*. Londres: Saqi Books.

- Jacobs, A. (2006). *Reformist Islam: protagonists, Methods, and Themes of Progressive Thinking in Contemporary Islam*. Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung.
- Jones, S. (2014). *Back to the Future: The Resurgence of Salafi-Jihadists*. Santa Monica: The RAND Corporation.
- Kazemi, R. (2012). *The spirit of tolerance in Islam*. Londres: The Institute of Ismaili Studies.
- Kepel, G. (2000). *La Yijad, expansión y declive del islamismo*. Barcelona: Península.
- Kern, S. (2012). Germany: Image of Islam 'Devastating'. *Gatesstone Institute*. Recuperado de <http://www.gatesstoneinstitute.org/3487/germany-fear-east-west>
- Khomeini, S. (1994). *Aforismos esenciales, dichos y consejos sabios*. Teherán: Instituto para la compilación y publicación de las obras del Imam Khomeini.
- _____. (2002). *El Gobierno Islámico*. Teherán: Instituto para la edición y publicación de las obras del Imam Khomeini.
- Khosrokhavar, F. (2009). *Inside Jihadism: Understanding Jihadi Movements Worldwide*. Boulder: Paradigm Publishers.
- Khoury, A. (2000). *Los fundamentos del Islam*. Barcelona: Kairos.
- Krämer, G. (2010). *Hasan al-Banna*. Nueva York: Oxford University Press.
- Lacomba, J. (2000). *Emergencia del islamismo en el Magreb: las raíces sociopolíticas de los movimientos islamistas*. Madrid: Catarata.
- Lahoud, N. (2013). *Jihadi Discourse in the Wake of the Arab Spring*. Washington D. C.: The Combating Terrorism Center.
- Leung, M. y Sandmeyer, E. (2014). Muslim Leaders Have Roundly Denounced Islamic State, But Conservative Media Won't Tell You That. *Media Matters for America*. Recuperado de <http://>

mediamatters.org/research/2014/08/21/muslim-leaders-have-roundly-denounced-islamic-s/200498

Lewis, B. (1995). *The Middle East: A Brief History of the Last 2,000 Years*. Londres: Phoenix Giant.

———. (1998). *The multiple identities of the Middle East*. Nueva York: Schocken Books.

Lia, B. (1998). *The Society of The Muslim Brothers in Egypt: the rise of an Islamic Mass Movement 1928-1942*. Nueva York: Ithaca Press.

Martín-Muñoz, G. (1996). Prólogo al libro *El Islam*: Balta, P. Barcelona: Salvat.

Mawdudi, M. (1985). *Islamic way of life*. Kuwait: International Islamic Federation of Student Organizations.

———. (1993). *Political Theory of Islam*. Lahore: Islamic Publications Limited.

———. (1994). *Fundamentals of Islam*. Lahore: Islamic Publications Ltd.

Meijer, R. (2009). *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. Nueva York: Columbia University Press.

Mitchell, R. (1993). *The Society of Muslim Brothers*. Nueva York: Oxford University Press.

Mneimneh, H. (2011). The Spring of a new political salafism. *Current Trends in Islam Ideology*. Vol 12 (pp. 21-36). Washington D. C.: Hudson Institute.

Mosterín, J. (2012). *El Islam*. Madrid: Alianza Editorial.

Moya, S. (2014). *El islamismo en Túnez: de la independencia al renacer salafista*. Heredia: Centro de Estudios de Medio Oriente y África del Norte, Universidad Nacional.

Nasr, S. H. (2007). *El corazón del Islam*. Barcelona: Kairós.

- Neumann, P. (2014). *The New Jihadism: A Global Snapshot*. London: International Centre for the Study of Radicalisation.
- Nicholson, R. (1945). *Poetas y místicos del Islam*. México: Orión.
- Pew Research Center. (2011). *The Future Global Muslim Population: Projections for 2010-2030*. Washington, D. C.
- _____. (2013a). *The World's Muslims: Religion, Politics and Society*. Washington, D. C.
- _____. (2013b). *Support for al Qaeda was low before (and after) Osama bin Laden's death*. Washington, D. C.
- _____. (2014). *Growing concern about rise of Islamic extremism at home and abroad*. Washington, D. C.
- _____. (2015). *The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050*. Washington, D. C.
- Prado, A. (2006). *El Islam en Democracia*. Córdoba: Junta Islámica.
- Qutb, S. (1995). *Islam the religion of the future*. Delhi: Markazi Maktaba Islami.
- _____. (2000). *Social Justice in Islam*. Nueva York: Islamic Publications International.
- _____. (2007). *Milestones*. Londres: Islamic Book Service.
- Ramadan, T. (2008). *Islam, the West and the Challenges of Modernity*. Londres: The Islamic Foundation.
- _____. (2012). *The Arab Awakening: Islam and the New Middle East*. Londres: Allen Lane.
- Roy, O. (1994). *The failure of political Islam*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. (2004). *Globalized Islam, the search for a new Ummah*. Nueva York: Columbia University Press.

- _____. (2007). *Secularism confronts Islam*. Nueva York: Columbia University Press.
- _____. (2009). *Neo-Fundamentalism*. París: Centre National de la Recherche Scientifique.
- Riedel, B. (2008). *The search for al Qaeda: its leadership, ideology, and future*. Washington D. C.: The Brookings Institution.
- Ruiz, M. (2005). *Islam, Religión y Estado*. México D. F.: El Colegio de México.
- Said, E. (1990). *Orientalismo*. Madrid: Libertarias.
- _____. (1997). *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. Nueva York: Vintage.
- Shabestari, M. (2008). *Islam Is a Religion, Not a Political Agenda*. Interview with Mohammad Mojtahed Shabestari. *Qantara.de*
- Soroush, A. (2000). *Reason, freedom, and democracy in Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Tamman, H. (2005). *En Egipto, nueva era para los Hermanos Musulmanes*. Bogotá: Le Monde Diplomatique.
- Toynbee, P. (2006). "Only a fully secular state can protect women's rights". *The Guardian*. Recuperado de <http://www.theguardian.com/commentisfree/2006/oct/17/comment.politics3>
- Turner, C. (2006). *Islam: the basics*. Nueva York: Routledge.
- Varisco, D. (2010). "Inventing Islamism: The violence of rhetoric". En R. Martin y A. Barzegar. *Islamism: contested perspectives on political Islam*. Stanford: Stanford University Press.
- Watt, M. (2007). *Islamic political thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Wiktorowicz, Q. (2006). Anatomy of the Salafi Movement. *Studies in Conflict & Terrorism*, 29(3): 207-239.

- Wood, G. (2015). "What ISIS really wants". *The Atlantic*. Recuperado de <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2015/03/what-isis-really-wants/384980/>
- Wright, R. (1996). Islam and Liberal Democracy: Two Visions of Reformation. *Journal of Democracy*, 7(2): 64-75
- _____. (2012). *The Islamists are coming. Who they really are*. Washington D. C.: Woodrow Wilson Center Press.
- Zâdeh, K. (2005). Principios generales sobre el pensamiento político del Imam Jomeini. *Revista Kauzar*, Qom. op. 132-151.
- al-Zawahiri, A. (2006). *His Own Words: A Translation of the Writings of Dr. Ayman Al Zawahiri*. S. L.: TLG Publications.
- Zeraoui, Z. (2008). *Islam y política*. México D. F.: Trillas.
- Zoubir, Y. (2009). Reformist Islamic Thinkers in the Maghreb. En S. Hunte. *Reformist voices of Islam: mediating Islam and modernity*. Nueva York: M. E. Sharpe.

Ejemplar sin

Referencias bibliográficas de las imágenes

- Abdelghani AZZI - Own work, *Basmalah Arabic calligraphy Thuluth* [Fotografía de Wikimedia Commons]. (2010). Recuperado de <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=12356006>
- A woman with burqa on walking by the road in northern Afghanistan* [Fotografía de Wikimedia Commons]. (2005). Recuperado de <http://creativecommons.org/licenses/by-sa/2.0>
- Female hijab un Islam* [Fotografía de Wikimedia Commons]. (2012). Recuperado de https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Female_hijab_in_Islam.jpg#/media/File:Female_hijab_in_Islam.jpg

Jordan's Queen Rania in the Yellow Oval Room in the White House Residence [Fotografía de Wikimedia Commons]. (2009). Recuperado de https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Queen_Rania_in_Washington,_DC.jpg

Some Saudi Arabian woman choose to wear Islamic clothing [Fotografía de Wikimedia Commons]. (2006). Recuperado de https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Young_Saudi_Arabian_woman_in_Abha.jpg



◆ ACERCA DEL AUTOR ◆

Sergio I. Moya Mena. Teólogo, licenciado en relaciones internacionales y Doctor en Filosofía. Profesor e investigador de las Escuelas de Ciencias Políticas de la Universidad de Costa Rica y de Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional, donde dirige el Centro de Estudios de Medio Oriente y África del Norte (CE-MOAN). Autor y coautor de 20 libros, entre ellos *Medio Oriente, imagen y conflicto*, y *El islamismo en Túnez: de la independencia hasta el renacer salafista*. Su próximo libro, *Hijos de Ali: chiísmo en un nuevo contexto internacional* será publicado en 2017.

UCR
 Ejemplar sin
 valor comercial

La licencia de este libro se ha otorgado a su comprador legal.

Valoramos su opinión.
Por favor [comente esta obra](#).



Adquiera más de nuestros
libros digitales en la
[Librería UCR virtual](#).

LIBRERÍA
UCR

VIRTUAL



El Islam, como religión, cultura, civilización y referente político, es desde hace varios años objeto de un amplio escrutinio. No pocas veces la comprensión del Islam se ve dificultada por la persistencia de estereotipos y esquemas simplistas y esencialistas. Esta Fe, cuyos seguidores alcanzan los 1600 millones en todo el mundo, es por el contrario, un fenómeno religioso, cultural y social complejo, marcado por una gran diversidad y la existencia de numerosas corrientes teológicas y manifestaciones políticas. El propósito de esta obra es ofrecer una introducción a las creencias elementales del Islam y a temas como la yihad, la sharia, la situación de la mujer, la relación con otras religiones, la tolerancia, la vinculación entre Islam y democracia, entre otros. El texto presenta, asimismo, una descripción de las principales expresiones políticas del Islam contemporáneo como el islamismo, el reformismo y el salafismo, una de cuyas vertientes, el yihadismo, ha cobrado una notable importancia a partir del surgimiento de organizaciones como Al Qaeda o el llamado Estado Islámico de Irak y el Levante. Todas estas corrientes son analizadas a partir de sus planteamientos doctrinales fundamentales, sus máximos exponentes o ideólogos y su desarrollo histórico.

