

Jaime Contreras

TENDENCIAS SECULARIZADORAS EN AL MUNDO ÁRABE

jaime.contreras@hotmail.com

Colección: Clásicos mínimos
Fecha de Publicación: 27/09/2014
Número de páginas: 24
I.S.B.N. 978-84-690-5859-6

Archivo de la Frontera: Banco de recursos históricos.
Más documentos disponibles en www.archivodelafrontera.com



Licencia Reconocimiento – No Comercial 3.0 Unported.

El material creado por un artista puede ser distribuido, copiado y exhibido por terceros si se muestra en los créditos. No se puede obtener ningún beneficio comercial.

El *Archivo de la Frontera* es un proyecto del **Centro Europeo para la Difusión de las Ciencias Sociales (CEDCS)**, bajo la dirección del Dr. Emilio Sola, con la colaboración tecnológica de **Alma Comunicación Creativa**.

www.cedcs.org
info@cedcs.org
contacta@archivodelafrontera.com

www.miramistrabajos.com

Descripción

Resumen:

En sus manifestaciones culturales y sociológicas la cultura islámica expresa y desarrolla unos sistemas de vida cotidiana cuyas raíces tienen una larga historia de más de 14 siglos. Esa historia ha producido una sociedad que hoy, en muchos de sus parámetros, se encuentra traspasada e influida por muchos de los valores de los sistemas culturales de occidente, y más concretamente por el fenómeno de la “globalización”.

.

Palabras Clave

Secularización, derechos humanos, confesionalidad,

Ficha técnica y cronológica

- **Tipo de Fuente:** ensayo
- **Procedencia:**
- **Sección / Legajo:**
- **Tipo y estado:**
- **Época y zona geográfica:**
- **Localización y fecha:**
- **Autor de la Fuente:** Jaime Contreras

Tendencias secularizadoras en el mundo árabe

Jaime Contreras
Alcala University, Spain

Para los occidentales de hoy, a diferencia de otras épocas, el Islam es un vecino nuestro, cada vez más cercano. El espacio que ocupa hoy en el mundo es tan intenso que llega a constituir una parte sustancial de nuestras propias vidas. En sus manifestaciones culturales y sociológicas la cultura islámica expresa y desarrolla unos sistemas de vida cotidiana cuyas raíces tienen una larga historia de más de 14 siglos. Esa historia ha producido una sociedad que hoy, en muchos de sus parámetros, se encuentra traspasada e influida por muchos de los valores de los sistemas culturales de occidente.

La historia que actualmente vive el Islam se encuentra cruzada, de un lado, por los valores dominantes de los modelos culturales occidentales y, por otro, por la tradición de sus propias fuentes. Los primeros expresan roles activos y dominantes, mientras que la tradición islámica, en muchos países, muestra ciertas señales de dificultad para manifestar sus propias identidades en el escenario que ha diseñado el llamado Primer Mundo.

Parece un axioma, que nadie discute, el hecho de que, en los tiempos que vivimos, ya sólo existe un único escenario: el de la llamada modernidad global. En tal escenario, todos los sistemas culturales del planeta se ven obligados a manifestarse en él de acuerdo a la capacidad de adaptación que cada uno de ellos es capaz de desarrollar en relación con los elementos vertebrales de dicha modernidad global. Existen escasas posibilidades de vivir y desarrollarse fuera de ese grandioso escenario en el que se dibujan, con nitidez, sus principales elementos definidores. Esencialmente tales elementos son:

- 1.- Dominio jurídico, social y cultural de los derechos humanos, según fueron formulados por la Declaración Universal de 1948.
- 2.- La soberanía de las comunidades políticas se debe manifestar en la opinión de la ciudadanía, opinión libremente expresada y organizada bajo la forma del llamado Estado de Derecho.
- 3.- Cultura secularizada que define sus valores, principalmente, en el espacio público, relegando a la esfera particular la mayor parte de los elementos doctrinales de naturaleza religiosa que pudieran profesar sus propios ciudadanos

A tales ejes vertebrales, el escenario de la modernidad añade los efectos dialécticos que produce una fuerte aceleración científico-tecnológica y, el espacio, además, que genera un mercado mundializado como forma de distribución de bienes y servicios. Todos los sistemas socio-culturales existentes participan, en mayor o menor intensidad, de las características de ese mercado. Nada de lo que hay en ese complejo escenario es ajeno a nadie. Es verdad, sin embargo, que la participación, en las fórmulas que definen al sistema, es distinta y proporcional a las formas de adaptación de cada comunidad política; y éstas son variables y complejas.

Es en tal escenario donde el complejo espacio político del Islam vuelca, hoy, la parte más importante de sus complejas y desiguales manifestaciones; y, por ello, la forma de participación que, en ese escenario, tienen sus miembros y sus estructuras resulta ser, obviamente, desigual, compleja y fragmentaria. De las disfunciones que tales situaciones producen se derivan las muchas tensiones que se viven en ese espacio al que se suele denominar como el Islam.

En esta complejidad, en la que todos participan, las confrontaciones entre actores y estructuras diversas del sistema son inevitables, pero por ser sistémicas no se expresan de manera explícita sino que, de forma más usual, suelen afectar a las zonas de fricción de las áreas geopolíticas principales. Tales confrontaciones, indistintamente de cuál sea su intensidad, resultan ser más o menos marginales y la gravedad de sus efectos se amortigua, de ordinario, por las formas de interculturalidad que el propio espacio global determina. Es verdad, no obstante, que dicha interculturalidad no suele ser simétrica ni equilibrada, por cuanto la participación de los diversos actores en tales conflictos varía, obviamente, en intensidad y extensión

En tal sentido, la conflictividad entre el Islam y Occidente obedece a una de estas confrontaciones sistémicas y tiene, además, una continuidad histórica desde el mismo momento en que ambas culturas se reconocieron entre sí; claro es que las diversas coyunturas temporales han teñido de diferentes contenidos y expresiones la naturaleza del continuo enfrentamiento. Las percepciones de tales sucesivas conflictividades se han ido construyendo con imágenes elaboradas desde el poder de la propaganda de un lado y de otro. Son, es obvio, imágenes que configuran visiones reduccionistas que, de modo persistente, perpetúan la continuidad de imágenes simples y estereotipadas de las culturas enfrentadas. Imágenes de una gran eficacia didáctica considerando el alto nivel de manipulación que han tenido.

Tales persistentes distorsiones son, cuando menos, paradójicas por cuanto no se elaboraron desde la distancia de culturas lejanas sino desde una frontera cercana, algunas veces cerrada, pero otras muchas abierta y flexible. No puede decirse que entre el Islam y Occidente no haya habido negociaciones e intercambios mutuos, tantos, al menos, como exclusiones y violencias extremas.

Desde aquel Mediterráneo de los siglos VIII y IX dominado por un Islam activo, expansivo y, también, brillante culturalmente que, en forma de tenaza, amenazaba engullir a una cristiandad carolingia medrosa y oscura, hasta los momentos actuales, en los que las calles de muchas ciudades árabes explotan profiriendo gritos de libertad y pidiendo reformas políticas, desde la gran distancia que separa esos dos momentos, nuestras percepciones, las de unos y las de otros siempre en tensión, fueron estereotipadas y, por ello, muy elementales.

Pero la revolución tecnológica actual, que nos ubica a todos en el mismo escenario global, multiplica los contactos y aumenta el conocimiento entre ambos sistemas aunque, con ello, también se multipliquen inevitablemente las ocasiones de colisión. Sin embargo el elemento definidor de nuestra época es que la frontera es mucho más permeable, los valores de cada cual se reconocen entre sí y los medios de comunicación posibilitan un conocimiento participativo en tiempo real. La consecuencia inmediata de

todo ello es que, por primera vez, Occidente y el Islam han multiplicado los planos de relación y nada de lo que a cada uno afecta directamente es ajeno al otro.

No puede ser, en consecuencia, muy inteligente dudar sobre la posible “modernización” del espacio cultural islámico y menos aún sostener que tal modernización sea una aventura ajena a los elementos sustanciales de su cultura. Digamos que, en este punto, nosotros los occidentales somos herederos de una tradición tan rica como unilateral, tan crítica como poco comprensiva, soberbia con frecuencia y presumida por exceso de perspicacia. Muy a menudo hemos confundido las voces de los ecos y, en no pocas ocasiones, identificamos como esencial lo que, en el Islam, sólo tuvo protagonismo en tiempos pretéritos.

De ahí, de tales rigideces, suelen derivarse juicios categóricos que desvirtúan hasta nuestras propias premisas conceptuales, para acabar asignando a determinadas culturas comportamientos que, de ninguna manera, asignaríamos a la nuestra. Dicotomías primarias de muchos de nuestros intelectuales que, al pensar en la historia del Islam, niegan, sorprendentemente, a esta cultura los elementos fundamentales de todo proceso histórico, actitud intelectual que jamás hubieran tenido al estudiar la suya propia. Porque, en efecto, no son, todavía, pocas ni extrañas las opiniones que, todavía hoy, niegan la posibilidad de evolución de la cultura islámica, simplemente alegando la naturaleza de variables tales como sus etnias, sus razas o ,incluso ,sus culturas.

En tal sentido, por ejemplo, cómo no extrañarse de oír decir a Jean Braudillard que el Islam; “*is the quarter of centered absolute, the ultimate face of the antimodernisme*”. Afirmación tan rotunda como gratuita que, sin embargo no es obstáculo para permitirle al sociólogo francés afirmar, sin pudor alguno, que la cultura de los derechos humanos, por ejemplo, es étnica y esencialmente opuesta a la naturaleza que configura el propio Islam. En tal sentido escribe: “*The portrayal of Islam as opposed to human rights depends on this type of essentialist , ethnocentric view of the muslim world as alien to modernity*”¹.

¿Alien to modernity? Curiosa consideración ésta, cuando el mismo Braudillard sabe muy bien que ya nadie puede ser ajeno a la modernidad, porque ésta es como la ola que nos lleva y resulta independiente de nuestra voluntad. Claro que es verdad, hablando de Derechos Humanos, que las múltiples declaraciones que, de ellos, han hecho muchos estados árabes y la propia Organización de la Conferencia Islámica (OCI), muestran evidentes diferencias con la Declaración Universal de las UN en 1948. Pero también es cierto e innegable que, en la situación actual de tales declaraciones, todos los estados árabes han realizado avances en sus reformas constitucionales, reformas –unas de mayor calado que otras- que demuestran gran interés y una notable inquietud intelectual y cuyos objetivos son realizar profundas exégesis de los principales textos doctrinales del Islam; textos capaces, por sí solos, de aportar fórmulas de complementación de la **sharia** en relación con el derecho internacional comparado.

No es un secreto para nadie que hoy el gran debate sobre los Derechos Humanos, que tiene lugar en el espacio islámico, apenas llega hasta Occidente, donde el escepticismo, respecto del mismo, es dominante. Sin embargo las principales novedades sobre este

¹ J. BRAUDILLARD, citado en A. CHASE and Amr HAMZAY, *Human Rights in the Arab World*, University Pennsylvania Press, 2008, p. 25.

asunto, actualmente, se están produciendo en la mayor parte de las universidades y centros de estudios de muchos países árabes; y es preciso indicar que la complejidad y profundidad de dicho debate es tal que, en torno a él, se llegan a cuestionar pilares muy básicos de la tradición del propio sistema cultural islámico. Aunque no son muchos, todavía, los pensadores occidentales que han percibido las posibilidades y el significado de tales debates y tendencias, parece evidente que ello abre posibilidades infinitas de interacción entre nuestro mundo y el complejo y disforme espacio islámico.

Por todo ello es una grave equivocación intelectual concebir el Islam como entidad estructuralmente opuesta a los Derechos Humanos. Ello no solo dificulta la crítica política necesaria para denunciar las diversas formas de violación de los mismos, sino que se privilegia una, como ha precisado Amr Hamzay “(...) *distorted meta narrative*”². “Metanarrativa” es una palabra que, a juicio del autor, expresa una metáfora capaz de hacer entendibles las profundas divergencias existentes entre la formulación teórica y el objeto de análisis que, en este tema por lo general, suelen caracterizar al pensamiento occidental.

De mayor lucidez intelectual y más cerca de los problemas concretos son las posiciones de las diversas corrientes reformistas que operan en el interior del sistema cultural islámico. Porque los programas de reformas en ese mundo son numerosos y están generando un profundo movimiento de racionalización que, aunque todavía sus metas y objetivos no sean nítidos ni precisos, quizás pueda equipararse, salvando las distancias temporales, a la gran aventura que Europa protagonizó durante el tiempo de la Ilustración.

En efecto, de modo muy semejante a aquellos tiempos, lo que ahora se debate en el Islam es la adecuación entre el espacio dominante de lo sagrado y el espacio dominado de lo “secular”, si es este término el que debe ser usado a tal fin. Es un hecho evidente que la **sharia** es el referente jurídico y moral, aunque no es el único, del ordenamiento institucional de la mayoría de los estados árabes. Su permanencia es incontrovertible y, ello, origina notorias distorsiones con la “modernidad”. ¿Qué distorsiones? Muchas y todas muy reticentes al cambio, sin duda; valgan, como respuesta, las palabras de Leila Babes, la conocida socióloga argelina asentada en la Universidad de Lille: “*Pouvons-nous aujourd’hui accepter la peine de mort réservé aux apostats, les mains coupées, le statut discriminatoire de la femme et prétendre que nous respectons la liberté, le pluralisme et les droits de l’homme*”³.

Es evidente que la opinión de Leila Babes es de notoria indignación con el frente inmovilista. No es posible, dice, con los presupuestos de una **sharia** clásica, la convivencia entre una tradición cultural islámica, que ha venido interpretando la ley divina de manera tan estricta, y el orden jurídico y moral que impera en Occidente. Son tales diferencias, y las contradicciones entre ambas, las causantes de los verdaderos problemas que agigantan las distancias, a veces de forma dramática y violenta.

Leila Babes insiste: el problema de la **sharia** permanece como obstáculo y la cultura que la mantiene -la salafista principalmente- está muy extendida. Por supuesto que su dominio ya no es total y, por supuesto, también, que son muchas las opiniones críticas

² *Ibid.*, p. 22.

³ L. BABÉS, *Loy de’Allah, Lois des Hommes*, Albert Michel, Paris.1994

que se afanan por buscar caminos de entendimiento entre esa tradición y los aspectos de la modernidad. Esta búsqueda y esas fragmentaciones quebrantan el monolitismo dominante en las percepciones culturales y religiosas tradicionales del interior del mundo islámico. Por todo ello cualquier análisis, desde este lado de la frontera, debe partir del reconocimiento de tales fragmentaciones. Los equívocos sucesos de la llamada primavera de los países del Norte de África y de Medio Oriente así parecen ponerlo de relieve. En la complejidad social y cultural de tales movimientos parece evidente la existencia de grupos sociales y políticos muy distintos.

Las divergencias de posiciones de quienes abarrotan las plazas muestran un universo de pluralidades que no debiera sorprender al curioso de occidente, tanto más cuanto es posible detectar, entre tan diversos protagonistas, un proceso mutuo de reconocimiento y de complementación que posibilita acciones conjuntas, por muy pequeñas que sean las afinidades mutuas. *”Cada cual aquí defiende lo suyo-comenta Mona Mahmud, una enfermera que atiende a los manifestantes de la plaza Tahrir, en El Cairo y que se declara piadosa musulmana- los miembros del 6 de Abril (movimiento juvenil) y los liberales de El-Baradei. Los salafistas y los hermanos Musulmanes defendemos un régimen islamista. Esto es realmente un caos”*. Efectivamente, todas las revueltas son un caos, pero en ellas se reconocen miles de egipcios que se consideran a sí mismos verdaderos patriotas movidos por su amor *“(...) a la patria y por buscar la justicia y la libertad. Nadie debe ser profeta en Tahrir”*, según opina Jaled, un joven vendedor de baratijas en medio de acalorados debates.⁴

Sean cuales fueren las posiciones que a cada uno depare el futuro inmediato, no puede negarse que un cierto pragmatismo, como actitud política, se ha ido imponiendo en las calles de las revueltas de esta “primavera”; y ésta es una tendencia socio-cultural que parece haberse instalado en el horizonte político de amplios sectores de la población islámica desde Indonesia hasta Marruecos. En la extensa geografía de este espacio el Islam político presenta múltiples “facies” y no es posible reducirlo a los viejos y reiterados tópicos que aún se oyen por occidente. Revisarlos y negar su eficacia explicativa es tarea necesaria de cualquier tipo de análisis. Una actitud de esta naturaleza resulta imprescindible y supondría un cambio respecto de las muchas simplificaciones que occidente ha tenido en relación con sus vecinos islámicos.

Es cierto que, cuando se hacen notorias simplificaciones no es posible obtener respuestas sencillas a preguntas que no fueron bien formuladas. Preguntas reiterativas, la mayoría de las veces: ¿Qué es el Islam? ¿Por qué tanta resistencia al cambio? ¿Puede, de hecho, cambiar? El Islam, una entidad que se proyecta durante los últimos 14 siglos en la historia de la humanidad, no puede admitir esquematizaciones tan elementales. Sus propios orígenes, en la encrucijada del judaísmo y del cristianismo y, emergiendo a su vez de un primitivismo religioso autóctono, muestra una textura doctrinal y antropológica mixtificada y resistente a todo reduccionismo. Por ello, desde luego, puede resultar más comprensivo explicar lo que el Islam no es que buscar atributos afirmativos del mismo. Como en su día manifestara Santo Tomas - *“¿Qué es el Islam? Si no me lo preguntan, yo sé lo qué es, pero si me lo preguntan, no lo sé”*⁵ resulta mucho más operativo, en consecuencia, identificar los noes. Es, desde luego, plural;

⁴ Diario El Mundo, 25 noviembre, 2011.

⁵ Cit. en O. AOUD, Lahrech, *De un humanismo a otro: puentes y fronteras*, Convegno Internazionale. *Umanesimo Latino e Islam*. Universidad de Alcalá y Fondazione Casamarca. Treviso, 2002, p. 168.

tiene sus escuelas y sus prácticas culturales y, como las otras dos religiones monoteístas, ha sufrido los huracanes de la historia con sus escisiones, sus cierres, sus préstamos y sus recepciones por toda la diversidad geográfica que ha recorrido. El tiempo y el espacio lo han configurado, pues, plural y multiforme.

Es verdad que, a diferencia de Occidente, su trayectoria histórica es disimétrica, al menos en algunos parámetros específicos. Cómo no recordar la precoz emergencia, en él, de un espíritu crítico, acompañado de violencias internas extremadas, ya en el segundo siglo de la Hégira; un espíritu ciertamente “humanista” surgió en el Islam de entonces y llegó a cruzar la frontera del año 1000, para terminar agotado y cercenado a finales del S.XII, cuando su intelectual más renombrado, el andalusí Averroes, fue apartado y excluido de su matriz islámica original.

Paradójicamente esta voz disonante del Islam doctrinal fue utilizada, entonces, por las escuelas filosóficas del occidente cristiano que comenzaba a “repensarse” para descubrir sus propios orígenes clásicos. Mourab Wahba, el notorio filósofo egipcio, ha escrito que el verdadero heredero del ateísta Averroes no fue el espacio árabe sino el mundo latino cristiano donde la obras del gran filósofo fueron leídas durante generaciones posteriores, *“If you read –escribe Mourab Wahba- Luther and Galileo you will grasp Averroes’s spirit. Luther’s motto: sola scriptura and free inquiry of the Bible, this motto means that Luther like Averroes, refers only to the holy book with intention of using his reason to interpret the text without any other aid”*⁶. Es una buena reflexión la del profesor Moura Wahba, porque quizás hoy, mejor que ayer, Averroes y otros pensadores árabes puedan servir de puentes para superar los obstáculos en el diálogo necesario.

En cualquier caso las trayectorias históricas, entre el Este y el Oeste, han sido divergentes. Porque, desde entonces, el mundo islámico, frontera oriental de Occidente, fue paulatinamente situándose en espacios periféricos, si se entiende por ellos aquellas comunidades políticas que no supieron ser protagonistas de los cambios culturales y técnicos que, entonces, señalaban el futuro. A finales, pues, del S.XII se produjo, en el Islam, la llamada “*cloture ideologique*”⁷, esa tremenda derrota del *yhtihad*, es decir de la reflexión crítica, a la que se ha referido Mohamed Arkoun; y, en consecuencia, los impulsos culturales más revolucionarios siempre nacieron, desde aquel momento, en occidente.

Y la razón, desde entonces, quedó, en el pensamiento dominante del Islam, sepultada durante largos años; y, en adelante sus capas dirigentes no pudieron ni supieron conseguir autonomía respecto de la verdad doctrinal y religiosa que imponían reyes y sultanes asistidos por una cohorte de alfaquíes. Marginalidad y periferia secular de un Islam tan sagrado como totalitario, tan fanático como oscurantista, olvidado de su memoria y, las más de las veces, fragmentado en principados, emiratos, reinos y sultanatos; estructuras, todas ellas, de división y de taifas, en las que cada señor temporal reclamaba para sí la legitimidad que le otorgaba una presunta, y ampliamente publicitada, vinculación dinástica con el propio Profeta, legitimidad que elaboraba la organización de imanes que le servía.

⁶ M. WAHBA, *Averroes as a bridge*, Convegno Internazionale. *Umanesimo Latino e Islam*. Universidad de Alcalá y Fondazione Casamarca, cit. p. 135.

⁷ M. ARKOUN, *L’humanisme arabe au VIIe-Xe siècle*, J. Vrin, Paris 1982, p.43.

A efectos funcionales, y por muchos siglos, la Umma -como comunidad de creyentes- y Dar-el-Islam -como su espacio geográfico- no fueron sino conceptos tan retóricos como nostálgicos. En consecuencia el Islam ha venido, desde entonces, peregrinando por la historia como una cultura religiosa en la que fueron variando criterios y programas; algo, por otro lado nada excepcional en el devenir temporal de otras confesiones. Como algunas de éstas al Islam le ha tocado vivir en regímenes totalitarios a los que aportaba sus contenidos doctrinales, generación tras generación, a través de una rígida burocracia religiosa, insensible a todas las revoluciones sociales y políticas que se operaban en Occidente.

Y es, finalmente ahora en los tiempos presentes, cuando otra vez desde este mismo espacio se precisa una revolución tecnológica y cultural que no permite la existencia, en el mundo de un espacio vacío, cuando el Islam, atrapado en ese mismo escenario, reclama no ser un mero convidado de piedra. Y por lo mismo surgen, en su seno, las preguntas, se remueven las conciencias dormidas y la inteligencia islámica comienza a imaginar el futuro.

Naturalmente, en este espacio, existen intelectuales que entiende esta enorme revolución (**awlaama**) como una más de las muchas manifestaciones imperialista que occidente ha venido imponiendo en todo el mundo (**westernization**). Sin embargo es notorio que son muchos más las voces que, por contra, adoptan posiciones aperturistas, algunas de gran calado intelectual. Merece la pena, en este punto, recordar la prestigiosa figura, del profesor egipcio Fouad Zakariya, considerado como “el padre del existencialismo árabe” por la defensa tan significativa que ha hecho de la influencia de la tecnología de occidente en los países islámicos. Para Zakariya la consabida invasión cultural, que llega desde el oeste, no es sino un mito que exhiben las corrientes salafistas arguyendo que se trata de una invasión ateísta radicalmente opuesta a la tradición islámica. Nada hay, denuncia Zakariya, en la substancia doctrinal del Islam que avale esas posiciones; por el contrario toda novedad científica encuentra, desde siempre, acomodo preciso en la historia que se define en la Umma.

En consecuencia la cultura islámica del momento presente es susceptible de trazar todos los caminos posibles: la reforma, la revolución y, también, la involución más temida. Una vez más la historia opera aquí como instrumento del cambio social; una historia que hoy, en ese escenario global, no puede ser cerrada ni endogámica sino historia abierta y comparada. Por ello debe entenderse como un fenómeno singular el hecho de que hoy, en las universidades arabo-musulmanas, la historia del Islam se estudia y analiza en el contraluz de la historia de occidente y, en consecuencia, son muchas las preguntas que, a este respecto, se formulan: ¿dónde estuvo el punto de inflexión de nuestras diferencias?, ¿por qué se produjo, cómo, cuándo...etc.?

Es muy conocida, por no ser menos polémica, la provocadora pregunta que el escritor egipcio, Fahmi Huedi, lanzara, no hace mucho, en una magna reunión de intelectuales árabes, *¡Ojalá- exclamó en aquella reunión- los musulmanes tuviésemos un Papa!* La exclamación fue osada, provocadora plenamente, pero sobre todo incidía en una cuestión: ¿qué hubiera pasado en nuestra historia si hubiéramos tenido, entre nosotros, una institución con tanto poso histórico como la del Papado de Roma?

La pregunta provocó respuestas múltiples; la mitad de ellas tan desenfocadas que pusieron de relieve la necesidad de hacer cursos acelerados, a uno y a otro lado, de la historia de ambas culturas. Pero, quizás, ante tal diversidad de respuestas debamos prestar atención a la que en diversos foros, unos europeos y otros orientales, proporcionó el conocido escritor egipcio-libanés Amin Maalouf, uno de los pocos intelectuales capaces de transitar, con evidente conocimiento, los caminos que cruzan la frontera entre oriente y occidente⁸.

Por supuesto, reconoce Maalouf, que el Islam, ni en sus principios doctrinales ni en su organización propia, es una Iglesia. La Umma, como comunidad de creyentes, es un concepto sociológico y cultural ajeno a la conciencia eclesial que se expresa en la noción teológica del cuerpo místico de Cristo, noción configurada, igualmente, desde una trayectoria histórica que en el espacio europeo encontró su hábitat más adecuado. Del mismo modo la idea de una máxima autoridad religiosa, definida como Vicario de Cristo y Pastor Supremo, está ausente en el Islam, incluida su rama chiita. A cualquier musulmán repugnaría la existencia institucionalizada de una estructura eclesial propiamente dicha. No existen preeminencias entre sus miembros e incluso las definiciones de ortodoxia son poco precisas, hasta el punto de concluir, como defiende Fuad Zakariya, que *“the islam is what muslims make of it”*⁹, una rotunda afirmación que remarca la flexibilidad doctrinal de la que el Islam presume.

Amin Maalouf así lo entiende también, pero añade, de inmediato, que tal maleabilidad apenas ha servido, en esta tradición religiosa, para prevenir las *“malsanas relaciones entre el dinero y la religión”*; algo que en la historia del Papado fue, igualmente, una constante en muchos tramos de la historia de éste. Sin embargo, sostiene Maalouf, a diferencia de nuestra historia islámica, el Papado fue construyendo su autoridad sirviendo de contrapeso a la *“omnipotencia de reyes y emperadores”*; y en esa aventura, a rebufo de las constantes pugnas entre el trono y el altar fue creciendo, en Europa, la sociedad civil, el espacio desde el cual surgió y creció lo que ahora denominamos bajo el concepto de **secularidad**. En la geografía que éste concepto fue creando se abrió paso, poco a poco, un campo de libertad en permanente expansión, hábitat adecuado de todos los ciclos revolucionarios que, desde entonces, se fueron sucediendo.

En todos y en cada una de tales transformaciones el Papado de Roma puso tantas reticencias para aceptarlas como firmeza para abandonarlas, una vez que, impelida por la atmosfera general de cambio, la iglesia les dio carta de naturaleza. Es cierto que Roma ha dirigido y encabezado una Iglesia conservadora que, las más de las veces, ralentizó el ritmo del cambio, pero también ha conservado -escribe Malouf- la experiencia; y ésta demuestra que, desde Roma, nunca se vuelve al pasado, ni a la inquisición, ni a las hogueras, ni tampoco a los índices de libros prohibidos.

Es cierto, igualmente, que, el Islam, a diferencia de la Iglesia, no tuvo nunca una organización tan burocrática como el Santo Oficio para reprimir el error doctrinal o la doctrina de la libertad religiosa, ni siquiera para adoptar actitudes tempranas de tolerancia pero, en la religión de Mahoma, hubo también una diferenciación inicial tan nítida, como en la cultura cristiana, entre el trono y el altar. Así fue cómo se plantearon, inicialmente, las relaciones entre el poder secular y el poder religioso. La ausencia de

⁸ A. MAALOUF, Si el Islam tuviese un Papa..., Diario El Mundo, 10 de junio de 2010, p. 54.

⁹ La frase es atribuida a Fuad ZAKARIYA, Profesor de Filosofía política de Kuwait University. Cit. en A. CHASE and Amr HAMZAY, *Human Rights in the Arab World*, University Pennsylvania Press, 2008, p. 27.

una única autoridad religiosa, visualizada y aceptada por toda la Umma, redujo siempre la amenaza de una supremacía de los ulemas, pero también dificultó, a su vez, las funciones del poder secular para conseguir controlar la versatilidad confesional que se producía fuera de sus dominios.

En cualquier caso la teología moral que elaboraron los pensadores más importantes del periodo clásico -Al Ghazali, Al Mawardi o Ibn Taymyya- siempre entendió que la paz social, logro que competía solo al poder temporal, era un bien tan elevado que los ulemas nunca deberían, por razones religiosas, poner nunca en cuestión. En consecuencia, desde este momento, los pensadores de la corriente sunita, la mayoritaria, convirtieron la defensa del poder temporal en principio básico de doctrina política. Ello no debería suponer detrimento alguno de las autoridades religiosas. Al Ghazali, a este respecto, se esforzó para llegar a definir los términos precisos de una buena división del trabajo. Desde entonces, fue norma de entendimiento común que el Califa simbolizaba la unidad religiosa de la Umma, mientras que el Sultán asumía los atributos de la espada para poder así garantizar que se cumpliesen los principios de la ley coránica. En este punto Al Ghazali no dudaba en indicar que la capacidad de coerción de la espada constituía la primera determinación en cualquier comunidad política.¹⁰

Tal relevancia del poder “laico” no debe ser entendida como principio de secularización del Islam, más bien todo lo contrario, porque la idea que defendía Al Ghazali era que la espada del Sultán defendía las enseñanzas del Profeta y las imponía para dominar las pasiones y los egoísmos humanos. Fue Ibn Taymyya, el principal inspirador de las corrientes de pensamiento wahabitas, quien mejor supo expresar tales posiciones. Pensaba Ibn Taymyya que el egoísmo de los hombres era la pasión dominante, capaz de destruir todo acuerdo social; por consiguiente la función principal del soberano era impedir tal pasión en aras de la seguridad de toda la comunidad. El principio de coerción constituía la primera competencia del gobernante y, por lo mismo, el ejercicio de la obediencia sería la primera exigencia que se había de pedir a los súbditos. Ibn Taymyya se adelantaba, con tales afirmaciones, en más de dos siglos a las posiciones de Maquiavelo y en algunos más a las de Hobbes. Albert Hourani, eminente historiador británico-libanés, ya lo expresó hace tiempo de forma explícita. Para Ibn Taymyya, anota Hourani, “(...) *the essence of government... was the power of coercion, which was necessary if men were to live in society and their solidarity was not be destroyed by natural egoism. Since it was a natural necessity, it arose by natural process of seizure, legitimized by contract association. The ruler as such could demand obedience from his subjects, for even an unjust ruler was better than strife and the dissolution society.*”¹¹

Tal defensa del orden temporal fue siempre dominante y se institucionalizó, de forma precisa desde el S.XVI en adelante cuando el Imperio Otomano logró estabilizarse plenamente en la mayor parte del espacio islámico. En la Sublime Puerta los hombres de religión se convirtieron así en ministros regios que formaban parte principal del cuerpo de oficiales del Sultán. El espacio de la política dominó, casi siempre, el campo de la religión y, en consecuencia, los jeques y los ulemas fueron siempre subsidiarios de los soberanos (con pocas excepciones como ocurre hoy en la actual Republica Islamista de Irán); por consiguiente, de ordinario en la mayor parte de las comunidades políticas

¹⁰ Mohammed Ayoob, *The many faces of political Islam*, University of Michigan Press, 2008.

¹¹ Albert Hourani, *Arabic thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Cambridge University Press, New York, 1983, p.19.

islámicas la arbitrariedad de poder secular apenas pudo ser contenida. Y, por ende, la arbitrariedad del poder secular nunca pudo ser contenida. “*No se puede construir nada duradero en el reino de la arbitrariedad*”¹², indica Maalouf, lamentando que, en esa aventura, en la sociedad islámica apenas se dibujase, la sociedad civil y que las libertades individuales estuvieran casi siempre ausentes. No hubo, pues, demasiadas ocasiones históricas para el secularismo en la práctica política de los regímenes islámicos

Pero la historia no es nunca determinante y, como indicó Paul Valéry, “*es la ciencia de las cosas que no se repiten*”; por ello nada que haya ocurrido en el pasado es obligación del presente, sin embargo de tales premisas se sigue una advertencia simple: entendamos bien las lecciones de la experiencia.

Que en el Islam la autoridad temporal haya dominado sobre el universo de los ministros religiosos, no quiere decir que las pugnas entre una y otra autoridad no hayan existido, aunque, desde luego, sin la violencia estructural que tuvieron en Europa. Tal aseveración no debe por ello condicionar ninguna determinación posterior. Dese luego ello no explica algunas de las posiciones “confesionales” que se manifiestan en la actualidad. Es verdad que, en el Islam, tras la cerrazón ideológica de fines del S.XII, que indicaba M. Arkoun, dominó más la fuerza de un autoritarismo religioso tradicional, apoyado en estructuras temporales, que ha venido sucediéndose de forma autosuficiente, que se ha exhibido a sí mismo y que, por ello, apenas ha exigido a sus súbditos algo más que una obediencia mecánica y acrítica.

No se puede dudar de que tales posturas en el ejercicio del poder, han determinando así el triunfo de posiciones acríticas y perezosas que, en la cultura tradicional, son conocidas con el vocablo islámico **taqlid** (sumisión). Sin embargo, con todo el enorme peso de estas estructuras, prolongándose en el tiempo, no faltaron pensadores que optaron por el espíritu contrario, por el **iytiḥad** (librepensamiento) y exigieron políticas de reformas que, desde luego, trataban de encontrar un camino hacia modelos semejantes a la secularidad de Occidente. Con todo, tales pretensiones nunca consiguieron plenamente sus objetivos, y los consiguientes fracasos sucesivos fueron alimentando la sensación colectiva de pesimismo y de incapacidad que se extendió por los sectores más lúcidos de esta cultura.

Tal vez, quizás, unos de los momentos más significado en la historia de esos fracasos fuera aquel en que Napoleón, a fines del S.XVIII, hizo acto de presencia en Egipto. Desde luego para los europeos, tanto para el derrotado emperador francés como para el vencedor Nelson, el encuentro con el Islam de aquel tiempo fue defraudador. No solo entendieron, franceses e ingleses, que la modernidad que ellos creían representar era ajena, de todo punto, a aquella cultura sino que, además, la religión islámica les parecía simple y nada original, apenas una “*mediocre síntesis de judaísmo y cristianismo*”¹³. Tal percepción fue intensa y se extendió por occidente conformando su mentalidad y logrando mantenerse intacta durante varias generaciones que, incluso todavía perviven en nuestro tiempo presente.

¹² Citado en nota 8.

¹³ F. LOPEZ BARRIOS, *La conspiración de los ulemas*, Madrid 2008, p. 114.

Para todo el espacio islámico, para el Sultanato del Imperio Otomano, en particular, la presencia de los ejércitos europeos fue un aldabonazo de consecuencias trascendentales. Comenzaba así en Turquía, y por inferencia en todos los países islámicos, tiempos de crisis y de decadencia, tiempos de dependencia política que no eran sino la expresión de un permanente dominio económico, dominio **colonial**, como así se le conoce mejor. Ante tal postración surgieron por doquier actitudes críticas y serias reflexiones que buscaban, no solo liberarse del “yugo” de las potencias europeas sino abordar la tarea enorme de realizar cambios en los modelos tradicionales del ser y del sentir islámico. Nació, de este modo, la necesidad política de emprender un largo camino de reformas (**tazimat**) que, con procesos de acción y reacción, culminarían, un siglo después, con una radical revolución en el Imperio Otomano, la verdadera potencia de todo el Islam.

En efecto, en Turquía se produjo un cambio profundo en la naturaleza de su régimen político: cayó el Califato (1924), llegaron a la cima del poder ejecutivo los “jóvenes turcos”-un grupo de militares jóvenes en su mayoría- y se instauró un régimen laico que llegó hasta el extremo de negar la tradición de la **sharia**. Pero el efecto traumático de tales cambios determinó, además, que la presencia europea se extendiera, ampliamente y sin resistencias, por todo el mundo árabe que, desde luego, no todo él se reconocía en el imperio turco. Resultaba evidente que el despliegue tecnológico y científico europeo era tan asombroso que suponía, por sí solo, una crítica obvia a la cultura islámica.

Como era de esperar muy pronto surgieron las preguntas y se formularon, en ese mundo, programas de necesaria renovación y cambio. Resultaba preciso aprender las causas del desarrollo europeo y, por lo mismo, la estructura de sus elementos culturales. Las iniciativas, en realidad, no fueron muchas pero, las que hubo, sí fueron muy cualificadas. Recuérdense algunas: el movimiento conocido como la **nahda**, en Líbano; la Comisión de Estudios encabezada por Rifaat Tantawi, en Egipto; las personalidades tan influyentes como el iraní Al-Afgani y la del egipcio Muhammad Abduh, etc; iniciativas de reforma, todas en el S.XIX, que buscaban despertar el espíritu crítico que, entendían, era consustancial con su cultura islámica.

En conjunto estas y otras iniciativas constituyeron el único fenómeno cultural que, en la historia del Islam, puede tener cierta semejanza con el proceso que, en el pensamiento occidental, suele conocerse como **Ilustración**. Nada hay en nuestra religión ni en nuestra cultura, decían los reformistas islámicos del S.XIX, que se oponga al desarrollo de la ciencia y de la técnica. Sin embargo, estos mismos reformistas defendían la idea de que las consecuencias ético-morales que tal desarrollo conllevaba no podían ni debían contrarrestar las viejas tradiciones culturales y religiosas. El Islam, escribía Muhammad Abduh, implica creencias y sabidurías que otorgan identidad a toda la colectividad islámica y, por ello, éstas deben ser respetadas escrupulosamente; solo así “...procediendo de esta manera no hará falta -manifestaba Abduh- mucho tiempo para elevar la nación árabe desde su mentalidad y costumbres atrasadas hasta un estado superior”.¹⁴

Como algunos de nuestros ilustrados europeos, Abduh entendía que los cambios tecnológicos y científicos, que se habían originado en Europa, podían tener acomodo en el orden religioso y moral de su religión. En síntesis esa era la posición de los

¹⁴ *Ibid.*, p. 182.

reformistas de aquella época: tecnología, sí, pero sin dudar ni cuestionar, en modo alguno, los principios de El Corán. ¿Podía ser ello posible? Esta pregunta se ha repetido, sin cesar desde entonces en todos los pensadores de tradición islámica; y las respuestas han sido muy variadas, porque había quiénes exigían un “aggiornamento” religioso, mientras que otros, igualmente reformistas, se negaban a ello; tal fue, por ejemplo el pensador, ya mencionado, Al-Afgani, firme partidario de un movimiento religioso panislamista que, sin embargo, no menospreciaba ni el desarrollo científico ni el tecnológico. Al-Afgani, como es sabido, es un intelectual que hoy forma parte, todavía, de los principios del denominado pensamiento fundamentalista actual.

Pero, quizás, el efecto más espectacular que la cultura europea tuvo sobre el reformismo árabe, además de las múltiples consecuencias económicas y culturales del colonialismo de occidente, fue la adopción, en los esquemas de poder del mundo islámico, de la idea política de **nación**. En efecto, tras la caída del imperio otomano, con la consiguiente desaparición del Califato de Estambul, en 1924, y la presencia militar, en la zona, de las potencias vencedoras de la gran guerra de 1914-1918, fueron numerosas las entidades políticas árabes que se constituyeron en comunidades políticas definidas por los criterios inspirados en la idea liberal europea de **nación-estado**; inspiración un tanto superficial, por cuanto las autoridades políticas, que se adhirieron a esta idea, adoptaron, de la misma, las formalidades institucionales de los regímenes europeos sin modificar las relaciones de dependencia interna que articulaban las estructuras de las sociedades que dirigían.

Desde entonces la mayoría de esas naciones árabes buscaron entrar en la modernidad a través de un aparente ejecutivo fuerte que, en su origen respondía a entidades sociales ampliamente clientelares, de algún modo autónomas, que terminaron organizándose, después, como partidos políticos, estructura ésta también, importada de occidente. En realidad, tales partidos eran, desde luego, organizaciones que no respondían tanto a una concepción plural de la sociedad cuanto a estructuras estables de gran tradición y propias de la sociedad islámica: clanes, parentelas o tribus. El más representativo de estos modelos, quizás haya sido el partido Baaz (Al Ba’th, - renacer-) cuya trayectoria ha llegado hasta el presente, tanto en Siria como en Irak.

Posteriormente, ya en el contexto del periodo de la llamada guerra fría, estos estados-nación árabes apostaron por una opción política modernizadora que, en términos ideológicos, se fue definiendo más próxima a las corrientes socialistas, dominantes en el espacio de la vieja URSS, que a los modelos políticos occidentales. Tales estados gobernaron apoyados en un brazo militar fuertemente armado mientras amplias masas de población se veían abandonadas y desprovistas de cualquier representación política. En asuntos religiosos estos regímenes entendieron, torpemente, que la influencia social de ulemas y otras autoridades de la “clerecía” musulmana era un tanto perniciosa para sus proyectos “modernizadores” y, por lo mismo, optaron por disminuir y reducir su presencia pública.

Como es sabido el iniciador de este modelo fue Atartuk que, entre otras novedades, abandonó la **sharia** como normativa jurídica reguladora de la sociedad turca. Sin embargo, quizás, el ejemplo más notorio de estos modelos fue protagonizado por la figura de Gamal Nasser en Egipto cuyo camino fue seguido, de inmediato por Ben Bella, en Argelia; El Assad, en Siria; Bourguiba, en Túnez e incluso también Gadafi, en

Libia; todos ellos informaron tales regímenes, tras conseguir la independencia de sus países, como réplica a los modelos de democracia representativa de sus dominadores colonialistas.

Común a todos ellos fue la sustitución del ideal panislámico por una corriente que definieron como panarabismo, una opción política mucho más laica y, sobre todo, como defendían sus líderes, mucho más “moderna”. En efecto la opción panarábica buscaba la unidad política de los países árabes, unidad basada, no tanto en la cultura islámica de tipo confesional, sino en una concepción más laica y más amplia que reconocía la ciudadanía tanto a los creyentes en el Profeta sino también a otros ciudadanos de confesiones religiosas minoritarias, principalmente a cristianos. Estos, en el nuevo estado, dejaban de ser considerados como individuos acogidos a la protección de la Umma, como “ahl-al-dhimma” y pasaban a ser tratados como ciudadanos árabes, en sí mismo. Y en efecto la elite social y política de estos cristianos llegó a formar parte de los principales movimientos panarabistas desde donde lideraron a sectores sociales de gran relieve. Todos ellos, por lo general reivindicaron el nacionalismo árabe tan laico como socializante.¹⁵

Sin embargo, la unidad política de los países árabes fue una meta imposible de ser alcanzada porque ni la laicidad del movimiento panarabista, ni su aspecto socializante ni, desde luego, su perspectiva nacionalista eran objetivos realistas y pragmáticos y, por supuesto, carecían de suficientes apoyos sociales. El panarabismo fue un reto difícil y complejo que, sin embargo, encontró, como punto de unión entre todos sus miembros, el rechazo sistemático a la presencia del estado de Israel; leit-motiv, desde entonces, de todos los avatares geopolíticos de la zona.

Con todo el panarabismo secularizador no pudo solucionar el problema que representaba la presencia de Israel en su área de influencia; tampoco pudo abordar, con satisfacción, los problemas sociales que padecían sus poblaciones y, lo que fue más grave, apenas fueron conscientes de que habían relegado a la marginalidad social a la mayor parte del clero musulmán que, cada vez con más éxito, acogían, en las mezquitas a los desheredados de los regímenes laicos. Afectados por una revolución demográfica, cuyos efectos todavía no han concluido, los índices de crecimiento económico no han llegado a elevar significativamente los niveles de vida de las masas árabes. Desbordado por muchedumbres casi hambrientas, el panarabismo secularizador no pudo contrarrestar la ola de pesimismo y desencanto que se abatió por todos sus territorios desde la década de 1970.

Al mismo tiempo el problema de Israel, elemento recurrente de toda la propaganda, lejos de “solucionarse”, como prometían sus líderes, parece encaminarse hacia una realidad mucho más pragmática, como es la del reconocimiento de un estado de cuya realidad resulta ya muy difícil dudar. Desde la década de 1980 estas duras realidades constituyeron, de hecho, el fracaso del panarabismo y permitieron que el discurso de ulemas, de los ayatolas de Irán, del wahabismo y de los hermanos musulmanes de Egipto, encontrara el eco que había perdido, un eco renovado que multiplicaba a través de los medios de comunicación la publicidad que anteriormente no había tenido.

¹⁵ Diario *El País*, 10 de octubre, 2012.

Todos estos grupos, al unísono, lanzaron el mismo mensaje a las masas musulmanas: la modernización, en sus manifestaciones sociales y culturales, era una impostura de occidente depredador, tiránico y ateo. La solución para las continuas frustraciones de la población islámica no puede estar en otro sitio sino en el propio Islam; en consecuencia, es desde el libro sagrado desde donde habrán de surgir la solución a los problemas, no únicamente de todo el espacio islámico, sino también de toda la humanidad. El Corán y la doctrina de la Sunna no son, entendidos de esta manera, sino los guías para la resolución de las tensiones internacionales; cabe, pues, concebir al Islam como la religión y la cultura más convenientes para el futuro de toda la humanidad.

Y todos los llamados derechos fundamentales del ser humano -los de libertad, tolerancia, igualdad, etc., de este modo, son normas coránicas queridas y dictadas por Dios. En tales normas no existe posibilidad de error. Deben ser, en consecuencia, defendidas, en particular contra quienes, como occidente, las desprecia desde sus sociedades enfermas. Desde este paradigma la **yihad**, es por lo tanto necesaria y por ello es entendida como un arma defensiva.

Cabe indicar que el éxito de tales consignas, a pesar de su elemental simpleza, ha sido evidente. Apelando a resortes afectivos y emocionales muchos sectores de la población musulmana han encontrado en ese discurso una esperanza redentorista. Debe indicarse que el éxito de estas doctrinas, defendidas por grupos integristas, se debe, también, a las formulas de solidaridad inter social que tales grupos han sabido desplegar entre amplias capas de la población, consiguiendo reconstruir, en gran parte, el tejido social que la sucesivas crisis han ido, gravemente, deteriorando. Tal reconstitución socioeconómica, aunque débil, en la mayoría de los casos, ha posibilitado reconstituir comunidades políticas reguladas por el ideario coránico y definido jurídicamente por la **sharia**.

Dirigidos por las autoridades religiosas, estas muchedumbres islámicas son pertrechadas de programas utópicos de alto contenido mesiánico que vuelan rápidos por el espacio global a lomos de las tecnologías de la comunicación. Armados de tales ideas y motivados por la fe salvífica de un futuro Islam triunfante, amplios sectores de esta sociedad han dado la espalda a sus gobiernos “secularizados” y han recuperado el orgullo de su propia cultura religiosa a la que otorgan de una entidad política manifiesta.

Como consecuencia de tales cambios el viejo espíritu crítico de los primeros siglos -el **iytiḥad**- muestra claros síntomas de repliegue en campos muy diversos de la vida social y cultural de varios países islámicos; y el tradicional debate de ideas, la confrontación de opiniones y criterios, que era frecuente en muchos sectores de la vida intelectual, como era el espacio de muchas universidades y otros centros de cultura, ha dado paso a situaciones de marcado carácter dogmático. Un ejemplo a tal efecto, procedente de un país de marcada tradición reformista como Marruecos, valdría para calibrar la intensidad del fenómeno. Causó perplejidad en medios intelectuales marroquíes la decisión que, en 1982, tomó el ministro de educación, Asedien al Araqui, al suprimir la enseñanza de filosofía en todas las universidades públicas del país. Efectivamente, en el Marruecos del rey Hassan, un país islámico próximo, por sus múltiples relaciones, a la Unión Europea y simpatizante de la geopolítica occidental, el conocimiento especulativo de las ciencias y de la filosofía fue sustituido, así lo expresaba el decreto regio, por Departamentos de Estudios Islámicos. Tales departamentos fueron confiados

a la dirección de expertos profesores llegados de los centros más reputados de las doctrinas wahabitas del mundo islámico¹⁶.

Tal singular ejemplo no es, desde luego, anecdótico sino que expresa una apuesta, en estas últimas décadas, por otorgar apoyo intelectual a movimientos religiosos concediéndoles situaciones de dominio institucional en áreas educativas. Porque, en esa revolución integrista que se ha ido extendiendo ampliamente a impulsos de la revolución de los ayatolas, el papel que debe tener una “*intelligentsia de formación principalmente científica*” ha sido asunto prioritario en las decisiones políticas¹⁷. Ingenieros, economistas, médicos... fueron los protagonistas, y no solo la casta de los ulemas o imanes, del rearme religioso del Islam en la década de 1980.

Estos grupos asumieron un relevante liderazgo empujados por el uso, ágil y eficaz, de la tecnología que aprendieron en las universidades de occidente. Con tales tecnologías y un uso, también dinámico de la técnicas de comunicación, estos grupos fueron capaces de divulgar un mensaje religioso apropiado a las formas de comprensión de las poblaciones musulmanas, que arribaban masivamente a las grandes ciudades procedentes de zonas rurales, masas en las que destacaban miles de jóvenes analfabetos, con fuerte desarraigo social y víctimas fáciles de los cambios económicos y sociales de sus propias comunidades, comunidades cada vez más dependientes de las exigencias de los mercados globales.

Tecnologías de la comunicación, desarrollismo económico, desamparo social y... esperanza religiosa como un “principio de subjetivación” (así lo ha definido A.Touraine) que remite a una inevitable protesta del individuo frente a una situación social insoportable que, con frecuencia, se personaliza en occidente, al que se concibe en términos apocalípticos como el Gran Satán; tales son los ingredientes fundamentales de todo programa radical. En cualquier caso las corrientes integristas islámicas se manifiestan en un mundo en plena mutación. Para los jóvenes musulmanes los cambios que están viviendo constituyen la llamada modernidad, una cultura que siempre viste de maneras y modos occidentales y ante la cual esta juventud manifiesta signos contradictorios, unas veces de rechazo expreso y otras veces de aceptación. Por una y otra causa, en las poblaciones de estos países se siente una verdadera necesidad de realizar cambios que modifiquen sus condiciones de vida y que, de algún modo puedan llegar a ellos los niveles de consumo que observan en occidente y, también, en las capas superiores de sus propias sociedades.

Es el empuje de estos sectores, dinamizados por elites jóvenes y cultas adiestradas en el manejo de redes sociales a través de internet, el que exige modificaciones estructurales de sus sociedades. Modificaciones que se concretan en posibilitar reformas democráticas, en instaurar derechos humanos, en disponer de participación política en condiciones de libertades públicas, en encontrar formas de desarrollo de la sociedad civil y en tener capacidad de resistencia a las formas sociales y políticas de corrupción. Estos deseos, aunque divergentes en sus formulaciones y en sus orígenes, pueden expresarse conjuntamente y no de un modo excluyente y, sin duda, han elevado, además, la conciencia política de amplios sectores en los cuales la confesión religiosa se configura como un elemento no plenamente determinante.

¹⁶ F. LÓPEZ BARRIOS, citado en nota 13, p. 190.

¹⁷ G. KEPEL, *Las políticas de Dios*, Madrid 1995, p. 18.

Estos parece que son los principios que forman la conciencia que anima las revueltas de la llamada primavera árabe. Se trata de principios que elaboran una percepción del futuro que, en muchos sentidos, son ajenos a la tradición de la sociedad islámica, más bien responden a formas de comportamiento moral y político usuales propios de occidente, al menos en sus formas de representación política. Hala Mustafá, la directora de Democracy Review, una revista de divulgación política, al reflexionar sobre las múltiples causas de los acontecimientos de la plaza de Tahrir, no ha dudado en señalar que en la naturaleza del movimiento subyacían las expectativas frustradas de una “(...) *joven generación expuesta a la influencia externa y al desarrollo de las tecnologías*”¹⁸.

La influencia externa, para estas generaciones, significa la necesidad de conseguir, entre otras cosas, regímenes políticos, no ya autocráticos, sino exentos de ambigüedades totalitarias; regímenes elegidos a través de la voluntad ciudadana ejercida libremente y en la que sea posible controlar la fuerza, hasta ahora dominante, de familias, clanes, o tribus que, en sus países, se han venido sucediendo como oligarquías enquistadas desde hace mucho tiempo en el ejercicio político del poder.

Influencia externa significa, también, la necesidad de elaborar políticas sociales en las que la propaganda y la suficiencia gubernativa no justifique su legitimidad arguyendo, demagógicamente, pretendidos crecimientos económicos que, tras coyunturas económicas de bonanza, se han olvidado de elaborar políticas protectoras de los sectores mayoritarios de la población. Así parece haber ocurrido en todos los países protagonistas de las algaradas pasadas. Cunde, de este modo, el desencanto y el escepticismo social que se apoderan de los sectores juveniles más dinámicos y profesionalizados. En consecuencia las tendencias hacia una modernidad, sentida como necesaria, se ve dificultada por grandes obstáculos y la desesperación anida en el seno de esas sociedades.

Pero es, sin duda, el peso de una tradición cultural, en gran parte rígida y burocratizada, lo que realmente dificulta el proceso de cambio. Si el objetivo de las reformas exigidas en la primavera árabe, es la consecución de regímenes democráticos en los que se garanticen un ejercicio pleno de los derechos humanos y de las libertades individuales, entonces aparece, en primer término de la situación, la incompatibilidad, o no, de ese programa de reformas necesarias con el orden jurídico y constitucional que, en estos países, supone la **sharia**. En este punto las dudas y las reservas son muchas

Refiriéndose, a este respecto, al caso de Egipto, Mohamed El Baradei, una de las figuras protagonistas de los acontecimientos de El Cairo, indicaba, recientemente, que el objetivo del proceso político iniciado en la plaza Tahrir no era otro que el establecimiento, finalmente, de una democracia participativa y un estado civil de derecho; elementos principales que serían garantizados por el respaldo de una constitución civil aprobada democráticamente. En ese estado de pleno derecho, que desea El Baradei, se garantizaría la libertad religiosa, y por consiguiente, al salafismo, la cultura religiosa de los Hermanos Musulmanes, se les aseguraría, obviamente, el ejercicio pleno de sus creencias religiosas y sus programas culturales así como el derecho de participación política. Sin embargo, a continuación, El Baradei añadía con

¹⁸ H. MUSTAFÁ, Directora de Democracy Review, Egipto, *Diario El Mundo*, 15 de junio, 2011, p. 56.

ciertas reservas, que tales garantías serían posibles “(...) *si ellos- los hermanos musulmanes- están preparados para trabajar en el marco de una constitución que respete valores universales*”¹⁹.

Surgen pues, en este punto algunas dudas, y aparece un cierto nivel de precaución. ¿La opción salafista, se interrogan muchos de los protagonistas de las revueltas, está “preparada” para aceptar el marco de una constitución civil por la que apuesta El Baradei? Es ésta, además, una pregunta constantemente formulada desde visiones occidentales, que muestran sus dudas respecto de si la **sharia**, en la formulación usual que hacen de ella la mayoría de ulemas, es “compatible” o no con los Derechos Humanos según recoge la Declaración Universal de 1948.

Desde luego que la tradición histórica condiciona gran parte de las percepciones que tenemos de nuestro mundo y de las de los otros pero, también es verdad que ello no es determinante de nuestras acciones ni tampoco de nuestro futuro. La historia de Islam tiene sus condicionantes pero, éstas, tampoco determinan su futuro. Es verdad que las sucesivas declaraciones de Derechos Humanos en el espacio islámico se han gestado en medios confesionales y que, la mayoría de ellas encuentran su justificación en el Corán y en la Sunna. No son derechos imprescriptibles del hombre en tanto que individuo sujeto a la ley natural, ley que no niega, pero tampoco afirma, vínculo alguno con la ley de Dios. No, en el Islam, “(...) *no hay ni un solo derecho humano que no esté amparado por un versículo coránico o por un dicho del Profeta*”²⁰. Se trata, pues, de leyes de Dios dictadas para el gobierno de la sociedad de los hombres. Con perspectiva occidental tales fundamentos son estructuralmente confesionales y, desde luego, se sitúan en las antípodas de lo que, en Occidente se entiende por secularización.

Sin embargo, aunque la trayectoria histórica del Islam, lo haya negado repetidas veces, no son pocas las personas que piensan, con argumentos sólidos, que no existen incompatibilidades estructurales entre la ley islámica, la **sharia**, y los derechos humanos; debe indicarse que tal percepción está extendiéndose y abriéndose paso en amplios sectores de la comunidad árabe. En efecto, en el sustrato cultural de muchas de las aspiraciones democráticas de los jóvenes que protagonizan las revueltas en Egipto o en Túnez, no existen incompatibilidades insalvables entre la ley islámica y las concepciones universales de los derechos humanos. La identidad islámica de muchos de esos jóvenes no se pone en duda porque, para ellos su cultura y sus tradiciones forman parte de su identidad; ser musulmán y, al mismo tiempo defender los derechos humanos son, para ellos, dos circunstancias compatibles.

Eso sí, muchos piensan que es necesario, también, en este punto, hacer profundas reformas. La dinámica de los hechos que se adivinan en el turbulento mundo islámico muestra que un cierto “aggiornamento” se está produciendo en muchos espíritus musulmanes. Espíritus muy sinceros con su fe que rechazan las posiciones culturales de un evidente “modernismo desislamizador” que practican algunos intelectuales, de origen islámico, asentados en países occidentales. Para ellos, quizás la figura más representativa de esta corriente sea Mohamed Arkoun, la modernización del mundo musulmán, debe seguir, “grosso modo”, los pasos de occidente, y por ello necesita

¹⁹ M. El BARADEI, *Diario El Mundo*, 18 de junio, 2011, p. 22.

²⁰ R. MARTÍNEZ DE CODES, *La ley islámica y otros derechos*, R. LOYOLA DÍAZ, T.CALVILLO Y A. CHEHBOUNI (Coord.), *Diálogo entre Civilizaciones*, México 2010, p. 118.

reducir los niveles de creencia y de doctrina para adecuarlos a los planos de una dimensión cultural más moderna y flexible. Para Arkoun y sus seguidores la fe islámica debe describir una trayectoria que la ubique más en la privacidad del individuo o en el espacio interno del grupo y, por ello debe estar un tanto más distante del control de las autoridades. Se trata de una percepción que, con mayor visibilidad en Europa, busca hacer soluble la cultura islámica en el espacio público. La posición de Arkoun ha sido muy comentada e incluso seguida, con ciertos apoyos, por sectores de la oligarquía política y económica de algunos países árabes.

Posiciones como ésta, acusada de un servil seguidismo del mundo de la modernidad occidental que se impone por la fuerza de sus medios de propaganda, despiertan muchas reticencias en medios profesionales e intelectuales de países árabes que piensan honestamente en las posibilidades de acceder a la modernidad desde las propias posiciones islámicas, sin necesidad de pasar por los moldes occidentales. De entre todos los que mantienen tales posiciones quizás merezca destacar, por su prestigio en todo el mundo árabe, la figura del profesor Mohamed Talbi. Este admirado profesor tunecino se declara, de antemano, profundamente musulmán de fe, de convicción y de prácticas religiosas; y no duda en afilar su crítica contra “el modernismo desislamizador” y sus defensores a los que acusa de extremada frivolidad: *“ils pérorent-écrit- sur l’ Islam une coupe de vin á la main et une saucisse de cochon dans l’assiette”*.²¹

Manifestando su desprecio por estos intelectuales, Talbi les conmina a que cesen, sin más, de llamarse musulmanes porque, en realidad, dice, practican un ateísmo práctico o un agnosticismo justificador. Nada puede esperarse de estos pensadores que haga posible una verdadera modernización del islam; así opina, Talbi, contundentemente.

Para conseguir tal objetivo se necesita diseñar un camino complejo y difícil pero, sin duda, muy preciso. Para él todo pasa por realizar una rigurosa lectura vectorial de la **sharia** que, en sus prescripciones actuales no tiene “chance” para ser aplicada, con su verdadera potencialidad, en la mayoría de los países árabes. En efecto, dice Talbi, en las realidades políticas y culturales de la mayoría de países islámicos la **sharia** emponzoña la vida de las poblaciones musulmanas, paraliza todo progreso y continúa sin abordarse todas las posibilidades que la propia ley encierra. Naturalmente que son los ulemas y los imanes, apoltronados en sus privilegios y acomodados en sus alianzas con el poder político, quienes han secuestrado todas sus posibilidades de desarrollo. Es, pues, urgente repensar la ley islámica *“(…) dans le sens de son humanisation et de sa modernisation et de la légitimité de sa reformulation qui, loin de s’écloigner de la volonté de Dieu ou de la trahir, permet de mieux la respecter en étroite accordance avec l’esprit du Coran et de sa guidance”*.²²

Muestra, el profesor Talbi, una confianza ilimitada en las posibilidades de la Ley Coránica para abrirse paso al mundo. Es más, sin esa capacidad de apertura la **sharia** no merece tal nombre porque, en efecto, el Corán, a diferencia de la Biblia, es un libro abierto que se ofrece como guía. Las palabras de Talbi, a este respecto son precisas: *“n’est pas lui, mais voie”*; y como vía, el libro sagrado, no puede tener obstáculo ni su

²¹ M. TALBI, “Humanisme du Coran. Humaniser la charia. Lecture vectorielle du Coran et de la tradition”, en *Umanesimo Latino e Islam*, cit. p. 107.

²² *Ibid.*, p. 117.

doctrina puede ser detenida. Tal lectura vectorial de la ley islámica- cree Talbi - posibilita, en concordancia con el Corán, la asunción plena de sus principios con “*la Declaration Universelle des droits de l’homme, particulièrement l’article 18 sur le droit a la liberté de conscience, y compris celui de changer de religion ou de ne pas en avoir*”. Talbi lo expresa así de manera tan rotunda venciendo múltiples reticencias de juristas, negando muchas sentencias recogidas en los hadices y rompiendo, incluso, los límites más avanzados que de los Derechos Humanos se han formulado entre los estados árabes. Talbi, desde luego no es ni un jurista, ni un ulema ni tampoco ha ejercido posición política alguna; pero su autorizada voz se oye con respeto en muchos círculos influyentes del mundo árabe para los cuales esta visión, un tanto utópica que algunos han calificado de “naif”, podía representar un cierta alternativa y, aunque tal vez su opinión sea singular, son algunos de sus discípulos los que se atreven a formular posiciones todavía más “modernas”.

Por supuesto que en la reflexión del pensamiento de Talbi y su escuela nunca aparecen los términos de **secularidad** ni de **laicización**. La modernidad de la **sharia** puede complementarse con los postulados de la Declaración Universal, pero ni la secularización ni la laicidad, al menos como los entiende occidente, son conceptos que encajen con el Islam. Para los intelectuales como Talbi, en la cultura islámica no puede existir un concepto como laicidad, tal y como pueda ser entendido, por ejemplo, en Francia. En este país, opina Talbi, musulmán muy conocedor de la cultura francesa, el concepto de laicidad significa ausencia de Dios; como en su día indicara Prevert (1900-1977) “*Notre Pere qui êtes aux cieux. Restez-y*”.²³ Dios, en el occidente laico, habita espacios tan lejanos que apenas puede ser oído, o vive en lugares tan cercanos, íntimos y cerrados que no se le permite salir de límites tan estrechos. Tales posiciones son resultado de una particular historia de occidente, de una historia conflictiva casi permanente entre el poder temporal y la Iglesia. Como se ha indicado más arriba este proceso histórico es ajeno al Islam que, entre otras muchas diferencias con el cristianismo, no es, obviamente, una Iglesia. Cuando el profeta murió no dejó sucesor alguno sino la guía del Libro sagrado y la tradición de la Sunna, ambos fundamento primero de la Umma, comunidad de creyentes. El Islam es eso: comunidad de creyentes en la guía o camino espiritual que precisa el Corán; guía, dice Talbi, a través de la cual se manifiesta la voluntad de Alá, siempre presente. No puede haber, en consecuencia, en esta creencia ausencia de Dios; por consiguiente ni la laicidad ni el secularismo tampoco pueden tener cabida en este lugar.

Una vez dicho esto, el pensamiento de la escuela de Talbi, apuesta absolutamente por una modernidad en la que la ley islámica, lejos de prohibir, muestre un proceso cuyo trazado no pretende ser ni absoluto ni totalitario, antes bien debe ser camino que refuerza la autonomía que han de tener otra actividades sociales y políticas fundamentalmente. Resulta muy interesante comprobar cómo pensamientos semejantes a éste encuentra acomodos sociales en amplios sectores de la población musulmana, acomodos un tanto artificiales que parecen responder a una cierta proyección utópica; sectores que, desean cambios y reformas profundos susceptibles de modernizar, finalmente, sus sociedades. Son siempre modificaciones que, por supuesto, no deben ni copiar ni depender de los modelos de occidente.

²³ *Ibid.*, p.114.

En efecto occidente despierta mucha hostilidad en todo ese mundo, y no faltan razones objetivas para entenderla. La historia, desde la más reciente a la más antigua, proporciona cientos de ellas. Los sectores más ilustrados del espacio árabe las conocen muy bien y por eso insisten en precisar que el necesario proceso de reformas ha de ser autónomo y, por supuesto, alejado de lo que suelen definir comúnmente como The American Project for the Grand Middle East. Porque, de tal proyecto, muchos entienden que su sola presencia implica aceptar los contenidos de una “special democracy” que se les trata de imponer.

Tal “special democracy”, definida por los think tank cercanos a Washington, es notoriamente perjudicial, así se dice, para sus sociedades y provoca, además, múltiples irregularidades en su aplicación concreta. Como ha señalado el profesor Noman Abdel Gany, de la Enaba University of Algeria, bajo el concepto de “special democracy” se ha permitido “*to keep arab people living under exceptional laws and in the emergency state, governed by the unconstitutional regimes and represented by the invalid parliaments*”²⁴. En efecto es conocido de todo punto la responsabilidad de USA y de la UE en el apoyo económico, político y militar a regímenes caracterizados por un totalitarismo a ultranza, apoyo justificado en la necesidad de evitar el avance, sentido como inevitable, del integrismo islámico.

Para quienes, como el profesor Abdel Gany, piensan que esta es una estrategia equivocada, la política de reformas ha de expresar una concordancia con las realidades sociales de los países afectados. “*The countries assert - subraya Abdel Gany- that they will make the reform that is needed by the people and in accordance with each nation’s interest, not in compliance with the American orders or the Fund’s conditions*”.²⁵ Es evidente, pues, los recelos que occidente despierta en las sociedades islámicas y no son pocas las razones para tal desconfianza. Recuérdese el problema duradero de la ocupación de Palestina, herida permanentemente abierta en la memoria árabe, el problema de Irak, los acontecimientos del Yemen, las tensiones frecuentes en el Líbano, etc., acontecimientos que despiertan perplejidad y desencanto por doquier y que conducen a interrogarse sobre las causas de la permanente hostilidad de occidente. Y tales perplejidades se envenenan todavía más cuando, tras cualquier cumbre de la Liga Árabe, sus propios gobiernos justifican la postura de las naciones occidentales y desgranar un discurso melifluo sobre las libertades otorgadas a sus respectivos pueblos. Puro cinismo político, piensan algunos, muchos, intelectuales árabes, incluidos lo más pro occidentales.

No puede negarse que el discurso del Presidente Obama en el Cairo, junio 2009, produjo, en todo el Middle East, no sólo expectación sino una enorme esperanza²⁶. Su apuesta por la defensa de los derechos humanos como parte esencial de la estrategia americana de seguridad nacional y su apoyo a la sociedad civil, en su dinámica de cambio, pronto fue puesta en entredicho cuando, por la fuerza de la razón de estado, se

²⁴ N. ABDEL GANY, *Human Rights in the Arab World*, Arabic Network for Human Rights Information, 2004-2003.

²⁵ Ibidem.

²⁶ President Obama: “We see that countries that respect human rights and that are governed by the will of the people are more stable, more successful and more secure and that makes them better partners for us in our entire international endeavor”, cit, by T. C. WITTES, *Human rights in the Arab World*, Carnegie Endowment for International Peace, Washington D. C.. June 30 2010, p. 6.

pudo comprobar que los objetivos se cumplían con mucha dificultad. Bahey El Din Hassan, Director de El Cairo Institute for Human Rights Studies, ha indicado que aquel famoso discurso fue más bien “(...) *a message of engagement with the Arab Governments and the disengagement with the Arab people.*”²⁷

No se debe, sin duda, cuestionar la sinceridad política de la administración Obama que ha supuesto un verdadero apoyo a individuos y comunidades de la sociedad civil. Es verdad también que este apoyo contrasta con las directrices de la política oficial, pero en cualquier caso debe valorarse el apoyo a estas entidades civiles que, en medio de grandes dificultades están intentando crear redes culturales, a través de las cuales los derechos humanos y los de las minorías (los derechos de la mujer, por ejemplo), puedan ser defendidos. Y no se trata de encontrar contradicciones, que existen, en la nueva política estratégica de USA y de la UE en todo el espacio islámico, sino de entender que la construcción de una nueva soberanía, y eso es lo que pretenden hacer las sociedades movilizadas en la “primavera árabe”, desde las bases primeras donde se encuentran los individuos, no debe llevar aparejada ninguna acción que dañe estructuras culturales originarias.

Así por ejemplo, numerosos líderes egipcios que proclaman que aunque haya una sola y universal declaración de derechos humanos, ello no debe suponer la desautorización de otras múltiples declaraciones que, en el mismo sentido, se prodigan en el espacio árabe, y de otras tantas posiciones de cambio y reforma. Porque sería de todo punto inaceptable sostener el viejo y gastado estereotipo de que las formaciones políticas islamistas son –per se- antidemocráticas y que el concepto de soberanía popular queda relegado por el de soberanía de origen divino que recorre una gran parte de las prescripciones de la **sharia**. Cualquier mínimo análisis de los acontecimientos en este amplio espacio, desde Indonesia hasta Marruecos, muestra, fehacientemente, lo grotesco de tales argumentos.²⁸

La misma competición electoral, aunque se haya expresado con múltiples irregularidades, ha puesto sobre el escenario político la filosofía del compromiso y la transacción. Las formaciones políticas islamistas como los *Muslim Brothers* en Egipto o el Partido de Justicia y Desarrollo (AKP) han cultivado el ejercicio de la cohabitación política con objetivos de gobierno. La fuerza de tales realidades objetivas no queda, para nada, empañada por el hecho de que tales fuerzas manifiesten maneras “confesionales” de comportamiento político. Las poblaciones en el espacio islámico han visto de nuevo cómo los líderes religiosos vienen copando los espacios públicos más importantes. Es algo que, para muchos especialmente para los jóvenes, no supone excesiva contradicción con sus ansias de libertad ni con su deseo de sentirse dueños de sus destinos aunque éstos respondan a patrones occidentales.

El espacio islámico, en su conjunto, es un mundo verdaderamente joven, y nadie puede dudar de que una de las fuerzas más poderosas que, ahora, están conformando la nueva

²⁷ B. EL DIN HASSAN, cit. by T. C. WITTES, *Human rights in the Arab World*, p. 11.

²⁸ El mas influyente pensador del islamismo político en la actualidad, el paquistaní Abdul Allah Mawdudi, líder del partido Samaat-i-islami ha manifestado que puesto que “man was the representative of God on the earth”, los resultados políticos basados en la voluntad popular han de ser entendidos como legítimos en términos islámicos y, por consiguiente, no conculcan los principios de la sharia. Citado en M. AYOUB, nota 10.

sociedad de este amplio espacio, es una revolución demográfica imparable que hace protagonistas, de todos los procesos de cambio, a las nuevas generaciones. El sentir mayoritario de ellas parece ser el de vivir en una sociedad democrática que está dando hoy voz a esos pueblos, una democracia que les permita seguir hablando de Dios a su manera²⁹.

²⁹ T. S. SHAH, "La democracia está dando voz a todos los pueblos del mundo y estos quieren hablar de dios", *Por qué Dios está ganando*, Foreign Policy, agosto-septiembre, 2006, p. 19.