

Chapter Title: Front Matter

Book Title: Medio Oriente

Book Subtitle: Perspectivas sobre su cultura e historia. Tomo 2

Book Editor(s): Luis Mesa Delmonte

Published by: El Colegio de Mexico

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/j.ctv3dnrt4.1>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



This content is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY-NC-ND 4.0). To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



El Colegio de Mexico is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Medio Oriente*

JSTOR

MEDIO ORIENTE

Perspectivas sobre su cultura
e historia

II

Luis Mesa Delmonte
Compilador

EL COLEGIO DE MÉXICO

This content downloaded from
189.216.50.180 on Thu, 06 May 2021 17:37:25 UTC
All use subject to <https://about.jstor.org/terms>

**MEDIO ORIENTE:
PERSPECTIVAS SOBRE SU CULTURA E HISTORIA II**

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

This content downloaded from
189.216.50.180 on Thu, 06 May 2021 17:37:25 UTC
All use subject to <https://about.jstor.org/terms>

MEDIO ORIENTE: PERSPECTIVAS SOBRE SU CULTURA E HISTORIA II

Luis Mesa
Compilador



EL COLEGIO
DE MÉXICO

956

M4914 Medio oriente : perspectivas sobre su cultura e historia / Luis Mesa, compilador. -- 1a ed. -- México, D.F. : El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2007.
2 v. ; 22 cm.

ISBN 968-12-1303-3 (Obra completa)

ISBN 968-12-1305-X (vol. II)

1. Oriente (Cercano Oriente) -- Historia. 2. Islam y cultura -- Oriente (Cercano Oriente) -- Historia. 3. Islam y política -- Oriente (Cercano Oriente) -- Historia. I. Mesa, Luis, comp.

Open access edition funded by the National Endowment for the Humanities/Andrew W. Mellon Foundation Humanities Open Book Program.



The text of this book is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Primera edición, 2007

D. R. © El Colegio de México, A.C.
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.
www.colmex.mx

ISBN 968-12-1303-3 (Obra completa)
ISBN 968-12-1305-X (Volumen II)

Impreso en México / *Printed in Mexico*

Chapter Title: Table of Contents

Book Title: Medio Oriente

Book Subtitle: Perspectivas sobre su cultura e historia. Tomo 2

Book Editor(s): Luis Mesa Delmonte

Published by: El Colegio de Mexico

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/j.ctv3dnrt4.2>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



This content is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY-NC-ND 4.0). To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



El Colegio de Mexico is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Medio Oriente*

JSTOR

ÍNDICE

LUIS MESA	9
Presentación	
Islam, política y sociedad	
GUSTAV VON GRUNEBAUM	19
Islam. Religión e ideología	
<i>Estudios Orientales</i> 19: 1972, Vol. VII, núm. 2, pp. 161-175	
MANUEL RUIZ FIGUEROA	34
Surgimiento y consolidación del Estado islámico	
<i>Estudios de Asia y África</i> 75: 1988, Vol. XXIII, núm. 1, pp. 59-92	
MANUEL RUIZ FIGUEROA	68
Bases coránicas del pensamiento político islámico	
<i>Estudios de Asia y África</i> 88: 1992, Vol. XXVII, núm. 2, pp. 279-295	
SANTIAGO QUINTANA PALI	85
El integrismo islámico: una respuesta a los límites de la utopía y la crisis de las ideologías	
<i>Estudios de Asia y África</i> 67: 1986, Vol. XXI, núm. 1, pp. 21-44	
ROBERTO MARÍN GUZMÁN	109
El fundamentalismo islámico en Egipto (I). Ideología y práctica de los <i>Al-Ikhwān al Muslimūn</i> [los Hermanos Musulmanes] en Egipto	
<i>Estudios de Asia y África</i> 116: 2001, Vol. XXXVI, núm. 3, pp. 471-493	
ROBERTO MARÍN GUZMÁN	132
El fundamentalismo islámico en Egipto (II). Los grupos neofundamentalistas en Egipto: las doctrinas de <i>Al-'Uzla Al-Shu'uriyya</i> y de <i>Al-Hijra</i> y sus reacciones	
<i>Estudios de Asia y África</i> 117: 2002, Vol. XXXVII, núm. 1, pp. 13-59	
ANDREA CHRISTIANNE ZOMOSA SIGNORET	179
El concepto de <i>jihad</i> en la tradición de la guerra justa	
<i>Estudios de Asia y África</i> 120: 2003, Vol. XXXVIII, núm. 1, pp. 59-82	

SANTIAGO QUINTANA PALI	203
Etnicidad y clase: La minoría dominante 'alawi minoría en Siria	
<i>Estudios de Asia y África</i> 50: 1981, Vol. XVI, núm. 4, pp. 579-627	
MANUEL RUIZ FIGUEROA	252
El código de conducta de la mujer musulmana. Entre la tradición y el cambio	
<i>Estudios de Asia y África</i> 107: 1998, Vol. XXXIII, núm. 3, pp. 549-567	
El Medio Oriente y el Hemisferio occidental	
ROBERTO MARÍN GUZMÁN	273
Las causas de la emigración libanesa durante el siglo XIX y principios del XX. Un estudio de historia económica y social	
<i>Estudios de Asia y África</i> 101: 1996, Vol. XXXI, núm. 3, pp. 557-606	
JORGE CAPETILLO PONCE	323
El islam en Estados Unidos: la construcción de una imagen	
<i>Estudios de Asia y África</i> 102: 1997, Vol. XXXII, núm. 1, pp. 67-90	
MANUEL RUIZ FIGUEROA	347
Islam y Occidente, ¿un choque de civilizaciones?	
<i>Estudios de Asia y África</i> 101: 1996, Vol. XXXI, núm. 3, pp. 543-556	
MAPA	361
CRONOLOGÍA	363

Chapter Title: PRESENTACIÓN

Book Title: Medio Oriente

Book Subtitle: Perspectivas sobre su cultura e historia. Tomo 2

Book Editor(s): Luis Mesa Delmonte and LUIS MESA

Published by: El Colegio de Mexico

Stable URL: <http://www.jstor.com/stable/j.ctv3dnrt4.3>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



This content is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY-NC-ND 4.0). To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



El Colegio de Mexico is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Medio Oriente*

JSTOR

PRESENTACIÓN

LUIS MESA

Compilador

Cuarenta años de trabajo del Centro de Estudios de Asia y África, y treinta y ocho de su revista, merecen no sólo una celebración, sino también una reiteración del compromiso del colectivo con el desarrollo de las ciencias sociales en general, y con el estudio de la muy diversa región afroasiática en particular.

La presentación de varias antologías por áreas en ocasión de estas fechas pretende, precisamente, mostrar una parte esencial del esfuerzo realizado en cuatro décadas, poniendo en manos del lector interesado un producto que sobrepase el mero simbolismo recopilador y se convierta en un aporte modesto y vigente para el ímpetu instructivo-educativo.

Decenas de excelentes artículos, traducciones y reseñas bibliográficas dedicadas al estudio del Medio Oriente han aparecido en la revista desde su primer número en enero de 1966, cuando la naciente institución aún no tenía inconveniente en titularla como *Estudios Orientales*. Por ello es comprensible que cualquier intento antológico resulte no sólo una tarea difícil, sino naturalmente incompleta.

Los dos tomos de *Medio Oriente: Perspectivas sobre su cultura e historia* son sólo una muestra de lo mucho publicado, una justificación para el conocimiento en medio de una coyuntura conmemorativa, pero no serán jamás sustitutivos de la rica colección de *Estudios de Asia y África* y sus más de 120 números.

Muchos profesores, investigadores, estudiantes y estudiosos hemos brindado a lo largo de estos años nuestras visiones e ideas sobre temas del Asia occidental y el África del norte desde múltiples perspectivas: histórica, lingüística, literaria, filosófica, religiosa, económica, política, social y estratégica. Todo ello con el ánimo de acercarnos a una región que ha sido históricamente generadora de cultura, asentamiento de gran-

[9]

des civilizaciones, cuna de tres grandes religiones monoteístas, mosaico de identidades humanas, espacio central de disputas imperiales, y escenario repleto de desafíos y retos en el que se constatan dinámicas de conflictos multifacéticos de obligatorio impacto internacional.

El estudio del Medio Oriente hoy sobrepasa por mucho cualquier exotismo de inspiración orientalista y se convierte en una necesidad social. Es casi imposible vivir en nuestros días a espaldas de los principales acontecimientos de la región y no escuchar a diario noticias respecto al arraigado conflicto palestino-israelí, a las crisis bélicas en el Golfo Pérsico, o a las múltiples formas de expresión de los movimientos políticos de base islámica y el distorsionado accionar extremo de algunas facciones. Tampoco es factible, en un mundo cada vez más intervencional o globalizado, ser inmunes ante los impactos económicos y financieros que se generan desde la principal zona de reservas energéticas a escala global.

Medio Oriente: Perspectivas sobre su cultura e historia pretende contribuir parcialmente a tal esfuerzo comprensivo; para ello se ha conformado un primer tomo que aparece subdividido en Medio Oriente antiguo, Literatura y Traducciones. En él se recogen algunos trabajos sobre el legado de las civilizaciones mesopotámica y egipcia de la antigüedad, metodologías para el estudio de estas culturas y algunas de sus características y aportaciones más importantes; la universalidad de la producción literaria árabe, y la literatura como medio de interpretación intercultural; y se incluyen, en la parte de las traducciones, una serie de cuentos de autores árabes que brindan un indudable canal de aproximación al lector de habla hispana.

El segundo volumen agrupa diversos ensayos bajo los subtítulos de Islam, política y sociedad y El Medio Oriente y el Hemisferio occidental. En ellos se abordan temáticas centrales para el estudio de la actualidad mediorientista, y se presta especial atención al notabilísimo fenómeno de los movimientos políticos de base islámica en la región y fuera de ella. El tomo se completa con ejemplos de aportaciones humanas y culturales trascendentales para la vida de las Américas, y una medular crítica a la visión de incompatibilidad cultural huntingtoniana, negación por excelencia de la prosperidad civilizatoria.

Islam, política y sociedad

Sin duda alguna uno de los privilegios de *Estudios Orientales*, y que intentamos nuevamente compartir en esta antología, fue la presencia en aquellas páginas de algunas de las ideas del mundialmente prestigioso Gustav von Grunebaum. En su conferencia “Islam. Religión e ideología”, señala cómo el islam tradicionalmente ha significado mucho más que una religión, al brindar propuestas para una doctrina política, para una concepción del poder y para una estructuración social al contener, al igual que otras religiones, elementos doctrinales permanentes y otros elementos de carácter más temporal. A partir de ahí critica fuertemente a los religiosos que realizan falsas interpretaciones de textos sagrados, (fenómeno no exclusivo del islam) y que se obsesionan en encontrar en los mismos el reflejo o explicación de cualquier nueva circunstancia, de todo lo que existe o acontece. Considera a esta forzada tendencia universalista como un elemento muy destructivo para la religión, y advierte que a través de la historia, y hasta la actualidad, la religión puede ser manipulada. Grunebaum piensa que es verdad y debe admitirse que hoy frecuentemente el islam no es concebido únicamente como una religión, sino que se emplea como una ideología, como un instrumento para ofrecer cohesión a una sociedad que de otro modo sería una sociedad dispersa.

En “Surgimiento y consolidación del Estado islámico” Ruiz señala cómo, en la Arabia preislámica, ya aparecían indicios claros de estratificación social y de jerarquización que apuntaban a conformar una autoridad política centralizada. Este proceso fue interrumpido con el surgimiento del islam, y acelerado con la propuesta monoteísta y universalista del profeta Mahoma, quien logró la unificación de la Península y la conformación del primer Estado musulmán en toda Arabia. Al explicar la consolidación del Estado islámico después de Mahoma, se señala cómo quedó definitivamente afirmado, a partir del siglo tercero del islam, sobre la base de una interpretación específica que logró imponerse como la correcta y verdadera: la visión jurídico-coránica de los ulema con la *shari'a* como autoridad suprema de la *umma*.

Precisamente en su trabajo titulado “Bases coránicas del pensamiento islámico”, Ruiz enfatiza cómo el *Corán* y la acti-

vidad profética de Mahoma han sido las fuentes fundamentales para el establecimiento del modelo de Estado islámico ideal y para la formulación de una doctrina política islámica, sin negar otras influencias diversas que han incidido en la evolución sociopolítica musulmana. En este sentido hace un recorrido a través de las páginas del texto revelado, en aras de identificar concepciones trascendentales respecto al poder absoluto de Dios, las imperfecciones del ser humano, la obediencia a la ley divina y el ejercicio de la autoridad.

El importantísimo fenómeno de los movimientos políticos de base islámica es interpretado por Quintana como una reacción a las crisis de las ideologías y como una respuesta a los límites de las utopías. Partiendo de la crisis endémica de los sistemas de hegemonía en el Medio Oriente —caracterizada por la pérdida de vigencia de los discursos nacionales, y por el agotamiento de las ideologías “modernizadoras” y de las “utopías sociales”—, aborda el llamado “revivalismo”, “resurgimiento” o “fundamentalismo” islámico. Critica este tipo de enfoque conceptual que enuncia una cierta regresión histórica, y opta por recordar un comportamiento cíclico del reformismo islámico, al llamar la atención respecto a que el integrismo islámico es, en realidad, mucho más un vehículo o instrumento contestatario para expresar sentimientos políticos y demandas sociales concretas y de oposición al “Estado secular moderno” en crisis, que un esfuerzo de reconstrucción y preservación de la *umma* en términos historicistas o de un simple retorno a la religión tradicional. Este fenómeno de protesta política no se limita a su carácter reactivo y defensivo, sino que es capaz de transformarse también en proyecto creativo, enfrentando retos múltiples, y adoptando formas y estrategias diversas en medio de su palpable difusión global.

El impacto islamista también es estudiado en los dos trabajos de Marín dedicados específicamente al caso egipcio. En el primero, aborda uno de los grupos que mayor relevancia ha tenido tanto en el plano nacional como en el internacional: La Hermandad Musulmana (*al-Ikhwān al-Muslimūn*); sus principales líderes, ideólogos y principios doctrinales, sus luchas políticas en contra del gobierno secular egipcio y la penetración cultural occidental, su reacción frente a las marcadas injusticias

y desigualdades existentes en la sociedad egipcia, y su inserción dentro de una dinámica de acción violenta *versus* la represión gubernamental que la ha caracterizado. En su segundo artículo se completa la escena de oposición política violenta egipcia al estudiar otros grupos neofundamentalistas que han sido influidos en buena medida también por la Hermandad Musulmana, como son *al-Takfir wa al-Hijra*, *Hizb al-Tabrir al-Islami*, *Jamaat al-Muslimin*, y otros, los que no sólo se han opuesto al poder central, sino que han tenido serias divergencias tácticas e ideológicas entre ellos mismos. Marín subraya el impacto que sobre todos estos grupos ha tenido siempre el pensamiento de Hassan al-Banna y Sayyid Qutb, pero profundiza en particular en la vida y principales concepciones del Jeque Sukri Ahmad Mustafa y en su constante desafío a la cotidianeidad y proyección mesiánica al frente de *al-Takfir wa al-Hijra*; se detiene en el trascendental periodo del Egipto de Sadat, su política hacia los movimientos de base islámica y su asesinato — ejecutado precisamente por uno de estos movimientos: *Tanzim al-Jihad*—; y hace referencia a otras decenas de agrupaciones islamistas menores que, surgidas en los años setenta y ochenta, también se han generado fundamentalmente desde los sectores menos favorecidos de la sociedad y han optado comúnmente por la violencia indiscriminada.

Y justamente en relación con el uso de la fuerza es que Zomosa nos brinda una importante reflexión respecto al concepto de *jihad* en el islam, que no sólo ha sido habitualmente mal traducido como “guerra santa”, sino mal interpretado, y ha brindado consecuentemente una visión negativa sobre el islam. La autora profundiza en el significado y las distintas manifestaciones individuales, sociales y bélicas del concepto, y realiza una comparación con los principios tradicionales occidentales respecto a la guerra justa (*Jus ad bellum* y *Jus in bello*), para no sólo identificar diferencias de percepciones, por ejemplo respecto a las consideraciones sobre la guerra regular e irregular, o detectar tergiversaciones en la praxis, sino también para proponer las áreas en las que ambas visiones pueden lograr mayores niveles de convergencia, pasando por procesos reinterpretativos que se despojen de visiones reduccionistas.

Uno de los temas de estudio más importantes dentro de la región del Medio Oriente lo es sin duda alguna la llamada

“cuestión étnica” y sus múltiples formas de expresión conflictual. El ensayo de Quintana parte de sintetizar algunas de las ideas centrales que aparecen dentro del debate teórico general respecto al Estado, la nación, la etnia y las clases, para con tales referentes estudiar en profundidad el caso de la minoría alawita en Siria, el papel histórico que la misma ha desempeñado en la transformación social del país, y su particular transformación de etnia/clase subordinada a etnia/clase dominante. El estudio no sólo aborda los antecedentes económicos y sociales de la Siria otomana y del Mandato francés, sino que analiza a fondo los retos para la conformación de un poder hegemónico por parte del Partido Baas y Hafez Al Assad, el papel central de los militares, la política económica del proyecto, los ingredientes ideológicos empleados para buscar la legitimación del proceso, para poder explicar las esencias primordiales de un “socialismo pequeñoburgués” o “capitalismo de Estado dependiente” dirigido por una elite burocrático-militar alawita.

Actualmente el debate global sobre el tema de géneros ha ganado un espacio de enorme importancia, por lo que el ensayo de Ruiz sobre el código de conducta de la mujer musulmana se convierte en un aporte fundamental a esta antología. Luego de llamar la atención respecto a las fuentes de la legislación islámica y las variadas formas de interpretar el derecho, analiza algunos de los temas referentes a la mujer que con más intensidad se discuten dentro y fuera del mundo musulmán, (la vestimenta y el uso del velo, el derecho al trabajo y al estudio, y la posibilidad de participación de la mujer en la vida pública y política de la sociedad) para lo cual se basa en referencias coránicas, comentarios de tradiciones recogidas y en las diversas tendencias interpretativas vigentes dentro de las sociedades islámicas. Al demostrar las ambigüedades en unos casos o las simples inexistencias reguladoras en otros, Ruiz recuerda que en casi todas las sociedades la mujer ha sido víctima de una cultura patriarcal, al imponérsele un papel secundario y de subordinación a los intereses del hombre, obviando su dignidad y sus derechos inalienables. Recuerda también que es precisamente esta actitud la más difícil de cambiar en aras de modificar la concepción de lo femenino y lograr la igualdad entre los géneros.

El Medio Oriente y el Hemisferio occidental

La cultura mediorienta y su legado no ha llegado a nuestro continente sólo como resultado de un mayor o menor proceso intercultural a escala global, o de esfuerzos específicos de estudio sino que, afortunadamente para nosotros, América ha sido un destino físico para el aporte de trascendentales oleadas migratorias de seres humanos procedentes de esos distantes contextos socioculturales. Al respecto, el artículo de Marín sobre la emigración libanesa de finales del siglo XIX y principios del XX estudia las principales características económico-sociales del Líbano y la Gran Siria de esa etapa histórica que, junto con otros factores, explican el incentivo migratorio masivo hacia diversas regiones del mundo, incluyendo América Latina. Las ansias de comenzar una nueva vida, mejorar su situación económica, profesar libremente su religión y huir de persecuciones políticas, se convirtieron en sobradas motivaciones para que amplios flujos humanos, mayoritariamente de origen rural y profesión cristiana, enfrentaran el reto de la aventura migratoria y, con el transcurso de los años, logran una notable implantación económica, social, política y cultural dentro de diversos países de nuestra región.

En las últimas décadas se ha constatado una tendencia muy marcada en ciertos medios de prensa y políticos occidentales que pretenden presentarnos al islam como la nueva amenaza de la posguerra fría, una vez desaparecida la tradicional “amenaza roja”. Esta tendencia es especialmente visible en los Estados Unidos donde existe antipatía hacia el islam como religión y hacia los musulmanes. Para demostrar esta aseveración, Capetillo parte de algunos antecedentes históricos que ilustran tradicionales posiciones “occidentales” de rechazo a lo islámico, para entonces analizar diversos ejemplos de valoraciones e imágenes negativas que aparecen reiteradamente en los medios periodísticos, cinematográficos y círculos académicos estadounidenses, instrumentos de mayor peso en la conformación de la opinión pública reacia al islam. Frente a esta percepción mayoritaria, reconoce también que paulatinamente se han hecho algunos importantes esfuerzos en aras de brindar una mejor visión sobre la cultura y religión islámica en general,

en la cual es notable el trabajo de diversas asociaciones musulmanas y árabes dentro de los Estados Unidos, así los análisis mucho más profundos y rigurosos de diversos académicos norteamericanos.

Una visión interpretativa extrema dentro del notable vacío doctrinal estratégico de la llamada posguerra fría ha sido la del “Choque de Civilizaciones”, por lo que no podía faltar en estas páginas la crítica a tal intento estereotipado con pretensión paradigmática. Ruiz se une al rechazo generalizado que la propuesta de Samuel Huntington generó en el ámbito internacional y afirma que las civilizaciones han existido por siglos o milenios, que son anteriores incluso a la formación de los Estados nacionales y al desarrollo de las ideologías y no se han caracterizado por un continuo enfrentamiento entre ellas, y en todo caso, sus divergencias no significan automáticamente conflicto, por lo que plantea como desafío analítico la interrogante: ¿Qué pueden tener *ahora* los valores culturales que los hagan más agresivos que los intereses económicos y las ideologías? Ruiz contrapone la perspectiva fatalista de Huntington con otras visiones que plantean que en la historia son más frecuentes los fenómenos de la tolerancia, acomodados, mezclas y formación de nuevas entidades entre grupos culturales que el enfrentamiento entre ellos; niega cualquier tipo de carácter violento intrínseco al islam, y llama la atención sobre algunos de los factores que pueden ser portadores de transformaciones trascendentales desde el interior de la llamada civilización occidental.

Con esta exhortación al entendimiento del otro y al rechazo a la reproducción de estereotipos nocivos, con una invitación al disfrute de la eminencia creativa de la fusión cultural como vía hacia un humanismo superior, y en un intento por replantear cotidianamente el gran reto para seguir encontrando formas para la satisfacción creciente de las necesidades básicas, diversas e infinitas del ser humano, culminamos nuestra propuesta compilativa, incompleta, pero honesta en su intento a favor de una mejor comprensión de la diversidad cultural.

Chapter Title: ISLAM. Religión e ideología

Chapter Author(s): GUSTAV VON GRUNEBAUM

Book Title: Medio Oriente

Book Subtitle: Perspectivas sobre su cultura e historia. Tomo 2

Book Editor(s): Luis Mesa Delmonte

Published by: El Colegio de Mexico

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/j.ctv3dnrt4.4>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



This content is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY-NC-ND 4.0). To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



El Colegio de México is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Medio Oriente*

JSTOR

ISLAM, POLÍTICA Y SOCIEDAD

ISLAM

Religión e Ideología *

GUSTAV VON GRUNEBAUM

LA PRINCIPAL DIFICULTAD que enfrentamos al referirnos al problema del Islam radica en el hecho de que se trata de un concepto cuyo contenido es muy diverso según sea un creyente, un estudioso o un lego la persona que lo use. Además, el presente trabajo está enmarcado dentro de un curso sobre ideologías y ello aporta una nueva dificultad porque, para nuestro sentido occidental del lenguaje, una ideología es algo que se adopta deliberadamente, que puede ser construida, prefabricada, modificada incluso por la mera decisión de un grupo de estudio o de un congreso. Y ello no se aplica ciertamente a una religión, puesto que una religión es o simplemente no es. Por eso las religiones son verdaderas o falsas. La originalidad o la imitación de otras religiones, no son categorías relevantes para el estudio o enjuiciamiento de una religión.

Las ideologías son instrumentos, y frecuentemente un cúmulo de principios e inducciones que se supone ayudan a la sociedad a superar cierto tipo de conflictos o crisis y que pueden ser descartadas o suplantadas por otras, después que se ha logrado el propósito que se perseguía. Pero en modo alguno puede decirse lo mismo de una religión.

Sin embargo, es verdad y debe admitirse que el Islam se emplea muy frecuentemente en la actualidad como una ideología, es decir, como un instrumento que sirve para ofrecer cohesión a una sociedad que de otro modo sería una sociedad dispersa. Debe agregarse a ello que dentro de ciertos límites y por determinación de algunos grupos que a

* Conferencia dictada el 24 de junio de 1970 en la apertura de la V Conferencia de ASPAC en Oaxtepec, México. Publicamos la bibliografía completa de Gustav von Grunebaum como un homenaje a su memoria.

veces son netamente políticos, se producen ajustes del Islam que aunque a veces no se adopten, son al menos considerados como aceptables.

Otra dificultad muy importante, que es quizá más patente para el no-creyente pero que no lo será tanto para el musulmán medio que ha crecido en una atmósfera musulmana sin sufrir la influencia de la educación occidental ni estar expuesto a la crítica socialista o marxista de sus creencias religiosas, es la siguiente: incluso para los primeros musulmanes, es decir, para los creyentes anteriores al siglo XVIII, fue bastante evidente que el Islam era algo más que una religión en el sentido que los cristianos —con quienes tuvieron permanentes contactos— la definían. Porque el Islam era a la vez y además de una religión, un sistema de poder o en otros términos, una doctrina política e incluso en el supuesto de que hubieran tenido a mano este tipo de terminología, un modo de vida y una cultura.

En nuestros días se ha desarrollado la conciencia, o una subconsciencia, de que el Islam es incluso algo más que todo eso: es un cuerpo de doctrina social que si no constituye un sistema al menos aporta una estructura de organización social. Y con el correr del tiempo, a medida que crece gradualmente el interés de los creyentes considerados en su totalidad con respecto a la Teología propiamente dicha y a la Ley Musulmana (es decir, la Ley Islámica, la *Šari'a*) la función del Islam como doctrina política y como doctrina social va tomando cuerpo paulatinamente.

Es suficiente leer los documentos polémicos que relatan los debates internos (en árabe o en persa, por supuesto, porque en cuanto los musulmanes se dirigen al mundo exterior el asunto cambia completamente) para comprobar que lo que se discute no es ciertamente la doctrina o sus aplicaciones, ni mucho menos el Libro Sagrado, sino que se debate hasta qué grado el Islam es o debería ser un cuerpo doctrinal político y hasta qué grado el Islam es o debería constituir una estructura social efectiva.

Pero como tenemos que referirnos al Islam y no podemos recargar este trabajo con más elaboraciones y argumen-

tos, tendremos que utilizar ese concepto teniendo siempre presente que Islam significa o representa al menos cuatro cosas diferentes, como se ha mencionado anteriormente.

Si en los países de habla árabe se propicia en la actualidad el fortalecimiento o el debilitamiento del Islam en su totalidad (es decir, su influencia sobre la vida política, la vida social, las estructuras legales, etc.) ello presupone o de allí puede derivarse que el Islam contiene ciertos elementos eternos, permanentes, y ciertos elementos temporales, sujetos al tiempo, a un tiempo que escapa a nuestro control.

Al reflexionar en abstracto sobre los elementos constitutivos de una religión se comprueba inmediatamente que existen elementos a los cuales los conceptos de moderno o no moderno, de obsoleto o actualizado no pueden aplicarse, mientras que otros son susceptibles de esa calificación.

Los elementos puramente intelectuales, es decir, el credo formal o los elementos teológicos del Islam son muy elementales si se comparan, por ejemplo, con los del cristianismo. De los cinco o, si se trata de un *šīʿī*, de los seis pilares básicos del Islam, sólo uno puede ser considerado teológico o intelectual y es el de la simple afirmación de que no solamente existe Dios sino que es un solo Dios, o sea, que el musulmán es monoteísta, y que Mahoma es su profeta, es decir, que a través de la instrumentación de una determinada persona que vivió como un árabe en la Meca en el siglo VII, Dios tuvo a bien enviar su última, su más completa y perfecta revelación.

Estos dos elementos son eternos, no envejecen. Lo cual significa que se puede rechazar la creencia en Dios porque se es ateo, se puede cuestionar la idoneidad de *Muhammad Ibn 'Abd Allāh al-Makkī* como profeta. Pero incluso cuando alguien acepta o rechaza esos dos principios, siguen siendo absolutamente independientes de las circunstancias culturales, políticas o económicas de quienes los aceptan o rechazan.

Entrando ya al terreno de la práctica religiosa y aquí nuevamente debemos simplificar y referirnos sólo a *arkān*, a los pilares de la fe, encontramos ayunos, peregrinaciones,

oraciones y ciertos preceptos ambiguos o ambivalentes de presupuestos religiosos. Se ha argumentado que las cinco oraciones diarias cortando el ritmo del trabajo, especialmente en el caso de los trabajadores de la industria, necesita ciertos ajustes, porque tal práctica ya no es conveniente. De hecho en Turquía y en Túnez se ha encontrado cierta adecuación entre las exigencias del trabajo en la industria y las oraciones rituales. De cualquier modo es una ilusión creer que en otros tiempos, en la Edad Media, todo creyente cumplía con las cinco oraciones diarias e igualmente es un engaño creer que todos pagaran correctamente su *zakāt*.

El reconocimiento de que es necesario realizar algo, sustituye en muchos casos la ejecución efectiva. Es muy precario afirmar que las demandas mínimas que impone el Islam a sus creyentes lo descalifican por sí mismas para ser incluido entre las religiones que operan de tal forma que facilitan la modernización de la sociedad.

Personalmente he estado en Egipto durante el *Ramadān*. El *Ramadān* es largo, los calores se intensifican y obviamente no debe ser muy llevadero para quienes observan el ayuno. Trabajar en la administración pública, por ejemplo, debe ser más penoso que de costumbre pero, con todo, no existe ninguna razón valedera para suprimir el *Ramadān* por el solo motivo de implementar la modernización de la sociedad.

¿Qué otro elemento puede envejecer en la religión? A grandes rasgos, dos factores. El primero y el más importante es la idea que el creyente posee acerca de su religión, al creer que está inevitable e inexorablemente ligada a ciertas normas de conducta, sean éstas simples costumbres relativas al modo de realizar determinados actos o pertenezcan al dominio de la legislación. Los elementos más conservadores y recalcitrantes de una religión, los elementos por así llamarlos retardatarios, radican precisamente en las ideas que los creyentes profesan acerca de su religión. Y esto se aplica a todas las religiones que conozco y que son en su gran mayoría las religiones monoteístas.

El segundo elemento —que puede ser clasificado como una subespecie del anterior— radica en una actitud peculiar de ansiedad de los voceros autorizados de una religión que los lleva a pretender demostrar que ésta responde siempre y en todo a las circunstancias del momento histórico que se vive. Los tiempos cambian, los principios considerados como verdades pueden cambiar, pero ellos tienen que demostrar continuamente que las ideas prevalentes en ese momento histórico en el mundo científico, político o social han sido ya incorporadas a las Sagradas Escrituras hace mil o dos mil años según sea el caso. Esta ansiedad tan peculiar que los lleva a pretender saltar sobre su propia sombra, a proyectarse hacia el futuro en lugar de asumir una especie de proyección histórica con respecto a las verdades temporales, actitudes pasajeras y experiencias de una época determinada, es quizá —desde el punto de vista de la *intelligentzia*— el factor más destructivo cuando se analiza la validez de una opinión heredada.

Los cristianos de Occidente hemos pasado por esta embarazosa y burda etapa en el siglo XVIII. Los judíos de Oriente la han vivido en el siglo XIX y finalmente los musulmanes, no sólo los de habla árabe sino los que pertenecen a las diversas lenguas de Paquistán y de la India, sin aprovechar en su favor las experiencias que les brinda la Historia, están en este preciso momento atravesando esta etapa. Por ello se afirma que el concepto del átomo se encuentra ya en el Corán, así como la bacteriología. Pocas semanas después de que el primer hombre llegara a la luna, un amigo mío escuchó un sermón en El Cairo en el que el *jatib* afirmó que el Corán y la Tradición demostraban que los árabes del siglo VII conocían todas estas cosas y que la forma en que Mahoma habló acerca de las fases de la luna comprobaba que en aquel entonces un árabe debía haber estado ya en la luna, aunque se hubiera perdido la constancia y el conocimiento de ese hecho histórico.

En mi concepto esas afirmaciones son una simple blasfemia y si yo fuera una persona con autoridad en el Islam, ciertamente habría depuesto y castigado a ese hombre. La

falsa interpretación de las Escrituras, su utilización como una especie de colección de recetas que se aplican en forma errónea o correcta a los hechos concretos de la vida diaria a través de las cambiantes circunstancias que se viven generación tras generación, es probablemente un elemento más destructivo dentro de la religión, más autodestructivo, que las acciones de modernistas o ultraconservadores.

Enfatizando lo expuesto, en una religión como el Islam la fe fundamental, las creencias básicas, son tan simples, tan formales, que no pueden alterarse por la necesidad de modernización. El ritual puede fácilmente ajustarse, adaptarse, especialmente porque la Ley Musulmana deja margen para hacerlo así recurriendo a un procedimiento adecuado.

Lo que hace particularmente vulnerable a una religión es lo accidental, lo que quizá está ligado con el tiempo de los orígenes de esa religión o con las ideas de los representantes de ella en una época particular. No es precisamente la complejidad o lo incierto del concepto de la Trinidad lo que facilita las críticas de los adversarios del cristianismo sino, por ejemplo, la actitud asumida por la Iglesia en el proceso de Galileo, identificándose con una concepción científica particular que estaba ya en proceso de ser desechada y sustituida por otra más adecuada. Nada de lo que se debatía estaba en la Biblia y no era necesario tomar partido en esas circunstancias concretas, pero en un intento por probar su universalidad, por lograr un liderazgo totalitario sobre los intelectuales de esa sociedad, las autoridades de la Iglesia, los voceros de la religión, actuaron guiados por esa perniciosa tendencia de demostrar que todo lo que existe y acontece está contenido en la Biblia y que todo lo que sucederá en el futuro está en la Biblia o en el Corán. De esta forma se acentúa la vulnerabilidad, la temporalidad del documento original mucho más allá de lo necesario y, naturalmente, aquellos que critican el Islam por otro tipo de razones o motivaciones, se sirven con toda facilidad de las circunstancias que les brindan tales actitudes.

Aparte de ello y sin asumir una postura defensiva o, por el contrario, de ataque, es innegable que considerando

el nivel de las creencias abstractas, el nivel de la adhesión personal al Islam como el solo y único faro de salvación en la vida, en cierta forma se ha debilitado.

El problema es determinar la causa y comprobar hasta qué grado esta afirmación es verdadera. Al profundizar en la teología medieval musulmana siempre me ha impresionado comprobar que los voceros autorizados del Islam no estuvieran interesados en la teología como tal, en *ilāhiyyāt*, en la medida en que nuestro mundo cristiano lo estaba hace setecientos años, en la época del Medievo.

La teología en el Islam fue en gran parte una postura defensiva, un recurso que sirvió para un replanteo verbal y una redefinición de conceptos con el propósito de adecuarlo a las corrientes intelectuales con las cuales se debía llegar a un entendimiento. Podría afirmarse que casi nunca surgió espontáneamente, por un impulso o necesidad internas.

Consecuente con esta tradición, es relativamente fácil para el creyente medio actual abandonar muchas creencias, que de todas formas quizá nunca conoció, y ajustar, replantear otras sobre las cuales tiene un concepto muy vago, para adaptarlas a su vida cotidiana y proyectar así sus propios hábitos y los de sus padres, identificándose con las generaciones de sus venerados antecesores.

En este sentido, la ignorancia teológica actúa como una protección de la fe concreta. Sin embargo, en la mayoría de los círculos que se encuentran por encima del pueblo medio (del ámbito de los *falāhīn*) lo que solía llamarse la pequeña burguesía, se ha venido desarrollando un doble proceso. El primer aspecto de este proceso es que, mientras un individuo cree aún en el Islam —ciertamente en el sentido de que no profesa ninguna otra religión— esta creencia parece haberse convertido en algo opcional, algo que está bajo control y puede ser comprendido por todos los miembros de la comunidad. No se trata de un fenómeno connatural, es algo que puede ser debatido, discutido, y que puede rechazarse intelectualmente, al menos en sus postulados teóricos.

El otro aspecto es algo más difícil de definir pero surge con relativa claridad cuando se platica sobre todo con gente que ha recibido una formación occidental; es el sentimiento de que el Islam, tal cual se interpreta o tal cual es formulado por el *azharī* o por el *mulla* medio, ya no se adecua a los puntos de vista del individuo ni de la comunidad.

Esta comunidad se ve a sí misma como algo que puede ser manipulado, es decir, que no es ya necesario que las mejoras sociales, las modificaciones políticas, la reestructuración social sean objeto de fe religiosa o puedan postergarse hasta el fin de la historia, hacia un futuro indefinido, sino que apelando a cierta racionalidad pueden concentrarse mediante una planificación, por medio de leyes adecuadas o de otros recursos.

El Islam, en la interpretación de los voceros a que nos referimos antes, se presenta a sí mismo con una rigidez peculiar porque si afirma que las reformas que procuran instaurarse se encuentran de hecho incorporadas, sugeridas, exigidas por las Sagradas Escrituras desde hace mil trescientos o mil cuatrocientos años, ello en modo alguno es prueba de la flexibilidad del Islam sino que, por el contrario, muestra que no ha cambiado, que no puede cambiar y que cuanto pertenezca a los tiempos modernos que no se halla en los escritos de *al-salāt al-ṣāliḥ* y en el Corán, en una u otra forma, no es del todo aplicable y no es del todo legítima.

Sin pretender insistir demasiado en estos aspectos psicológicos, debe admitirse que constituye un cierto fracaso de los voceros actuales de la ortodoxia del Islam no lograr la ponderación de los grandes cambios psicológicos que tanto los individuos como la comunidad han experimentado, debido al hecho ya comprobado de que muchas circunstancias pueden ser objeto de renovación positiva mediante la planificación o la manipulación social e individual.

De entre las innumerables obras recientes escritas en árabe acerca del Islam he leído una porción comparablemente pequeña, no sólo por falta material de tiempo sino también por cierta adversión personal a las repeticiones continuas que allí se encuentran. Es cierto que la reiteración

al igual que la falta de originalidad, no es criterio para juzgar el valor de las verdades de un sistema religioso aunque debe admitirse que actúan como determinantes para aquellos que se encuentran en una encrucijada favorable y dispuestos a aceptar nuevamente su religión, siempre que les sea presentada de manera un tanto distinta, de forma que satisfaga sus necesidades psicológicas específicas.

La presentación sistemática del Islam realizada por *Sayy al-Azhar Muḥammad Maḥmud Saltūṭ*, fallecido en 1963 y a quien tuviera el privilegio de conocer personalmente, es una repetición y un replanteo nada moderno de lo que ya conocemos por *Muḥammad 'Abduh*, es decir, desde 1890 o 1900, e incluso me animaría a decir que desde el siglo XIV. Es una presentación bien elaborada, de lenguaje claro, pero ¿dónde están las referencias a los cambios psicológicos, a las necesidades peculiares de la sociedad a que se dirige?

Quizá voy a contradecirme en cierta medida, ya que la implicación obvia de lo que se ha señalado antes, es que se da cierto descenso en la adhesión religiosa personal, afirmación que aún mantengo. Pero debo señalar que, según publicaciones estadísticas del año 1964 referentes a las mezquitas existentes en Egipto, a su personal y al costo de mantenimiento de las mismas, la tercera parte de éstas fueron construidas entre 1934 y 1964. Ahora bien, es difícil conjugar esta actividad de construcción con la disminución de adherentes y la consiguiente retracción de los partidos asignados a gastos religiosos y constatarse por otra parte que una proporción tan elevada de construcciones —casi seis mil mezquitas— ocurre durante el predominio de una o dos generaciones cuya principal característica no fue ciertamente su religiosidad.

Podría argumentarse que en muchos de los países europeos se ha perdido relativamente la fe y sin embargo ha habido bastante actividad en la construcción de iglesias. Pero nos encontramos nuevamente aquí ante la encrucijada real de resolver qué procedimiento seguir ante el fenómeno que constituye un pueblo que pierde paulatinamente el contacto

con la iglesia, que no va a misa los domingos o a la oración de los viernes, que omite sus oraciones cotidianas o no cumple sus ayunos según sea el caso y que a la vez sacrifica sumas considerables, con respecto a sus ingresos para destinarlas a inversiones religiosas.

Por otra parte, el personal que presta servicios en las mezquitas ha crecido en número y en proporción considerable recibe su paga de fuentes privadas, aunque el estado continúa siendo razonablemente generoso, si no en la cantidad global que aporta al menos en el número de personas a quienes paga. A partir de 1967 y a juzgar por la impresión personal que recibí en mis visitas de 1968 y 1969, parece que la piedad oficialmente sostenida registra cierto progreso.

Para mí es casi una blasfemia el encabezado de las facturas comerciales: *bismi'llāhi 'r-rahmānī 'r-rahīm*, "en nombre de Dios misericordioso y compasivo". Y luego, si no se hace efectivo el pago dentro del plazo de tres días, la policía toma medidas. Pero viéndolo desde otro punto de vista se entiende que la intención implícita de esto es lograr que el estilo de vida (en lo comercial, en lo económico, así como en todos los demás aspectos) sea más religioso. Tal procedimiento nos parece extraño, pero es a la intención del gobierno egipcio a lo que me estoy refiriendo.

Es quizá oportuno enfatizar sobre el hecho ya conocido pero no suficientemente ponderado de que el Islam como estructura socio-política ortodoxa ha estado en peligro en otras épocas, es decir, ha sido criticado y combatido. Podemos remontarnos a los siglos IX y X, a fines de la Edad Media, cuando comenzaron los movimientos de reforma en Egipto y en los países vecinos. En todos esos casos existió, sin embargo, una salida adecuada: el recurso al *tasawwuf*, lo que nosotros llamaríamos misticismo, aunque no es muy adecuada la traducción, es la única con que contamos. El recurso fue entonces aplicar experiencias y prácticas religiosas utilizadas comúnmente en ese período y que constituyeron un puente entre el sentimiento popular del momento y la tradición más autorizada.

El misticismo en el Islam fue objeto de reiteradas críticas y oposiciones; con frecuencia las relaciones de los místicos con los voceros oficiales del Islam y ocasionalmente también con el gobierno atravesaron por periodos difíciles. La tensión fue menor con el segundo porque éste compartía los mismos intereses de unificación mediante el recurso de una ideología común que llenara las necesidades intelectuales y emocionales de los sectores más escépticos y faltos de interés, de los más tradicionales y arraigados e inclusive quizá, de los grupos que vivían aún imbuidos de formas de pensamiento y expresiones religiosas preislámicas. Ésta es una afirmación general, cuya validez es mayor para la India y Asia Central que para el mundo de habla árabe fuera de los países bereberes.

La forma organizada del misticismo (el *tasawwuf*, las órdenes, las *tariqāt*) ha sido objeto de ásperas y crueles críticas tanto de los reformistas-modernistas como por parte de los voceros oficiales del Islam. Sin necesidad de retroceder hasta *Ibn Taymiyya* cito solamente la incesante inundación de documentos antisufíes y los ataques provenientes de escritores egipcios, sirios y de África del Norte, desde 1880 aproximadamente, que atribuyen prácticamente todos los males del mundo y por supuesto, todas las calamidades del universo árabe a los holgazanes y corruptos grupos místicos.

Es válida por lo tanto la afirmación de que este misticismo se ha desprestigiado en países como Egipto y Turquía y sea cual fuere el fundamento real de esas críticas, el resultado es que ahora será imposible para cualquier nuevo movimiento místico *ṣūfī* constituir un puente de unión entre los semicreyentes del sector intelectual o de los empleados de cierto rango en la administración pública o en las empresas privadas, y el sentimiento aún muy tradicionalista de las masas urbanas o rurales. Ésta es una de las grandes dificultades reales que cualquier reformador musulmán o islámico tendrá que afrontar, si desea conservar al Islam en el sentido tradicional que conocemos.

Es también característico que en los países donde este tipo de crítica modernista no ha sido tan violenta o incluso no existe, las hermandades místicas son las que en términos de vida social práctica han logrado superar con mayor éxito el abismo que separa la tradición del modernismo. Me refiero en concreto a los *muhidīn* de Senegal quienes no han sido influenciados por *Ibn Taymiyya* o sus seguidores, y a las diversas órdenes de Sudán, porque allí el círculo intelectual es tan pequeño que su impacto sobre la mayoría del pueblo medio y su influencia negativa en las hermandades místicas ha sido de poca importancia. Pero los *Muḥidīn* son un ejemplo excelente porque han asumido el papel de reformadores de la economía y de organizadores de sindicatos obreros. En una especie de capitalismo de estado han logrado en definitiva incorporar a sus doctrinas lo económico y lo político con tanto éxito que algunas estadísticas señalan que el 90% de los musulmanes de habla wolof de Senegal, o al menos un 70%, está afiliado a ese grupo.

Pero en Egipto el clima intelectual reviste ya características tales que un movimiento de reforma de esta naturaleza, que combinara algún tipo de experiencia místico-religiosa con un propósito de orden económico, no podría llevarse adelante.

Reconozco que estoy cometiendo yo mismo, el pecado contra la religión que pretendo condenar y que mi contraparte musulmana comete constantemente: considerar que la religión puede ser manipulada. No existe ninguna justificación intelectual ni moral para creer que pueda hacerse, sin embargo, así se ha hecho a través de la historia y así se hace constantemente en este preciso momento.

Abandonando un tanto el área de Egipto, donde el panorama se complica por el *Iṣtirākīyya 'arabiyya* (el socialismo árabe) y otras corrientes de pensamiento, citaré, entre sacando conceptos, un párrafo de la autobiografía del ex presidente de Paquistán Mohammad Ayub Khan¹ quien es,

¹ Mohammad Ayub Khan, *Friends Not Masters, A Political Autobiography*, Londres, Oxford University Press, 1967, 275 pp.

por referencias de gente que lo ha tratado personalmente, un musulmán en lo político y en lo social, pero de quien no podría decirse que es un creyente. Esta distinción carecería incluso de sentido para él mismo porque la captación de los valores teológicos no existe en el ámbito de la *intelligentzia* o de los militares de Paquistán. Del mismo modo que alguien carece de cualidades para dibujar, así, ellos se encuentran incapacitados para profesar una religión. Eso no los convierte en hipócritas, sólo que se adhieren al Islam en cuanto el Islam representa un cuerpo de doctrinas políticas y sociales y no en cuanto representa una doctrina religiosa.

En la página 196 de su *Autobiografía* se lee: "El hombre en cuanto animal se mueve por instintos básicos de preservación de la vida y de continuidad de su raza, pero en cuanto ser consciente del poder del pensamiento tiene el poder de controlar y modificar sus instintos. Su anhelo más grande es una ideología, por la que debería estar dispuesto a entregar su vida (...) Mientras más noble y eterna es una ideología el individuo y el pueblo que la profesan serán superiores..." Posiblemente tenga razón, pero es como si en una inmensa biblioteca donde se encuentren reunidos todos los grandes libros desde Platón hasta el mismo Ayub Khan, uno eligiese una ideología con un poco de Galileo, un poco de Santo Tomás y un poco de Muhammad Abduh y lograrse así una ideología eterna.

Continúa diciendo: "Tal ideología para nosotros es obviamente la del Islam. Fue sobre esa base que nosotros luchamos y logramos construir Paquistán. Pero luego de lograrlo no supimos vivir de acuerdo con esos principios. La principal razón radica en el hecho de que no hemos logrado definir esa ideología en términos simples e inteligibles. Además, a causa de nuestra ignorancia, comenzamos a considerar la ideología del Islam como sinónimo de fanatismo y teocracia, y subconscientemente comenzamos a avergonzarnos..."

Más adelante dice: "Con el propósito de definir la ideología del Islam y para aplicarla a las circunstancias concretas actuales, especialmente a las condiciones de vida en Paquistán"

tán parece adecuado elaborar el siguiente programa: *a*) Unidad de Dios. Urgencia del hombre de amarlo en su pensamiento y acciones; *b*) Todos los seres humanos son iguales ante Dios. En consecuencia debe reconocerse la igualdad básica de los hombres, sin distinción de color, raza o ubicación; *c*) Es verdad que en tal tipo de sociedad no hay lugar para territorialismos nacionales; no obstante, aquellos que viven en una región son responsables de su defensa, seguridad y desarrollo. El apego hacia el país en que vivimos y de donde logramos nuestra subsistencia es por tanto capital."

No pretendo argumentar el contenido, pero nuevamente señalo que se trata de una religión construida sintéticamente, algo sumamente artificial. Es casi como pensar que tarde o temprano podremos construir genes y sustituir los que impiden que se aprenda más rápidamente idiomas por aquellos que faciliten su aprendizaje.

Continúa el texto: "*d*) Si éstos son los componentes de la religión, entonces la religión tiene injerencia en asuntos temporales y seculares; (...) *f*) Define las obligaciones del Estado y del individuo. ¿Cuál es la definición de un *Mu'min* (creyente)?; *g*) Define derechos fundamentales para el individuo que en conjunto sean válidos lo mismo para el individuo que para el Estado; *h*) ¿Qué método deberíamos adoptar para familiarizar a la presente generación y a las futuras con esta filosofía?; *i*) Tomando en consideración que el pueblo de Paquistán es una colección de muchas razas con diferentes orígenes, ¿cómo pueden fundirse en un solo conjunto manteniendo a la vez intactos su orgullo local, su cultura y tradiciones?"

No me atrevo a afirmar hasta qué punto la democracia guiada puede ser exitosa, pero la religión guiada, la prefabricación de una doctrina religiosa que pueda o no ajustarse a todos los sectores de la población, es un procedimiento muy extraño.

En párrafos anteriores he comparado algunas tendencias dentro de la apologética musulmana y de las experiencias cristianas del siglo XVIII o judías del siglo XIX. Y al analizar la situación actual del Islam nos encontramos casi en el

siglo XVIII francés cuando se creía en general, o al menos en la práctica se actuaba como si la religión fuera una maquinación artificiosa de reyes y sacerdotes que por razones personales deseaban engañar al pueblo y someterlo, encontrando que la mejor manera de lograrlo era procurar que creyeran en Dios. En consecuencia, cimentaron los fundamentos de la Iglesia o el cristianismo sobre las bases de la atracción peculiar puramente racional que tendrían elementos irracionales sobre las diferentes capas de la sociedad.

Resulta patético comprobar cómo en la actualidad, luego de doscientos años y en circunstancias comparables pero mucho más precarias, voceros musulmanes autorizados, personas extremadamente inteligentes y capaces, recurren a métodos que lo acontecido en el siglo XVIII y posteriormente, ha demostrado que son inadecuados.

Estas premisas básicas deberían tomarse en cuenta en los análisis de la relación entre el Islam considerado como revelación supernacional, religión o doctrina social con el nacionalismo en su sentido más amplio.

Traducción del inglés de Juan Bautista Flaim

Chapter Title: SURGIMIENTO Y CONSOLIDACIÓN DEL ESTADO ISLÁMICO

Chapter Author(s): MANUEL FIGUEROA

Book Title: Medio Oriente

Book Subtitle: Perspectivas sobre su cultura e historia. Tomo 2

Book Editor(s): Luis Mesa Delmonte

Published by: El Colegio de Mexico

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/j.ctv3dnrt4.5>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



This content is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY-NC-ND 4.0). To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



El Colegio de México is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Medio Oriente*

JSTOR

SURGIMIENTO Y CONSOLIDACIÓN DEL ESTADO ISLÁMICO

MANUEL RUIZ FIGUEROA
El Colegio de México

EL OBJETIVO DE ESTE ESTUDIO no es examinar o presentar en qué circunstancias o contexto apareció el islam, ni tampoco cómo se formó la primera comunidad islámica, la *umma* de Medina, a raíz de la actividad profética de Muhammad. La finalidad es tratar de establecer en qué momento podemos hablar de que existe un verdadero Estado al que además le podemos aplicar el calificativo de “islámico”. En su momento oportuno, explicaremos qué entendemos por “Estado” y qué entendemos por “islámico”.

Teniendo en cuenta, por otra parte, que el Estado islámico no surgió ni se implantó en el vacío, ni nació de la nada, de acuerdo al principio de que “en la naturaleza no hay saltos” (*Natura non facit saltus*), hemos de partir del supuesto de la existencia de un sustrato y de un proceso gradual de desarrollo. Esto nos lleva a hacer algunas consideraciones sobre las condiciones externas e internas, políticas y sociales, por las que atravesaba la Arabia preislámica. De este examen, podremos concluir que ésta se encaminaba hacia la formación de un Estado, cuyo proceso natural se vio interrumpido por la irrupción del islam. El islam, sin embargo, fue un elemento positivo ya que, no sólo no anuló este proceso, sino que le dio una nueva dinámica que lo aceleró y le proporcionó bases más sólidas para su constitución. En otras palabras, estamos partiendo del supuesto de que las condiciones propicias para la formación de un nuevo Estado estaban dadas y se esperaba tan sólo la aparición del líder carismático que supiera capitalizarlas y convertirlo en un imperio y una religión universales, como acabó sucediendo en poco tiempo.

[59]

En cierto sentido el islam podría considerarse un elemento externo, en cuanto sus ideas esenciales no formaban parte del patrimonio cultural de la Arabia preislámica, sino que eran ajenas a esa tradición cultural; pero en parte también puede decirse que fue un elemento interno, en cuanto que no fue el producto de una imposición violenta del exterior (por una conquista militar, por ejemplo), sino que fue aceptado voluntariamente como una revelación del Dios único hecha a su enviado Muhammad Ibn Abdallah, hasta convertirse en el elemento medular y clave de una nueva tradición cultural.

Nuestra hipótesis es que en vísperas del surgimiento del islam, Arabia se encaminaba hacia su unificación política bajo el control de un Estado en formación liderado por la tribu quraysh de La Meca, que aprovechó las condiciones externas favorables, o sea, el debilitamiento militar de los imperios bizantino y persa, y de su aliado El Yemen, que de otra manera nunca hubieran permitido la mencionada unificación. Hay, pues, dos elementos clave: la situación externa o internacional, y el desarrollo sociopolítico interno.

El contexto internacional¹

Persia y Bizancio, los dos grandes imperios que en aquel entonces se disputaban el dominio de esta región del mundo al igual que lo hacen las potencias de hoy en día, no podían permitir el surgimiento de un nuevo competidor independiente que en alguna forma pudiera afectar sus intereses. Si en la actualidad la importancia de la región radica en sus inmensas reservas de petróleo, en la era preislámica radicaba en el control de las rutas comerciales que cruzaban la península. El control de estas rutas y su flujo de mercancías entre la región y el Lejano Oriente, así como con Europa, era el objetivo de persas y bizantinos.

Dada, sin embargo, la impenetrabilidad del desierto y el alto riesgo de que ejércitos no habituados a él pudieran ser fá-

¹ Para una síntesis minuciosa, véase Ph. Hitti, *History of the Arabs*, pp. 49-80. Puede verse también S. Smith, "Events in Arabia in the 6th century A.D." en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXVI, 1954, pp. 425-468.

cilmente aniquilados por los belicosos beduinos, el control de estas rutas se dejaba en manos de aliados estratégicos especialmente contratados para ello. Recuérdense, por ejemplo, los llamados “estados tapones” de los gasánidas y de los lajmies, en el norte de la península, representantes de los intereses y confines bizantinos y persas respectivamente. Se solía también contratar a tribus beduinas en calidad de soldados mercenarios para la protección de tramos específicos de las rutas comerciales. De mucha mayor importancia era, sin embargo, el control que El Yemen mismo ejercía sobre estas rutas.

El Yemen gozaba no sólo de una larga tradición de vida sedentaria, sino que había sido la sede de renombradas civilizaciones e imperios cuyo éxito se había basado en una agricultura de irrigación bien planificada y en un floreciente comercio internacional. Uno tras otro, grandes imperios habían surgido, florecido, entrado en decadencia y desaparecido. Primero el reino de Saba, mencionado en la *Biblia*, y cuya reina supuestamente hizo una visita al rey Salomón. Los sabeos fueron los constructores de la famosa represa de Marib, de la que dependería el éxito agrícola. Llegaron después los mineos y finalmente el reino himyarita, precisamente en la época que nos ocupa, o sea, en vísperas de la aparición del islam. Para ese tiempo, este reino había entrado en franca decadencia. Gozando de una autonomía e independencia más nominales que reales, había estado cambiando de esfera de influencia o de patrón entre persas y bizantinos. El Yemen ya no estaba en condiciones de vigilar y controlar las rutas comerciales ni para sí ni en beneficio de sus protectores. Varias tribus del norte de la península se habían percatado del hecho y habían iniciado una empresa comercial por su cuenta, si bien todavía de modestas proporciones. De modo especial, hay que tener en cuenta a la tribu quraysh que estaba en proceso de sedentarse en La Meca, una importante estación en la ruta comercial “del incienso”. La Meca, un centro de peregrinación desde tiempos inmemoriales, era sin duda el lugar ideal para levantar un nuevo emporio comercial de alcances internacionales en sustitución de El Yemen. La Kaba, con su famosa piedra negra, era el santuario cuya construcción se atribuía a Ibrahím (el patriarca Abraham de la *Biblia*), y a su hijo Ismail na-

cido de Agar, una esclava de Abraham, considerado el progenitor de los árabes.

No era, solamente El Yemen el que había perdido vitalidad y fuerza; los mismos imperios persa y bizantino, por sus continuas luchas, se habían extenuado a un punto tan crítico que su existencia misma corría serio peligro si se presentaba una fuerza externa poderosa. De esta forma, las condiciones externas eran las más favorables y propicias para el surgimiento de un competidor. Y esto era precisamente lo que estaba sucediendo al norte de la península. Hay dos hechos que corroboran este punto; el primero es una mención explícita en el *Corán* (106,2), donde se alude a dos caravanas anuales a cuenta y riesgo de los quraysh, pero cuya seguridad el *Corán* atribuye a Dios, al tiempo que exhorta a los quraysh a reconocerlo. La caravana de invierno se encaminaba hacia el sur: El Yemen y Abisinia; y la de verano hacia el norte, a Siria. El segundo hecho es la famosa campaña militar de Abraha. No se conocen con seguridad ni la fecha ni los motivos de esta campaña de los abisinios contra la península arábiga. Siendo la cristiana Abisinia aliada de los bizantinos, por encargo de éstos los abisinios se internan en el desierto para castigar una supuesta persecución contra los cristianos árabes desencadenada por tribus árabes convertidas al judaísmo. Sede de estos acontecimientos fue el sur de la península. A raíz de esta invasión, la represa de Marib sufrió daños considerables que no fueron reparados, lo que repercutiría negativamente en la agricultura, ocasionando nuevas olas de migraciones yemenitas hacia el norte de Arabia y más allá de sus fronteras.

El hecho de que Abraha, después de castigar a los árabes sureños, se encaminara hacia el norte nos hace pensar que tenía otros motivos además de los religiosos, y que lo que realmente se proponía era propinar un castigo ejemplar a los quraysh de La Meca y a otras tribus árabes del norte que, igualmente, trataban de organizar una actividad comercial en forma independiente, aprovechándose de la impotencia de El Yemen.²

² Según R. Simon, "Hums et Iláf, ou le commerce sans guerre. Sur la genèse et le caractère du commerce de la Mecque", en *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, XXIII, 1970, pp. 221 y ss., la campaña de Abraha no estaba dirigida

En contra de las crónicas árabes, que fechan la invasión de Abraha en el 570 d.C., año en el que se supone nació el profeta Muhammad, hemos de remitirla a alrededor del año 547 d.C.³ Diezmada por una epidemia de viruela, la campaña de Abraha fracasó totalmente, hecho al que alude el *Corán* (105,1-5), presentándolo como un milagro de Dios en favor de La Meca. Los obstáculos externos quedaban eliminados. En cuanto a los internos, los quraysh los fueron resolviendo por lo general en forma diplomática y pacífica por medio de alianzas y pactos, si bien también debieron recurrir a las armas. Así, después de la guerra llamada “harb al-fiyar” (590 d.C.), La Meca reemplazó a los lajmíes y ganó el control de sus mercados, especialmente el famoso de Ukaz, con lo que por el momento quedaba sin rivales.

Desarrollo sociopolítico

Vamos a ofrecer una serie de datos de tipo social en relación con lo que sucedía en Arabia inmediatamente antes o contemporáneamente al surgimiento del islam, y que, a nuestro juicio, son indicativos de la fase de evolución social en la que se encontraban sus habitantes. Trataremos de averiguar qué nivel cultural habían alcanzado, si por cultura entendemos los mecanismos ideados y aceptados por una sociedad para autodomesticarse y autogobernarse, o sea, su sistema más o menos complejo de creencias, valores, técnicas, organización social, económica, religiosa, etc., en el entendido de que, una vez resuelto y superado el problema vital de la subsistencia, *el problema más importante es el político*: el reconocimiento de una autoridad y de un mínimo de reglas para regular la conducta social de sus miembros. El éxito y la habilidad para llevar a la práctica esta idea marca la diferencia entre las diversas so-

directamente contra La Meca, sino contra los lajmíes o mejor dicho, contra tribus dominadas por ellos, pues aquéllos tomaron el lugar del Yemen después de su caída y tuvieron bajo su control el comercio del norte de Arabia, incluyendo a La Meca.

³ R. Simon, “Hums et lláf...”, *ibid.*

ciudades y, en retrospectiva histórica, es el paso de una sociedad primitiva a una civilizada.⁴

Hoy en día, contrariamente a la hipótesis presentada por Gordon Childe, arqueólogos y antropólogos están de acuerdo en que no hay pruebas para sostener que el fenómeno de la *urbanización* sea esencial e indispensable para el desarrollo de una civilización y el consecuente surgimiento del "Estado".⁵ Más bien, se consideran como fundamentales dos fenómenos: la *estratificación* social y la *institucionalización* de la autoridad política. En la realidad estos dos fenómenos están interrelacionados. La diferencia entre una sociedad "primitiva" y una sociedad "civilizada" radica, no tanto en que una y otra tengan diferentes problemas, sino más bien en la manera o *forma* de resolverlos. Una y otra tienen que enfrentar problemas de tipo político, militar o judicial, por ejemplo; es decir, están ejerciendo funciones políticas, militares o legales, pero de manera *cualitativamente* diversa. La dicotomía entre ambas no está ni en los problemas ni en las funciones, sino en la institucionalización del poder, o sea, en las "formas". Este cambio cualitativo está en estrecha relación con la estratificación social. Se dice que una sociedad "primitiva" es la que está integrada o formada por grupos de parentesco (clanes, tribus) en igualdad entre sí. La *estratificación* social rompe esa igualdad para establecer un orden *jerárquico*, es decir un poder central, introduciendo a su vez grandes cambios que constituyen el paso a un nuevo estadio de evolución cultural.

En la Arabia preislámica, nos parece que hay indicios claros de que la tribu quraysh de La Meca pasaba por un proceso de estratificación social y de que tenía la firme intención de constituir una autoridad política central, un Estado, a cuyo poder quedara sujeta toda la península. Como lo hemos analizado en otro trabajo,⁶ el hecho de que esta tribu estuviera

⁴ Véase por ejemplo, E. R. Service, *The Origins of the State and Civilization: The Process of Cultural Evolution*, Nueva York, W. W. Norton & Co., 1975. Como es bien conocido, este mismo tipo de problemas ha sido analizado por Karl Marx y Max Weber, si bien bajo puntos de vista un tanto diferentes.

⁵ E. R. Service, *ibid.*, pp. 7 y ss.; R. Mc. C. Adams, *The Evolution of Urban Society*, Nueva York, Aldine Publishing, Co., 1966, pp. 9 y ss.

⁶ M. Ruiz Figueroa, *Mercaderes, dioses y beduinos. El sistema de autoridad en Ara-*

en vías de sedentarizarse, el hecho de que la idea de familia nuclear (padre, madre e hijos) se impusiera cada vez con mayor fuerza a expensas de la solidaridad tribal o del clan, y, sobre todo, el cambio de actividad o de profesión (si podemos llamarla así) del pastoreo al comercio, estaban produciendo cambios tan fundamentales como para poner en peligro los valores y las estructuras sociales anteriores de la tribu. Pero por otra parte y al mismo tiempo estos cambios estaban dando lugar a nuevas ideas y un nuevo tipo de organización política, religiosa y social.

No hay duda de que la dedicación en cuerpo y alma a la empresa comercial por parte de los quraysh fue el cambio más radical, y que, a su vez, indujo a otros cambios trascendentales en el plano de la estratificación social y del ámbito político y religioso. La actividad comercial conlleva, ante todo, una emancipación de la naturaleza, a diferencia del pastoreo o de la agricultura, ocupaciones de otras tribus. Mientras que las economías beduina y agraria dependen casi totalmente de las condiciones naturales y sus productos están destinados casi en forma exclusiva al consumo interno, el comercio depende básicamente de la propia habilidad y gira en torno al excedente y al intercambio que llevan a la acumulación de capital, algo inimaginable en los otros tipos de economía.

Puesto que el proceso de emancipación de la naturaleza es idéntico al de la "individualización" del hombre, como lo llama K. Marx,⁷ el individuo sale de su situación anterior de "ser genérico" o "animal de rebaño" y de la propiedad comunal para entrar a una "fase histórica de relaciones de propiedad" más adelantada. Resultado de este proceso es el surgimiento de la propiedad privada al lado de los bienes comunales, hasta que éstos decaen junto con el orden social anterior.

No es necesario insistir en que la acumulación de grandes capitales en manos de unos pocos iba a producir una brecha

bia preislámica, México, El Colegio de México, 1975, pp. 59-71.

⁷ *Pre-Capitalistic Economic Formations*, Nueva York, 1965, pp. 65 y ss. M Ruiz Figueroa, *ibid.*, pp. 60 y ss.

entre ciudad y campo y entre pudientes y “desposeídos”, como llama el *Corán* a los pobres de La Meca. La actividad comercial puso en tela de juicio a la organización social misma, estructuras, instituciones tribales obsoletas e incluso valores fundamentales de la antigua “ética beduina”. En lugar del *majlis* beduino, el gobierno de La Meca se encomendó a un nuevo consejo *mala*, compuesto sólo por gente rica, e incluso extranjeros (algo contrario a la tradición tribal). Se instauró el *Dar al-Nadwa* para concertar alianzas y matrimonios intertribales. Hubo una reestructuración de los cargos y funciones religiosas de la Kaba. Así, por ejemplo, la *ifada*, el derecho de presidir la procesión de peregrinos en la propia Meca, se le concedió a la tribu de Tamim, por servicios prestados a La Meca; específicamente, por asegurar a los mequíes el monopolio del mercado de Ukaz. Se creó la asociación llamada *Tahammus*, que comprendía también varias tribus fuera de La Meca, con un ritual y prescripciones especiales para efectuar la peregrinación, calificadas como “innovaciones sin justificación” por el primer biógrafo del profeta, Ibn Hisham.⁸ Esta asociación en realidad constituye una manipulación de la religión con fines económico-políticos. Era una forma de obligar a las tribus a someterse al liderazgo económico-político de La Meca bajo un manto religioso.⁹

Los quaraysh establecieron también nuevas funciones administrativas en La Meca con el fin de garantizar un correcto funcionamiento de sus actividades comerciales. Se estableció una especie de guardia militar para la protección de las caravanas, pero podemos suponer que servía también para preservar el orden dentro de la ciudad, donde se llevaban a cabo transacciones comerciales de enormes cantidades de dinero. Se creó un servicio normal de informantes-espías cuya función era la de traer constantemente noticias del éxito o fracaso de las caravanas comerciales. N.P. Coussin de Perceval¹⁰ mencio-

⁸ Ibn Hisham, *Sira Rasul Allah*, Gotinga, 1859, p.128.

⁹ M. Ruiz Figueroa, *ibid*, pp. 65-71.

¹⁰ *Essai sur l'Histoire des Arabes*, vol. I, París, 1847, p. 274.

na también la creación de una *espèce de magistrature criminelle*, la *diya*, y la *jazīna* o administración financiera.

M. Weber llama “orden legal” a la institución de nuevas funciones como las mencionadas, orden que difiere de un “orden convencional” como el de la sociedad beduina, y que posee “personal especializado para ejercer el poder coercitivo (maquinaria de ejecución de disposiciones) que no tiene el orden convencional”. Observa Weber que el orden legal no es idéntico a la dominación legal, sino que puede existir en otros sistemas de dominación.¹¹

De lo expuesto podemos inferir algunas conclusiones:

a) La estratificación social incipiente (debida a la mayor caída de la idea de familia) fue brusca y rápidamente acelerada por la aparición de la propiedad privada (producto de la actividad comercial).

b) La ruptura con el orden tradicional beduino y lo obsoleto de sus organizaciones, que fueron sustituidas por la creación de un nuevo aparato administrativo y nuevas funciones, daría lugar a la aparición de personal especializado acentuando aún más la estratificación social.

c) Una vez desaparecida la igualdad social beduina, la estratificación social jerárquica y la creación de nuevas funciones administrativas no es otra cosa sino la *institucionalización* de una autoridad central en manos de la élite comerciante. Esto, nos parece, es el primer paso para la creación de un Estado.

d) La Meca erige su base o estructura de poder político alrededor de un territorio sagrado, el *haram* o santuario de la Kaba, que era ya de uso consuetudinario, igual que lo hará Muhammad en Medina. Las grandes confederaciones tribales solían constituirse en esa forma, generalmente por iniciativa de un santón o líder carismático, del que los quaraysh carecían.

e) La Meca de hecho rompe la estrechez del tribalismo mediante la incorporación de miembros de otras tribus en el nuevo liderazgo político-religioso. Para esto, la religión es manipu-

¹¹ *On Law in Economy and Society*, tr. E. Shills, Cambridge, 1954, p. 27.

lada con fines político-comerciales,¹² tendencia que será calificada por el islam de “innovaciones sin justificación”, o sea, de herejía.

En este periodo de transición y crisis social se encontraban La Meca y Arabia cuando hizo su aparición el islam. Bajo el liderazgo de Muhammad, el islam iba a introducir profundos cambios y modificaciones en esta evolución “natural” de la sociedad preislámica.

El Estado islámico fundado por Muhammad

Hemos indicado que, al iniciar el proceso de institucionalización de una autoridad central, la Arabia preislámica se encaminaba hacia la formación de un *Estado*. Implícitamente hemos dado a entender que por estado entendemos: el “agente, aspecto o institución de la sociedad autorizado y pertrechado para el empleo de la fuerza, es decir, para ejercer un control coercitivo”;¹³ o como comúnmente suele definirse: “el poseedor legítimo del monopolio de la violencia”.

No podemos saber en qué hubiera terminado la experiencia de los quraysh, de no haber sido interrumpida por la aparición del islam. En el siglo V d.C., hubo una tentativa semejante en Arabia Central, encabezada por la famosa tribu kindá, que terminó en un fracaso, debido básicamente al faccionalismo y las enemistades que lleva consigo la organización tribal por los valores que implica y en los que se funda, y que hoy podríamos llamar un nacionalismo chovinista y exclusivista. Volviendo los ojos al pasado, tenemos múltiples ejemplos de la duración relativamente corta de los imperios fundados por nómadas en distintas regiones del planeta. No

¹² Una confirmación indirecta de los objetivos político-religiosos de los quraysh la tenemos en un comentario que nos refiere Ibn al-Kalbi (escritor musulmán de los primeros tiempos, estudioso de las tradiciones religiosas preislámicas) en su libro *Kitab al-Asnam (El libro de los ídolos)*, Leipzig, Otto Haassowitz, 1941, p. 28, 1.16ss.: “Cierta hombre de Yuhayna, llamado Abd al-Dar b. Hudayb, dijo una vez a su pueblo: ‘venid a construir un santuario (*bayt*) con el que podamos rivalizar con la Kaba (de La Meca) y atraer así a muchos de los árabes’”.

¹³ *Diccionario de Sociología*, México, FCE, 1980, p. 112.

nos parece arriesgado afirmar que para un hombre de la inteligencia privilegiada de Muhammad y su visión clarividente de largo alcance, este problema no haya pasado inadvertido.

Muhammad, el prototipo del líder carismático que nos presenta Max Weber, dotado de cualidades extraordinarias, casi sobrehumanas, o consideradas como tales por sus seguidores, estaba perfectamente al tanto del proyecto económico-político-religioso de su tribu. Considerando la conducta que siguió toda su vida, podemos asegurar que abrazó con entusiasmo esta idea y que creía firmemente en la posibilidad de llevarla a cabo. Sin embargo, tampoco hay duda de que estaba profundamente preocupado por las enormes fallas que le encontraba y que estaban creando descontento y minando desde adentro su realización. La aparición de la propiedad privada y la acumulación de grandes riquezas en unas pocas familias, originó un fenómeno nuevo: la aparición de dos grupos sociales, pobres y ricos, y una enorme brecha entre ambos. Estas ricas familias, en particular del clan de los omeyas, no tenían otro interés que acrecentar sus riquezas y el poder que ellas confieren y que ya empezaban a saborear. De esta forma, y cada vez en mayor medida, descuidaban sus antiguas obligaciones tribales. El *Corán* mismo nos da testimonio con sus frecuentes y duras críticas: “No honráis al huérfano ni os incitáis los unos a los otros a alimentar al pobre, mientras os acabáis la herencia (de viudas y huérfanos) devorándola (toda) indiscriminadamente. Y amáis la riqueza con amor excesivo”.¹⁴ Nos parece que este texto puede resumir el conflicto y la crisis social por la que atravesaba La Meca y que motivó el surgimiento de un líder carismático que trató de solucionarla.

Sabemos que el profeta solía retirarse con frecuencia a una cueva del monte Hira, cercano a La Meca, donde pasaba incluso noches enteras absorto en la contemplación. Podríamos conjeturar que en esas ocasiones el profeta pedía a Alá que le hiciera ver el modo de ayudar a su pueblo; no sólo sacarlo de la idolatría, sino cómo resolver la severa crisis social por la que estaba pasando; cómo superar la estrechez del tribalismo,

¹⁴ El *Corán*, 17, 20.

su ética hedonista y los valores antropocéntricos en los que se fundaba; cuál es la función y el uso correcto de la riqueza; y cómo podría hacer que su pueblo se convirtiera en un gran imperio, ya que estaba convencido de que podía hacerlo puesto que tenía gente capaz. Por otra parte, el profeta era, sin duda, uno de los árabes mejor enterados en su tiempo sobre los imperios persa y bizantino, ya sea por lo que él mismo como caravanero pudo observar, ya sea por todo lo que su innata curiosidad lo llevó a indagar de quienes pudo conseguir la mayor información posible. Así, por ejemplo, lo que el *Corán* menciona sobre la *Biblia* nos muestra un conocimiento bastante exacto de ella, pero no como para que el profeta hubiera tenido un ejemplar en sus manos, sino sólo referencias a través de un tercero.

Si nos basamos en la conducta posterior del profeta, se puede decir que lo que mayormente llamó su atención fueron ciertas semejanzas entre Persia y Bizancio que después él trataría de reproducir en la *umma* (comunidad musulmana) de Medina. Ambos imperios eran lo que hoy se conoce como “imperios confesionales”. Eran imperios que se consideraban universales por estar fundados en una religión que tenía pretensiones de ser revelada como la única verdadera, a la que todo hombre debería tarde o temprano someterse, de ahí que estuviera respaldada por un imperio también universalista. Por un lado, hay una conjunción de Estado y religión, y por otro, lo que le estaba haciendo falta a Arabia era el aparato ideológico, o sea, una verdadera religión universal, para legitimar el Estado naciente de los quraysh, algo que ni el sólo poder de la riqueza ni los valores y estructuras tribales podrían proporcionar en forma duradera.

Tales eran las cavilaciones del profeta cuando, inesperadamente, Dios le comunicó a través del arcángel Gabriel que había sido escogido como el profeta y mensajero de Dios entre y para los árabes, siendo el portador de una revelación que por lo demás era una continuación de la misma revelación que Dios ha estado dando al hombre desde que éste fue creado. En esta forma, el profeta estaba reviviendo en Arabia un fenómeno que se dio en otras partes del mundo hacia la mitad del primer milenio a.C. En esta misma forma, el surgimiento

de un estado árabe en el siglo VII d.C., nos parece que ha de ser interpretado en un contexto totalmente diferente, es decir, en el de la “edad axial” que se había dado un milenio antes.

Con el nombre de “edad axial” designó Karl Jaspers¹⁵ a una serie de cambios y transformaciones que podemos considerar “revolucionarios”, ocurridos en el primer milenio antes de Jesucristo; más en concreto entre el 800 y el 200 a.C., y cuya consecuencia sería la estructuración de las sociedades humanas y de la historia universal en forma irreversible en direcciones bien definidas, que cristalizarían en los mayores complejos civilizatorios que hoy todavía conforman nuestra vida. En distintas regiones del planeta surgieron hombres que propiciaron una auténtica “revolución cultural”: Zaratustra y los profetas del antiguo Israel; Buda en India; Tales, Solón, Pitágoras, Sócrates en Grecia, y en China Confucio, por ejemplo.

Hacia la mitad del primer milenio a.C., parece haber habido una gran prosperidad económica, especialmente mercantil, y un floreciente comercio internacional que propició el intercambio de ideas. Como prueba de esto, puede aducirse el hecho de la acuñación de monedas dado casi en forma simultánea en Anatolia, el norte de India y China.¹⁶ Surgieron nuevas ideas y se desarrolló una gran creatividad e innovaciones sin precedente. Quizá como resultado de experiencias similares, los creadores y propagadores de las nuevas ideas compartían varias orientaciones y sobre todo la misma problemática: el viejo problema de la justicia y la responsabilidad personal. Todo esto situado en el contexto del mercado, es decir, del comercio; rara vez en el contexto del templo.

Lo que producirá una diferencia radical entre estas áreas geoculturales o complejos civilizatorios: será la forma de plantear el problema, y más todavía, las soluciones: la interioridad del yo (India); volcarse hacia fuera, a la naturaleza (Grecia), o el interés por la historia en sí misma, vista como la arena de la lucha por la justicia, el avance continuo de un orden moral cósmico (Medio Oriente).

¹⁵ *Von Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zurich, 1949, pp. 15-106.

¹⁶ Hodgson, t. w., *The Venture of Islam, I*, Chicago, pp. 111-113.

Con el correr del tiempo, los adeptos de las nuevas ideas formarán una *Comunidad especial*, y ésta se dotará de sus *escrituras sagradas* a las que se atribuirá una *validez universal*. Otro dogma fundamental es que la solución comprehensiva del problema humano incluye un orden o mundo *más allá de la muerte*. Con el correr del tiempo, estas ideas serán adoptadas o se impondrán hábilmente como el sustento y la esencia de grandes imperios, dando lugar a imperios universales y religiones universales.

Una orientación particular la constituye la solución *monoteísta*, que en contraposición a la respuesta de la India, que postula una historia cíclica en un proceso indefinido de encarnaciones y reencarnaciones, postula una historia lineal irrepetible. El drama cósmico tiene un principio y un fin. Su esencia podríamos definirla en tres unidades o unicidades: un solo Dios, una sola comunidad y una sola vida. En esta corriente hay que inscribir al judaísmo, cristianismo y por supuesto al islam. Damos todo el crédito al profesor Hodgson por haber llamado la atención sobre este punto; que el islam debe situarse dentro de la corriente monoteísta proveniente de la “edad axial”. Sin embargo, nos parece que se puede avanzar más todavía y decir que el islam puede —y quizá debe— interpretarse como una repetición, la última y tardía, de la “edad axial”, un milenio después de que ésta ocurriera en otras partes del globo. Dentro de este contexto trataremos de analizar la aparición, evolución y consolidación del estado islámico.

Si quisiéramos resumir en una sola palabra la idea central de la revolución cultural de la “edad axial”, podríamos decir que es la *trascendencia*. Es decir, el haber introducido en la rutina de la vida humana la noción de un mundo u orden paralelo, pero infinitamente superior y perfecto, que viene a ser el modelo y norma de la conducta humana individual y social, puesto que es concebido como un orden moral o metafísico *más allá* de este mundo. De ahí vendrá la necesidad de la *salvación* y del *punte* o instrumento que permita el tránsito de este mundo al orden cósmico.

En otras palabras, también podríamos decir que esa idea de la trascendencia es lo mismo que lo que Max Weber llama

la *racionalización* de la vida religiosa.¹⁷ Tal racionalización va más allá de las prácticas y ritos destinados a atraer beneficios y buena suerte, e incluye una codificación sistemática de las relaciones del hombre con la divinidad. Al mismo tiempo, y en contraste con la inmutabilidad de la tradición, la racionalización desarrolla una moral religiosa basada obviamente en una concepción *ética* de la divinidad. De acuerdo a ese carácter ético del dios, el orden de la naturaleza y de la sociedad están ahora bajo su protección y aquellos que lo violan recibirán un castigo. Las ideas de magia y de mal se reemplazan ahora por una ética religiosa. La desgracia no es el resultado del poder deficiente de un dios, sino de su ira provocada por la falta cometida por el hombre.

Una vez establecido que existe un Dios único, todopoderoso, creador del hombre y de todo cuanto existe, y por tanto dueño y señor absoluto de todo lo creado, se derivan dos conclusiones fundamentales que por fuerza deben cambiar la vida de quien acepta este principio; a saber, que el hombre queda sujeto a Dios, a quien debe absoluta obediencia, y que existe una igualdad esencial entre todos los hombres, independientemente de su lengua, raza u origen. De ahí se deriva que el hombre es el representante o “califa” de Dios en la tierra; que la riqueza es sólo un don de Dios y que debe ser administrada de acuerdo a su ley. Y así, de este principio de que Dios es único y creador, se deriva el orden social, familiar, económico y político de la sociedad humana. Este principio será la base sobre la que Muhammad propondrá edificar el nuevo orden político-religioso, como alternativa a la propuesta qurayshita.

La intención de los mequías era constituir una autoridad centralizada y fuerte en vías de una unificación político-religiosa de la península para explotarla con fines económico-comerciales. Para este fin, se estaban valiendo esencialmente del método “tradicional”: la elección de un *haram* o territorio “sagrado” (el santuario de la Kaba) como centro y símbolo del nuevo poder, que además era el garante de los múltiples pac-

¹⁷ *Grundriss der Sozial-ökonomik III Abt., Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubinga, 1925, pp. 127 y ss. M. Ruiz, “Algunas reflexiones sobre el Dios del Corán”, *Estudios Orientales*, vol. VII, México, 1972, p. 210.

tos y alianzas tribales que estaban llevando a cabo los quraysh. Más que por la guerra y el empleo de la violencia, los quraysh optaron por medios pacíficos teniendo en cuenta su gran habilidad política y diplomática, de la que dieron abundantes pruebas. Conservando sustancialmente la estructura tribal, dieron, sin embargo, cabida a hombres ricos de otras tribus en la élite gobernante.

En contraste con la propuesta anterior, nos parece que el proyecto del profeta era el siguiente: 1) el profeta ante todo presenta un sustrato ideológico-religioso, una nueva cosmovisión teocéntrica que legitima y en la que fundamenta su plan. La Meca carecía totalmente de este sustrato ideológico para dar legitimidad a su proyecto; 2) la pertenencia al nuevo orden socio-político-religioso del profeta depende de la decisión personal de cada individuo. No se basa en el linaje, como la pertenencia a la tribu, sino que rompe con la estrechez del tribalismo al afirmar la igualdad fundamental y esencial de todos los miembros de la nueva comunidad religioso-política, la *umma*; 3) el proyecto político-religioso del profeta no se limita a la península, sino que tiene alcances universales; 4) no creemos equivocarnos al afirmar que el profeta consideraba de vital importancia la participación de los quraysh en su proyecto, dada las cualidades políticas excepcionales de algunos de sus miembros.

Nos parece que los puntos 1 y 2 son evidentes, por lo que no necesitan de mayores pruebas. Haremos, en cambio, algunas consideraciones sobre los puntos 3 y 4. En cuanto a la universalidad del proyecto de Muhammad, es posible que siempre haya controversia, en especial por lo que se refiere al periodo inicial de su carrera, debido en gran parte a la carencia de fuentes fidedignas de la época. Hacia los últimos años de la vida del profeta, nos parece que no se pueden tener serias dudas sobre la concepción universalista de su misión. Citaremos brevemente dos hechos que lo confirman, más un texto del *Corán* que apoya esta idea.

Hacia el año 7 de la Hégira, según nos cuenta la Tradición, el profeta despachó una serie de emisarios con sendos mensajes a los grandes monarcas de la época invitándolos a convertirse al islam y a reconocerlo como el legítimo enviado

de Dios; conclusión implícita sería que deberían por tanto someterse a su dominación política. No hay pruebas que confirmen estas cartas enviadas a los emperadores persa, bizantino o chino. Sí, en cambio, son conocidos los contactos con el gobernador bizantino de Alejandría. Creemos que aunque sea un único caso, éste sería suficiente para probar nuestra hipótesis. En todo caso, tenemos dos acciones del profeta que respaldarían el contenido de su mensaje. El año 8 de la Hégira (630 d.C.), Muhammad preparó dos expediciones militares contra territorio bizantino (preludio, sin duda, de las futuras conquistas después de su muerte). La primera se internó hasta la región de Muta, al sur del mar Muerto. A pesar de que esta expedición fue un fracaso, el hecho es que el profeta salió de las fronteras de Arabia con un poderoso ejército. La segunda se dirigió a Tabuk, un oasis bizantino a mitad de camino entre Medina y Damasco. Quizá en vista del primer fracaso, muchos musulmanes opusieron gran resistencia a salir demasiado lejos de Arabia, pretextando las más variadas excusas, como lo refiere el *Corán* (9,42: “si se hubiera tratado de un viaje corto, te hubieran seguido”...). Habiendo llegado a Tabuk, Muhammad cambió de idea y regresó a Medina con su ejército de 30 000 hombres sin haber atacado.

Si a estas acciones agregamos declaraciones del *Corán*, estará probada la intención universalista del profeta al establecer un nuevo orden religioso-político en Medina. La revelación dada a Muhammad abroga al judaísmo y al cristianismo y convierte en obsoletas y nulas sus leyes; en 7,157 se puede leer:

A quienes sigan al Enviado, al profeta, de los gentiles, a quien ven mencionado en sus textos, en la Tora y en el Evangelio, que les ordena lo que está bien y les prohíbe lo que está mal, les declara lícitas las cosas buenas e ilícitas las impuras y *les libera de sus cargas y de las cadenas que sobre ellos pesaban.*

Igualmente, se lee en el texto de 61,8:

Quieren apagar de un soplo la luz de Dios, pero Dios hará que resplandezca a despecho de los infieles. Él es quien ha mandado a su Enviado con la dirección y la religión verdadera *para que prevalezca sobre toda otra religión a despecho de los asociados.*

Es posible que al inicio de su carrera el profeta no tuviera totalmente clara la perspectiva universalista de su misión; pero pensamos que no estaba ausente, si tenemos en cuenta que desde un principio es consciente de que la revelación que le trae el arcángel Gabriel lo inserta en la misma cadena de profetas que Dios ha estado enviando al mundo continuamente desde la creación de Adán, y de la que él es el último y “el sello de los profetas” (*Corán* 33,40); esto no es otra cosa que insertarse en la historia universal.

Respecto al punto 4, nuestra insistencia deriva del hecho de que, por lo que sabemos, nadie ha llamado la atención sobre él. Por nuestra parte, nos parece advertir casi una obsesión de Muhammad por su nativa La Meca y sus habitantes. Es bien conocida la historia del fracaso de Muhammad en La Meca al intentar ganarse a sus habitantes para compartir su mensaje y su proyecto. No debe caber la menor duda de que los *quraysh* no quisieron arriesgar las ganancias seguras que estaban recibiendo y la forma en que lo estaban logrando, para aventurarse por ideas extravagantes, moralistas y simplemente “fábulas”, como calificaron a las enseñanzas de Muhammad que hablaban de resurrección de los muertos y de un juicio final. Los esfuerzos inauditos de Muhammad, mostrando la bondad de Alá para con La Meca o amenazándolos con castigos cercanos, no tuvieron el resultado esperado. Al contrario, viendo que poco a poco iba en aumento el número de seguidores de Muhammad, sobre todo entre los jóvenes, decidieron pasar a las amenazas. Convencido el profeta de la inutilidad de sus esfuerzos, decide emigrar a Medina, renunciando a la afiliación y protección de su tribu, pero sin darse por derrotado.

Nuevamente conjeturando, pero basados en el comportamiento del profeta en Medina, podemos pensar que llegó a la conclusión de que sólo podría conquistar La Meca por la fuerza de las armas, y empezó a prepararse para esta empresa. Valiéndose de una especie de guerra de guerrillas empezó a hostigar a las caravanas comerciales de La Meca, causándoles con frecuencia fuertes pérdidas a través de ataques por sorpresa. Con el botín obtenido pudo aumentar el número de combatientes a la vez que pertrecharlos mejor y, por otro lado, rápidamente se extendió su prestigio por toda Arabia por su

valor al desafiar el poderío de La Meca y su habilidad para evitar ser aniquilado. Su fama de personaje extraordinario y excepcional fue reconocida por amigos y enemigos y le favoreció para realizar una extensa red de alianzas con tribus poderosas enemigas de los quraysh.

El año 6 de la Hégira (628 d.C.), el profeta relató que había tenido un sueño en el cual un personaje sobrenatural le entregaba las llaves de la Kaba. La noticia causó gran alarma en Medina, pues obviamente se pensó que Muhammad seguía con su idea de lanzar un ataque militar contra La Meca, para lo cual se sentían totalmente impreparados. Es posible que el profeta hubiera querido tan sólo sondear los ánimos de sus huéspedes, de modo que dando muestras de gran flexibilidad y realismo anunció que irían a La Meca en son de paz, como simples peregrinos. Esta noticia, a su vez, alarmó a La Meca, donde consideraron tal actitud como una provocación y prepararon un contingente militar para esperar a Muhammad en Hudaybiya, un lugar a una jornada de distancia de La Meca. Después de arduas y penosas negociaciones en las que Muhammad en ocasiones tuvo que imponerse a sus seguidores que querían precipitar los acontecimientos, se llegó a un acuerdo, el famoso Tratado de Hudaybiya. Ciertamente el tratado contiene cláusulas desfavorables y que pudieron parecer humillantes a los miembros de la *umma* islámica; pero si lo vemos con los ojos del profeta, el simple hecho de que los quraysh hubieran pactado con él, equivalía a reconocerlo como igual, y ésta era la mayor ganancia política que podía esperar. De hecho, así fue juzgado este tratado en toda Arabia, aumentando el prestigio del profeta.

De acuerdo al tratado, los musulmanes debían regresar a Medina sin realizar la peregrinación a La Meca; pero podían hacerlo el año siguiente. Se establecía una tregua de diez años, en los que las partes quedaban en libertad de llevar a cabo todas las alianzas que quisieran. Eliminado el peligro de un ataque por parte de La Meca, el profeta quedaba en libertad para concentrar sus esfuerzos en otras tareas que debían también atenderse, en especial el gobierno interno de la *umma*.

Este Tratado de Hudaybiya nos parece que debe ser visto como un punto clave en la evolución política de la Arabia

preislámica. En él se expresan los dos y únicos contendientes por el poder absoluto sobre la península. De ahí en adelante, todas las tribus deberán aliarse con La Meca o con la ciudad-estado de Medina.

El profeta sentía que la victoria estaba muy próxima después de este pacto. Basado en esta convicción, hizo público que en adelante no se aceptarían alianzas meramente políticas, sino que cualquier tribu que quisiera pactar con él debería antes convertirse al islam. La mayoría de Arabia se inclinaba por Muhammad. A escasos dos años de este tratado, y alegando supuestas violaciones por parte de los aliados de los quraysh, Muhammad se presentó en La Meca con un ejército de diez mil hombres. Después de una resistencia más bien simbólica, Muhammad entraba victorioso a la ciudad. Era la culminación de su misión: "ahora sé que Dios ha perdonado todos mis pecados pasados y futuros" (*Corán* 48,1-2).

El generoso perdón concedido por el profeta a los habitantes de La Meca, causó nuevamente gran desconcierto entre algunos de sus seguidores, quienes ardientemente deseaban vengar viejas afrentas. En realidad, contrasta profundamente con la manera en que el profeta trató a otros de sus enemigos, como la tribu judaizante de Medina, los banu qurayza. Acusados de confabularse con La Meca, fueron condenados a muerte, sus bienes confiscados y las mujeres y los niños vendidos como esclavos. Una explicación es la que ya hemos sugerido: el interés y casi obsesión por ganarse a los quraysh, para que, una vez convertidos e instruidos en el islam, y llegado el momento, pudieran tomar las riendas de la naciente comunidad.

Otro hecho sorprendente, y que ha quedado sin una explicación convincente, es el que el profeta no haya designado abiertamente un sucesor. Es inadmisibles que un hombre de la clarividencia de Muhammad, y que preparaba planes de muy largo alcance, no haya pensado cuidadosamente y muchas veces en este aspecto vital para la supervivencia de la *umma*. A corto plazo, la comunidad contaba con hombres de primera, como lo fueron los primeros cuatro califas. El problema habría de empezar cuando esta primera generación de hombres musulmanes íntegros y honestos terminara. Para un periodo de crisis de madurez, no había duda de que los mejores hombres

serían los quraysh; quienes podrían asegurar no sólo la supervivencia sino la universalización de la nueva religión y del nuevo Estado. De ahí que designar un sucesor, conociendo las tradiciones árabes, equivalía a atar el poder automáticamente a una sola línea, excluyendo a otros posibles candidatos, cosa que el profeta no quiso hacer. Nos parece que el profeta, consciente y deliberadamente, decidió no nombrar un sucesor como la mejor opción para la *umma*. Esta decisión era la más favorable para los antiguos y más acérrimos enemigos personales del profeta y del islam. Muhammad no podía decir abiertamente que deseaba que quedara la puerta abierta para que los quraysh, y más en concreto el clan omeya, accediera al poder. Así es que encomendó su decisión a Alá y no nombró un sucesor.¹⁸

Después de la victoria sobre La Meca, la unificación de toda la península bajo su liderazgo político y bajo la bandera del islam, fue sólo cosa de tiempo. Como refiere el *Corán*, se concedió un plazo para que todas las tribus de la península se convirtieran al islam. Los que se rehusaran debían ser pasados por la espada en el lugar donde se encontraran (*Corán* 9,5: “Cuando hayan transcurrido los meses sagrados, matad a los asociadores —i.e. los paganos árabes— dondequiera que los encontréis”). A Muhammad le urgía dejar unificada la península antes de su muerte, cosa que lograría, estableciendo con ello el primer Estado musulmán sobre toda Arabia.

No cabe duda de que la unificación político-religiosa de Arabia bajo el mando del profeta constituyó la creación de un verdadero Estado. Tampoco cabe duda de que este Estado fue el primero “islámico”. La membresía de la comunidad se basaba en la aceptación del *Corán* como escritura sagrada o revelación, aceptando por tanto los elementos esenciales que convierten a un pagano en musulmán: creer en un Dios único y en Muhammad como su enviado; en los ángeles, en los pro-

¹⁸ Si nos colocamos en el mundo de lo “posible”, podemos suponer que de no haber Muhammad vencido a La Meca, ésta habría acabado con la *umma* de Medina a la muerte del profeta, o tal vez la misma *umma* se hubiera autodestruido por rivalidades internas (entre Ansar y Muhayirun, o entre los mismos compañeros del Profeta) en su lucha por el poder, que fue lo que estuvo a punto de pasar durante la gran guerra civil llamada la *fitna al-qubra*.

fetas y en el último día; en las prácticas u obligaciones fundamentales del musulmán, o sea, “los cinco pilares del islám”: la profesión de fe, la oración, el ayuno, la limosna, la peregrinación. Algunos incluyen el *yihad* (traducido como guerra santa, pero es más que eso). Están también presentes las llamadas “leyes del estatuto personal” (herencia, matrimonio, divorcio, etc.); es decir, contiene los elementos esenciales que pueden caracterizar a un Estado como “islámico”.

Por otra parte, también es lógico pensar que, en tiempos de su fundador, este Estado no podía todavía desarrollar en plenitud todas sus potencialidades. Muhammad inició una “racionalización” de la vida religiosa que no llegó a completar y fue llevada adelante por sus seguidores, como pasó con otras religiones. El Estado islámico de los abasíes no es el Estado “profético” de Medina. El Estado clásico islámico que llegó a ser, fue la opción que prevaleció entre las varias posibles. Y éste es el tema que a continuación discutiremos.

Consolidación del Estado “islámico” después de Muhammad

Hemos señalado que el concepto clave en la “edad axial” fue el de *trascendencia*, o un orden superior al mundano, y que lleva consigo la urgencia o el *mandato* de transformar lo mundano y regirlo de acuerdo a las leyes o principios trascendentales. En otras palabras, es el reconocer de que lo mundano tiene necesidad de *salvación*, cualquiera que sea la forma en que ésta se entienda y concretice. Estos conceptos, como es de esperar, produjeron profundas transformaciones en la vida personal y social y en forma irreversible, tanto en la “edad axial” misma como en su repetición por el islam un milenio más tarde.

Estas visiones o cosmovisiones se “institucionalizaron” en un tiempo más o menos largo; es decir, al ser adoptadas por parte de las élites gobernantes triunfaron sobre otros sistemas de ideas y sus representantes, con quienes habían estado en competencia. Esta institucionalización significó arrogarse “oficialmente” el monopolio de ideas legitimadoras del poder po-

lítico, o sea, la unión de religión y Estado. Al cristianismo, por ejemplo, le llevaría tres siglos convertirse en la religión oficial del imperio romano y en su legitimadora, a raíz de la conversión del emperador Constantino.

Es obvio que en este proceso de institucionalización la labor llevada a cabo por las nuevas élites intelectuales, *los portadores* del nuevo modelo civilizador, fue absolutamente fundamental. En realidad, la historia de estas ideas se identifica con la historia y las luchas de sus portadores por lograr imponerlas oficialmente; por lograr unirse con las élites políticas y triunfar sobre otros grupos sociales. Al referirnos a la consolidación del Estado *islámico*, la figura de los “portadores” del mensaje islámico, los *ulema*, será de primera importancia.

Nos parece que se puede afirmar con toda razón que este grupo nació durante la vida misma del profeta y bajo sus órdenes y estricta vigilancia. Los futuros *ulema* (los que saben, los expertos) se iniciaron como instructores o “catequistas” que Muhammad comisionaba para ir a enseñar el islam e instruir a los nuevos conversos, en general tribus enteras que adoptaban el islam por toda la península arábiga. Allí, el cuarto califa, no sólo cumplió funciones de jefe militar en expediciones de conquista o punitivas, sino que fue también un instructor. Los miembros de este grupo cumplían también la función de *imám*, y presidían las oraciones en lugares alejados de Medina, como lo harán después de las conquistas por todos los nuevos territorios donde es imposible que lo haga el califa. Los famosos *qurra* o lectores autorizados del *Corán* (los que conocen las variantes aceptadas de las diversas formas de leer el texto sagrado) forman parte de este grupo todavía informal de “portadores”. No es difícil adivinar que de este grupo saldrían los primeros *qadis* (jueces religiosos) nombrados por los omeyas para impartir la justicia coránica en los nuevos territorios conquistados.

El califato omeya

A la muerte del profeta se creó el *califato*, única institución de la nueva *umma*, y en la que se pensó se perpetuaría el carisma de su fundador. El califa se adjudicó los poderes político,

judicial, militar y religioso, en una palabra, concentraba toda la autoridad bajo su mando. El califa era el *imám* o el que preside la oración, sobre todo la ceremonia oficial de los viernes en la mezquita. Fue Utmán, el tercer califa, quien ordenó una recensión oficial del *Corán* con objeto de tener una sola versión del texto sagrado y suprimir las diversas variantes que circulaban en varias provincias. Aunque esa orden encontró fuerte oposición por parte de los *qurra*, fue más por razones de orden personal y práctico que por pensar que el califa no tuviera la autoridad para ordenarlo. La orden, en todo caso, se llevó a cabo en todas las provincias, y el *Corán* actual que tenemos es la edición del califa Utmán. El principio de que “los profetas no tienen herederos” significaba, en primer lugar, excluir del derecho al califato a Alí y a su descendencia; y después, que las funciones propiamente proféticas, tales como recibir una revelación, habían terminado para siempre. Fuera de este incidente, los “portadores” del mensaje islámico durante el periodo de los primeros cuatro califas quedaron como un grupo informal e informe, sujetos al califa como cualquier otro súbdito.

A diferencia del cristianismo, que nació como una religión perseguida y tardó tres siglos en aliarse y obtener poder político, el islam nació unido al poder político y además victorioso, conquistador y fundador de un gran imperio en menos de medio siglo. Estas diferencias van a marcar profundamente el comportamiento y actitudes de una y otra religión de manera significativa. El cristianismo, desprovisto de las responsabilidades que implica el gobierno de un extenso imperio, tiene tres siglos de autorreflexión para estudiar y formular sus creencias de manera científica, haciendo uso de terminología especializada de la filosofía griega, a través de la cual va a definir sus dogmas. En los siglos venideros conservará su orientación hacia los aspectos doctrinales, hacia la ortodoxia. El islam, en cambio, volcado hacia fuera, ante la responsabilidad de consolidar y extender su dominio político descuidó, en su etapa formativa, la autorreflexión y la formulación de manera técnica y precisa de los aspectos doctrinales dando preferencia al comportamiento correcto, al buen obrar, y a la ortopraxis; y esta actitud seguirá teniendo preeminencia hasta el día de hoy.

No pensamos que sea ésta la única razón de tal orientación y predilección del obrar sobre el creer en el islam, pero sí que influyó de manera decisiva. Durante la “gran prueba” (la primera guerra civil), que va del asesinato del califa Utmán, incluyendo la elección de Alí, la “batalla del camello” en contra de Alí (instigada por Aísha, viuda del profeta, y dos eminentes compañeros del profeta, Talha y Zubayr) y el asesinato de Alí, hasta la toma del poder por Muáwiya, fundador de la dinastía omeya, y que fue como una crisis de madurez en la que por primera vez la *umma* volvía los ojos sobre sí misma, el tema central de las discusiones fue precisamente: ¿qué es la *umma*?, o sea, ¿qué es lo que constituye a alguien como un verdadero musulmán?; ¿un pecado grave excluye a alguien de la comunidad?; ¿qué relación hay entre la fe y las obras? El tema del obrar humano es el central, y no la preocupación por defender la verdad de una proposición dogmática.

Estrechamente relacionado con el comportamiento correcto está, naturalmente, el problema de quién debe ocupar el oficio del califato y qué requisitos debe llenar. En medio de una proliferación de grupos rivales que defendían opiniones político-religiosas encontradas, y de levantamientos armados que hubieran llevado a la creación de miniestados cada uno con su califa —y así a la fragmentación del imperio y quizá aun a la desaparición del islam— los omeyas tomaron el poder por la fuerza de las armas, haciendo poco caso de su legitimidad religiosa.

Se les acusa de haber transformado la sencillez y austeridad del califato de Medina en un reino mundano; de haberse ocupado más de sus propios intereses que de los del islam y de haber hecho una innovación heterodoxa al introducir en el islam la transmisión hereditaria del poder político. En todo caso, los antiguos y acérrimos enemigos del islam, al salvar la unidad política del imperio aunque haya sido por la fuerza de las armas, salvaron también la unidad del islam aunque no se lo hubieran propuesto.¹⁹

¹⁹ M. Ruiz F., *El mundo del Islam*, p. 67 (inédito). Es posible, como hemos señalado, que el Profeta haya previsto esta eventualidad y de ahí su casi obsesión por ganar a los quraysh para la causa del islam.

En cuanto a la historia del incipiente grupo de “portadores” durante este periodo y de sus relaciones con la nueva dinastía, podemos destacar los siguientes puntos:

1) Los omeyas se apresuraron a combatir, y si bien no lograron aniquilar a los grupos más extremistas que habían recurrido a las armas, sí lograron por lo menos neutralizarlos. Así, combatieron a los varios grupos del movimiento *jariyita* y de la incipiente *shia* o partido de Alí. Esto facilitó enormemente las cosas para los grupos moderados, quienes, prácticamente sin rivales, lograron imponer su visión “islámica” sobre las mayorías, que con el tiempo será la visión predominante en el islam, conocida como “sunismo” (de *sunna*, palabra que hace referencia al comportamiento o costumbre del profeta).

2) Se advierte un comportamiento que nos parece deliberadamente ambiguo por parte de los ulema en relación con el gobierno de los omeyas. Por un lado, se les acusa de anteponer sus intereses a los del islam, sabiendo que hay muchas áreas y problemas nuevos que se han presentado a raíz de las conquistas y que no han tenido una solución “islámica”, sino tan sólo una práctica de eficiencia administrativa. Por otra parte, se insta al pueblo a obedecer a sus gobernantes aun en el caso de ser “pecadores” (de violar gravemente algunos principios del islam), y de renunciar al empleo de la violencia para tratar de derrocarlos. Por lo demás, ésta nos parece una actitud eminentemente realista. En efecto, los omeyas eran demasiado fuertes, y las revueltas armadas habían producido tan sólo caos, desorden y el peligro de autodestruirse. De esta forma, las utopías del shiismo (un *imám* o gobernante carismático, es decir, perfecto e infalible como Muhammad) o del jariyismo (sólo debe gobernar el mejor, el más justo y los que pecan gravemente quedan excluidos de la *umma*) son abandonadas y se acepta la realidad tal cual es, aunque penosa, de que la *umma* está compuesta también por pecadores, incluidos sus gobernantes. Partiendo de esa base se tratará de llegar al mejor acuerdo posible, en aras de la unidad de la comunidad y para evitar el caos y el desorden.

3) Este grupo de estudiosos del islam se dio a la tarea de elaborar, no una especie de catecismo doctrinal, sino una *legislación* auténticamente islámica, basada en el *Corán* y en la

sunna del profeta como norma de toda la conducta humana, no sólo para las funciones públicas sino incluso para la rutina de la vida privada de cada musulmán. Esta tarea será concluida en tiempos de la siguiente dinastía. La *sharía* o ley sagrada del islam ocupará el lugar central, será la piedra angular del nuevo edificio del islam, mostrando así una marcada preferencia por el obrar sobre las doctrinas.

4) Contrariamente a los primeros cuatro califas, quienes tomaron en sus manos los asuntos estrictamente religiosos, los omeyas, quizá por desinterés, por no sentirse calificados o por ocuparse de problemas que consideraron más importantes, descuidaron abiertamente este aspecto. Este injustificado vacío vino a ser llenado por los ulema, quienes se adueñaron, de ahí en adelante en forma definitiva, de la autoridad y poder religiosos de la *umma*. Con esta medida se estableció dentro del islam una separación definitiva entre religión y Estado, a nuestro entender, contrariamente a la opinión muy difundida de que en el islam la religión y el Estado son lo mismo o por lo menos inseparables. A partir de entonces se entablará la lucha que se dio en otras civilizaciones, como la cristiana, entre el poder político y el eclesiástico por la supremacía del uno sobre el otro.

5) El laicismo de los omeyas, su poca religiosidad y sobre todo su deficiente comportamiento moral, dieron lugar a que la comunidad se desilusionara tanto del califato histórico, que se llegó a la conclusión de que éste no podía ser la institucionalización o encarnación del carisma profético, de modo que tal carisma fue transferido a la *sharía*, la ley de Dios, infalible e inmutable a la que todo musulmán, incluidos sus gobernantes políticos, debe someterse. Esta pretensión de los “portadores” es un punto capital en su enfrentamiento con el poder político. Los gobernantes deben dar cuenta de sus actos, cuya norma de conducta es la *sharía*, y son responsables de ellos ante una autoridad superior: Dios, y por tanto ante los legítimos representantes de Alá en la tierra e intérpretes de su ley, los ulema. Con esto se está afirmando la superioridad del poder religioso sobre el político, y que este último está al servicio del primero, como se formulará en las teorías jurídicas clásicas sobre el gobierno islámico.

Al postular a la *sharía* como la autoridad suprema de la comunidad, en contraposición a la utopía del *imám* infalible de la *shía*, se optó por una autoridad dotada también del carisma de la infalibilidad, pero impersonal.

6) Hacia el final de la dinastía omeya, el grupo de los “portadores” del mensaje islámico (los ulema) aparece como un grupo fuerte, y si bien no totalmente homogéneo, sí lo suficientemente unido como para enfrentar a cualquier enemigo. Este grupo vino a ocupar el vacío de poder religioso cedido por los omeyas, y sus miembros se convirtieron en intermediarios entre gobernantes y gobernados. Ellos eran los que representaban al pueblo, de ahí que su autoridad moral y prestigio ante la población debían ser tomados en cuenta por cualquier gobernante sensato. Ésta era la posición alcanzada por este grupo cuando los abasíes arrebatan el poder a los omeyas.

El califato abasí (750-1258 d.C.)

Durante el califato de los abasíes la civilización islámica llegó a su plena madurez, a su apogeo. Los dos primeros siglos son considerados como la época clásica o la edad de oro del imperio islámico. Basado en una próspera agricultura y extensas redes de comercio internacional, abundantes riquezas propiciaron el florecimiento filosófico, científico, artístico, religioso y se hicieron proverbiales los lujos de la corte y de los ricos comerciantes. En este mundo fabuloso de las mil y una noches, los ulema deberán afrontar nuevos retos y tratar de imponer su mensaje en competencia con nuevos rivales.

De esta larga historia, nos parece que los siguientes puntos son los más significativos:

1) Los ulema llegan a los umbrales de la nueva dinastía como un grupo al que no se puede ignorar ni menospreciar ya que se ha adueñado del poder religioso, el cual no parece estar dispuesto a ceder o compartir con los gobernantes políticos; está además en contacto directo con la población y su influencia constituye un poder que los gobernantes están obli-

gados a tomar en cuenta. La gran debilidad de este grupo es su falta de independencia económica.

2) Nos parece advertir dos tipos de comportamiento de los nuevos gobernantes hacia los ulema: a) en un primer momento, confrontados ante la existencia y el poder moral de este grupo, estando todavía en un periodo de consolidación, y de acuerdo a la política general de la nueva dinastía de presentarse ante el pueblo como un gobierno “islámico” en contraposición a la conducta “mundana” de los omeyas, los abasíes decidieron dar “reconocimiento oficial” al grupo de los ulema esperando ganarlos para su causa y obtener su apoyo, lo que les daría legitimidad para ostentar el título de “príncipes de los creyentes”, como los cuatro primeros califas. Se establece así el precedente de que cualquiera que pretenda tomar el gobierno de la *umma* deberá contar con el apoyo y beneplácito de los ulema, como símbolo de legitimidad de su gobierno. Los ulema son parte fundamental de los “electores”, son “los que unen y desatan”.

Este proceder de los abasíes, si se quiere, en un momento de inseguridad, establecerá un procedimiento que tomará cada vez más fuerza y se hará irreversible. Es al mismo tiempo un reconocimiento de que la autoridad religiosa pertenece a los ulema y no al califato, que está sujeto a los preceptos de la *sharía* si quiere ser considerado como legítimo.

Los abasíes trataron de incorporar a los ulema a la burocracia estatal como *qadis*, *imams* o consejeros, por lo que quedaban en la nómina del tesoro califal. Por estas labores percibirían un salario, con lo que en cierta forma quedaban sujetos al control y manipulaciones del poder político.

Al-Mansur (754-775), fundador de Bagdad y a quien se deben las medidas más firmes para la consolidación de la dinastía, debió haber pensado con mucho detenimiento el procedimiento a seguir con los ulema. Recuérdese el opúsculo del gran prosista y pensador Ibn al-Muqaffa,²⁰ *Kitab al-Sahaba* (El

²⁰ Ibn al-Muqaffa, considerado el iniciador de la prosa árabe, tradujo del persa varias obras de las llamadas “espejos para príncipes”, y la famosa historia de los reyes sasánidas *Shah Nama*, por lo que podemos considerarlo un experto en política y administración gubernamental.

libro de la amistad), que escribe con el fin de sugerir al nuevo califa posibles soluciones a problemas que él considera especialmente graves en el momento de iniciar una nueva dinastía, y que de no recibir desde el principio una solución correcta y adecuada, con el tiempo se pueden convertir en insolubles y amenazar la estabilidad de la dinastía. Señala, por ejemplo, varios problemas con relación al ejército y cómo podrían resolverse; cómo afrontar las rivalidades entre Siria e Irak, ya presentes desde esa época, entre otros; y naturalmente el problema que nos ocupa, al que enfrenta en su raíz misma: cuál debe ser la actitud y cuál es la relación verdadera entre el califato y los ulema, en otras palabras, entre religión y Estado. La propuesta de al-Muqaffa es que el califato debe retomar el liderazgo religioso en sus manos y conjuntar los dos poderes. Como es sabido, Al-Mansur no siguió el consejo.

b) En una segunda etapa, sin embargo, uno de los sucesores de Al-Mansur, el califa Al-Mamún (813-833), trata de poner en práctica el consejo de Ibn al-Muqaffa. Este califa, como es conocido, fue un gran patrocinador de las ciencias, la filosofía, las artes y el conocimiento en general. Fue el fundador de la famosa *Bayt al-Hikma* (La casa de la sabiduría), un centro de investigación donde, entre otras cosas, se hicieron las traducciones de cuanta obra clásica griega pudo mandar traer de Bizancio, en particular filosofía y medicina. De esta forma iba a propiciar un enfrentamiento entre el islam y el pensamiento racionalista de los griegos. Una de las corrientes filosófico-teológicas más en boga era el *mutazilismo*, que pretendía hacer lo que hoy llamaríamos una “revisión científica” del islam, con el fin de depurarlo de las interpretaciones materialistas y literalistas de los grupos más tradicionalistas y conservadores. La escuela mutazili postulaba una esencia divina pura y simple, prácticamente desprovista de atributos; que el *Corán* era creado; que las afirmaciones que el *Corán* hace acerca de Dios deben tomarse en un sentido metafórico y no literalmente (que “Dios está sentado en su trono”, por ejemplo). Al califa estas doctrinas le deben haber parecido una interpretación más científica y racional del islam, y decidió imponerla como “doctrina oficial” y obligatoria a sus súbditos, como una especie de dogma de fe.

Bien conocida es también la reacción popular en Bagdad, sobre todo de comerciantes del bazar liderados por Ibn Hanbal (m. 855), eminente jurista y fundador de una escuela de derecho (la más tradicionalista), quien fue muchas veces encarcelado. Estos comerciantes presentaron una violenta oposición al atrevimiento del califa, que tampoco quiso ceder. La *mihna*, una especie de "Santa Inquisición", siguió operando incluso después de Al-Mamún, pero finalmente fue disuelta y abolida por el califa Al-Mutawakkil (847-861). La escuela mutazili fue declarada herética, perseguida y prácticamente desapareció.

Este enfrentamiento, que fue uno de los más violentos y decisivos entre religión y Estado en el islam, y que se decidió en favor de los ulema, vino a ratificar a éstos como la autoridad suprema incontestable en asuntos religiosos, y a demostrar su poder debido al apoyo irrestricto del pueblo, que los consideró sus defensores y legítimos representantes ante el poder califal, que necesitaba, a su vez, de una autoridad moral superior, la *sharía*, para moderar sus abusos y pretendida autoridad absoluta.

Esta victoria, aunque costosa, vino a dar más prestigio, valor y confianza a los "portadores" del mensaje islámico en sus enfrentamientos con otras corrientes rivales, algunas también patrocinadas por el poder califal, que ahora ya conoce el poder real de los ulema y su influencia, y de los que necesita para poder usar al islam como legitimador de su poder político.

Entre las principales visiones o cosmovisiones rivales de la islámica tenemos las siguientes: el racionalismo filosófico y científico, el misticismo y la tradición imperial persa.

La filosofía y la ciencia caminaban juntas, formando parte del mismo programa de estudios escolar. Era especialmente notable la unión entre filosofía y medicina, y en su conjunto se les catalogaba como "ciencias extranjeras", en contraposición a las ciencias "coránicas" o "sagradas" (*hadith* o estudio de la *sunna* del Profeta; gramática árabe; *fiqh* o jurisprudencia, etc.). Los filósofos formaban un círculo elitista y privilegiado, y así eran considerados. Mientras gozaran de la protección y de la subvención califal, tenían la oportunidad de

expresar sus ideas con relativa libertad y desarrollar sus investigaciones médicas sin ser demasiado molestados por el "clero". En realidad, este grupo era tenido bajo la sospecha de herejía por atreverse a someter a la religión revelada al filtro de la razón humana y por algunas de sus afirmaciones demasiado atrevidas. Entre ellos, el que la resurrección de los muertos no puede probarse filosóficamente, ni la creación del mundo en el tiempo, o la aserción del principio de causalidad, que ponía en entredicho la acción de Dios como único actor real en cada momento.

Una lucha a muerte se entabló entre los ulema y los filósofos por ganar para su causa a las élites políticas. Los filósofos (médicos, astrónomos, etc.), eran bien vistos y patrocinados por muchos príncipes, en cuyas cortes animaban interesantes veladas o servían como instructores de futuros gobernantes. Los ulema, por su parte, hacían ver a los príncipes que al proteger a esos herejes, ellos mismos se hacían cómplices de herejía, lo que los hacía gobernantes ilegítimos de los musulmanes. El tiempo les daría la victoria a los ulema. Ya la derrota del mutazilismo no fue sino el principio del fin de la filosofía y la ciencia en el islam, a pesar de los notabilísimos éxitos alcanzados como es bien sabido.

Un duro golpe a la filosofía y la ciencia lo constituyó, a nuestro modo de ver, la estandarización de la enseñanza a través de la extensa red de *madrastas* (escuela-universidad) llevada a cabo por los turcos selyuquíes en su afán de mostrar la pureza de su fe en contra de la herejía shiíta ismaelí. Al quedar excluidas de la enseñanza escolar por ser ciencias extranjeras o no "coránicas", la filosofía y las ciencias fueron perdiendo cada vez más patrocinadores. La obra del gran pensador musulmán Al-Ghazali (m. 1111 d.C.), *Al-Tabafut al-Falasifa* (La contradicción o autodestrucción de la Filosofía), vino a dar otro duro golpe al pensamiento racionalista en el islam. Después de la invasión de los mongoles (1258 a.C.), y la gran devastación que causaron, la filosofía y las ciencias prácticamente desaparecieron del oriente musulmán con la consiguiente victoria definitiva de los ulema.

La influencia de la tradición imperial persa, que implicaba un desafío a todo lo árabe e indirectamente a muchos de

los valores islámicos, se concentró especialmente en la corte y en la burocracia estatal, en donde la gran mayoría de los empleados eran de origen persa y estaban bien entrenados para desempeñar estos cargos. Parte de sus ritos y valores fueron también ávidamente imitados por ricos comerciantes, convertidos en amantes de la cultura y las artes. Como la de los filósofos y científicos, esta élite se restringió prácticamente a la corte y al gobierno sin llegar al pueblo. De ahí que sus huellas quedaran más marcadas en la etiqueta del califa y demás príncipes, que se rodearon de una aureola casi divina, inasequibles e inalcanzables para sus súbditos, adoptando pomposos títulos como “La sombra de Dios en la tierra” y “El califa de Dios” (no del Profeta).

El sufismo o misticismo, en cambio, iba a tener una influencia en todos los estratos y especialmente en las capas populares, influencia que los ulema no sólo fueron incapaces de frenar, sino que con el tiempo se verían ellos mismos envueltos y absorbidos en sus prácticas y valores.

Nacido, como en todas las religiones, del deseo genuino del ser humano por tener un contacto más íntimo con Dios, el sufismo fue, en un primer momento, el secreto de otra nueva élite que trataba de ir más allá de lo jurídico y de las prácticas rituales carentes de contenido emocional. Para los ulema, apegados al literalismo de la *sharía*, hablar de que el hombre ama a Dios y, peor todavía, hablar de amor de Dios al hombre, era una pretensión casi herética. Más todavía cuando algunos místicos, dejándose llevar por su entusiasmo, declaraban que para un místico verdadero la *sharía* dejaba de tener valor ya que ésta es algo pasajero, útil tan sólo para el común del pueblo pero no para los “amigos” de Dios, que tienen la verdadera sabiduría o “gnosis” que Dios les comunica.

No es extraño que los ulema arremetieran con todas sus fuerzas contra la naciente herejía antes de que ésta tomara mayores proporciones y se propagara entre el pueblo. Contrariamente a los filósofos, los místicos fueron presa más fácil ya que, por lo general, no contaban con el apoyo de las cortes. Varios místicos perderían la vida bajo la presión de los ulema; sin duda el caso más connotado fue la crucifixión de Al-Hallaj (m. 922 d.C.). Las cosas iban a cambiar cuando los sufis apren-

dieron a ser más cautelosos y a hacer una profesión de fe en la *sharía* como base de su misticismo.

En gran parte, gracias, nuevamente a la pluma del filósofo, místico, teólogo Al-Ghazali, el sufismo fue paulatinamente adquiriendo carta de ciudadanía en el islam. Con el tiempo se iría a popularizar y dejaría una huella imborrable en el islam sunnita.

Conclusión

Esperamos haber cumplido con la intención del trabajo de mostrar cómo una particular interpretación del islam logró imponer su visión como la correcta y verdadera, y hacer que ésta fuera aceptada, promovida y protegida por el poder político, que en esta forma se convierte en un auténtico gobierno islámico con toda la legitimidad necesaria para gobernar a los musulmanes.

Esta visión fue la jurídico-coránica de los ulema. Éstos lograron desplazar la visión racionalista de los filósofos y científicos, la Tradición imperial persa-sasánida de la burocracia estatal y la mística, que, sin embargo, cobraría relieve más adelante.

En esta forma, el “Estado islámico”, como fundamentalmente ha llegado incluso hasta nuestros días, quedó definitivamente consolidado hacia el siglo tercero del islam (siglo X d.C.), cuando el grupo de los “portadores” del mensaje islámico no sólo logró que las élites políticas (los abasíes) adoptaran e hicieran suya su visión, sino que incluso quedaran sujetos a la *sharía* como autoridad suprema de la *umma*, ante la cual —y se sobreentiende que también ante sus representantes, los ulema— los gobernantes políticos deben responder de sus actos.

Chapter Title: BASES CORÁNICAS DEL PENSAMIENTO POLÍTICO ISLÁMICO

Chapter Author(s): MANUEL RUIZ FIGUEROA

Book Title: Medio Oriente

Book Subtitle: Perspectivas sobre su cultura e historia. Tomo 2

Book Editor(s): Luis Mesa Delmonte

Published by: El Colegio de Mexico

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/j.ctv3dnrt4.6>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



This content is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY-NC-ND 4.0). To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



El Colegio de México is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Medio Oriente*

JSTOR

BASES CORÁNICAS DEL PENSAMIENTO POLÍTICO ISLÁMICO

MANUEL RUIZ FIGUEROA
El Colegio de México

EL CORÁN Y EL PROFETA SON LA RAÍZ última y la fuente de inspiración no sólo de la religión islámica misma, sino de la vida individual y social de la comunidad islámica así como de las prácticas e instituciones que ésta creó para su desarrollo. Los libros sagrados de cualquier religión, constituyen el criterio último y decisivo para normar las ideas y las prácticas de los creyentes. De ahí que se pueda afirmar casi a *priori*, que su influencia en moldear el comportamiento de sus seguidores es de vital importancia. Especialmente lo que podríamos llamar las actitudes fundamentales ante la vida, la naturaleza y el mundo, o sea, la cosmovisión particular de una cultura o civilización, estarán profundamente determinadas por sus libros sagrados. La manera específica que tiene una cultura de estructurar y organizar el universo, la o las cualidades esenciales que se atribuyan a su Dios y cómo se explica al ser humano, se derivan sustancialmente de sus textos revelados, sobre todo antes de la aparición de las ideologías seculares;¹ por lo menos, éste parece ser el caso en el islam y en la civilización cristiana occidental.

Una vez establecida la naturaleza o esencia del ser divino y la del hombre, las relaciones entre Dios y el hombre y las de los seres humanos entre sí, así como las prácticas e instituciones a que dieren lugar en la sociedad, no son sino un corolario o consecuencia más o menos explícita de la concepción que se tenga de Dios; incluso la concepción que se tenga del ser humano dependerá de aquélla.

El Corán, y la actividad profética de Muhammad, entendida ésta como un comentario viviente del Corán, serán por tanto a quien hay que recurrir en última instancia para establecer el "ideal" o el "modelo" del estado islámico y hacer una conceptualización de él; es decir, para formular la doctrina política islámica. De igual

¹ James E. Crimmins (comp.), *Religion, Secularization and Political Thought*. Londres y Nueva York, Routledge and Keagan Paul, 1990, pp. 7, 14.

modo, si deseamos entender el porqué de ese tipo particular de estado o autoridad política y su relación con la religión, encontraremos la explicación en la naturaleza del ser humano, en su origen, en el fin y en los propósitos de su existencia.

Al asignarle al Corán y a su profeta un lugar central en el establecimiento de un tipo particular de sociedad y estado, no pretendemos negar otras influencias internas o externas a los creyentes musulmanes, que ciertamente intervinieron en el origen y en la evolución de la sociedad y del estado islámicos, tanto en sus aspectos teóricos como prácticos. Simplemente queremos poner énfasis en el papel central e insustituible de los libros sagrados.

Consideramos útil presentar algunas observaciones generales y breves sobre la naturaleza del libro que es el Corán, antes de examinar su contenido “político”; es decir, lo referente a la organización sociopolítica de la comunidad y la autoridad que la preside.

Como sucede con la mayoría o la totalidad de los “libros sagrados”, en particular de los “revelados” al hombre por un ser superior, el Corán no es un tratado ni sistemático ni mucho menos científico de teología dogmática, sobre la esencia y los atributos del ser divino.² En realidad, es una mezcla desorganizada de exhortaciones, prohibiciones, mandamientos y enseñanzas sobre los temas más variados que atañen a la vida de la comunidad: sobre fe y moral; sobre ritos y costumbres; sobre higiene personal y régimen alimenticio y, en general, sobre aspectos sociales, económicos, legales y políticos importantes para la vida individual y, sobre todo, para la vida social de la comunidad de los creyentes.

De esta manera, si alguien desea estudiar un tema particular —la autoridad política, por ejemplo— debe seguirle la pista a través de todo el Corán. El Corán, en particular, no es un libro que esté organizado cronológicamente, o sea de acuerdo al orden temporal en que fue revelado o comunicado al Profeta, sino que sus capítulos

² Sobre el Corán pueden consultarse numerosos libros y artículos, en especial podemos recomendar: R. Bell, *Introduction to the Qur'án*, Edinburgo, University Press, 1963. R. Bell, *The Qur'án translated with a Critica Re-arrangement of Surahs*, Edinburgo, T. and T. Clark, vol. I, 1937; vol. II, 1939. T. Izutsu, *God and man in the Quran*, Tokyo, The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964; Id., *Ethico-Religious Concepts in the Quran*, Montreal, McGill University Press, 1966. Los artículos correspondientes en la *Shoreter Encyclopaedia of Islam*, y en la 2a. ed. de la *Encyclopaedia of Islam*. Los textos que citaremos del Corán, están tomados de *El Corán*, edición preparada por Julio Cortés, Editora Nacional, Madrid, 1979.

o *suras* están compuestos por revelaciones de diversas épocas. Está comprobado que incluso durante la misma vida de Muhammad, él ordenó varias de estas intercalaciones y cambios que se combinaron entre sí arbitrariamente para formar nuevas unidades. Aun hoy en día se piensa que sería muy difícil, si no imposible, poder reconstruir el orden cronológico en que el Corán fue revelado, lo cual ayudaría a entender los cambios y modificaciones que se dieron sobre ciertos temas.³

Si bien el Corán no es una obra científica ni presenta una exposición sistemática, no por eso es menos cierto que nos ofrece una nueva interpretación del universo, distinta de las visiones y cosmovisiones religiosas conocidas en Arabia, con independencia de cuáles pudieran haber sido sus fuentes de inspiración o su autor. Por supuesto que esta nueva interpretación se expresa como una intuición formulada más o menos claramente, dejándole a la teología la tarea de sistematizar y concretar esa intuición en términos científicos.⁴

Por otra parte, como suele suceder con los libros sagrados, el Corán va a ser interpretado de maneras diferentes por sus seguidores, creándose así una lucha y competencia entre las interpretaciones rivales, hasta que una de ellas logra imponerse como la doctrina "ortodoxa", sin que esto necesariamente implique la desaparición de las restantes opiniones. Esta diversidad de interpretaciones se explica, en parte, por el lenguaje no técnico de los libros sagrados, pero tal vez en mayor medida, por la diversidad misma de los creyentes y de sus intereses.⁵ El mensaje coránico suscitará diferentes reacciones en sus lectores, de acuerdo a los diferentes modos de vida de éstos, a su situación geográfica, económica, su ocupación, su nivel de cultura y educación, su religiosidad y su extracción social. Como resultado de esta diversidad, podríamos decir que no existe ni existió nunca un solo islam, monolítico, sino que

³ Véase R. Bell, *Introduction to the Quran*, p. 103. El orden cronológico ayudaría a entender la evolución religiosa del Profeta y de su pensamiento, ante las diversas situaciones que tuvo que afrontar, en el supuesto que se le atribuya a él la autoría del Corán.

⁴ El Corán nos presenta una serie de principios de orden universal (*hikma*), a través de imágenes y símbolos.

⁵ El Corán mismo es muy explícito en afirmar, por ejemplo, que a los beduinos no les interesaba la religión, sino más bien los beneficios que podían obtener de una alianza política con el Profeta: "Los beduinos dicen: 'creemos'. Di: no creéis. Decid más bien: 'hemos abrazado el islam'. La fe no ha entrado en vuestros corazones" (Corán, 49,14).

podemos hablar de diferentes tipos de islam al lado del islam oficial u ortodoxo.

Queremos también señalar la orientación eminentemente práctica del Corán, encaminada a la acción y vista desde un enfoque ético-moral. Verdad es que todos los libros sagrados contienen los dos aspectos, el doctrinal y el pragmático, y que afirmar la preponderancia de uno de ninguna manera implica la negación del otro; tampoco queremos decir que por optar por una u otra preferencia, un libro sagrado se convierta en superior o inferior a otros. Simplemente, se trata de la constatación del hecho.

Compartimos plenamente la opinión del profesor R.A.H. Gibb cuando le atribuye al Corán una predilección por lo práctico;⁶ y pensamos también que el Profeta mostró igual predilección por las cuestiones prácticas sobre las meramente especulativas. Esta predilección profético-coránica va a marcar determinantemente la misma orientación en la comunidad, su predilección por lo práctico sobre lo especulativo y la gran importancia atribuida al comportamiento moral. No queremos tampoco decir que el Corán y Muhammad sean la sola causa de la preferencia de la comunidad por lo ético; las circunstancias históricas por las que pasó dicha comunidad fueron también cruciales para llevarla por el camino de lo práctico-ético.

De acuerdo a lo anterior, no podemos esperar que encontremos en el Corán una exposición sistemática de su pensamiento político. Tampoco hay que esperar teorías y consideraciones abstractas sobre el gobierno de la comunidad, puesto que el Corán se concentra sobre problemas concretos del momento.

Con el propósito de lograr una visión lo más completa y objetiva posible del pensamiento político del Corán, no nos detendremos con exclusividad en los pocos textos que hablan explícitamente sobre el gobierno de la comunidad, sino que abordaremos su concepción de Dios y del hombre, lo que nos llevará a comprender el porqué de la revelación y del lugar y función de la autoridad en la organización política de la comunidad.

⁶ *Studies in Islamic History and Institutions*, p. 197 y ss.: "La prioridad de estas cuestiones práctico-éticas sobre los problemas que plantea la razón especulativa ya se muestra en el Corán,..." Tampoco estamos afirmando que el Corán o el Profeta se hayan opuesto a la búsqueda del conocimiento.

A riesgo de ser repetitivos, conviene recordar otra vez que el Corán no presenta una exposición sistemática sobre Dios, y que la manera de hablar de este ser superior se hace, la más de las veces, en símbolos e intuiciones y no en el lenguaje técnico de la filosofía o de la teología. De ahí que a veces pueda parecer que hay contradicciones entre lo afirmado en un pasaje o en otro. En realidad, hay momentos en que el Corán pone más de relieve algún aspecto o cualidad divina que otro, dependiendo de las circunstancias concretas del momento. Esto también se explica por la dificultad o, definitivamente, la imposibilidad de definir a Dios. No obstante lo anterior, nos parece que hay algunas facetas de la personalidad divina que son las más relevantes para el Corán, para Muhammad y para la comunidad y que fueron las que más les impresionaron.

Podríamos resumir esas facetas en tres puntos: *a)* Dios es totalmente otro del hombre; *b)* el poder de Dios es absoluto y sin límites; *c)* Dios usa su poder para beneficio del hombre.⁷

En realidad los puntos *a)* y *b)* se complementan y se explican mutuamente; pero de ninguna manera son la misma cosa y es necesario separarlos. El primero afirma que hay una distancia infinita entre Dios y el hombre, y que ambos son cualitativamente distintos. Es el descubrimiento de la *trascendencia* divina en tierras árabes. El islam, a nuestro modo de ver, constituye una repetición de lo que K. Jaspers llama la “edad axial”, a la que éste sitúa en el primer milenio a.C.⁸ Lo “trascendente” es un mundo paralelo pero superior al nivel físico que habitamos, y es el modelo a seguir e imitar en este mundo, para lograr la “salvación” (cualquiera que sea el sentido de ésta).

La concepción islámica de lo trascendente establece una distancia infinita entre Dios y el hombre: “creador de los cielos y la tierra... *no hay nada que se le asemeje*, Él todo lo oye y todo lo ve” (42,11). Para un cristiano es aceptable llamarse hijo de Dios, lo que

⁷ M. Ruiz, “Algunas Reflexiones sobre el Dios del Corán”, en *Estudios de Asia y África*, 19, vol. VII, 2 (1972), pp. 193-210.

⁸ *On the Origins and Goal of History*, Londres, 1953. Jaspers considera de tal importancia esta edad axial que la compara con una “revolución” ideológica, por los efectos que tuvo en la formación y evolución de las áreas culturales que la experimentaron, efectos de los que aun hoy en día somos herederos. La aceptación de un plano superior como el ideal a seguir, incluye la aceptación del bien y del mal moral, de lo ético, de la bondad moral como una cualidad esencial de lo divino. Esta concepción coincide con lo que M. Weber llama la “racionalización de la vida religiosa”, que no es otra cosa que la superación y eliminación de la magia, por una concepción ética de lo divino.

implica una cierta igualdad y semejanza entre padre e hijo; para el islam una relación filial es impensable. El hombre se define mejor como siervo o esclavo (*abd*) de Dios y su acercamiento a Dios, más que a través del amor es por la obediencia incondicional a su Ley, a su voluntad;⁹ de hecho, "islam" significa "sumisión" irrestricta a Dios.

El segundo punto nos explica el porqué de esa distancia y desigualdad total entre el hombre y Dios. Tal desigualdad es la que existe entre el creador y lo creado, entre la causa y el efecto. Dios es el dueño y señor de todas las cosas, del mundo y de todo el universo, por ser Él el "creador" de todo lo que existe; "¿acaso hay otro creador distinto de Dios?... no hay más Dios que Él" (35,3). Su poder no tiene límites y no hay nada ni nadie que pueda oponerse a él.

No nos cabe duda de que ésta es la cualidad divina en la que más énfasis pone el Corán y la que más impresionó al Profeta, de tal manera que no dudó en aceptar ser el "enviado" de Dios, confiado en que este poder absoluto de Dios no podría ser obstaculizado por la oposición y la desobediencia humanas.

Innumerables son los textos en los que el Corán insiste hasta el cansancio en el poder absoluto de Dios, sobre su voluntad soberana que vence cualquier oposición, que "podría destruir este mundo y su humanidad y volver a crear una distinta en su lugar" (14,19). Ya la primera sura del Corán le confiere a Dios el título de "el señor del universo". A cada momento el Corán está recordando que "Dios hace lo que quiere"; 2,253: "si Dios hubiera querido, no habrían combatido... pero Dios hace lo que le place"; 17,54: "si Dios quiere se apiadará... y si Dios quiere os castigará"; "Él es el señor de los cielos y la tierra y de lo que entre ellos hay... No hay más dios que Él. Él da la vida y la muerte. Él es vuestro señor y señor de vuestros antepasados" (44,7-8).¹⁰

⁹ Esto explica la oposición del islam "ortodoxo" a que dentro del islam se implantara el misticismo, el cual por su esencia busca no sólo la unión con Dios sino una identificación con Él; expresado en términos islámicos, diremos una "aniquilación" de lo humano y una "implantación" de lo divino (*faná y bagá*). Lo humano desaparece y es absorbido por lo divino. En el Corán no faltan, si bien son escasos, los textos en los que se habla del amor entre Dios y el hombre y de la "cercanía" de Dios (2,165; 3,31; 5,54; 2,186). También el Corán habla de una experiencia de tipo místico del Profeta, su "ascensión" (*mir'áy*) al trono de Dios, (*Corán* 17,1).

¹⁰ Esta doctrina coránica del *poder absoluto de Dios*, pondrá en serios aprietos a los teólogos musulmanes, al tratar de conciliarla con los datos de la experiencia. Por una parte, aparece que el hombre tiene poder para crear sus actos y, por otra, la libertad del hombre

A partir de estos textos ya podríamos inferir que si Dios es el dueño absoluto de todo cuanto existe, el poder y la autoridad sobre cualquier comunidad o agrupación humana también le pertenecen a Él. En efecto, nuestra hipótesis se ve confirmada por textos que explícitamente lo afirman: “Di: ¡Oh Dios, dueño del dominio! Tú das el dominio a quien quieres y se lo retiras a quien quieres; exaltas a quien quieres y humillas a quien quieres... eres Omnipotente” (3,26); en Corán 2,247 claramente se reconoce a Dios como el único origen de la autoridad y se niega cualquier supuesto derecho humano a ella en contra de la voluntad divina. Cuando los israelitas expresaron a Moisés su deseo de tener un rey, éste les dijo: “Dios os ha suscitado a Saúl como rey. Dijeron: ¿Cómo va él a dominar sobre nosotros si nosotros tenemos más derecho que él al dominio y no tiene abundancia de riquezas? Dijo: Dios le ha escogido prefiriéndolo a vosotros... Dios da su dominio a quien Él quiere”. Igualmente en 5,20: “recordad la gracia que Dios os dispensó cuando suscitó de entre vosotros a profetas e hizo de vosotros reyes”. Y en 3,189: “el dominio de los cielos y la tierra pertenece a Dios. Dios es omnipotente”.¹¹

El tercer punto es una afirmación y constatación de la bondad innata de Dios. El Corán nos dice que viendo las obras de Dios, uno tiene la impresión de que Dios tiene una inclinación esencial hacia el bien. Basta observar la obra de sus manos para ver que toda ella está dirigida hacia el beneficio del hombre. El mundo y todo el universo son como un gran libro abierto que está proclamando el poder benefactor de Dios y dando testimonio de él.¹²

para hacer lo que le plazca, parece imponerle una limitación al poder infinito y absoluto de Dios que no conoce oposición. Aunque hubo diversas respuestas teológicas, la escuela *ash'arita*, que fue la que se impuso como “ortodoxia”, enseña que Dios, como único creador, es quien crea los actos humanos; el ser humano sólo los “adquiere”, por así decirlo (*kash*), y así se respeta también la libertad humana. Ésta será la razón por la que la teología islámica preferirá la doctrina “atomista”, (de una creación continua por parte de Dios), en contra de la doctrina aristotélica sobre la “naturaleza” (*fúsis*).

¹¹ Son innumerables los textos donde se repite la misma idea, véanse por ejemplo: 3,109; 4,126; 9,116; 15,23; 31,26; 45,27; 57,5.10; 65,12; 67,2-3; etc. Todos estos textos y otros más están afirmando, de una u otra manera, la soberanía y el dominio absoluto de Dios sobre todo lo que existe.

¹² Innumerables son los textos que proclaman la bondad esencial de Dios. Véase, por ejemplo, el inicio de cada sura, siempre con las palabras: “En el nombre de Dios el compasivo, el misericordioso”; 16,3-18: “Si os pusiérais a contar las gracias de Dios no podríais enumerarlas”; 27,59-64. Véase, en especial, la azora 55.

Podemos, ahora, pasar a la visión coránica sobre el ser humano. En realidad, ya por lo que nos dice el Corán sobre Dios, fundamentalmente queda también establecida tanto su concepción del ser humano como su relación con Dios. El Corán, sin embargo, tiene más que decirnos sobre el ser mismo del hombre, su origen y el propósito o finalidad de la existencia de éste.

Para decirlo abiertamente, el Corán tiene una idea muy realista de lo que es el ser humano y, por lo tanto, lejos de ser favorable hacia éste, nos lo muestra "inclinado al mal". En varias ocasiones se afirma una innata imperfección del ser humano. En efecto, el Corán nos dice que el hombre "fue creado del polvo" (3,59); que "es débil" (4,28), "voluble e insolente" (10,21-23), "impaciente e inclinado al mal" (17,11;22,11-13); "causa de la corrupción en la tierra y en el mar" (30,41); "desagradecido" (2,243); "de todos los seres es el más pendenciero" (18,54), etc. De esta forma, uno no puede menos que quedar sorprendido de que Dios haya traído a la existencia a una criatura de esta clase. De hecho, ésta fue la razón de la rebelión de Iblis, (el llamado "ángel caído"), cuando Dios le ordena a los ángeles que se prosternen delante de Adán: "A mí, me creaste de fuego, mientras que a él, lo creaste de arcilla" (7,12).¹³ Dios mismo reconoce la fragilidad de Adán: "Habíamos concluido una alianza con Adán,¹⁴ pero olvidó y no vimos en él ninguna firme resolución" (20,115); no obstante, Dios tiene en su infinita sabiduría, planes que sólo él conoce. Cuando Dios anuncia a los ángeles su resolución de crear a los seres humanos para poblar la tierra, éstos, alarmados, se extrañan de tal decisión: "¿Vas a poner en ella a alguien que corrompa y derrame sangre, siendo así que nosotros celebramos Tu alabanza y proclamamos Tu santidad?" Respondió Dios: "Yo sé lo que vosotros no sabéis" (2,30). Dios, los

¹³ O "de arcilla maleable", como añade Corán 15,33: "yo no voy a prosternarme ante un mortal que Tú has creado de barro arcilloso, maleable". Iblis está afirmando una diferencia cualitativa entre él y el padre del género humano, basado en la sustancia de la que están hechos; por eso se atreve a decir que "él es mejor que Adán". Filosóficamente podríamos decir que la acción depende del ser, y que la naturaleza o esencia determina el obrar.

¹⁴ En Corán 7,23 Adán reconoce que faltó a su palabra empeñada de obedecer la prohibición de Dios, de no comer del fruto del árbol prohibido: "Señor, hemos sido injustos... si Tú nos perdonas..." El Corán hace también referencia a una alianza pretemporal, es decir, antes de la creación de los seres humanos, entre Dios y los hijos de Adán, en la que éstos reconocen que Dios "es su único Señor", mencionada en 7,172. Esta alianza pretemporal, es uno de los temas favoritos de los místicos musulmanes.

ángeles y el demonio conocen lo que es el hombre, su inclinación al mal; pero Dios sabe algo que ni el demonio ni los mismos ángeles conocen, y lleva adelante sus planes de crear a los seres humanos para poblar la tierra.

Continuando nuestro estudio del Corán, podremos conocer al menos algo sobre los planes divinos al crear al ser humano y cuál es el propósito de su existencia. Hay un texto en el que, aunque de una manera muy general, Corán nos indica, por medio de una pregunta retórica, que no puede haber otra finalidad de la creación más que Dios mismo: “¿No es Dios el fin de todo?” (42,53). Sin embargo, en la azora 51,56, el Corán nos habla más claramente de la finalidad de la existencia humana, y podríamos decir, de toda criatura: “No he creado a los genios y a los hombres sino para que me sirvan.” Místicos y juristas disputarán en torno a en qué consiste este servicio a Dios, pero finalmente en una cosa estarán de acuerdo: en esencia ese servicio consiste en la obediencia a Su Voluntad, a Su Ley revelada, a Su Palabra. Así, el hombre no tiene una finalidad en sí, ni para sí, sino que existe para su Creador, como el resto de la creación. Si el hombre no obedece la Ley divina es obvio que está faltando al más elemental principio, que es la finalidad de su existencia.¹⁵

Si bien el islam no acepta la idea del “pecado original”, (una falta cometida por los padres de la raza humana y cuyas consecuencias se transmiten a todos sus descendientes), sin embargo, la desobediencia de Adán traerá también consecuencias para todos sus descendientes. El Corán menciona dos: un castigo y una manifestación de la misericordia divina. Como castigo, Adán y su mujer son expulsados del paraíso y sobre ellos y sus descendientes pesará una condena: “¡Descended! Seréis enemigos unos de otros. La tierra será por algún tiempo vuestra morada”...¹⁶

Si tenemos en cuenta la condición humana de una cierta maldad innata,¹⁷ si a ello agregamos la condena impuesta como castigo

¹⁵ Deseamos destacar la importancia que se le atribuye a la Ley, al Derecho dentro del islam, puesto que está íntimamente relacionada con la finalidad misma de la existencia humana.

¹⁶ Corán 2,36; 7,24; 20, 123. La orden “¡Descended!” del paraíso a la tierra, da idea de un lugar y condición superiores a las terrenales.

¹⁷ Deliberadamente evitamos la palabra “naturaleza”, un concepto desconocido por el Corán, e introducido al islam de la filosofía griega, y que será rechazado por los juristas, teólogos y místicos por igual.

a la desobediencia del hombre en el paraíso y si, como si esto fuera poco, añadimos que aquel tendrá al más temible de los enemigos en su contra, (Corán 12,5): “el demonio es su enemigo” y “le acecha para extraviarlo” (38,82), como ya lo demostró en el paraíso,¹⁸ es obvio que el ser humano está en las peores condiciones para cumplir el objetivo para el que fue creado. Pero aquí interviene la misericordia divina; en auxilio de esta miserable condición humana, Dios les ofrece a Adán y a sus descendientes la “guía” segura que señala con toda claridad el camino del bien: “...Recibiréis de Mí una dirección, quien siga Mi dirección, no se extraviará, ni será desgraciado. Pero quien no siga mi Amonestación, llevará una existencia miserable y le resucitaremos ciego, el día de la Resurrección” (20,123-124).¹⁹

Para comprender mejor la importancia de esta “guía” divina en la existencia humana, y porqué es insustituible y debe, por tanto, ocupar el lugar principal tanto en la vida individual como social, hay que saber lo que es esta “guía”.

La manera como el Corán se expresa de sí mismo nos recuerda la doctrina bíblica del “Logos” preexistente y subsistente en Dios.²⁰ “Las Escrituras”, “La Palabra”, o “El Libro” revelados a Muhammad, son sólo una copia del “original” (*umm al-kitáb*), “la escritura matriz”, que está contenida “en una tabla bien guardada” (85,22), “oculta” (56,78), y “protegida por Dios” (15,9); “está con Dios” (43,4), y “entre las manos de Dios” (13,39). En estos textos se fundamenta la doctrina de la preexistencia del Corán, del Corán *in-creado* y, por tanto, eterno e inmutable como Dios mismo. Dios es el único “que revela el libro. Algunas de sus aleyas son unívocas, y constituyen la escritura matriz, otras son equívocas... y nadie sino Dios conoce su interpretación” (3,7).

A pesar de que el islam podría ser considerado como la religión monoteísta por excelencia, dado su rechazo absoluto de cualquier

¹⁸ En Corán 7,17 el demonio dice a Dios: “He de atacarles (a los hombres) por delante y por detrás, por la derecha y por la izquierda. Y verás que la mayor parte de ellos no son agradecidos”. De igual modo en 15,39: “Iblis dijo: ‘Señor, por haberme Tú descarriado, he de engañarles en la tierra y he de descarriarles a todos, salvo a aquellos que sean siervos Tuyos escogidos’”.

¹⁹ Igualmente en 2,38: “Si recibis de Mí (Dios) una dirección, quienes sigan Mi dirección no tendrán que temer nada y no se afligirán”.

²⁰ San Juan, 1, 1ss: “En el principio era el logos (el verbo, la palabra), el logos estaba en Dios, el logos era Dios y por él fueron hechas todas las cosas”.

“asociación” a Dios, sin embargo, parece que hiciera una excepción con “Su Palabra”, al otorgarle una categoría como de *hipóstasis* que existe eternamente al lado de Dios.²¹ Esto nos demuestra la veneración y el lugar privilegiado que ocupará el Corán y, por consiguiente, la *sharía*, la Ley Religiosa, dentro del islam.

El Corán emplea también otros nombres para designarse a sí mismo; entre los principales están: “Amonestación”;²² “Criterio”,²³ que permite distinguir la verdad de la falsedad, el bien del mal, lo permitido de lo prohibido, los creyentes de los que no lo son, y que facilita la salvación; el “camino” que conduce a Dios;²⁴... uno de los nombres predilectos es el de “dirección” o “guía” (*huda*), lo que lleva rectamente a la verdadera religión. En este sentido, el Corán es la guía por antonomasia: “Él es quien ha mandado a su enviado con la dirección y con la verdadera religión para que, a despecho de los asociadores, prevalezca sobre toda otra religión” (9,33; 3,4). Aparece claro que la religión revelada a Muhammad es el medio único y definitivo para cumplir el propósito divino al crear al hombre: la obediencia incondicional a su voluntad, aludiendo al significado de “*al-islam*”, la sumisión total del hombre a Dios.

Igualmente, está claro que la obediencia a la Ley divina se da preponderantemente dentro de una comunidad y no de una manera individualista. Si la condena del paraíso hizo a los hombres “enemigos unos de otros”, al formar parte de la comunidad musulmana mediante la aceptación del islam, esto hace que los antiguos enemigos se conviertan nuevamente en hermanos (3,103: “Recordad la gracia que Dios os dispensó cuando érais enemigos: reconcilió vuestros corazones, y por su gracia os transformásteis en hermanos...”). El islam será, por tanto, la religión por excelencia (“Ciertamente, la Religión, para Dios, es el islam”, 3,19); por lo mismo, es la religión que Dios estableció para la humanidad, tal como fue revelada al Profeta y como él lo dio a conocer en su discurso de

²¹ En realidad esta doctrina del Corán “increado” suscitó gran oposición entre los partidarios de la escuela teológica *mutazili*. El Califa al-Mamún (r.813-833) impuso como “oficial” la doctrina *mutazili*, pero finalmente la doctrina del Corán “increado” terminaría por imponerse como la “ortodoxia”.

²² En 19,44: “a ti también te hemos revelado la Amonestación para que expongas a los hombres lo que se les ha revelado. Quizás, así, reflexionen.”

²³ Corán 2,53.

²⁴ Corán 4,44. En el mismo sentido que la *sharía* o Ley Religiosa del islam, que es el “camino” que conduce a una fuente de agua.

despedida, al regreso de su última peregrinación a La Meca: "Hoy, os he perfeccionado vuestra religión, he completado mi gracia en vosotros y me satisface que sea el islam vuestra religión" (5,3). Corán 30,30 va aún más lejos al establecer una especie de relación esencial entre el ser humano y el islam: "Profesa la religión como *hanif*, según la naturaleza primigenia que Dios ha puesto en los hombres. No cabe alteración en la Creación de Dios. Esa es la religión verdadera..."²⁵

En la más estricta lógica, podemos concluir que quienes acepten al islam como religión tienen todos los conocimientos necesarios sobre el propósito divino para el que fueron creados, y sobre el modo de cumplirlo. Dios ha cumplido su parte, revelándole al hombre su voluntad, como dice la que se supone fue la primera sura revelada al profeta: "Dios ha enseñado al hombre lo que no sabía" (96,5). Ahora, sólo falta la parte humana; si los seres humanos obedecen la revelación y "se someten" (*muslim*) a la voluntad de Dios, podrán constituir la comunidad perfecta, el ideal de la sociedad humana. Como dice el Corán: "hemos hecho así de vosotros una comunidad moderada,²⁶ para que seáis testigos de los hombres..." (2,143), y "Sois la mejor comunidad humana que jamás se haya suscitado: ordenáis lo que está bien, prohibís lo que está mal y creéis en Dios" (3,110).

Es obvio, sin embargo, que no basta tener la Ley sino que hay que seguirla y obedecerla, como lo señala repetidamente el Corán, exhortando a los creyentes a apoyarse mutuamente en esta tarea.²⁷ Esto nos indica, por una parte, que sólo a través de la obediencia y el cumplimiento de la Ley divina, la comunidad musulmana llegará

²⁵ *Hanif* designa a los que profesaban el monoteísmo sin pertenecer a las religiones tradicionales, judaísmo o cristianismo; prototipo de ellos es el patriarca Ibrahim (Abraham). 2,35: "Dicen: 'si sois judíos o cristianos estáis en la vía recta'. Di: 'No, antes bien seguimos la religión de Abraham, que fue *hanif* y no asociado'". R. Bell, *The Qur'an, Translated with Critical Re-arrangement of the Surahs*, Edinburgo, 1960, p. 18, dice que *hanif*, pl. *hanafá*, del siríaco *hanephe*, con el significado de "paganos", era el nombre con el que los cristianos designaban a los árabes. "Naturaleza primigenia" (*fitra*) se suele interpretar como "la condición correcta" en la que nace cada niño. Según un hadiz, el profeta explicó que todo niño nace musulmán, y son los padres los que lo hacen judío, cristiano, etc., Buchari, *Sahih*, 23:80,93, citado por Maulana Yusuf Ali, *The Religion of Islam*, p. 339. En otras palabras, el ser humano ha sido creado para el islam, y el islam para la humanidad.

²⁶ Algunos autores traducen la palabra *wásita* como "intermedia"; algo así como la única mediadora entre Dios y los hombres.

²⁷ Así, en Corán 2,177; 3,104; 5,2; 24,55; 49,14, etcétera.

a ser “la mejor comunidad que haya jamás existido”, haciendo realidad esa potencialidad que tiene; y por otra, que el Corán más que tratar de explicar la necesidad de la autoridad, lo que busca es explicar la función de ésta dentro de la comunidad, como una ayuda externa para hacer cumplir esa Ley. El que deba existir una autoridad, el Corán lo toma como un hecho indiscutible, que forma parte de la realidad de cualquier comunidad humana. Baste citar el famoso texto: “Obedeced a Dios, al enviado y a los que tienen autoridad entre vosotros” (4,59).

Si el ser humano parece tener serias limitaciones para obrar el bien, puesto que tiene una inclinación innata al mal; si sobre los seres humanos pesa la condena de “ser enemigos unos de otros”, y si el hecho de tener la revelación divina no cambia la condición humana (de maldad en bondad), ni el conocer la Ley le confiere por sí mismo la posibilidad de cumplirla, quiere decir que para asegurar la utilidad y eficacia de esta Ley es necesaria una autoridad, cuya función sea precisamente la de velar por el cumplimiento de aquélla.

De hecho, esta Ley revelada incluye no sólo la promesa de un premio o de un castigo en el más allá, sino que están también previstos castigos de diverso tipo para los transgresores de ciertas legislaciones particulares. Lo que el Corán llama *hudúd*²⁸ (penalidades impuestas a los infractores de la Ley), supone la existencia de jueces para dictaminar la inocencia o culpabilidad del acusado, y una autoridad con poder ejecutivo que haga que la sentencia de los jueces se lleve a cabo. Es necesaria, pues, la existencia de una autoridad para sancionar el cumplimiento de la Ley divina; y ésa es la verdadera razón de su existencia, como lo expondrán los teólogos y juristas al elaborar la doctrina política islámica. Esto quiere decir que la autoridad no tiene una finalidad independiente, que no existe para sí y por sí misma y que, además, está sujeta a esa Ley; o sea, que la autoridad debe obedecer esa Ley y rendir cuentas a Dios, ante quien es responsable de su comportamiento.

En efecto, si esta “dirección” es una “copia” fiel de la “escritura matriz” que está con Dios y es eterna, increada, infalible e inmutable como Dios mismo, no puede haber una “guía” mejor para la

²⁸ En el Corán, *hudúd* tiene el sentido de “restricciones”, “límites” a la ley, y no de castigo como se emplea en los hadices y en el derecho. Expresamente se mencionan en el Corán: 24,2: cien azotes; 24,4: ochenta azotes; 5,38: amputación de manos a los ladrones.

humanidad, de ahí que el islam sea la religión por excelencia y que quienes lo profesan puedan constituir “la mejor comunidad”. Con esto queda perfectamente establecido que cualquier legislación humana opuesta a esta revelación es inútil e inservible para conducir a los fines que Dios ha asignado a la raza humana. Para la humanidad, la autoridad absoluta y el criterio último del obrar es esta revelación que, además, es la definitiva, puesto que siendo Muhammad “el sello de la profecía”, no habrá nunca más nuevas revelaciones.²⁹ En principio, por tanto, el gobierno de la comunidad musulmana no tiene poder legislativo, excepto para cuestiones administrativas no previstas en la Ley y que no la contradigan. A su vez, cualquier autoridad humana opuesta a esta “dirección” o independiente de ella queda nulificada y sin valor; ella sería ilegítima, al pretender servir otros fines distintos a los de la Ley revelada.

El Corán también aduce una necesidad práctica para que los que detentan la autoridad deban estar sujetos a la Ley. Los gobernantes, en cuanto seres humanos, están inclinados al mal, y de hecho hay autoridades arbitrarias e injustas, como el caso de Faraón de Egipto, quien para el Corán aparece como la personificación del gobernante injusto,³⁰ e incluso entre quienes han recibido la revelación, como el caso de David.³¹ De esta manera, no sólo nos dice el Corán que Dios es el origen de la autoridad entre los hombres (3,26: “Tú das el dominio a quien quieres y se lo retiras a quien quieres...”), sino que esta autoridad no tiene otro propósito más que servir a la Ley y hacerla cumplir, y ella misma cumplirla y obedecerla. Dios es, por tanto, el origen y el fin de toda autoridad humana. Dios, a través de su Ley, es la única autoridad, y ése es el único modo de cumplir con la finalidad del ser humano.

Con lo anterior, hemos tratado de presentar lo que podría llamarse el concepto coránico de autoridad; concepto general y abstracto sobre el origen, la función y la finalidad de dicha autoridad. Aunque no abundantes, el Corán hace algunas exhortaciones en el

²⁹ Corán 42,53 se pregunta: “¿No es Dios el fin de todo?” Dios es, por tanto, el fin del ser humano y sólo Él puede conducirlo a Él. En 33,40: “Muhammad... es el enviado de Dios y el sello de los profetas”.

³⁰ Faraón es “reacio”, “rebelde”, un “corruptor”, en una palabra un “tirano”: 20,24.43; 2,4.

³¹ 2,49: “os salvamos de la gente de Faraón, que os sometía a duro castigo, degollando a vuestros hijos varones y dejando con vida a vuestras mujeres”. En Corán 38,24, el arrepentimiento de David.

plano práctico o moral sobre los gobernantes de la comunidad islámica. Mientras el Profeta estuvo al frente de la comunidad, el Corán se limitó a urgir que se le diera una obediencia absoluta, como si se tratara de obedecer a Dios mismo: “quien obedece al enviado, obedece a Dios”.³²

Hay dos textos que explícitamente se refieren a los sucesores del Profeta, o a los que ya ocupan algún puesto de mando en la comunidad; en uno se afirma uno de sus derechos, y en el otro una de sus obligaciones. En 4,59 se impone a los creyentes el deber de obediencia a la autoridad legítimamente constituida, o sea el derecho de esta autoridad a exigir obediencia: “Creyentes, obedeced a Dios, obedeced al enviado y a aquellos de vosotros que tengan autoridad.” En 3,159 se impone al Profeta, y se infiere que los que tengan autoridad en la comunidad tienen el deber de consultar antes de tomar decisiones sobre asuntos importantes: “...perdónales e implora el perdón de Dios en su favor y *consúltales* sobre el asunto”.³³ El Corán afirma que para el buen funcionamiento de la comunidad es necesario tanto la existencia de una autoridad como la obediencia a ella; pero a ésta se le prohíbe la toma arbitraria y unilateral de decisiones, imponiéndole la obligación de consultar, aunque sin especificar entre quiénes y en qué forma. Es probable que el Corán haya tenido en cuenta el uso tribal de la consulta del jeque con los notables de la tribu.

La obediencia a la autoridad, sin embargo, tiene ciertas limitaciones. Al referirse el Corán a pueblos e imperios de épocas pasadas a quienes Dios había enviado sus profetas, éstos prohíben obedecer “a los transgresores de la ley”, a “los inmoderados”, “a los que no creen”, “al que sigue su pasión y se conduce insolentemente”, “a los que corrompen la tierra y no la reforman”, “al que impide el bien”, “al pecador”, etc.³⁴ De paso, señalemos que para el Corán hay una estrecha vinculación entre la conducta moral, tanto de los gobernantes como de los pueblos, y el éxito o fracaso económico, político y el bienestar general de una comunidad. Ciertamente que en

³² Corán 4,80. Son frecuentes los textos donde se ordena “obedecer a Dios y a su enviado”, así, por ejemplo: 3,32; 3,132; 4,69, etcétera.

³³ Corán, 3,159. Los musulmanes de hoy en día suelen ver en este verso y en 42,38 (“...hacen la *azalá*—oración— se consultan mutuamente...) una defensa del régimen democrático parlamentario.

³⁴ Véase, por ejemplo: 3,149; 18,28; 25,52; 26,151-152; 33,67; 68,10-13.

Occidente también se afirma una cierta relación entre pecado y miseria o enfermedad, pero no de una manera tan explícita y tajante como en el islam.

Encontramos también, aunque un tanto dispersas a través de todo el Corán, una serie de cualidades que vienen a constituir una especie de estándar de conducta para el gobernante o detentor del poder dentro de la comunidad. Así, por ejemplo, “ciencia y fortaleza”, (2,247); “creer y obrar el bien” (24,55), enfatizando que la fe y las obras no deben separarse; el verdadero creyente, y sobre todo un buen gobernante, no debe conformarse con aceptar a Dios y a su profeta, sino que debe dar testimonio de su fe mediante el cumplimiento de la voluntad de Dios, de su Ley.³⁵

Otra cualidad que el Corán subraya con mucha frecuencia es la justicia. Así, por ejemplo, el Profeta declara en 42,15: “se me ha ordenado que sea justo con vosotros”; en el mismo verso dice: “sigue la vía recta como se te ha ordenado, y no sigas tus pasiones”. Este texto es uno de los más explícitos en establecer que el gobernante está sujeto a la Ley divina y que ésta es una especie de freno a la arbitrariedad. En 4,58: “Dios os ordena (a los jueces) que cuando juzguéis entre los hombres lo hagáis con justicia”. En 5,8 se pide a los testigos:...“;sed justos! Esto es lo más próximo al temor de Dios... temed a Dios, Dios está bien informado de lo que hacéis...”.

Siglos más adelante, cuando se convirtió casi en rutina que el poder político fuera tomado por la fuerza de las armas sin la menor preocupación por seguir los canales tradicionales de legitimación y cuando, además, ese poder era ejercido en forma por demás arbitraria, los juristas exigirán a estos gobernantes militares el respeto a la justicia, como requisito mínimo para legitimar la obediencia de los creyentes. En aras de la paz y el orden interno de la comunidad, no se toma en cuenta la manera de llegar al poder, incluso se tolera la mala conducta personal del gobernante, a condición de que sea justo con los gobernados.³⁶

El Corán, sin embargo, nada nos dice sobre las particularidades de quién puede ser autoridad, cómo y en qué forma llegar a serlo, etc. Tampoco abunda sobre el comportamiento de los creyen-

³⁵ En el mismo sentido Corán 2,177; y 2,155-57.

³⁶ B. Lewis, *The Political Language of Islam*, The University of Chicago Press, Chicago, 1988, pp. 99ss.

tes ante una autoridad injusta; llega sólo a prohibir la obediencia en algunos casos, como ya vimos, y a establecer la obligación colectiva de “mandar el bien y prohibir el mal”, lo cual le incumbe a la comunidad en cuanto tal.³⁷ No menciona si en algún caso se le debe sustituir, ni da ejemplos de cómo hacerlo. En ausencia de directrices precisas, la comunidad misma fue encontrando su camino sobre la base de la experiencia cotidiana.

El Corán, sin embargo, contiene los elementos fundamentales del pensamiento político sunnita, como lo interpretaron los juristas, y como se conserva prácticamente sin cambios hasta el día de hoy. Así, es dentro de la comunidad islámica donde el ser humano puede cumplir el propósito para el que fue creado, la obediencia a la voluntad de Dios, por ser la revelación coránica la palabra misma de Dios, eterna e increada. Esta revelación, por tanto, es la autoridad suprema no sólo sobre la comunidad musulmana sino sobre toda la humanidad, y a ella deben obediencia absoluta tanto gobernados como gobernantes. Estos últimos son un apoyo externo para asegurar el cumplimiento de la Ley, pero no están sobre la Ley. De hecho, los gobernantes políticos, en principio, no tienen poder legislativo sino tan sólo judicial y ejecutivo.

³⁷ Corán 3,104. Éste fue el principio que usó el grupo de militantes egipcios para justificar el asesinato del presidente A. el-Sadát. M. Ruiz, “Militancia islámica y resurgimiento islámico en Egipto”, *Estudios de Asia y África*, 71, 1987, p. 23.

Chapter Title: EL INTEGRISMO ISLÁMICO: UNA RESPUESTA A LOS LÍMITES DE LA UTOPIA Y LA CRISIS DE LAS IDEOLOGÍAS

Chapter Author(s): SANTIAGO QUINTANA PALI

Book Title: Medio Oriente

Book Subtitle: Perspectivas sobre su cultura e historia. Tomo 2

Book Editor(s): Luis Mesa Delmonte

Published by: El Colegio de Mexico

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/j.ctv3dnrt4.7>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



This content is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY-NC-ND 4.0). To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



El Colegio de Mexico is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Medio Oriente*

JSTOR

EL INTEGRISMO ISLÁMICO: UNA RESPUESTA A LOS LÍMITES DE LA UTOPIA Y LA CRISIS DE LAS IDEOLOGÍAS

SANTIAGO QUINTANA PALI
El Colegio de México

La crisis hegemónica

EN UN REENCUENTRO CON LA conciencia histórica, el momento político por el que atraviesa el Medio Oriente podría bien figurar como una etapa de “aceleración histórica”. Esta misma conciencia nos remite a la noción de ciertas fechas límites —como podrían ser 1948, 1967 o 1973— entendidas como puntos de rompimiento de estructuras sociopolíticas gastadas, donde las guerras actúan como acelerador de la historia, como precipitador de dinámicas políticas obstruidas. Estos momentos corresponden a crisis intensificadas de los sistemas de hegemonía, caracterizadas por una pérdida de vigencia, de poder efectivo, de los elementos discursivos que operan como medios, soportes o apoyos para el funcionamiento y reproducción ampliada de dichos sistemas establecidos. Nuestra concepción de “hegemonía” responde en su origen a la formulación gramsciana que articula a los elementos discursivos de la política que van más allá de la dominación como coerción, para generar una voluntad colectiva consensual en torno a un liderazgo político, intelectual y moral sobre grupos aliados. Cabría notar, para no caer en una teleología positivista, que nuestra noción de “hegemonía” posee la dinámica inherente al continuo movimiento de articulación/desarticulación, ya sea por discontinuidades más o menos abruptas o, en la generalidad de los casos, mediante transformaciones “negociadas” de la cultura política.

La dinámica anterior tiene características de una crisis prácticamente endémica en el caso particular de las formaciones socioeconómicas del Medio Oriente por el hecho de que his-

[21]

tóricamente no ha existido una clase fundamental, capacitada económica y políticamente para imponer su discurso de clase como proyecto nacional, a través de clases aliadas que articulen una relación de fuerzas que pueda llegar a representar a una mayoría de la formación. Esta incapacidad se ha relacionado históricamente, en gran parte, con la forma de representación que ha tenido el sistema de clases en la cultura política mesoriental; esto es, como la articulación de los intereses y relaciones de "grupos de *status*" (étnicos, lingüísticos, confessionales, sectarios, regionales, tribales y, en general, culturales) o bien de grupos funcionales cuya especialización opera alguna forma de cemento social (militares, burócratas, tecnócratas, *intelligentsia*). Las interpelaciones discursivas basadas en estos sistemas de representación social obstruyen el proceso de estabilización de proyectos nacionales hegemónicos.

El síndrome de la coyuntura crítica

No obstante la noción dinámica de los sistemas de hegemonía, y la experiencia histórica de una crisis endémica de estos sistemas en el Medio Oriente, se puede ahondar en la selección de momentos específicos en los que la crisis se intensifica, concentra o acelera, y se enlaza con el entorno de una crisis global. Aquí intentamos reconstruir el síndrome de estos momentos críticos. Este síndrome reúne una sintomatología en la que destacan los siguientes elementos:

- 1) Los proyectos y discursos nacionales dominantes pierden su vigencia y poder efectivo. A un nivel ampliado, sucede algo parecido en los sistemas discursivos transnacionales. Los discursos alternativos son inherentemente débiles, ya que no derivan su fuerza de una maduración consecuente de las condiciones objetivas (esto es, de un desarrollo paralelo, aunque generalmente desigual, de las estructuras materiales y discursivas). La anomía ideológica conduce principalmente a discursos de transición con defectos de concepción que contienen los gérmenes implícitos de sus límites estructurales. En general, las prácticas discursivas imperantes, tanto aquellas que ya han quedado establecidas como las alternativas (no siempre con-

testatarias), dejan de ser activas, para adquirir características netamente reactivas. Es en este sentido que la lucha en el terreno ideológico se restringe estrechamente a sus elementos tácticos y engendra una perspectiva miope que opaca progresivamente las connotaciones estratégicas del discurso. La política reactiva de la crisis, obcecada en la coyuntura, pierde lucidez estratégica y disfraza esta penumbra ideológica con mitos nacionales enmarcados en el discurso de la “regeneración moral”. La guerra ideológica sin cuartel es tan sólo patente de la caducidad del discurso hegemónico. El extremismo ideológico manifiesta una impotencia real ante la erosión consensual de un sistema de alianzas sociales, precipitando las características antagónicas de una pretendida colaboración estratégica.

2) Es sintomática de los momentos de crisis hegemónica la dialéctica de las proyecciones focales de los discursos nacionales. Se produce una búsqueda reactiva de un foco articulador de hegemonía que generalmente se proyecta en una dialéctica concentrada y acelerada de introversión/extroversión del discurso nacional en un contexto regional o global. Esta dialéctica, tanto a nivel nacional como internacional, está vinculada a una noción de “colaboración antagónica”,¹ en donde intereses tácticos convergentes pueden situarse en perspectivas estratégicas divergentes, o bien, intereses tácticos antagónicos se sitúan en visiones estratégicas convergentes.

3) El papel coyuntural —coyuntura que puede extenderse y reproducirse endémicamente— del militarismo, de los militares, o del espectro de los militares como una forma de chantaje político, asumiendo la función efectiva de agentes precipitadores de una dinámica política obstruida, constituye el síntoma del grado de desarticulación del sistema hegemónico en crisis. Si bien la fuerza militar, aplicada o no aplicada de diversas maneras, funge como agente político cuando la agencia política se halla inherentemente bloqueada, los efectos colaterales o aleatorios engendrados por este desbloqueo son difícilmente predecibles y tienden a asumir dinámicas propias, relativamente fuera del control agencial militar.

¹ Reformulación del concepto originalmente acuñado por el austro-marxista August Thalheimer.

El llamado “revivalismo islámico”

Dios es el único propietario de los recursos de la Tierra. . . el ser humano es libre y ningún otro ser humano, clase o grupo social tiene dominio sobre él.

*Muhammad Baqir al-Sadr*²

En la última década atestiguamos en el Medio Oriente la gestación y el desarrollo de un fenómeno que tanto académicos como medios masivos de difusión tienden a denominar “revivalismo islámico”. Resulta difícil comprender y especificar el significado de la religión en sus dimensiones políticas, particularmente cuando representa tendencias tan divergentes y contradictorias, legitimadas aparentemente a partir de un mismo cuerpo teológico. El “revivalismo islámico” se ha manifestado de diversas formas y en distintos grados de intensidad en prácticamente todos los países y sociedades musulmanas del Medio Oriente. Ante el acendrado agotamiento de las ideologías “modernizadoras”, especialmente del arabismo secular en sus distintos avatares, la desmovilización de las masas con respecto a un discurso nacionalista extrovertido plantea un terreno fértil para el progreso de discursos contestatarios —o no tan contestatarios— de crisis que, pese a tener serios límites estratégicos estructurales, cumplen un papel fundamental en la transición hacia el establecimiento de un sistema hegemónico alternativo. Como lo plantea Fouad Ajami,³ en este sentido la religión es un vehículo para sentimientos políticos *muy seculares*, cuando los regímenes establecidos monopolizan los canales regulares e institucionalmente rutinizados del discurso político, como podrían ser los partidos, sindicatos, organizaciones populares, prensa, radio y televisión. Sólo queda entonces la mezquita como último y único reducto de autonomía política que no ha podido ser dominado por los gobiernos que se hacen llamar “seculares”. Desde este foro se organiza y expresa la oposición en un discurso planteado por

² En *Surat an Iqtisad al-Mujtama' al-Islami*, Beirut, 1979.

³ *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice Since 1967*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 177-200.

encima del sistema de clases, que asigna un carácter moral a la restructuración de las relaciones de poder político y económico, tanto a nivel doméstico como externo. Así, en la crítica de las “doctrinas importadas” (*al-mabadi’ al-mustwarda*), la cultura popular utiliza al Islam como arma efectiva para resistir al poder estatal. Gradualmente, el Islam va recuperando terreno perdido históricamente en los sistemas legales; se va imponiendo en los sistemas educativos y en la cultura de masas; se va expresando en una campaña frontal contra el hegemonismo occidentalizante, revertiéndose a códigos y usos tradicionales en el vestido y en la moralidad (en frentes contra el juego, la usura, el alcohol, las drogas, la prostitución. . .); y se va organizando políticamente para desarrollar un papel más activo, ya sea dentro de o en contra del Estado. En el campo “negociado” de la cultura política, la legitimidad de líderes, partidos y movimientos se vincula cada vez más al manejo o manipulación de símbolos y discursos religiosos, que llegan inclusive a manifestarse a nivel regional o internacional como ingredientes activos de la diplomacia.

La noción de “revivalismo islámico”

Jabiliyya [Ignorancia] significa la dominación del hombre por el hombre, o mejor la servidumbre ante el hombre en vez de Allah. Denota la adulación de los mortales y el rechazo a la divinidad de Dios. En este sentido, la *Jabiliyya* no es solamente un periodo histórico específico, sino que una situación de hechos. Este estado de hechos humanos existió en el pasado, existe ahora, y puede existir en el futuro, tomando la forma de la *Jabiliyya* . . .

*Sayyid Qutb*⁴

En el tratamiento político del Islam que ha adquirido relieve en la última década se habla de “resurgimiento”, “renacimiento

⁴ *In the Shadow of the Koran*, 1953, citado por Emmanuel Sivan, “Ibn Taymiyya: Father of the Islamic Revolution. Medieval Theology and Modern Politics”, *Encounter* (mayo, 1983), p. 45.

to”, “retorno”, “revivalismo” islámico. De antemano podríamos rechazar este tipo de nociones con el argumento de que el Islam y sus corrientes reformistas nunca han dejado de existir, sobreviviendo con ello dos siglos de intentos sistemáticos de “modernización”, secularización u occidentalización. También podría argumentarse que se trata de fenómenos cíclicos que responden a crisis coyunturales, pero que establecen patrones de una permanencia endémica y constante. En el discurso académico orientalista se ha pretendido definir al fenómeno como una “revitalización militante y fundamentalista” de los valores islámicos esenciales, desde la perspectiva de una regresión histórica respecto al proceso de modernización. Esta noción parece reduccionista si tenemos en cuenta que en muchas instancias no se está proponiendo una regresión histórica a los fundamentos del Islam, sino más bien la recreación utopista de una sociedad integral que en la realidad histórica nunca conoció verdaderos precedentes acabados. En este sentido, tal vez sería más correcto hablar de una corriente de “integrismo islámico” cuyo motivo conductor es una visión teleológica y perfectible, que de una de “fundamentalismo islámico” anclada en una nostalgia historicista y reaccionaria. Además, incluso desde una perspectiva historicista resulta de dudoso valor el hablar de “resurgimiento”, “renacimiento”, “retorno” o “revivalismo”, nociones que tienen la idea implícita de una profunda discontinuidad histórica, al menos en la historia “oficial”. Sería, tal vez, más conveniente pensar en términos de una “regeneración” islámica anclada históricamente en la idealización internalizada (en el subconsciente colectivo) de la época del Profeta Muhammad y del Califato de “los Justos”, sin perder de vista que se trata de una idealización casi mítica, de un modelo utopista que no reviste verdaderas características históricas. Aquí cabría preguntarse seriamente hasta qué punto el orden social ideal de Dios en la tierra, la *Ummah*, “comunidad de los creyentes”, que pretenden regenerar los integristas islámicos implica una labor de salvamento histórico o la recuperación de un modelo ideal para ser puesto en práctica efectivamente en un nuevo avatar histórico.

El modelo integrista

El territorio del *faqih*, el doctor de la Ley, no es un terreno geográfico específico; cubre a todo el mundo del Islam.

*Sayyid Ibrahim al-Amin*⁵

El modelo integrista arranca de la doctrina del *tawhid* que trasciende a la noción occidental de la religión en una perspectiva centrada en la unidad y unicidad de Dios. El *tawhid* le da al Islam una visión del mundo universalista, totalizadora, unificada, comprehensiva e integral que no reconoce distinción entre ámbitos socioeconómicos seculares y aquellos estrictamente religiosos. Como totalidad social, el *tawhid* establece el principio de unidad de la *Ummah*. El problema consiste en saber si los integristas persiguen la realización del *tawhid* como una función de reconstrucción y preservación de la *Ummah* en términos historicistas, o si buscan más bien una *praxis* integral y efectiva de un orden social ideal con una visión teleológica, inclusive desarrollista podría decirse.

¿Cuál es el orden social ideal del modelo integrista? Resulta relativamente simple y claro en sus planteamientos más generales: un gobierno democrático instrumentado por el consenso (*ijma'*) y la consulta (*shura*), justicia económica y prosperidad social, y la restauración de la identidad islámica en lo cultural, social e histórico. De tal manera, podemos comprender al integrismo como un movimiento social que persigue dicho orden como una reacción contextual hacia un orden real que no coincide con una imagen ideal. Si bien existe una homogeneidad relativa en cuanto a este objetivo, los distintos movimientos integristas islámicos varían en cuanto a la instrumentación de dicho objetivo; esto es, en cuanto a estrategias, tácticas, ideologías y capacidades de movilización social. Si bien, idealmente, la unidad de la *Ummah* es espontánea, en la realidad, según lo percibe Shariati, el ideólogo de la revolución islámica de Irán, se trata de “una combinación incohe-

⁵ El Sayyid es un activista del movimiento shi'ita libanés Hizbollah. Véase *Al-Harakat al-Islamiyya fi Lubnan*, Beirut, Al-Shira', 1984, p. 148.

rente, llena de divisiones, contradicciones e incongruencias, que posee polos independientes y conflictivos, y esencias, deseos, cálculos, criterios, objetos y voluntades dispares y desconectados".⁶ La multiplicidad de concepciones e interpretaciones es lo que le da la amplia diversidad de forma y contenido a los movimientos integristas islámicos. No obstante, una imagen recurrente que contrarresta esta multiplicidad es que los principios fundamentales del Islam, como se prescriben en el *Corán* y en la *Sunnah* son eternos, sin referentes históricos específicos, y poseen una dinámica intrínseca, autocontenida que no precisa de referentes externos. Desde una perspectiva "esencialista", los valores islámicos fundamentales son capaces de absorber y asimilar el cambio sin afectar su estructura intrínseca. Así, el Islam posee una estructura intrínsecamente transformativa.

Sobredeterminación causativa del integrismo islámico

Apoyo a la religión; apoyo a un Islam reformado y revisado, que conduzca específicamente a un movimiento de renacimiento islámico. . . La imagen del Islam debe, por lo tanto, cambiarse; lo socialmente tradicional debe transformarse en una ideología; la colección de estudios místicos que ahora se enseñan deberá remplazarse por una fe consciente de sí misma; la decadencia de siglos deberá dar lugar a un resurgimiento. . . Se confrontaría al imperialismo cultural del Occidente y, con la fuerza de la religión, se despertaría a la sociedad adormecida por la religión. Así se movilizaría a la sociedad.

*'Ali Shariati*⁷

En una conjugación sobredeterminada de causas finales, formales, materiales y eficientes, cabría preguntarse cómo delimitar

⁶ En *On the Sociology of Islam*, Berkeley, Mizan Press, 1979, p. 82.

⁷ En "Bazgasht bi Khistan", citado por J. Esposito (ed.), *Islam and Development*, Syracuse University Press, 1980, pp. 305-307.

los factores causales de movimientos integristas islámicos que revisten manifestaciones tan variadas y una sintomatología tan compleja. En una primera instancia podríamos lanzar la premisa fundamental de que existe una distancia relativa entre un orden social existente y la imagen internalizada que se tiene en el subconsciente colectivo de un orden social islámico ideal. Es evidente que en la cultura política islámica contemporánea, que ha incidido en mayor o menor grado en la socialización de masas en el Medio Oriente, existe una disonancia muy patente entre la imagen ideal de la entidad política islámica y los actuales sistemas estatales de los países islámicos. La consulta (*shura*) se ha visto desplazada por sistemas unipartidistas, juntas militares y cliques dinásticas; el concenso (*ijma'*) ha degenerado en personalismo, presidencialismo y dogmatismo militar; el interés público (*maslahah*) ha recaído en intereses de clase, de grupos específicos de la sociedad o de personalidades. Progresivamente, la realidad política de los países islámicos desata una crisis endémica de legitimidad, cuyo primer síntoma es el agotamiento del liderazgo político. Esto, a su vez, ha propiciado un agotamiento de las grandes ideologías y utopías sociales que han pretendido ser hegemónicas en el Medio Oriente en los últimos cincuenta años, como podrían ser el kemalismo, el nacional-socialismo, el nasserismo, el ba'athismo, el destourismo, el comunismo, el liberalismo parlamentario, etc. Este acendrado agotamiento ideológico coincide con inminentes crisis nacionales que ponen de manifiesto la incompetencia del liderazgo político en el poder. El agotamiento de los sistemas estatales también implica una pléyade de problemas típicos de la región como la inflación, el desempleo, la desigualdad económica, la atonía política, los conflictos étnicos, confesionales, sectarios, y de clase, las disputas regionales. A la incompetencia del liderazgo político para enfrentar las crisis nacionales cabe agregar la pérdida progresiva del poder carismático que ejercían los políticos en generaciones anteriores. Las crisis van buscando salidas en soluciones autoritarias, cada vez más onerosas, que niegan de tajo las supuestas condiciones esenciales de una cultura política islámica, y proponen una asimetría drástica en términos de distribución de poder político y económico. Toda esta sintomatología encadenada

conlleva una grave pérdida de las bases de legitimidad de estos regímenes. La crisis crónica de legitimidad abre la puerta al rechazo a los sistemas establecidos de autoridad, buscándose ideologías alternativas, generalmente endógenas, que tienden a confluir opciones en las distintas corrientes de integrismo islámico.⁸

A otro nivel, el orden islámico ideal contempla un sistema económico que garantice un elevado nivel de prosperidad social, y que a su vez permita una relativa igualdad en la provisión de las necesidades básicas de los miembros de la *Ummah*. De hecho, como promedio, el índice de calidad de vida de los países islámicos deja mucho que desear y, a pesar de la enorme riqueza de algunos de ellos, las distorsiones en sus estructuras económicas impiden una distribución equitativa.

En un plano tal vez más profundo, al nivel del subconsciente colectivo, el integrismo se desata como una reacción a lo que Azar denomina la "patología del derrotismo" en el terreno sociohistórico. En este sentido, con un sistema ético considerado como perfecto, o al menos superior, el Islam debería de constituir históricamente la civilización de la victoria y la gloria. La identidad histórica del Islam provendría precisamente de su capacidad de proveer las condiciones necesarias y suficientes para la formación y preservación de una integridad moral que no necesita pedirle nada prestado a sistemas éticos exógenos. Esta visión de integridad choca y se estrella ante la constatación histórica contemporánea. Tal vez el saldo más grave del proceso de occidentalización del mundo islámico haya sido la atomización de sus sociedades por el individualismo egoísta que atenta directamente contra el sentido de la *Ummah*. Esto es sólo una constatación a un nivel muy profundo, podría decirse civilizatorio, de un proceso histórico prolongado de derrotismo que cristalizó finalmente con la imposición colonial y que ha tenido como coda una progresiva dependencia económica, política, militar y cultural respecto a Occidente. De hecho, los países islámicos han caído en todo tipo de clientelazgos con los actores internacionales dominantes, lo que ha

⁸ Véase a Edward E. Azar y Chung-in Moon, "Islamic Revivalist Movements: Patterns, Causes and Prospect", University of Maryland, 1982 (trabajo inédito), pp. 22-26.

terminado por consolidar esta imagen histórica de derrotismo. Para Azar, todo este síndrome de disonancia entre una imagen ideal y una realidad histórica se gesta y manifiesta a distintos niveles en los diversos movimientos integristas. En una matriz de relaciones múltiples, la rapidez con que se desencadenan, la dirección, y los medios de estos movimientos varía de acuerdo con la intensidad y profundidad de la disonancia de las condiciones políticas, económicas y sociohistóricas.⁹

Los límites de la utopía

Como la “heredera de una larga tradición de lamento y sumisión”, revestida en temas milenaristas y mesiánicos de “traición y sufrimiento, pasión y martirio, y retorno para establecer el Reino de Dios en la tierra”,¹⁰ la utopía de la vertiente shi'ita de los nuevos movimientos integristas islámicos se expresa en los tonos emocionales de la marginación histórica. La racionalidad de la reacción utopista de la vertiente sunnita se ancla en el reconocimiento de una teoría del derecho a la resistencia contra el poder ilegítimo (una especie de *Widersstandsrecht*).¹¹ En ambas respuestas se percibe un elemento de marginalización o inasimilación por el proceso histórico de la “modernización” como ideología desarrollista contemporánea dominante. Grandes sectores de las sociedades islámicas se han visto implicados en la utopía de la “modernización”, sin ser asimilados por ésta, en una movilización que ha desfigurado su identidad y los ha desorientado. La reacción de las víctimas de los límites de la utopía de la “modernización” revierten su búsqueda utópica al ámbito de su identidad islámica. La crisis ideológica implícita en los límites de la utopía se cristaliza en el “agotamiento” del Estado secular moderno en el Medio Oriente. La crisis de confianza en el Estado que se hace progresivamente patente desde los años setenta llega a

⁹ *Ibid.*, pp. 26-30.

¹⁰ Fouad Ajami, “Lebanon and its Inheritors”, *Foreign Affairs*, vol. 63, núm. 4, 1985, p. 779.

¹¹ En este sentido resulta notable la influencia del pensamiento de Ibn Taymiyya (1263-1328), a veces considerado como el padre de la revolución islámica en el campo sunnita, sobre movimientos como la *Ikhwan al-Muslimin* en Siria, y en los grupos *Jihad* y *Takefir wa-Hijra* en la oposición egipcia.

poner en entredicho su legitimidad. Desde el momento en que el Islam se erige como un discurso contestatario por encima de la estructura de clases, más que un impulso para demandas políticas y económicas, se convierte en un vehículo, en el instrumento ideológico más idóneo y accesible para proyectar dichas demandas.

La utopía de la “modernización”

La noción utopista de “modernización” es asimilable en el Medio Oriente a la génesis y desarrollo del Estado secular, como corolario de la integración de la región en el sistema capitalista mundial. La génesis de la utopía de la “modernización” se dio principalmente como una reacción defensiva respecto al imperialismo europeo a partir de la invasión napoleónica de Egipto. El desequilibrio internacional de poder económico, tecnológico y militar entre el decadente Imperio Otomano y Europa gestó una conciencia “modernizadora” en la élite política de la Puerta Sublime. Si bien las reformas administrativas y militares no lograron arrestar este desequilibrio, sí contribuyeron al desarrollo de aparatos burocráticos racionalizados, ilustrados en el liberalismo secular europeo. La “modernización defensiva” produjo sus propias instituciones legales y educativas que progresivamente le arrebataron su papel social a una clase religiosa de “sabios de la Ley”. Ante la erosión interna de las instituciones religiosas y el ataque frontal del empeño secularista estatal, los expertos religiosos intentan reanimar al Islam hacia fines del siglo XIX. Se trataba de validar al racionalismo implícito en las ideas liberales de Occidente mediante una hermenéutica islámica adecuada al pensamiento científico occidental y a la tecnología moderna. Los “modernizadores islámicos” sólo lograron socavar aún más la ya desgastada legitimidad institucional del *establishment* religioso, sin por ello establecer un vínculo orgánico con las masas populares. Los “modernizadores islámicos” no pudieron ejercer un control sobre la dirección del proceso de cambio desatado. Los intentos de reforma defensiva de la Sublime Puerta llevaban el germen del nacionalismo secular que se convirtió en la utopía e

ideología dominante de la primera mitad del siglo XX, cuya práctica se intentó desde la Primera Guerra Mundial.

Si bien los nuevos “intelectuales orgánicos” que propusieron la nueva utopía del nacionalismo secular expusieron la caducidad de la ley islámica como sistema de gobierno, nunca pudieron negar de tajo el importante peso cultural e histórico del Islam en la identidad nacional que proponían, tanto a nivel local como regional. La nueva burguesía nacionalista en ciernes logró la independencia respecto a Europa en el periodo de la entreguerra, pero, por otra parte, hizo un intento, poco afortunado, de modelar su cultura política hacia la utopía liberal europea. Esta clase, de origen mercantil, latifundista y *comprador*, se desgastó en una lucha internecina por consolidar sus bases de poder local, pasando por alto toda iniciativa de reforma socioeconómica. A fin cuentas, la lucha por la independencia que se desarrolló durante esta fase histórica implicó más una labor diplomática y de acomodo con *diktats* neocoloniales que una verdadera pugna antimperialista.

La segunda posguerra mundial dio paso al reto que se hizo a la élite política acomodaticia y capitulacionista por una nueva camada de nacionalistas con un proyecto que iba más al fondo de la problemática social. La generación política de los años cuarenta provenía de las nuevas clases sociales engendradas por el desarrollo capitalista de la región, y era la poseedora de una educación secular moderna. Supieron encuadrar su lucha política en partidos y organizaciones políticas de masas, logrando una movilización mayor que la propuesta por las bases localistas de las *cliques* políticas tradicionales. Los nuevos intelectuales y cuadros políticos, provenientes principalmente de profesionistas de la clase media, oficialía menor del ejército, y una clase emergente de pequeños capitalistas, intentan autenticar su proyecto de poder mediante una ideología nacionalista más profunda y acabada, con sobretonos socialistas. La utopía de la justicia socioeconómica —sobrepasando las nociones del constitucionalismo y parlamentarismo liberal anclado en el dogma de las libertades individuales— se llevaría a la práctica mediante una redistribución agraria, educación de masas, programas de seguridad social, nacionalización de sectores estratégicos de la economía e industrialización por agencia estatal. Esta utopía

tenía un nuevo avatar del nacionalismo que no reconocía las fronteras estatales artificiales engendradas por el reparto colonial, y que intentaba articular una opción política independiente del reparto bipolar de poder en la “Guerra Fría”. Los brillantes ideólogos de esta generación política hicieron el esfuerzo más sistemático y acabado hasta la fecha para definir el vínculo de adhesión y lealtad hacia la nación —una cuestión muy problemática en la cultura política mesoriental. La externalización de su mito político de identidad fue tal vez la más “moderna” en la historia de la región.

Durante las décadas de los cincuenta y sesenta llegan finalmente al poder los “nacionalistas radicales” y comienzan a poner en práctica su proyecto de utopía, tomando control de la economía para socavar el poder de la antigua clase gobernante. El Estado pretendió asumir la forma de la utopía. El crecimiento del sector público trajo consigo el desarrollo de un vasto aparato estatal personificado en la burocracia, que no tardó en establecer una simbiosis con el ejército para mejor control de la población. La nueva clase gobernante, convertida paulatinamente en una “burguesía estatal”, si bien tuvo una base social amplia al principio del ejercicio de su tenencia en el poder, profesó la “modernidad” de un secularismo a ultranza que se fue concretando en una distancia cada vez mayor respecto a las masas populares, todavía articuladas por el vínculo emotivo del Islam. En su afán totalizador, el Estado secularista pretendió dictar desde la cima, no sólo el bienestar social pretendido por sus reformas “modernizadoras”, sino la identidad misma de la sociedad. La racionalidad totalizadora de este proyecto utópico —todas las utopías son totalizadoras— se instrumentó a través del sistema unipartidista que movilizó a grandes sectores de la población, creándole nuevas expectativas respecto a su papel en la sociedad civil. Esta movilización quedó arrestada al no traer consigo una asimilación profunda ni una participación real. El paternalismo del Estado secular pronto se tradujo en franco autoritarismo, dejando a amplios sectores sociales marginados respecto a la identidad del proyecto estatal.¹²

¹² Ésta es la tesis central del trabajo de Philip S. Khoury, “Islamic Revivalism

El agotamiento del Estado secular en el Medio Oriente

La década de los años setenta marca históricamente una fase de agotamiento del llamado “Estado secular moderno” en el Medio Oriente. Se empiezan a reconocer los límites estructurales de la utopía “modernizadora” del “socialismo árabe”, el que paulatinamente irá capitulando en su ideología antimperialista, para establecer los compromisos políticos necesarios para salir de su atonía económica mediante préstamos e inversiones de Occidente. Las políticas de reforma agraria no cubrieron cabalmente sus objetivos distributivos, beneficiando solamente a un estrato rural medio asociado con la clase en el poder, y no a la masa amplia del campesinado. Por un descuido relativo del sector agrícola no se libraron los escollos del monocultivo comercial y de la dependencia alimentaria. La industrialización por sustitución de importaciones se agotó pronto, abriéndose la opción final de las inversiones extranjeras, que no se dejaron venir fácilmente por reticencias ideológicas. A la par del estancamiento económico relativo se dio una gran explosión demográfica, éxodo rural, y rápida urbanización, provocándose serios cuellos de botella en las posibilidades reales de absorción en el mercado de trabajo. El desempleo e insuficiencia de los servicios sociales se manifestó en el crecimiento de los cinturones de miseria urbanos.

El efecto de marginación también se dejó sentir entre las capas medias de la población urbana, movilizadas por la educación, que luego no encontraron cabida en la élite burocrática; así como entre minorías nacionales, étnicas y religiosas, que no asimilaron la identidad nacional impuesta por el Estado secular. El síndrome histórico del derrotismo erosionó aún más la legitimidad del mito de la identidad nacional. Por otra parte, el modelo burocrático de capitalismo de Estado generó contradicciones desde el seno de la clase en el poder. La burguesía estatal quiso gozar plenamente, sin barreras ideológicas y materiales, sus prerrogativas como clase dominante. El ala con-

and the Crisis of the Secular State in the Arab World: An Historical Appraisal”, en Ibrahim Ibrahim (ed.), *Arab Resources; The Transformation of a Society*, Center for Contemporary Arab Studies, 1983, pp. 220-222.

servadora del “socialismo árabe”, acaudillada por una fracción tecnocrática, y en franca alianza con los residuos históricos de la iniciativa privada, busca la liberación económica, la “apertura” (*infitaḥ*), y el compromiso político con Occidente. La utopía panarabista fue suplantada gradualmente en el escenario político por los dictados coyunturales del subregionalismo y el localismo en su sentido más estrecho. La élite en el poder procedía a enterrar al discurso que durante dos décadas había servido de placebo ideológico para postergar las apremiantes demandas populares, activándose irrestrictamente el resorte de la polarización social. La clase en el poder volvía otra vez la mirada hacia Occidente, y los sectores marginados de la sociedad, mayoritarios, no lograron captar ni asimilar el nuevo discurso tecnocrático, ajeno a su realidad cotidiana y fuera de los límites espectrales de su *Weltanschauung*.¹³

Los “desheredados”

Khoury sostiene la tesis de que, en términos generales, las fuerzas sociales implicadas más activamente en el “revivalismo” provienen de los sectores urbanos marginales, apegados al orden tradicional, que no pudieron ser asimilados por la infraestructura socioeconómica y política creada por el Estado secular.¹⁴ Los inmigrantes rurales desempleados y subempleados de las “ciudades perdidas”, movilizados, pero con pocas posibilidades de asimilación en el sector “moderno” de la sociedad global, intentaron sobrellevar su alienación buscando preservar su identidad en el reforzamiento de sus vínculos culturales con el Islam.¹⁵ Si los “desheredados” constituyeron la base de los movimientos integristas islámicos populares, el liderazgo que los moldeó como fuerza política viva y organi-

¹³ En su diatriba contra el imperialismo cultural de Occidente, ‘Ali Shariati toca recurrentemente la ‘intoxicación con el Occidente’ (*gharbzadegi*) que permea la visión del mundo de las élites en el poder en Medio Oriente.

¹⁴ Véase Khoury, *op. cit.*, pp. 225-228.

¹⁵ En este sentido, como lo plantea Roger Garaudy, para dilucidar el problema del ‘laicismo’ en el Islam es necesario aclarar la distinción existente entre la relación de fe y política, y aquella de Iglesia y Estado como instituciones, en “La crise actuelle de l’état et l’Islam”, UNESCO, Coloquio Internacional sobre la Visión Moral y Política del Islam, París, diciembre, 1982, p. 12.

zada se dio principalmente entre los sectores sociales “frustrados” por los regímenes seculares. Se trata de los elementos de la clase media baja urbana que, movilizados por la política intervencionista estatal, tampoco pudieron realizar sus expectativas de movilidad social (la llamada “clase del bazaar”, formada por tenderos, pequeños comerciantes, pequeños funcionarios, estudiantes y predicadores religiosos populistas). Este liderazgo, si bien ha tenido una educación moderna, ha sabido captar los *leit motifs* de la religiosidad popular, tratando de encuadrar políticamente la “cultura auténtica” encarnada en el espontaneísmo de los valores islámicos de las masas. En este sentido, no proviene del *establishment* religioso, detentador de un Islam escolástico, que en mayor o menor medida (salvo el caso del clero shi’ita en Irán e Iraq) fue históricamente cooptado por el Estado.¹⁶

La noción del Islam como vehículo contestatario para expresar el descontento de los “desheredados” y los “frustrados” contra el aparato estatal provoca la interrogante histórica acerca del poco poder de convocatoria de las izquierdas en el Medio Oriente. Fundamentalmente, el comunismo no deja de ser una ideología occidental importada y, más aún, una versión extrema del secularismo. En términos generales, la izquierda ortodoxa ha estado demasiado identificada con la Unión Soviética, y ha soslayado con cierta miopía la cuestión religiosa. Por otra parte, las bases sociales que más podrían convocar los movimientos comunistas —en particular, una clase trabajadora moderna y organizada— todavía resultan históricamente minoritarias en el contexto de las formaciones sociales globales del Medio Oriente. En última instancia, para la década de los setenta, las organizaciones comunistas habían sido sistemáticamente coop-

¹⁶ El pensamiento de ‘Ali Shariati es muy representativo del ‘sociologismo’ del encuadre político del integrismo islámico. En su síntesis de pensamiento socialista moderno y shi’ita tradicional —con evidentes influencias de Marx, Sartre, Fanon, Guevara, Giap y Garaudy— pretende un retorno al Islam ‘verdadero’ en un movimiento histórico que no estaría dirigido por los *ulama*’ (el clero conservador), sino por los *rushanfekran* (los intelectuales progresistas). Shariati se declara contra la ‘intoxicación con el Occidente’, el ‘marxismo vulgar’ (estalinismo), y el ‘Islam conservador’ (clericalismo). En su noción de ‘Retorno’ (*Bazgasht*), con corolarios semánticos como ‘renacimiento’, ‘reforma’, ‘ilustración’, la *intelligentsia* tiene un papel clave como verdaderos intérpretes de la religión, en contraposición al Islam escolástico del clero.

tadas o reprimidas por el aparato estatal en el poder. El discurso de los líderes integristas, que proponía soluciones enraizadas en una cultura islámica que había sido abandonada y requería restauración, tenía el atractivo de un lenguaje comprensible y aceptable para los sectores alienados de la sociedad.

La nueva utopía: perspectivas del integrismo islámico

No hay esperanza en el retorno a la Fe tradicional después de que ésta ha sido abandonada, dado que la condición esencial del sustentador de la Fe tradicional es que no se sepa un tradicionalista. En cuanto sepa esto, el espejo de su Fe tradicional se romperá. Se trata de un rompimiento que no tiene compostura y de una separación que no puede unirse con remiendos o pegándose, excepto si se le funde en el fuego y se le da una forma nueva.

Al-Ghazzali

¿Qué dirección tomarán los llamados movimientos “revivalistas” de integrismo islámico? A grandes rasgos podemos observar una tendencia de penetración y difusión de los movimientos integristas a la gran masa de la población, produciéndose un fenómeno históricamente notable en lo que toca a una gran movilización social. El Islam ha dejado de ser la religión burocratizada de los dominios de las cortes de justicia, los fideicomisos religiosos o los ministerios de asuntos religiosos, ni tampoco es ya la religión osificada que monopolizaran los *ulama'* y otros actores sociales tradicionales. El Islam se reconstituye progresivamente como una ideología de masas, a veces con profundas tendencias espontaneístas. A la expansión de una base de movilización en los sectores más populares de la población corresponde también, en la mayoría de los casos, una politización militante del Islam. Esto se ha observado desde fines de la década de los setenta en Irán, Bahrain, Kuwait, Arabia Saudita, Egipto, Líbano, la Cisjordania, Siria, Túnez, Argelia, Marruecos y Turquía, en donde el integrismo islámico está cuestionando la legitimidad de los regímenes establecidos. Por otra parte, estos regímenes pretenden reaccionar echando

mano al recurso de legitimidad islámico, neutralizando sus elementos contestatarios. Así se observa una creciente polarización del Islam como sistema discursivo legitimador y delegitimador a la vez. Cabría preguntarse en qué medida esta tensión polarizada es conducente o no a la utopía del modelo social islámico de los integristas. De hecho, los integristas ya han logrado presionar al Estado a acceder a algunas demandas que empiezan a permear instituciones y usos sociales. La asimilación de estas demandas es una admisión tácita del poder desestabilizador del integrismo para regímenes en el poder.

Aunque la génesis de las utopías es siempre reactiva, cuando se pretende llevarlas a la práctica se gestan sus características afirmativas. Así, el integrismo, como una reacción defensiva, pronto se torna en un proyecto creativo cuando se organiza como movimiento político con partidos, programas y órganos propagandísticos, que reflejan la educación moderna del liderazgo. Si bien los movimientos integristas se centran en un activismo político de oposición, dándole poca importancia a la coherencia y rigor filosófico de sus planteamientos programáticos, son claros en la necesidad de fundamentar su utopía en una autonomía básica respecto a Occidente. Este principio es la piedra de toque que permite al discurso integrista convocar a grandes sectores de la sociedad, a veces muy heterogéneos en su composición social. Aunque este principio es reactivo, también tiene un sentido afirmativo y progresivo: va más allá de un mero retorno a la religión tradicional y de la defensa de una cultura contra la erosión occidentalizadora. Así, el integrismo no merece necesariamente el calificativo de “reaccionario”. En un diagnóstico práctico, el integrismo no se opone a las bases materiales de la civilización “moderna”, a la industrialización, o inclusive a un Estado muy intervencionista; simplemente propone el restablecimiento de un vínculo moral entre gobierno y sociedad, ya muy desgastado por las contingencias históricas del poder. El principio autonomista de la utopía integrista islámica, que arranca del profundo desencanto de la experiencia que el Medio Oriente ha tenido respecto a Occidente, se expresa muy claramente en la hostilidad hacia la penetración de los capitales extranjeros. No obstante, y a pesar de sobretonos socialistas, el integrismo no es

fundamentalmente una ideología anticapitalista: la ganancia socialmente productiva, los rendimientos financieros, las inversiones de riesgo y la propiedad privada se aceptan sin miramientos en el pensamiento económico de los integristas. Por otra parte, es notable la tendencia a buscar modelos autárquicos de autosuficiencia económica nacional que impliquen la posibilidad de un mayor control sobre aspectos de equidad distributiva de la riqueza social.¹⁷

A un nivel internacional, el integrismo islámico se presenta cada vez más como un fenómeno de difusión global. Aunque no puede hablarse de una exportación, el ejemplo de la revolución islámica de Irán comienza a producir una serie de efectos encadenados que ya se resienten en los estados vecinos del Golfo, en Iraq, Líbano, e inclusive Malasia e Indonesia, creando una gran oleada de inestabilidad sociopolítica. Otro aspecto del fenómeno de difusión es el impacto irredentista que el integrismo musulmán comienza a tener sobre minorías islámicas en casi todo el mundo. Así, las minorías musulmanas del occidente de China, del sur de la Unión Soviética, la India, varios países del África subsahariana, y del sudeste asiático comienzan a reivindicar sus particularismos nacionales en movimientos políticos de corte integrista.¹⁸ También es notable la creciente red de relaciones de solidaridad que entretengan progresivamente países y movimientos islámicos, a pesar de su heterogeneidad ideológica, disparidades económicas, fragmentación política y divisiones doctrinales (como la que existe entre la *Sunnah* y la *Shi'a*). En todo esto es importante destacar la manifestación de profundos sentimientos antioccidentales que no son nuevos —forman parte de un patrón histórico que arranca de las Cruzadas y se consolida con la experiencia colonial y neocolonial— pero que ahora tienen como punto focal a las dos potencias hegemónicas del orden mundial. Se

¹⁷ Al analizar las perspectivas de la movilización shi'ita hacia la consecución de un nuevo papel político e histórico en el escenario libanés, Fouad Ajami apunta que "el espacio y recursos para cualquier tipo de utopías no existen en el Líbano . . . las utopías no florecen en pequeñas economías de comercio y servicios", en *loc. cit.*, p. 794.

¹⁸ A otro nivel, es observable un indicio de intolerancia de los movimientos integristas hacia minorías confesionales, sectarias o étnicas que por razones históricas han buscado una identificación, en mayor o menor grado, con el Occidente, como intermediarios económicos o agentes políticos.

concibe a los Estados Unidos y a la URSS negativamente por sus políticas regionales expansionistas e intervencionistas, y por los clientelazgos políticos que establecen con regímenes poco populares entre las masas movilizadas por el integrismo.

BIBLIOGRAFÍA

- ABD-ALLAH, Umar, *The Islamic Struggle in Syria*, Berkeley, Mizan, 1983.
- ABRAHAMIAN, Ervand, "'Ali Shariati: Ideologue of the Islamic Revolution", *Merip Report* 102, vol. XII, núm. 1 (enero de 1982), pp. 25-28.
- _____, *Iran Between Two Revolutions*, Princeton, Princeton University Press, 1982.
- AHMAD, Leila, "The Resurgence of Islam: The Return to the Source", *History Today*, 30 (febrero de 1980), pp. 23-27.
- AJAMI, Fouad, "Lebanon and its Inheritors", *Foreign Affairs*, vol. 63, núm. 4, 1985, pp. 778-799.
- _____, *The Arab Predicament; Arab Political Thought and Practice Since 1967*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- ARJOMAND, Said Amir, *The Shadow of God and the Hidden Imam; Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran*, Chicago, University of Chicago Press, 1984.
- AZAR, Edward E. y Chung-in Moon, "Islamic Revivalist Movements: Patterns, Causes and Prospect" (trabajo inédito), 1982.
- BAKHASH, Shaul, *The Reign of the Ayatollahs; Iran and the Islamic Revolution*, Nueva York, Basic Books, 1984.
- BAYAT, Mangol, *Mysticism and Dissent; Socioreligious Thought in Qajar Iran*, Syracuse, Syracuse University Press, 1982.
- _____, "The Iranian Revolution of 1978-79: Fundamentalist or Modern?", *Middle East Journal*, vol. 37, núm. 1, 1983, pp. 30-42.
- BASHIRIYEH, Hossein, *The State and Revolution in Iran, 1962-1982*, Londres, Croom Helm, 1984.
- BATATU, Hanna, "Iraq's Underground Shi'i Movements", *Merip Report*, 102, vol. XII, núm. 1 (enero de 1982), pp. 3-9.
- BENARD, Cheryl y Zalmay Khalilzad, *The Government of God: Iran's Islamic Republic*, Nueva York, Columbia University Press, 1984.
- BOISARD, Marcel, *L'humanisme de l'Islam*, París, A. Michel, 1979.
- CARRÉ, Olivier, "L'Islam politique dans l'Orient arabe", *Futuribles*, 18 (nov.-dic. de 1978), pp. 747-763.

- CHARNAY, J.P., *Islamic Culture and Socio-economic Change*, Leiden, E.J. Brill, 1971.
- CRECELIUS, Daniel, "The Course of Secularization in Egypt", en John L. Esposito (ed.), *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change*, Syracuse, Syracuse University Press, 1980, pp. 49-70.
- CUMMINGS, John Thomas, Hossein Askari y Ahmad Mustafa. "Islam and Economic Change", en John L. Esposito (ed.), *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change*, Syracuse, Syracuse University Press, 1980, pp. 25-48.
- CURTIS, Michael, *Religion and Politics in the Middle East*, Rutgers, Rutgers University Press, 1982.
- DEKMEJIAN, R. Hrair, "The Anatomy of Islamic Revival: Legitimacy Crisis, Ethnic Conflict and the Search for Islamic Alternatives", *Middle East Journal*, vol. 34, núm. 1, 1980, pp. 1-12.
- DESSOUKI, Hillal A., *Islamic Resurgence in the Arab World*, Nueva York, Praeger, 1982.
- DONOHUE, John J. y John L. Esposito, *Islam in Transition; Muslim Perspectives*, Oxford, Oxford University Press, 1982.
- ENAYAT, Hamid, *Modern Islamic Political Thought*, Londres, MacMillan, 1982.
- , "The Resurgence of Islam — The Background", *History Today*, 30 (febrero de 1980), pp. 16-22.
- ESPOSITO, John L. (ed.), *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change*, Syracuse, Syracuse University Press, 1980.
- FARVAR, Mohammed-Taghi, *Aspects of the Iranian Revolution*, Tokio, United Nations University, 1980.
- GELLNER, Ernest, *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- HADDAD, Yvonne (ed.), *Contemporary Islam and the Challenge of History*, Albania, SUNY Press, 1982.
- , "The Quranic Justification for an Islamic Revolution: The View of Sayyid Qutb", *Middle East Journal*, vol. 37, núm. 1, 1983, pp. 14-29.
- HODGKIN, Thomas, "The Revolutionary Tradition in Islam", *Race and Class*, 1980, pp. 221-237.
- HOUGLUND, Mary, "Religious Ritual and Political Struggle in an Iranian Village", *Merip Report*, 102, vol. XII, núm. 1, 1982, pp. 10-17.
- HOURANI, Albert, "Middle East Nationalism Yesterday and Today", en *The Emergence of the Middle East*, Londres, MacMillan, 1981, pp. 179-192.

- HUDSON, Michael C, "Islam and Political Development", en John L. Esposito (ed.), *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change*, Syracuse, Syracuse University Press, 1980, pp. 1-24.
- HUMPHREYS, R.S, "Islam and Political Values in Saudi Arabia, Egypt and Syria", *Middle East Journal*, vol. 33, núm. 1, 1979, pp. 1-19.
- HUSSAIN, Asaf, *Islamic Iran: Revolution and Counter-revolution*, Londres, F. Pinter, 1985.
- IBRAHIM, Saad Eddin, "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Note and Preliminary Findings", *International Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 2, núm. 4, 1980, pp. 423-453.
- JANSEN, G.H., *Militant Islam*, Nueva York, Harper and Row, 1979.
- KEDDIE, Nikki, "Iran: Change in Islam; Islam and Change", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 11, (julio de 1980), pp. 527-542.
- KHALLAF, Abdel Monem Mohammad, *Islamic Materialism and Its Dimensions*, Cairo, The Supreme Council for Islamic Affairs, 1971.
- KHOMEYNI, Ayatollah Seyyed Ruhollah, *Pensées politiques*, París, A.D.P.F., 1980.
- , *Pour un gouvernement islamique*, París, Fayolle, 1979.
- KHOURY, Philips S, "Islamic Revivalism and the Crisis of the Secular State in the Arab World: An Historical Appraisal", en Ibrahim Ibrahim (ed.), *Arab Resources: The Transformation of a Society*, Washington, Georgetown University, 1983, pp. 213-236.
- LEWIS, Bernard, "The Shi'a", *New York Review of Books* (15 de agosto de 1985), pp. 7-10.
- MANSOUR, Camille, *L'autorité dans la pensée musulmane; le concept d'Ijma', consensus, et la problématique de l'autorité*, París, J. Vrin, 1975.
- MORTIMER, Edward, *Faith and Power: The Politics of Islam*, Londres, Faber, 1982.
- MOSHIRI, Farrakh, *The State and Social Revolution in Iran; A Theoretical Perspective*, Washington, American University Studies, 1985.
- OBERT VOLL, John, *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, University of New Hampshire, 1982.
- PIPES, Daniel, *In the Path of God; Islam and Political Power*, Nueva York, Harper, 1983.
- , " 'This World is Political!' The Islamic Revival of the Seventies", *Orbis*, 24, 1980, pp. 9-41.

- PISCATORI, James P., *Islam in the Political Process*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- QUINTANA, Santiago, "El discurso secularista como una ideología étnica: un caso del Oriente árabe", *Estudios de Asia y África* 60, vol. XIX, núm. 2 (abril-junio de 1984), pp. 137-164.
- RAHMAN, Fazlur, *Islam and Modernity: The Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982.
- RAJAEI, Farhang, *Islamic Values and World View; Khomeyni On Man, the State, and International Politics*, Washington, University Press of America, 1983.
- RODINSON, Maxime, "Islam Resurgent?", *Gazelle Review* 6, (1979) pp. 1-17.
- , *Marxisme et monde musulman*, París, Editions du Seuil, 1972.
- SHALTUT, Mahmud, "Socialism and Islam", en Kemal H. Karpat, *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East*, Nueva York, Praeger, 1982.
- SHARIATI, 'Ali, *Civilisation et modernisation*, Teherán, Comité de Propagation de la Revolution Islamique, 1981.
- , *On the Sociology of Islam*, Berkeley, Mizan Press, 1979.
- SID-AHMED, Mohammed, "The Masses Speak the Language of Religion to Express Themselves Politically", *Merip Report*, 102, vol. XII, núm. 1 (enero de 1982), pp. 18-23.
- SIVAN, Emmanuel, "Ibn Taymiyya: Father of the Islamic Revolution. Medieval Theology and Modern Politics", *Encounter* (mayo de 1983), pp. 41-49.
- SMITH, Donald, *Religion, Politics and Social Change in the Third World*, Nueva York, Free Press, 1971.
- STODDARD, P., D. Cuthell y M. Sullivan (eds.), *Change and the Muslim World*, Syracuse, Syracuse University Press, 1981.
- TESSLER, Mark A., "Secularism in the Middle East?", *Ethnicity* 2, núm. 2 (junio de 1975), pp. 178-203.
- , "The Identity of Religious Minorities in Non-Secular States", *Comparative Studies in Society and History*, 20, núm. 3 (julio de 1978), pp. 359-373.
- TIBI, Bassam, "The Renewed Role of Islam in the Political and Social Development of the Middle East", *Middle East Journal*, vol. 37, núm. 1, 1983, p. 3-13.
- WENNER, Manfred W., "Modern Islamic Reform Movements; The Muslim Brotherhood in Contemporary Egypt", *Middle East Journal*, vol. 36, núm. 3, 1982.

Chapter Title: EL FUNDAMENTALISMO ISLÁMICO EN EGIPTO (I). IDEOLOGÍA Y PRÁCTICA POLÍTICA DE LOS AL-IKHWAN AL-MUSLIMUN [LOS HERMANOS MUSULMANES] EN EGIPTO

Chapter Author(s): ROBERTO MARÍN GUZMÁN

Book Title: Medio Oriente

Book Subtitle: Perspectivas sobre su cultura e historia. Tomo 2

Book Editor(s): Luis Mesa Delmonte

Published by: El Colegio de Mexico

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/j.ctv3dnrt4.8>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



This content is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY-NC-ND 4.0). To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



El Colegio de Mexico is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Medio Oriente*

JSTOR

**EL FUNDAMENTALISMO
ISLÁMICO EN EGIPTO (I)*
IDEOLOGÍA Y PRÁCTICA POLÍTICA
DE LOS *AL-IKHWAN AL-MUSLIMUN*
[LOS HERMANOS MUSULMANES] EN EGIPTO**

ROBERTO MARÍN GUZMÁN

Universidad de Costa Rica

El Islam propone soluciones independientes a los problemas humanos. El Islam es una filosofía comprehensiva y una entidad homogénea. Introducir en él algún elemento ajeno significaría su ruina.¹

Esas palabras las escribió Sayyid Qutb, miembro de los *al-Ikhwān al-Muslimūn*, quien fue también uno de los más importantes líderes del fundamentalismo islámico en Egipto. Qutb fue sin duda uno de los dirigentes de los Hermanos Musulmanes que mayor impacto tuvo tanto dentro como fuera del país, por su ideología y por sus planteamientos radicales y violentos.

Una publicación de los Hermanos Musulmanes de Egipto nos explica, en unas pocas líneas, las injusticias sociales existentes en este país y los problemas que dichas injusticias pueden generar. De hecho esta publicación deja entrever la alternativa religiosa del grupo frente a las injusticias del régimen, cuando asegura:

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 24/08/2001 y aceptado para su publicación el 27/09/2001.

* Este ensayo sobre el fundamentalismo islámico en Egipto constituye una introducción general al tema. Sin embargo, por razones de extensión se dividió en dos partes que se publican en dos números de la revista *Estudios de Asia y África*. El lector deberá considerar, no obstante, ambos artículos como una unidad temática.

¹ Sayyid Qutb, *Al-'Adala al-Ijtima'iyya fi al-Islam*, El Cairo, 1945, p. 90.

La clase gobernante en Egipto se ha apropiado de privilegios sin precedente. El ciudadano común percibe en Egipto una deslumbrante desigualdad. Muchas de las leyes recientes sirven y defienden los intereses de los pocos que están en la cúspide. La injusticia genera toda clase de enfermedades sociales: soborno, nepotismo, estafa y sabotaje de la moralidad humana...² Estas son tremendas fortunas de unos pocos, que muestran despliegues opulentos para que todos los vean. Lo que los ricos están gastando en forma ostentosa en lujos... ¿no podrían usarlo para aliviar un poco las penurias de los necesitados? Si nosotros no tomamos de los ricos para dar a los pobres, ¿no estaremos violando los mandatos del Sagrado Qur'an?, ¿no estaríamos dejando entonces nuestra nación y nuestro gobierno a merced de la ira de Dios?³

Los pensamientos anteriores muestran algunas de las causas de los movimientos fundamentalistas en Egipto: la corrupción del gobierno y sus planteamientos seculares y la distribución desigual de la riqueza, que lleva a la lucha de clases y a la ampliación de la brecha social. Los Hermanos Musulmanes proponen entonces y nos plantean la alternativa religiosa frente a lo que ven como los fracasos del secularismo. Algunos miembros más radicales de la Hermandad, como Sayyid Qutb, hablan también del uso de la violencia para lograr los objetivos. ¿Por qué el uso de la violencia como alternativa? ¿Por qué el rechazo a la sociedad existente? ¿Cuál es la ideología que sustenta toda la praxis política de los Hermanos Musulmanes? ¿Cómo justifican con argumentos religiosos los medios violentos para lograr los fines? Esta primera parte del estudio sobre el fundamentalismo islámico en Egipto responde a estas interrogantes y tiene como propósito analizar con detalle las principales causas políticas, sociales, económicas y religiosas de los *al-Ikhwān al-Muslimūn*, sin duda uno de los más importantes movimientos fundamentalistas en este país. También se estudian las doctrinas y los medios que han propuesto los *al-Ikhwān al-Muslimūn* en Egipto para lograr sus fines.

² *Al-Da'wa*, febrero de 1977, p. 16.

³ *Al-Da'wa*, febrero de 1977, p. 7.

**Origen e historia de los *al-Ikhwan al-Muslimun*
[Los Hermanos Musulmanes] en Egipto: ideólogos,
doctrinas y praxis política**

Egipto es sin duda uno de los más importantes países musulmanes. En primer lugar porque aquí se encuentra la Universidad de al-Azhar, la más importante universidad de estudios islámicos en el mundo, y en segundo lugar porque en este país se han iniciado varios de los movimientos de reforma y de renovación religiosa islámica.⁴ Entre éstos desempeñó un papel preponderante el de *al-Salafiyya*, una aspiración reformista hacia finales del siglo XIX, que deseaba rescatar los valores de los antepasados. Contó este movimiento con grandes personalidades como Jalal al-Din al-Afghani, Rashid Rida y el egipcio Muhammad ‘Abduh.⁵

⁴ Hassan Hanafi, “The relevance of the Islamic alternative in Egypt”, en *Arab Studies Quarterly*, vol. VI, núms. 1-2, 1982, pp. 54-74, en especial p. 55. Véase también: Sayyid Uwais, *Al-Khulud fi al-Turath al-Thaqafi al-Misri*, Dar al-Ma‘arif, El Cairo, 1965, *passim*. Manuel Ruiz Figueroa, *El Islam: religión y Estado*, El Colegio de México, México, 1996, pp. 145-146.

⁵ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, *passim*, en especial pp. 130-160 y pp. 161-192, para un estudio detallado sobre los discípulos seguidores de su pensamiento. P.J. Vatikiotis, *The History of Modern Egypt. From Muhammad ‘Ali to Mubarak*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1991, *passim*, en especial p. 107, pp. 184-188, p. 190, pp. 194-198, p. 203, p. 216, pp. 225-226, pp. 241-245, pp. 328-332. Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, The University of Texas at Austin Press, Austin, 1981, *passim*, en especial p. 28, pp. 41-42, pp. 47-56. Roberto Marín Guzmán, *La Guerra Civil en el Líbano. Análisis del contexto político-económico del Medio Oriente*, Editorial Texto, San José, 1985 (segunda edición, 1986), pp. 128-130. Muhammad ‘Abduh, *Al-Kitabat al-Siyasiyya*, Dar Mu‘asasa al-‘Arabiyya li Dirasat wa al-Nashr, Beirut, 1972, pp. 367-370. Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, Routledge, Londres y Nueva York, 1989, pp. 51-53. Malcolm Kerr, *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad ‘Abduh and Rashid Rida*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1966, pp. 2-3. Sobre el grupo de *al-Salafiyya*, véanse pp. 3 ss. Sobre Muhammad ‘Abduh pp. 103-152. Sobre Rashid Rida, pp. 153-186. También: Henri Laoust, “Le reformisme orthodoxe des ‘Salafiyya’ et les caractères généraux de son organisation actuelle”, en *Revue des études islamiques*, vol. VI, 1932, pp. 175-224. Sami A. Hanna y George H. Gardner, *Arab Socialism*, E.J. Brill, Leiden, 1969, pp. 205-206. Hanafi, “The relevance of the Islamic alternative in Egypt”, p. 56 y pp. 68-69. Ruiz Figueroa, *El Islam: religión y Estado*, *passim*, en especial p. 145, pp. 149-154, pp. 156-163, pp. 165-166. Véanse también: Rashid Rida, “Al-Turk wa al-‘Arab”, en *Al-Manar*, vol. III, El Cairo, 1900, pp. 169-172. Rashid Rida, “Madaniyyat al-‘Arab”, en *Al-Manar*, vol. III, El Cairo, 1900, pp. 289-294. Toufic Fahd, “El Islam y las sectas islámicas”, en Henri-Charles Puech, *Las religiones constituidas en Asia y sus contrarreformas*, Editorial Siglo XXI, México, 1982, pp. 1-220.

Al-Salafiyya, no obstante, siguió los lineamientos de conformidad con el sistema político, lo que hacia los años treinta cuestionaron los *al-Ikhwan al-Muslimun* (los Hermanos Musulmanes), grupo fundado en Egipto, y que de ahí se difundió por otros países árabes vecinos, como Siria, Jordania y Palestina.

Hasan al-Banna', un hombre de gran personalidad y carisma fundó el grupo de los *al-Ikhwan al-Muslimun* en Isma'iliyya, en Egipto en el año 1928.⁶ El mismo al-Banna' puso el nombre a su agrupación cuando dijo: "Nosotros somos los hermanos al servicio del Islam; por lo tanto, somos los Hermanos Musulmanes."⁷ El grupo surgió debido a los serios problemas económicos, sociales y políticos que afrontaba entonces el país en esos años de posguerra. A lo anterior se pueden añadir también la difusión de la cultura europea, los planes de secularización y la imposición económica del Occidente. Como estos asuntos venían viviéndose en Egipto desde la segunda mitad del siglo XIX, se habían ido generando varios planes nacionalistas

⁶ Hrair Dekmejian, *Islam in Revolution. Fundamentalism in the Arab World*, Syracuse University Press, Syracuse, 1995, pp. 74-75. Véanse también: Rif'at al-Sa'id, *Hasan al-Banna'*, El Cairo, 1979, *passim*, en especial pp. 46-59. Morroe Berger, *Islam in Egypt Today. Social and Political Aspects of Popular Religion*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, p. 91. Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, p. 84. Roger Owen, *State, Power and Politics in the making of the Modern Middle East*, Routledge, Londres y Nueva York, 1992, *passim*, en especial pp. 170-171, pp. 178-182. Ishaq Musa al-Husayni, *Al-Ikhwan al-Muslimun*, Beirut, 1952, *passim*. Kenneth Cragg, *Counsels in Contemporary Islam*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 1967, pp. 113 ss. Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, Oxford University Press, Nueva York y Oxford, 1993, pp. 1-11. Nazih Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", en *International Journal of Middle East Studies*, vol. XII, núm. 2, 1980, pp. 481-499, en especial p. 488. Olivier Carré, *Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, frère musulman radical*, Les Éditions du Cerf, París, 1984, pp. 7-8. Watt, *Islamic Fundamentalism*, pp. 53-55. Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt. The Prophet and Pharaoh*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1984, pp. 26-27. Hanafi, "The relevance of the Islamic alternative in Egypt", p. 59. Saad Eddin Ibrahim, "An Islamic alternative in Egypt: the Muslim Brotherhood and Sadat", en *Arab Studies Quarterly*, vol. VI, núms. 1-2, 1982, pp. 75-93, en especial p. 75. Nazih Ayubi, *El Islam político. Teorías, tradición y rupturas*, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 1996, *passim*, en especial p. 110. Véase también: Wilda Celia Western, *Alquimia de la Nación. Nasserismo y poder*, El Colegio de México, México, 1997, pp. 92-93. Roberto Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico en el Medio Oriente contemporáneo*, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José, 2000, *passim*, en especial pp. 115-116.

⁷ Citado por Husayni, *Al-Ikhwan al-Muslimun*, pp. 17-19. También lo cita Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, p. 8.

como respuesta. Entre ellos se pueden mencionar la revuelta de 'Urabi Pashá en 1881 y las luchas nacionalistas contra la presencia británica, dirigidas por Mustafa Kamil, Muhammad Farid y Sa'ad Zaghlul.⁸ También se puede agregar la lucha del reformismo islámico de la *al-Salafiyya* por sus planteamientos de volver sobre las fuentes, el *Qur'an* y la *Sunna*.⁹

Posteriormente llegaron las otras influencias europeas del socialismo, el liberalismo, el fascismo, con la consecuente reacción de los nacionalistas en el partido *Wafd*.¹⁰ Los Hermanos Musulmanes de Hasan al-Banna' buscaban rescatar los fundamentos (*asas*, pl. *usus*) del Islam, pues opinaban que se habían perdido. La *da'wa* (llamado, prédica) de los *al-Ikhwān al-Muslimun* apelaba a todos los musulmanes para rescatar los principios propios de la religión, y volver sobre las bases religiosas, económicas y políticas del Islam. Simultáneamente los nacionalistas pretendían instaurar los valores patrios, las bases de la nación. Esto significaba también la búsqueda de la identidad contra el dominio extranjero que difundía el capitalismo con todas sus formas de imposición económica y expansión de la cultura Occidental.

Desde finales de los años treinta los *al-Ikhwān al-Muslimun* constituían un fuerte grupo que contaba con numerosos seguidores, procedentes de todos los sectores sociales: burócratas, profesionales, estudiantes, profesores, trabajadores, obreros,

⁸ Peter Holt, *Egypt and the Fertile Crescent. 1516-1922*, Cornell University Press, Ithaca, 1980, *passim*, en especial pp. 222-224, p. 226, pp. 228-229. Vatikiotis, *The History of Modern Egypt*, *passim*, en especial pp. 175-176, pp. 200-229, p. 235, pp. 240-257. Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", pp. 484-485. Ahmad S. Moussalli, *The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*, American University of Beirut, Beirut, 1992, *passim*, en especial pp. 123-133. Watt, *Islamic Fundamentalism*, *passim*, en especial pp. 47-51. También: Hanafi, "The relevance of the Islamic alternative in Egypt", *passim*, en especial p. 57 y p. 68.

⁹ Hourani, *Arabic Thought*, *passim*, en especial pp. 130-160. Watt, *Islamic Fundamentalism*, pp. 51-53. Kerr, *Islamic Reform*, pp. 103-152. Hanna y Gardner, *Arab Socialism*, *passim*, en especial pp. 202-216 y pp. 266-274. Ibrahim, "An Islamic alternative in Egypt: the Muslim Brotherhood and Sadat", pp. 75-76. Ayubi, *El Islam Político*, p. 110.

¹⁰ James A. Bill y Carl Leiden, *Politics in the Middle East*, Little, Brown and Company, Boston y Toronto, 1979, *passim*, en especial p. 294. Véanse también: Arthur Goldschmidt, "The Egyptian Nationalist Party: 1892-1919", en Peter M. Holt, *Political and Social Change in Modern Egypt*, Oxford University Press, Londres, 1968, pp. 308-333. Marín Guzmán, *La Guerra Civil en el Líbano*, *passim*, en especial pp. 82-84.

pequeños comerciantes y también algunos campesinos.¹¹ El grupo empezó a presionar y a ejercer influencia en la política egipcia, al tiempo que surgían simpatizantes de la Hermandad en otros países vecinos.

Hasan al-Banna' llegó a tener un gran impacto como uno de los líderes importantes y originales de los movimientos de renovación del Islam. En opinión de un experto en el tema,¹² Banna' llegó a tener las siguientes características que lo diferencian de los otros movimientos de renovación islámica: una ideología activa, una estructura organizativa, una liderazgo carismático, una gran masa de seguidores, y una orientación pragmática.

El grupo de los *al-Ikhwān al-Muslimūn* no tuvo la profundidad filosófica de otros movimientos, como por ejemplo la *al-Salafiyya*, que ya se ha mencionado. Sin embargo, los Hermanos Musulmanes tuvieron éxito en unir u organizar con mayor fuerza a las masas de seguidores, como no lo ha logrado ningún otro movimiento de renovación islámica de tiempos recientes, excepto el caso de Irán.¹³ El mismo Hasan al-Banna' señaló sus planes con las siguientes palabras:

Mis hermanos, ustedes no son una sociedad de beneficencia, ni un partido político, ni una organización local que tiene propósitos limitados. Ustedes son más bien una nueva alma en el corazón de esta nación para darle vida de acuerdo con los principios del Qur'an. Ustedes son una nueva luz que alumbra para acabar con la oscuridad del materialismo, por medio del conocimiento de Dios. Ustedes constituyen una voz poderosa que se eleva para proclamar el mensaje del Profeta y deben sentirse a sí mismos como los que cargan el peso que todos los demás han rehusado soportar. Cuando les pregunten qué es lo que ustedes proclaman,

¹¹ Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, pp. 12-19, para más detalles sobre la fuerza del grupo de los *al-Ikhwān al-Muslimūn* en El Cairo de 1932 a 1939. Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 75.

¹² Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 75.

¹³ Para más información sobre la revolución islámica de Irán y el triunfo del fundamentalismo, véanse: Michael Fischer, *Iran. From Religious Dispute to Revolution*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1980, *passim*. Nikkie R. Keddie, *Roots of Revolution. An Interpretative History of Modern Iran*, Yale University Press, New Haven, 1981, *passim*. Roberto Marín Guzmán, *El Derrumbe del Viejo Orden en Irán. Ensayo histórico sobre la caída de la dinastía Pahlavi (1925-1979)*, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José, 1989, *passim*.

contesten que [ese llamado] es el Islam, el mensaje de Muhammad, la religión que contiene dentro de sí el gobierno y que la libertad es una de sus obligaciones. Si les dicen que son políticos, contesten que el Islam no admite esas distinciones. Si los acusan de ser revolucionarios, contesten: 'Nosotros somos voces para el bien y la paz, en lo que creemos profundamente y de lo que estamos orgullosos. Si alguien se levanta contra nosotros o se interpone en el sendero de nuestro mensaje, deberá recordar que Dios nos permite defendernos y luchar contra cualquier injusticia.'¹⁴

Durante la Segunda Guerra Mundial las aspiraciones religiosas de instaurar un Estado Islámico, así como la tenaz oposición a los británicos y al gobierno egipcio, al que consideraban corrupto y pro-Occidental, hicieron aparecer a los Hermanos Musulmanes con un papel relevante en la lucha contra el régimen.¹⁵ Cuando los *al-Ikhwan al-Muslimun* organizaron actividades secretas con el *al-Nizam al-Khass* (La Organización Especial) y el *al-Jihaz al-Sirri* (El Aparato Secreto) provocó la represión del gobierno y el encarcelamiento en repetidas ocasiones de Hasan al-Banna' y de algunos de sus seguidores.

Al terminar la Segunda Guerra Mundial los Hermanos Musulmanes continuaron con empeño su oposición al gobierno, a los británicos y al partido del *Wafd*, no obstante la represión que debían enfrentar. Para entonces se calculaba que la organización tenía cerca de un millón de seguidores.¹⁶ La Hermandad insistía en la necesidad de rescatar los valores morales de la sociedad. Por ello en 1945 los *al-Ikhwan al-Muslimun* se

¹⁴ Citado por Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 76. Marín Guzmán, *El Fundamentalismo Islámico*, p. 118.

¹⁵ Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, pp. 19-29.

¹⁶ Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 76. Ziad Abu-Amr, *Islamic Fundamentalism in the West Bank and Gaza*, Indiana University Press, Bloomington, 1994, p. 2. Roberto Marín Guzmán "La alternativa religiosa frente al secularismo. Origen, desarrollo y aspiraciones del fundamentalismo islámico en Palestina", en *Estudios de Asia y África*, vol. XXXIV, número 2 (109), 1999, pp. 295-323. Roberto Marín Guzmán "El Fundamentalismo islámico en Palestina: doctrina y praxis política", en *Panorama de un mundo cambiante*, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José, 1995, pp. 227-239, en especial p. 230. Véanse también: *Al-Abram*, septiembre de 1947 (todo el mes). Jacques Berque, *L'Egypte. Impérialisme et révolution*, Éditions Gallimard, París, 1967, *passim*, en especial pp. 630-632. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, pp. 35-36. Hanafi, "The relevance of the Islamic alternative in Egypt", p. 59.

reunieron para discutir sus principios establecidos en la quinta reunión celebrada en 1939. En esta reunión en 1945 Hasan al-Banna' presentó un conjunto de estatutos comprensivos que llamó *Qanun al-Nizam al-Asasi li-Hayat al-Ikhwan al-Muslimin al-'Amma* que modificados en 1948 y suplementados en 1951, dieron origen a la carta de constitución de los *al-Ikhwan al-Muslimun*.¹⁷

Esta constitución estableció la forma administrativa de la sociedad y el control del poder basado en la delegación teórica de la autoridad, la Guía General (*al-Murshid al-'Amm*), un Consejero de la Guía General (*Maktab al-Irshad al-'Amm*) y la Asamblea Consultiva (*al-Hay'at al-Ta'sisiyya*).¹⁸ Esta constitución y los programas de los *al-Ikhwan al-Muslimun* eran instrumentos contra el *Wafd* y contra los comunistas. Debido a que se dirigían contra estos últimos, no obstante la oposición al régimen, el gobierno intentó atraer a los Hermanos Musulmanes a su lado. Para ello les permitió, en mayo de 1946, la publicación de su periódico *Jaridat al-Ikhwan al-Muslimin*.¹⁹ Sin embargo, al-Banna' insistía en advertir a los Hermanos Musulmanes que se prepararan para la *Jihad* (La Guerra Santa), la cual para la época sería necesaria también en Palestina.

Para 1948 *al-Ikhwan al-Muslimun* era un grupo de gran actividad política y de una persistente lucha contra el gobierno egipcio. Los Hermanos Musulmanes también participaban activamente en la violencia en las calles, en especial en El Cairo. Estas luchas inclusive llevaron al asesinato de algunas prominentes personalidades. El primer ministro, Mahmud Fahmi Nuqra-shi,²⁰ temiendo perder el control del gobierno, dirigió una violenta represión contra los Hermanos Musulmanes y ordenó

¹⁷ Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, pp. 36-37. Véase también: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, pp. 119-120.

¹⁸ Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, p. 36. Véase también: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, p. 120.

¹⁹ Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, p. 42. Véase también: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, p. 120.

²⁰ Véanse: *Al-Abram*, 21 de septiembre de 1947. Berque, *L'Egypte. Impérialisme et révolution*, pp. 632-633. Para más detalles véase también: Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, pp. 56-60 y p. 67. Carré, *Mystique et politique*, pp. 152-153.

disolver esta agrupación el 8 de diciembre de 1948, así como confiscar los fondos y propiedades de la Hermandad. En opinión de las autoridades los *al-Ikhwān al-Muslimūn* estaban planeando una revolución total, como lo probaban las bombas que explotaron en el *Cinema Metro* (1946) y en el *Cinema Miami* (1947) que destruyeron parcialmente estos centros. Según el gobierno, estos atentados tendían a una escalada que podía afectar a toda la sociedad. En esos momentos la represión militar y policial reveló las verdaderas dimensiones de la organización, su expansión por todo el país y su peso político de oposición, lo que hasta entonces se desconocía.²¹

En lucha contra las autoridades y como respuesta a la represión política, un miembro de *al-Ikhwān al-Muslimūn*, ‘Abd al-Majid Ahmad Hasan, de 23 años de edad y miembro de los Hermanos Musulmanes desde 1944, asesinó al primer ministro Nuqrashi el 28 de diciembre de 1948. Con rapidez se nombró primer ministro a ‘Abd al-Hadi, que no cesó en el empeño de defender al gobierno y acrecentó la represión contra los Hermanos Musulmanes.²² La acusación de que estaban involucrados en el asesinato del primer ministro Nuqrashi desató una más estricta y violenta represión contra ellos. El descontento de amplios sectores de la población contra la violencia de los *al-Ikhwān al-Muslimūn* y por el asesinato del primer ministro Nuqrashi, se manifestó durante el funeral de esta figura política, cuando muchos gritaban las proféticas palabras: “Muerte a Hasan al-Banna’”.²³ Estas represiones llevaron finalmente al asesinato de Hasan al-Banna’, el 12 de febrero de 1949, aparentemente perpetrado por agentes del gobierno, aunque esto último nunca se pudo probar. A nadie se arrestó ni a nadie nunca se ajustició por este asesinato.²⁴ Los *al-Ikhwān al-Muslimūn* nom-

²¹ Para más información al respecto véanse: Tariq al-Bishri, *Al-Haraka al-Siyasiya fi Misr. 1945-1952*, El Cairo, 1973, *passim*. Hanafi, “The relevance of the Islamic alternative in Egypt”, pp. 58-59. Vatikiotis, *The History of Modern Egypt*, p. 367. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, pp. 60-67.

²² Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, pp. 60-67 y p. 80. Al asesino del primer ministro Nuqrashi, ‘Abd al-Majid Ahmad Hasan, se le sentenció a muerte y se le ejecutó el 25 de abril de 1950. (Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, p. 73).

²³ Citado por Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, p. 67.

²⁴ Husayni, *Al-Ikhwān al-Muslimūn*, pp. 113-115. Vatikiotis, *The History of Modern Egypt*, p. 530. Para más detalles sobre la muerte de al-Banna’, véanse: Kepel,

braron a Hasan al-Hudaybi como sucesor de Hasan al-Banna' en la dirección de la Hermandad.²⁵

Cuando en enero de 1950 volvió a ganar el partido del *Wafd*, se detuvo la represión contra los *al-Ikhwan al-Muslimun* y el grupo recuperó su estatus legal. En los próximos dos años la lucha contra los británicos por el canal y la oposición al rey Faruq fue constante y hubo grandes manifestaciones que llevaron inclusive a la violencia de quemar en el centro de El Cairo, el 26 de enero de 1952, los establecimientos y las propiedades de los occidentales en la capital egipcia.²⁶ El 26 de julio de 1952 Muhammad Najib y Jamal 'Abd al-Nasser en un golpe de Estado acabaron con el gobierno que consideraban corrupto y pro-Occidental del rey Faruq.²⁷

A pesar de los nuevos proyectos y las muchas expectativas del gobierno de Nasser a partir de 1954, y aunque su lucha nacionalista coincidía en muchos aspectos con los Hermanos Musulmanes, éstos tenían métodos y fines diferentes. Por ello se opusieron a sus aspiraciones seculares, dirigidos en esta lucha por su líder Hasan al-Hudaybi.²⁸

La oposición de los Hermanos Musulmanes contra Nasser cobró mayor intensidad cuando el presidente firmó un acuerdo con los británicos respecto de la evacuación de la zona del canal (19 de julio de 1954).²⁹ Los *al-Ikhwan al-Muslimun* conside-

Muslim Extremism in Egypt, p. 36. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, pp. 71-72 y pp. 80-81. Hanafi, "The relevance of the Islamic alternative in Egypt", p. 59. Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, p. 122.

²⁵ Carré, *Mystique et politique*, p. 12, p. 15, pp. 17 ss. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, p. 36 y p. 93. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, p. 85. Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, p. 122.

²⁶ Vatikiotis, *The History of Modern Egypt*, p. 530. Bishri, *Al-Haraka al-Siyasiya fi Misr. 1945-1952*, *passim*. Ahmad Murtada al-Maraghi, *Ghara'ib min 'Abd Faruq wa Bidayat al-Thawra al-Misriyya*, Beirut, 1976, *passim*. 'Adil Sabit Faruq al-Awwal al-Malik al-Ladhi Ghadara Bibi al-Jami', El Cairo, 1989, *passim*. Anouar 'Abdel-Malek, *Egipto sociedad militar*, Tecnos, Madrid, 1967, pp. 56-57. Roberto Marín Guzmán, *Introducción a los estudios islámicos*, Editorial Nueva Década, San José, 1983, pp. 238-253.

²⁷ Ruiz Figueroa, *El Islam: religión y Estado*, p. 179.

²⁸ Para más detalles véase: Carré, *Mystique et politique*, p. 20. También: Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, p. 85.

²⁹ Los Hermanos Musulmanes en su publicación *Jaridat al-Ikhwan al-Muslimin* se oponían con fuerza a los británicos y a Nasser. Véase: *Jaridat al-Ikhwan al-Muslimin*, 20 de mayo de 1954. Los ataques contra el gobierno se intensificaron unos dos meses después de que Nasser firmara el acuerdo con los británicos. Para más información

raban que ese acuerdo traicionaba los intereses nacionales egipcios. La represión del gobierno se intensificó y cobró mayor fuerza a raíz del intento de asesinar a Nasser el 26 de octubre de 1954, pues se acusó a los *al-Ikhwān al-Muslimūn* de ser culpables del atentado. Los elementos leales al gobierno y los que apoyaban a Nasser en forma irrestricta, enfurecidos en una gran marcha en El Cairo gritaban: “Muerte a los traidores”, “Fuego a los Hermanos”, “Muerte a los Hermanos del Demonio”.³⁰ Muchos de estos enfurecidos manifestantes se dirigieron a las oficinas de los *al-Ikhwān al-Muslimūn* y las quemaron después de saquearlas. Nasser al mismo tiempo reprimió sin misericordia a la Hermandad, arrestó a sus líderes, inclusive a al-Hudaybi, y cerca de 4 000 miembros más. Además de todo esto, Nasser ordenó ahorcar a seis líderes de los *al-Ikhwān al-Muslimūn* y a muchos de los encarcelados se les torturó.³¹

Durante esos años de lucha contra Nasser y de la obstinada oposición de los *al-Ikhwān al-Muslimūn* a los británicos, los Hermanos Musulmanes siguieron publicando su periódico, *Jarīdat al-Ikhwān al-Muslimīn*, y llamaron a la *jihad* contra los británicos. No cesaron de protestar contra la administración de Nasser, lo que expresaron asimismo en sus publicaciones. También se quejaron de la estricta represión política de que eran víctimas.³² Los *al-Ikhwān al-Muslimūn* adoctrinaban a sus

véase también: *Rayat al-Sha'b*, 29 de junio de 1954, publicación de los comunistas que asimismo se oponían a Nasser y a los británicos.

³⁰ Citado por Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, pp. 151-152.

³¹ Un recuento de las razones por las que el gobierno de Nasser trató de liquidar a los Hermanos Musulmanes se encuentra en un artículo de Shams al-Din al-Shinnawi, publicado en *Al-Da'wa*, Octubre de 1976, pp. 5-57. Véase también: Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 77. Véanse también: Jabir Rizaq, *Madhabih al-Ikhwān al-Nassir*, Dar al-I'tisam, El Cairo, 1977, *passim*. Hrair Dekmejian, *Egypt under . . .* State University of New York Press, Albany, Nueva York, 1971, *passim*, en especial pp. 257 ss. Berger, *Islam in Egypt Today*, p. 91. Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, p. 84. Cragg, *Counsels in Contemporary Islam*, p. 117. Para más detalles sobre la abolición de las cortes de la Shari'a véase: Nadav Safran, “The Abolition of the Shar'i Courts in Egypt”, en *Muslim World*, vol. XLVIII, 1958, pp. 20-28 (Part I) y vol. XLVIII, 1958, pp. 125-135 (parte II). También: Carré, *Mystique et politique*, p. 11. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, pp. 133 ss. y p. 151 para más detalles sobre el atentado contra la vida de Nasser. Hanafi, “The relevance of the Islamic alternative in Egypt”, p. 60. También: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, p. 124.

³² Para más detalles véase: *Jarīdat al-Ikhwān al-Muslimīn*, 20 de Mayo de 1954, *passim*. También: Husayni, *Al-Ikhwān al-Muslimūn*, p. 82.

seguidores con *al-Marwt Fann* (la muerte es arte) y *Fann al-Marwt* (el arte de la muerte), por lo que la *Jihad* era factible y tendría entonces seguidores para la destrucción de la sociedad egipcia, a la que consideraban ser de la *Jahiliyya*.

Algunos afirmaban que el antagonismo entre los Hermanos Musulmanes y Nasser se debía a las diferencias personales entre el líder político y Hasan al-Hudaybi. Nasser no podía aceptar la oposición de los *al-Ikhrwan al-Muslimun* ni su lema referido al presidente de "Muerte a los Traidores." Por esta razón Nasser puso en práctica estrictos controles para detener a la Hermandad y llevó a cabo una insistente campaña de desprestigio de los *al-Ikhrwan al-Muslimun* en la prensa egipcia.

Al mismo tiempo, aparentemente, el gobierno provocaba incidentes, como el reportado en la mezquita de los Hermanos Musulmanes en Tanta, cuando una pelea provocó también que el *imām* de la mezquita amenazara con un cuchillo a sus oponentes. La prensa reportó este incidente como: "La agresión de los Hermanos Musulmanes contra la gente".³³ Después se supo en El Cairo que había elementos oficiales enviados por el gobierno para provocar el altercado. Para entonces era evidente la lucha constante de los Hermanos Musulmanes contra Nasser, al punto que los comunistas en su publicación clandestina *Rayat al-Sha'b*, aseguraban: "La resistencia a la revolución está dirigida por dos fuerzas básicas: el Partido Comunista y el grupo de los Hermanos Musulmanes",³⁴ y señalaba que debía de haber un esfuerzo común para derribar el gobierno de Jamal 'Abd al-Nasser. Sin embargo, para los *al-Ikhrwan al-Muslimun* la alianza con los comunistas era de todo punto imposible.

En esos mismos años se puede notar un enorme contraste entre los Hermanos Musulmanes y las órdenes sufíes o místicas, también grupos religiosos en Egipto. Las órdenes sufíes, por medio de su *al-shaykh al-mashaykh* (sufi, dirigente supremo de todas las órdenes sufíes en Egipto) hablaban en favor de

³³ Citado por Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, p. 140. Para más detalles véanse también pp. 135-140.

³⁴ *Rayat al-Sha'b*, 29 de junio de 1954, citado por Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, pp. 140-141. También: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, p. 125.

la Revolución Nasserista, mientras los *al-Ikhwan al-Muslimun* se oponían al presidente Nasser.

Es oportuno recordar que algunos consideran que Salah al-Din (Saladino) fue quien estableció este puesto de dirigente supremo de las órdenes sufíes en Egipto.³⁵ Para algunos investigadores esta posición la instauró Muhammad 'Ali en el siglo XIX con el propósito de controlar mejor a las órdenes religiosas.³⁶ Otros investigadores lo consideran más tardío en el siglo XIX,³⁷ mientras algunos creen que durante la época otomana el puesto no existió, como tampoco antes del siglo XVI, por lo que sus orígenes deben buscarse en tiempos más recientes.³⁸

Los diversos líderes de las numerosas órdenes sufíes siempre fueron influyentes y durante el tiempo del dominio otomano tuvieron también algún grado de independencia de Egipto e inclusive llegaron a desafiar al poder del Estado. Asimismo, gozaron del respeto de los gobernantes y lograron cortar cualquier intervención del gobierno central en la administración de los asuntos internos de sus órdenes místicas. Ellos defendían a sus miembros de la tiranía de los gobernantes y con frecuencia sus seguidores eran más leales a las órdenes místicas que al Estado, al que veían demasiado lejano.³⁹ Por otra parte, los diferentes gobernantes con frecuencia buscaron el apoyo de los *shuyukh* y sobre todo del *al-shaykh al-mashaykh* para asuntos religiosos y de administración del Estado. De esta manera el gobierno cumplía su propósito de tener mayor estabilidad y evitar a toda costa cualquier conflicto con las órdenes religiosas.⁴⁰

³⁵ Sobre Salah al-Din (Saladino) véanse: Hamilton Gibb, *The Life of Saladin*, Clarendon Press, Oxford, 1973, *passim*. A.N. Poliak, "The Ayyubid Feudalism", en *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1939, pp. 428-432. Berger, *Islam in Egypt Today*, p. 69. Malcolm Cameron Lyons y D.E.P. Jackson, *Saladin. The Politics of the Holy War*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, *passim*.

³⁶ Véanse por ejemplo: Octave Depont y Xavier Cappolani, *Les confréries religieuses musulmanes*, Argel, 1897, pp. 242-244.

³⁷ Hamilton Gibb y Harold Bowen, *Islamic Society and the West*, Londres, 1957, p. 199.

³⁸ Tawfiq al-Tawil, *Al-Tasawwuf fi Misr*, s.p.i., El Cairo, s.f.e., p. 99, y pp. 102-103.

³⁹ Tawil, *Al-Tasawwuf fi Misr*, p. 117, pp. 119-120 y p. 167. Berger, *Islam in Egypt Today*, p. 70.

⁴⁰ Berger, *Islam in Egypt Today*, p. 70. Véase también: Tawil, *Al-Tasawwuf fi Misr*, *passim*, en especial p. 137.

Más recientemente se puede observar en Egipto una mayor subordinación de las órdenes religiosas al poder central. En 1958 el Supremo Consejo Sufí habló en favor de la Revolución Nasserista de 1952, llamándola "La Revolución Bendita,"⁴¹ pues era la gran esperanza para la patria y pidieron a todos el apoyo a la Revolución y a su líder.⁴² También se opusieron a aquellos que eran críticos o enemigos del gobierno, como los *al-Ikhwan al-Muslimun*, a los que se acusaba de haber llevado a cabo una conspiración terrorista contra Nasser en 1954 y en 1965.⁴³

No obstante los problemas de represión y encarcelamiento de sus líderes, *al-Ikhwan al-Muslimun* ha logrado a lo largo de los años renovarse y contar con seguidores, siempre activos en sus planes. Parece que a mayor represión y tortura, mayor el número de aquellos que siguen leales a la causa y que no cesan en su empeño de oposición al gobierno. Un ejemplo claro al respecto se dio al finalizar la Guerra de los Seis Días de 1967. El fracaso de Egipto frente a Israel hizo pensar a Nasser en dimitir, pero el clamor del pueblo que seguía a su líder se lo impidió.⁴⁴ A raíz de esto Nasser cambió de táctica y empezó a aparecer en la mezquita.⁴⁵ Luego el gobierno desarrolló una

⁴¹ Beger, *Islam in Egypt Today*, p. 70. Véase también: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, pp. 126-127.

⁴² Muhammad Mahmud 'Ulwan, *Al-Tasawwuf al-Islami*, s.p.i., El Cairo, 1958, p. 54, citado por Berger, *Islam in Egypt Today*, p. 71.

⁴³ Véanse: *Al-Akhhbar*, 1 de octubre de 1965, p. 6. Berger, *Islam in Egypt Today*, p. 71. Carré, *Mystique et politique*, p. 13, donde asegura que de 1965 a 1966 arrestaron a 18 000 miembros de los Hermanos Musulmanes. Véase también: *Al-Da'wa*, Octubre de 1976, p. 57, para un recuento general de estos hechos. También: Hanafi, "The relevance of the Islamic alternative in Egypt", pp. 60-61.

⁴⁴ Para más detalles véase: Arab Republic of Egypt. Ministry of Foreign Affairs, *White Paper on the Peace Initiatives Undertaken by President Anwar al-Sadat (1971-1977)*, State Information Service, El Cairo, 1978, *passim*, en especial p. 6. En su discurso a la Asamblea Sadat se refirió a ese fracaso militar de 1967 y a la reacción del pueblo cuando Nasser quiso dimitir. Así dijo: "La evidencia viva de esto fue el apoyo masivo de nuestra nación árabe a nuestro inmortal Jamal 'Abd al-Nasser el 9 y 10 de junio de 1967. Este apoyo no fue una manifestación apasionada, sino que fue la genuina expresión de la naturaleza de las cosas. La interpretación precisa de esto fue que las masas árabes le dijeron a Nasser: "No importa una caída en el camino. Levantémonos, empecemos de nuevo y procedamos juntos, siempre creyendo en Dios, creyendo en nosotros mismos y en la posibilidad de obtener la victoria. Debemos estar siempre listos para asumir los costos y las responsabilidades." (p. 6)

⁴⁵ Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", p. 489. También:

propaganda religiosa que intentaba cubrir en la religión el fracaso militar y aseguraba: "Israel ha sido fiel a su religión y por ello ha obtenido la victoria; pero en cambio nosotros salimos derrotados porque nuestra fe no ha sido suficientemente fuerte",⁴⁶ o bien "Hemos abandonado a Allah, por lo que también Él nos abandonó."⁴⁷

Los *al-Ikhwan al-Muslimun* tomaron con recelo estos planteamientos y aunque estaban de acuerdo con el gobierno en la necesidad de volver a Dios, de tornar sobre los fundamentos de la religión islámica, no aceptaban en su totalidad esa propaganda. Antes bien, acusaban al gobierno de su alejamiento de Allah y aseguraban que Dios le había dado la derrota a Nasser como castigo por haber perseguido y suprimido al grupo de los Hermanos Musulmanes. Así dijeron: "Aquellos que luchan y persiguen a los soldados de Dios (los Hermanos Musulmanes) [sufrirán] una gran derrota como la que enfrentó el Faraón frente a Moisés."⁴⁸

A raíz de estos asuntos y después de la Guerra de los Seis Días, los *al-Ikhwan al-Muslimun* pudieron seguir consolidados como grupo y lograron prosperar aún más y renovarse. Simultáneamente al resurgimiento de esta Hermandad es necesario señalar que se fueron organizando otros grupos fundamentalistas en Egipto, que atraían a diversos grupos sociales y apelaban a los más jóvenes, molestos por los fracasos políticos, económicos y sociales del secularismo egipcio que pretendía separar religión y Estado.

Con el *al-Nizam al-Islami* (El Orden Islámico) los Hermanos Musulmanes planteaban el primer paso para llegar luego al Estado Islámico, en el que se aplicaría estrictamente la *Shari'a*. En opinión de los Hermanos Musulmanes la civilización mu-

Hanafi, "The relevance of the Islamic alternative in Egypt", pp. 61-62. Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, pp. 127-128.

⁴⁶ Hasan Hanafi, "Wa Kanat al-Naksa", en *Al-Watan*, citado por Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 79. Hanafi, "The relevance of the Islamic alternative in Egypt", pp. 60-61. Véase también: Western, *Alquimia de la Nación*, p. 128.

⁴⁷ Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", p. 489.

⁴⁸ Hasan Hanafi, "Wa Kanat al-Naksa", en *Al-Watan*, citado por Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 79. Hace alusión a los pasajes coránicos VII, 103-137; X, 75-92; XI, 96-99; XVII, 101-103; XVIII, 60-82. Véase también: Ibrahim, "An Islamic alternative in Egypt: The Muslim Brotherhood and Sadat", p. 76.

sulmana sin la *Shari'a* no tendría sentido, ya que la *Shari'a* es tanto necesaria desde el punto de vista religioso como social.⁴⁹ Por esta razón no puede haber separación entre Estado y religión, ya que el Islam no es sinónimo de religión, sino que ésta es una palabra que incluye en su totalidad religión, política, economía, sociedad, etc. Es inadmisibles la separación entre *Din* (religión) y *Dawla* (Estado). Para los Hermanos Musulmanes *Dawla* no es igual ni opuesto a *Din*, ya que ambos son expresiones del Islam, tal como afirma Sayyid Qutb en su *Dirasat Islamiyya*.⁵⁰ Tanto Hasan al-Banna' como Sayyid Qutb se oponían a esta separación que ven imposible. Al-Banna' inclusive escribió:

No hay autoridad en el Islam excepto la autoridad del Estado que protege las enseñanzas del Islam y guía a las naciones hacia los frutos tanto de la religión como del mundo... El Islam no reconoce el conflicto que se vive en Europa entre los poderes espiritual y temporal... entre la Iglesia y el Estado.⁵¹

Los programas partidarios de la violencia contra el régimen que pusieron en práctica los Hermanos Musulmanes en los años sesenta,⁵² sobre todo con Sayyid Qutb, llevaron a una más intensa represión por parte del gobierno. Tras la acusación de haber participado en un atentado contra la vida del presidente Jamal 'Abd al-Nasser, el gobierno apresó y ajustició en la cárcel a Sayyid Qutb en 1966, con lo cual los *al-Ikhwan al-Muslimun* perdieron a su más brillante ideólogo y a uno de sus líderes carismáticos de mayor influencia.⁵³

⁴⁹ Para más detalles al respecto véanse: *Al-'I'tisam*, julio de 1976, pp. 12-13. Sayyid Qutb, *Ma' alim fi al-Tariq*, Dar al-Shuruq, Beirut, 1968, p. 50. Moussalli, *The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*, *passim*, en especial pp. 164-165. Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", pp. 491-498.

⁵⁰ Para más detalles véanse: Sayyid Qutb, *Dirasat Islamiyya*, El Cairo, 1953, pp. 202-203. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, pp. 243 ss. Husayni, *Al-Ikhwan al-Muslimun*, *passim*.

⁵¹ *Jaridat al-Ikhwan al-Muslimin*, 12 de Mayo de 1946, citado por Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, p. 244.

⁵² Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, pp. 306-331. Véanse también: Moussalli, *The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*, pp. 200-213. Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, pp. 128-129.

⁵³ Para mayores detalles véanse: Yvonne Y. Haddad, "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival", en John Esposito, *Voices of Resurgent Islam*, Oxford University

No hay duda de que Sayyid Qutb fue el gran ideólogo de los *al-Ikhrwan al-Muslimun* y la base de las doctrinas de los otros movimientos fundamentalistas en Egipto. Fue Sayyid Qutb quien logró que los Hermanos Musulmanes y los otros grupos fundamentalistas se renovaran y crecieran, pues tuvo una gran influencia por sus doctrinas y praxis política de oposición al gobierno. Todo esto fue posible por su ejemplo de teórico, pues permitió la regeneración de las bases de los grupos islamistas. Para ello su participación dentro de la Hermandad fue relevante, así como su activismo en la lucha contra el gobierno de Nasser. Su muerte también fue un ejemplo de martirio para muchos, lo que debía de emularse para obtener los fines propuestos. La ideología de Sayyid Qutb puede resumirse en los siguientes puntos, que a su vez muestran la lucha contra el gobierno:

- El sistema socio-político dominante en el mundo contemporáneo tanto islámico, como no islámico, es el de la *Jabiliyya*, la condición de pecado, injusticia, sufrimiento e ignorancia de la guía divina del Islam.
- El deber de todo musulmán devoto es revivir el Islam con el propósito de transformar la sociedad de la *Jabiliyya* por medio de la *da'wa* (llamado, proselitismo) y la *Jihad* militante. Esto significa el uso de la violencia para lograr los fines, no solo la *da'wa* sino también la *haraka* (movimiento), uso de armas, lucha, violencia.⁵⁴
- La transformación de la sociedad de la *Jabiliyya* en una verdadera comunidad musulmana es deber de todos los devotos musulmanes. La doctrina de la *Jabiliyya* de Sayyid Qutb es una realidad que se vive en la sociedad, ya que desde el

Press, Oxford y Nueva York, 1983, pp. 67-98, en especial pp. 73 ss. Vatikiotis, *The History of Modern Egypt*, p. 405 y p. 421. Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, pp. 130-131.

⁵⁴ Véase: Sayyid Qutb, *Ma'alim fi al-Tariq*, pp. 14-23. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, pp. 306-331. Haddad, "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival", *passim*, en especial pp. 85-86. Jaradat *al-Ikhrwan al-Muslimin*, 12 de mayo de 1946, *passim*. Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", p. 488. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, pp. 236 ss. Moussalli, *The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*, pp. 200-213. Hanafi, "The relevance of the Islamic alternative in Egypt", p. 61.

punto de vista moral, intelectual y ético no sigue los principios del Islam. Esto no significa, como lo ha explicado otro líder fundamentalista de los Hermanos Musulmanes, Yusuf al-'Azam (de Jordania) en su *Ra'id al-Fiker al-Islami al-Mu'asir, al-Shahid Sayyid Qutb*, que Qutb excomulga a toda la sociedad de la *Jahiliyya*, como si hubiera establecido una secta que rechaza la totalidad de la comunidad, sino que logra establecer un grupo de individuos que se preocupan por sus conciudadanos que están contaminados por una sociedad llena de defectos que provienen de orígenes ajenos al Islam.⁵⁵ Estos planteamientos de Sayyid Qutb los retomaron algunos otros grupos fundamentalistas y los radicalizaron proponiendo excomulgar a toda la sociedad de la *Jahiliyya*, como se explicará en la segunda parte de este estudio sobre el fundamentalismo islámico en Egipto y los otros grupos islamistas en este país.

- La finalidad última de los musulmanes comprometidos con esta causa es la fundación del reino de la soberanía de Allah sobre la tierra, la *Hakimiyya*, con lo que acabaría todo pecado, sufrimiento y represión.⁵⁶ Para todo esto Sayyid Qutb seguía los principios difundidos por Hasan al-Banna' y por Abu al-A'la Mawdudi.⁵⁷

⁵⁵ Yusuf al-'Azam, *Ra'id al-Fiker al-Islami al-Mu'asir, al-Shahid Sayyid Qutb*, Damasco y Beirut, 1980, *passim*. Véase también: Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, p. 66.

⁵⁶ Para más información véanse: Sayyid Qutb, *Al-Salam al-'Alami wa al-Islam*, s.p.i., El Cairo, s.f.e., *passim*, en especial pp. 151 ss. Sayyid Qutb, *Ma'alim fi al-Tariq*, *passim*, en especial pp. 8-10, p. 25, p. 35, pp. 83-96. Dekmejian, *Islam in Revolution*, pp. 84-85. Haddad, "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival", pp. 67-98, en especial pp. 85-86. Carré, *Mystique et politique*, pp. 210-219. Moussalli, *The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*, pp. 149-172.

⁵⁷ Charles J. Adams, "Mawdudi and the Islamic State", en Esposito, *Voices of Resurgent Islam*, pp. 99-133. Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 85. Véanse también: Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, p. 101. Ruiz Figueroa, *Islam: religión y Estado*, pp. 182-191 y p. 198. Para más información al respecto véase también: Abu al-A'la Mawdudi, *Mafahim Islamiyya Hawl al-Din wa al-Dawla*, Kuwait, 1394 H./1974, *passim*, en especial pp. 146-149. Para más información sobre Hasan al-Banna' y sus obras principales, véanse: Muhammad Hasan Ahmad, *Al-Ikhwān al-Muslimūn fi al-Mizan*, s.p.i., El Cairo, s.f.e., *passim*. Hasan al-Banna', *Mudhakkirat al-Da'wa wa al-Da'iyya*, s.p.i., El Cairo, s.f.e., *passim*. Hasan al-Banna', *Al-Rasa'il al-Thalatha*, s.p.i., El Cairo, s.f.e., *passim*. Hasan al-Banna', *Nazarat fi al-Qur'an* s.p.i., El Cairo, 1958, *passim*. Hasan al-Banna', *Kayfa Nafham al-Islam*, s.p.i., El Cairo, s.f.e., *passim*. Véanse también: Husayni, *Al-Ikhwān al-Muslimūn*, *passim*. Cragg, *Counsels in Contemporary Islam*, pp. 120-124 y p. 233.

Sayyid Qutb hizo un mayor énfasis en los asuntos prácticos que en los fundamentos teóricos y en los filosóficos. La razón de ello pudo haberse debido a su propósito de en vez de lo trascendental, ideal, estático, convertir al Islam en una fuerza operativa y comprometida activamente en trabajar para resolver los problemas modernos.⁵⁸ Por estos motivos sus ideas de la *Hakimiyya* —la soberanía de Allah en la tierra—, por ejemplo, fueron objeto de severas críticas, en especial de Hasan al-Hudaybi, que fue Guía Supremo de los Hermanos Musulmanes, quien aseguraba que esos conceptos de Sayyid Qutb carecían de bases coránicas.⁵⁹ Algunos otros miembros de los ‘*ulama*’, quizá en unión con el gobierno o en apoyo al sistema político, de planteamientos más moderados, obviamente que los de Sayyid Qutb, se le opusieron por diversas razones. Por ejemplo el *shaykh* Muhammad ‘Abd al-Latif al-Sibki, criticó a Sayyid Qutb e inclusive lo acusó de influencias kharijitas en sus conceptos de *Hakimiyya li-llah*. Al-Sibki también señaló que al proponer Qutb la *Jihad* como única alternativa, lo que estaba planteando era una guerra contra todos, inclusive contra otros musulmanes que no pensarán como él.⁶⁰ Asimismo aseguró que a pesar de las citas del *Qur’an*, lo que hacía Sayyid Qutb tenía como finalidad sabotear, falsificar las cosas, disimular sus verdaderas intenciones y los fines religiosos del *Qur’an*, intentando crear una masa de fanáticos asesinos. Finalmente afirmó que lo que los *al-Ikhwan al-Muslimun* deseaban era organizar un complot contra la revolución egipcia, lo que ocultaban en su celo religioso.

Sayyid Qutb, para legitimar el uso de medios violentos con el propósito de lograr los fines propuestos, se basó en los argumentos de Ibn Taymiyya (m. 1328),⁶¹ el autor fundamentalista de

⁵⁸ Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, pp. 150-151. Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, Princeton University Press, Princeton, 1977, *passim*, en especial p. 157. Véanse también: Sayyid Qutb, *Al-‘Adala al-Ijtima’iyya fi al-Islam*, s.p.i., El Cairo, 1964, pp. 97 ss. Sayyid Qutb, *Ma‘alim fi al-Tariq*, *passim*, en especial pp. 52 ss., pp. 120-141, p. 213.

⁵⁹ Véase: Hasan al-Hudaybi, *Du‘a la Quda*, Dar al-Ansar, El Cairo, 1977, pp. 63-65. Para más detalles véase también: Sayyid Qutb, *Khasa’is al-Tasawwur al-Islami wa Muqawwamatuhu*, s.p.i., El Cairo, 1965, *passim*, en especial p. 49. Sayyid Qutb, *Fi Zilal al-Qur’an*, Dar al-Shuruq, Beirut, 1974, *passim*. Cragg, *Counsels in Contemporary Islam*, p. 116.

⁶⁰ Citado por Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, p. 60.

⁶¹ Véanse: Taqi al-Din Ahmad Ibn Taymiyya, *Minhaju al-Sunna*, s.p.i., El Cairo,

los siglos XIII-XIV, que estableció la diferencia entre los verdaderos musulmanes y aquéllos que eran musulmanes “marginales.” Estos últimos son los que tienen conocimiento del Islam, pero escogen ser transgresores de sus leyes. Al establecer esta diferencia entre musulmanes, Ibn Taymiyya denunció a los tártaros como apóstatas, porque no habían aceptado ni llevado a cabo la *Shari‘a*.⁶² Por esto aseguraba que los verdaderos musulmanes, los musulmanes fieles, no debían ni seguir ni obedecer a un gobernante sólo porque decía ser musulmán. Aseguraba que los musulmanes devotos debían aceptar al gobernante musulmán si éste obedecía y llevaba a cabo la *Shari‘a*.⁶³ Si no la cumplía los musulmanes devotos tenían el derecho y la responsabilidad de luchar para deponer el gobierno de ese líder que era apóstata y que había perdido su autoridad moral y la legitimidad para gobernar. Todo esto lo desarrolló en su concepto de *Jihad*.⁶⁴ Con

1321 H., *passim*, en especial vol. I, pp. 27 ss. y vol. II, pp. 80 ss. Taqi al-Din Ahmad Ibn Taymiyya, *Al-Siyasa al-Sha‘riyya*, editado por A.S. Nashshar y A.Z. ‘Atiyya, s.p.i., El Cairo, 1951, *passim*. Este autor fundamentalista critica muchos asuntos políticos y legales que se vivían en su tiempo, como por ejemplo, cuando dice: “Muchos de los gobernantes (reyes) están dominados por deseos personales materiales en vez de estarlo por consideraciones de ley y justicia. Ellos no dudan en nombrar a personas así [como ellos] en puestos de oficiales del Estado que puedan ayudarles a completar estos deseos... Por otra parte, el *imām* desconfía de tales personas que solo buscan favores personales.” (Ibn Taymiyya, *Al-Siyasa al-Sha‘riyya*, p. 10.) En estas opiniones de Ibn Taymiyya es factible observar las bases que luego seguirán los *al-Ikhwān al-Muslimūn* y otros grupos fundamentalistas. Para más detalles véase también: H.K. Sherwani, *Studies in Muslim Political Thought and Administration*, M. Ashraf Publications, Lahore, 1970, *passim*, en especial pp. 168-184.

⁶² Ibn Taymiyya, *Al-Siyasa al-Sha‘riyya*, pp. 6-7. Véanse también: Kerr, *Islamic Reform*, pp. 55-56 y pp. 89-90 para más detalles sobre la noción de *istislah* (beneficio o utilidad). También: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, p. 134.

⁶³ Estos fueron los argumentos que desarrolló Sayyid Qutb en su obra *Ma‘alim fi al-Tariq*, *passim*, en especial pp. 71-74 y pp. 120-141. Véase también: Ibn Taymiyya, *Al-Siyasa al-Sha‘riyya*, *passim*, en especial pp. 10 ss. Moussalli, *The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*, *passim*, en especial pp. 149-172. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, pp. 193 ss. Kerr, *Islamic Reform*, *passim*, en especial pp. 24-28 y pp. 46-48.

⁶⁴ Para más detalles véanse: Ibn Taymiyya, *Al-Siyasa al-Sha‘riyya*, *passim*, en especial pp. 6-7. Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 86. Ruiz Figueroa, *Islam: religión y estado*, *passim*. Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, *passim*, en especial p. 12, p. 31, pp. 35-37, pp. 39-53. Lo siguió y desarrolló también ‘Abd al-Salam Faraj, *Al-Farida al-Gha‘iba*, s.p.i., s.l.e., s.f.e., *passim*. Más información en: Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, *passim*, en especial pp. 194 ss. Qamaruddin Khan, *The Political Thought of Ibn Taymiyya*, Islamic Research Institute, Islamabad, s.f.e., *passim*, en especial pp. 20-48, pp. 37-40, pp. 57-62, pp. 90-94, pp. 98-179. También: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, p. 134.

estos argumentos Sayyid Qutb tuvo en Ibn Taymiyya los rudimentos para su teoría de la revolución, que adaptada a los tiempos contemporáneos, planteaba que los musulmanes tenían el derecho, legitimado por la religión, para deponer a los gobernantes de la *Jahiliyya*. Sayyid Qutb opinaba que cuando un gobernante verdaderamente musulmán tomaba sus decisiones debía tener en mente: “los objetivos de la religión para el mejoramiento del individuo, la comunidad y la humanidad, de acuerdo con los principios impulsados por el Islam bajo la condición de justicia.”⁶⁵ También Sayyid Qutb afirmaba que los musulmanes debían escoger a sus gobernantes y no que éstos se impusieran sobre la *umma*. Esto lo desarrolló en *su Ma‘alim fi al-Tariq*.⁶⁶

Por todo lo anterior Sayyid Qutb se oponía a las doctrinas sunnitas que algunos ‘*ulama*’ aconsejaban a los musulmanes de la obediencia al Estado según aquel principio desarrollado en un *hadith*: “Es mejor un mal gobernante a que no haya gobernante del todo,”⁶⁷ o aquella máxima también contenida en un *hadith*: “Mi comunidad no puede estar unánimemente en el error,”⁶⁸ y que dejaban la *Jihad* sólo para luchar contra los no musulmanes. Sayyid Qutb planteaba otros argumentos diferentes y tomaba como base la participación activa, revolucionaria, contra los gobiernos de la *Jahiliyya*. Hacía entonces un llamado a todos los musulmanes a involucrarse en la *Jihad*,⁶⁹ a

⁶⁵ Sayyid Qutb, *Al-‘Adala al-Ijtima‘iyya fi al-Islam*, p. 111. Para más detalles al respecto véanse también: Ayubi, “The political revival of Islam: The case of Egypt”, p. 488. Moussalli, *The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*, *passim*, en especial pp. 149-172.

⁶⁶ Sayyid Qutb, *Ma‘alim fi al-Tariq*, pp. 71-74. Véase también: Muhammad ‘Amar, *Al-Islam wa Falsafa al-Hukm*, Dar Mu‘asasa al-‘Arabiyya li Dirasat wa al-Nashr, Beirut, 1980, pp. 613-646. Carré, *Mystique et politique*, p. 21. Moussalli, *The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*, pp. 172-200. Ayubi, “The political revival of Islam: The case of Egypt”, p. 489.

⁶⁷ Para más detalles véase: Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, *passim*, en especial p. 3. Ruiz Figueroa, *Islam: religión y Estado*, pp. 131-133. Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, *passim*.

⁶⁸ Ruiz Figueroa, *Islam: religión y Estado*, pp. 131-133. Véase también: Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, *passim*, en especial p. 3.

⁶⁹ Para más información véanse: Sayyid Qutb, *Fi Zilal al-Qur‘an*, Dar al-Shuruq, Beirut, 1974, *passim*, en especial vol. IV, pp. 65-67. Sayyid Qutb, *Ma‘alim fi al-Tariq*, *passim*, en especial pp. 71-74. Sayyid Qutb, *Al-‘Adala al-Ijtima‘iyya fi al-Islam*, *passim*, en especial pp. 107 ss. Haddad, “Sayyid Qutb”, pp. 83-87. Dekmejian, *Islam in Revo-*

pesar de que conocía los argumentos de Ibn Taymiyya que ya desde principios del siglo XIV había escrito: “es un deber el considerar el ejercicio del poder como una de las prácticas de la religión, como uno de los actos por los cuales el hombre se acerca a Dios.”⁷⁰

Al lado de estas opiniones es importante tener presente que Sayyid Qutb planteó la necesidad de que los musulmanes devotos se separaran de la comunidad, se retiraran de la sociedad pecadora de la *Jabiliyya*.⁷¹ Proponía entonces una separación emocional/mental de la *Jabiliyya*.⁷² El concepto de *al-'uzla* (separación) lo desarrolló Sayyid Qutb en su *Ma'alim fi al-Tariq*, que significaba que aquellos musulmanes que iban a la vanguardia (*tali'a*) “deben saber cuándo separarse de la gente”, lo que algunos seguidores de este pensamiento, como Yusuf al-'Azam, opinaron que eso era una mera abstracción espiritual.⁷³ Los términos que desarrolló Sayyid Qutb para esa separación de la sociedad fueron *mufasala* y *'uzla*, que para muchos significaban solo la separación espiritual de la sociedad de la *Jabiliyya*, mientras para otros quería decir la separación, el rompimiento total. En estas controversias ideológicas se generaron otros distintos grupos fundamentalistas que también tuvieron diferentes praxis políticas.

De todo lo anterior es factible concluir que en Egipto se desarrollaron algunos de los más importantes movimientos de

lution, p. 86. Moussalli, *The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*, *passim*, en especial pp. 149-172. Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, *passim*, en especial pp. 150-156.

⁷⁰ Ibn Taymiyya, *Al-Siyasa al-Sha'riyya*, p. 174. Véanse también: Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, p. 4. Ruiz Figueroa, *Islam: religión y Estado*, *passim*. Henri Laoust, *Les schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane*, Payot, París, 1977, p. 258. Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya*, Institut Français d'Archéologie Orientale, El Cairo, 1939, *passim*.

⁷¹ Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, *passim*, en especial p. 37, pp. 46 ss. Carré, *Mystique et politique*, pp. 207-208. Véase también: Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, *passim*, en especial pp. 150-156.

⁷² Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, *passim*, en especial pp. 64 ss. También: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, p. 136.

⁷³ Para más detalles véanse: Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, *passim*, en especial pp. 66 ss. Hanafi, “The relevance of the Islamic alternative in Egypt”, p. 61. Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, p. 136.

renovación religiosa. En el siglo XX el grupo fundamentalista de los *al-Ikhwan al-Muslimun* ha sido uno de los de mayor relevancia interna e internacional. Este grupo fundamentalista que tiene como finalidad la fundación de un Estado islámico en el que opere la *Shari'a* como la única forma de la ley, ha tenido también una marcada participación política en oposición al secularismo, a la imposición del capitalismo, a los planes de occidentalización de la sociedad egipcia y sobre todo a los proyectos de separación de la religión y la política. Finalmente, los Hermanos Musulmanes también surgieron como una seria reacción a las injusticias sociales y a la desigual distribución de la riqueza. En opinión de sus líderes, si la sociedad se apegara a los principios básicos del Islam, existiría entonces un equitativo reparto de la riqueza, lo que Sayyid Qutb, por ejemplo, desarrolló en su *al-'Adala al-Ijtima'iyya fi al-Islam* (La justicia social en el Islam).

Desde su fundación el grupo de los *al-Ikhwan al-Muslimun* ha luchado contra el gobierno secular de Egipto y contra la penetración occidental en la sociedad. La violencia y posteriormente también la declaración de la *Jihad* (Guerra Santa) contra el gobierno han sido algunos de los más relevantes medios que han puesto en práctica para lograr sus fines. Los gobiernos han actuado a su vez con fuerza, con rapidez y con dura represión. Prueba de ello es que muchos de los miembros de la Hermandad han padecido cárcel, torturas, y otros menos afortunados hasta la muerte. Sin embargo, como queda demostrado en la primera parte de este artículo sobre el fundamentalismo islámico en Egipto, a mayor represión gubernamental, mayor es la presencia y determinación de los Hermanos Musulmanes, que no han desaparecido como grupo de oposición en Egipto.

Sayyid Qutb desarrolló para los *al-Ikhwan al-Muslimun* la crítica de su sociedad y su caracterización de *Jahiliyya*, por tanto la justificación religiosa de la lucha y el rechazo (*mufasala*, *'uzla*) que algunos de sus miembros han practicado. Estas doctrinas también impregnaron a otras agrupaciones islamistas en Egipto, lo que será objeto de análisis en la segunda parte de este estudio sobre el fundamentalismo islámico en Egipto.

Chapter Title: EL FUNDAMENTALISIMO ISLÁMICO EN EGIPTO (II). LOS GRUPOS NEOFUNDAMENTALISTAS EN EGIPTO: LAS DOCTRINAS DE AL-'UZLA AL-SHU'URIYYA Y DE AL-HIJRA Y SUS REACCIONES

Chapter Author(s): ROBERTO MARÍN GUZMÁN

Book Title: Medio Oriente

Book Subtitle: Perspectivas sobre su cultura e historia. Tomo 2

Book Editor(s): Luis Mesa Delmonte

Published by: El Colegio de Mexico

Stable URL: <http://www.jstor.com/stable/j.ctv3dnrt4.9>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



This content is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY-NC-ND 4.0). To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



El Colegio de Mexico is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Medio Oriente*

JSTOR

EL FUNDAMENTALISMO ISLÁMICO EN EGIPTO (II). LOS GRUPOS NEOFUNDAMENTALISTAS EN EGIPTO: LAS DOCTRINAS DE *AL-'UZLA AL-SHU'URIYYA* Y DE *AL-HIJRA* Y SUS REACCIONES

ROBERTO MARÍN GUZMÁN
Universidad de Costa Rica

*El islam sólo puede triunfar por el uso de las armas, como
en el pasado.*¹

Muhammad 'Abd al-Salam Faraj

Esta opinión, en boca de uno de los más destacados ideólogos y líderes de los movimientos neofundamentalistas en Egipto, Muhammad 'Abd al-Salam Faraj, es reflejo del sentimiento de violencia que caracteriza a estos grupos. Estas aseveraciones siguen también los planteamientos de violencia de Sayyid Qutb y de los *al-Ikhwān al-Muslimūn*, lo mismo que las doctrinas de *mufasala* y *al-'uzla* desarrolladas por Qutb. Pero algunos de los grupos neofundamentalistas han puesto en práctica esas doctrinas de diversas formas. El propósito de este artículo (la primera parte fue publicada en un número previo de *Estudios de Asia y África*)² es analizar los orígenes, doctrinas y praxis política de los grupos neofundamentalistas en este país y la influencia que éstos han recibido de los Hermanos Musulmanes. También se analizan las doctrinas de *al-'uzla al-shu'uriyya*

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 24 de octubre de 2000 y aceptado para su publicación el 27 de noviembre de 2000.

¹ *Al-Farida al-Gha'iba*, s.p.i., s.l.e., s.f.e., *passim*.

² Este ensayo sobre el fundamentalismo islámico en Egipto se dividió en dos artículos. Uno que trató los orígenes, desarrollo y práctica política de los *al-Ikhwān al-Muslimūn*, publicado en *Estudios de Asia y África* 116, y el que ahora se presenta. El lector deberá recordar que ambos trabajos constituyen una unidad temática.

y *al-hijra*, así como las reacciones contra estas ideas y prácticas, la participación y diferencias tácticas y filosóficas entre el *Hizb al-Tahrir al-Islami* y el *al-Takfir wa al-Hijra*. Se estudian también los otros grupos menores y su actuación religiosa y política en Egipto, sus prácticas violentas y las respuestas instantáneas del gobierno por medio de la represión. Asimismo, en estas actuaciones se han dado violentos enfrentamientos entre diferentes grupos fundamentalistas, los cuales también se explican aquí.

Muchos de los grupos neofundamentalistas han surgido no sólo como un rechazo al secularismo y al gobierno, sino también a raíz de las injusticias sociales, la desigual distribución de la riqueza y las oportunidades, y la ampliación de la brecha entre ricos y pobres en Egipto. Es precisamente en estos contextos económico-sociales, políticos y religiosos que se analizan los diversos grupos neofundamentalistas egipcios.

Diferencias ideológicas y tácticas entre el *Hizb al-Tahrir al-Islami* y el *Al-Takfir Wa al-Hijra*: conceptos y praxis de *Al-'Uzla al-Shu'uriyya* y de *Al-Hijra*

A partir de las opiniones de Sayyid Qutb en relación con la separación de los musulmanes de la sociedad de la *Jahiliyya*, entre los *al-Ikhwan al-Muslimun* se desarrollaron controversias. La razón principal fue la concepción diferente que se tenía acerca del nivel de las relaciones de los musulmanes de la vanguardia (*tali'a*), que son aquellos que desean transformar la sociedad de la *Jahiliyya* en una sociedad verdaderamente musulmana, con los otros musulmanes devotos que vivían en la sociedad de la *Jahiliyya*.³ Los desacuerdos entre los Hermanos Musulmanes en esta materia provocaron su división en varios grupos. Uno de estos grupos es el de la separación emocional

³ Para más detalles al respecto confróntese: Salim 'Ali al-Bahnasawi, *Al-Hukm wa al-Qadiyya Takfir al-Muslim*, Dar al-Buhuth al-'Ilmiyya, Kuwait, 1981, pp. 127-133. Véase también: Roberto Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico en el Medio Oriente contemporáneo*, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José, 2000, *passim*, en especial pp. 137-176.

(*al-'Uzla al-Shu'uriyya*) y el otro el de la separación total (*Mufasala Kamila*).

Los que se llamaron *Jama'at al-'Uzla al-Shu'uriyya* (La Sociedad de la Separación Emocional/Espiritual) opinaban que la sociedad de la *Jabiliyya* debía excomulgarse totalmente. Para ello utilizaban el término de *takfir*, que de entre sus muchos significados está el de excomunión. A pesar de esa fuerza ideológica y del radicalismo frente al resto de la sociedad, los seguidores de estas ideas tenían una difícil posición frente a la masa de la población y desarrollaron la misma idea y práctica de la *hijra* del Profeta Muhammad, quien se retiró de la sociedad que era *Jabiliyya*, pues en ese momento Muhammad se encontraba en una posición débil para enfrentar a los quraysh paganos. Sin embargo, después de haberse fortalecido en Medina pudo empezar la fase de la fuerza (*Tamakkun, Tamkin*) y enfrentó con éxito a los infieles. En Badr triunfó el Profeta, pues según los musulmanes Dios les dio la victoria (Corán III, 119). De forma semejante, los fundamentalistas piensan que cuando tengan la fuerza necesaria podrán enfrentar al gobierno egipcio y entonces, como el Profeta Muhammad, lograrán destruir la sociedad de la *Jabiliyya*. Debido a la debilidad de estos grupos en su etapa de formación, los partidarios sólo pueden ir dando a conocer sus principios poco a poco y únicamente a algunos de sus allegados, a los que llaman iniciados, sólo a ellos pueden revelarles sus planes y prácticas.

El otro grupo se denominó *Mufasala Kamila* (La Separación Completa, Total), grupo que pensaba excomulgar a toda la sociedad de la *Jabiliyya*. En forma semejante al grupo anterior, los partidarios también tenían declarar esa ruptura total con la sociedad y la excomunión, pues estaban todavía en una etapa de debilidad. Shukri Ahmad Mustafa, por ejemplo, perteneció a este grupo, aunque el principal líder de esta práctica fue un graduado de al-Azhar, el *shaykh* 'Ali 'Abduh Isma'il, quien propuso la *Mufasala Kamila*, y aquellos que no aceptaran estos principios eran *Kuffar* (infieles).

Al lado de estos planteamientos los islamistas volvieron sobre las doctrinas de Sayyid Qutb. Para Sayyid Qutb el resurgimiento del islam era la solución para todos los problemas de la humanidad, tras observar la decadencia económica y social

de Occidente, tanto capitalista como socialista.⁴ Sayyid Qutb proponía en un largo capítulo en su *Ma'alim fi al-Tariq*, titulado *al-Jihad fi Sabil Allah* (La Guerra Santa por la causa de Dios) que la *Jihad* era lo que procedía para acabar con el gobierno secular y no musulmán y así lograr instaurar el gobierno de un Estado Islámico con el consecuente establecimiento de la *Shari'a*.

El grupo que entonces apareció y que dirigió el *shaykh* Shukri Ahmad Mustafa planteó la separación de su grupo de la sociedad de la *Jabiliyya*, a la que también llamaba la sociedad infiel. A este grupo se le dio el nombre de *Jama'at al-Musulimin* (La Sociedad de los Musulmanes), que posteriormente adoptó el nombre de *al-Takfir wa al-Hijra* (Penitencia y Huida, Separación).⁵ A este grupo se unieron algunos seguidores del *Jama'at al-Taghlib*. Se formaron asimismo otros grupos que tenían opiniones y mecanismos diferentes para separarse de la sociedad de los infieles. Entre éstos aparecieron el *al-Jama'at al-Harakiyya* también el *Jama'at al-'Uzla al-Shu'uriyya* y el *Jama'at al-Takfir* (de Alejandría). También hubo en estas controversias miembros de *al-Jihad* y del *Hizb al-Tabrir al-Islami*.

Todo lo anterior provocó que a finales de la década de los años sesenta y en los primeros años de la década de 1970 los movimientos fundamentalistas en Egipto estuvieran divididos por diferencias tácticas, de organización, de liderazgo e ideología, que se manifestaron en diversos enfrentamientos entre ellos. Contribuyó mucho a estos cambios la muerte de Nasser. Después de la muerte de Nasser (28 de septiembre de 1970), Anwar al-Sadat asumió la presidencia de Egipto, lo que para los Hermanos Musulmanes fue un acontecimiento positivo, pues les permitió renovarse, consolidar lo que había perdido la Hermandad y hacer sentir de nuevo su presencia en la vida pública de Egipto.

⁴ Véanse: Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, Routledge, Londres y Nueva York, 1989, *passim*, en especial p. 52. Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt. The Prophet and Pharaoh*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1984, *passim*, en especial pp. 46 ss. Nazih Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", en *International Journal of Middle East Studies*, vol. XII, núm. 2, 1980, pp. 481-499, en especial p. 489.

⁵ Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", p. 492. También: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, pp. 176-182.

El gobierno liberó de las cárceles a los más viejos seguidores de *al-Ikhwān al-Muslimūn*, al inicio de la administración de Sadat, con el propósito de que detuvieran a los nasseristas y a los comunistas, mientras que los más jóvenes habían declarado, por su parte, la *Jihad* al régimen.

Los dos grupos más importantes en estas controversias fueron el *Hizb al-Tabrīr al-Islāmī* y el *al-Takfīr wa al-Hijra* que se convirtieron en rivales por sus hondas diferencias en tácticas e ideología. Aun cuando ambos se oponían al gobierno dictatorial y represivo, no lograron ponerse de acuerdo y sus rivalidades por el liderazgo de los grupos islamistas continuó. También se dieron diferencias semejantes con otros grupos como el *Jihad* y otras sociedades más pequeñas.

Tanto el *Hizb al-Tabrīr al-Islāmī* como el *al-Takfīr wa al-Hijra* aceptaban las enseñanzas de Hasan al-Banna' y de Sayyid Qutb, los dos ideólogos de los *al-Ikhwān al-Muslimūn* en Egipto. Asimismo, eran partidarios de los planteamientos más radicales para lograr sus fines, tal como los proponía Sayyid Qutb. Ambos grupos sostenían que los musulmanes devotos debían unirse y llamar a otros para establecer una verdadera comunidad de acuerdo con el *Qur'an* y la *Sunna* y oponerse al gobierno egipcio corrupto, injusto, tirano y humillado por Israel, Occidente y la Unión Soviética. En la conciencia pública todos los egipcios sabían de los ataques de Israel y de los bombardeos sobre plantas industriales y edificios civiles, lo que los llenaba de indignidad. En Abu Zabal, en febrero de 1970, la aviación israelí bombardeó una planta industrial y mató a ochenta trabajadores.⁶ Dos meses después de esto, la aviación israelí bombardeó un edificio en Bahr al-Bakr donde mató a treinta niños. Las autoridades israelíes dijeron que habían creído que era una instalación militar.⁷ Los fundamentalistas también se oponían a los '*ulama*' nombrados por el gobierno, a los que consideraban burócratas a favor del régimen. La oposición contra los '*ulama*' era aún más fuerte de parte de la agrupación de *al-Takfīr wa al-Hijra*.

⁶ Estos asuntos los reportó la prensa internacional. Para más detalles véanse, por ejemplo, los comentarios publicados algunos meses después en: *Newsweek*, 20 de abril de 1970, p. 54. *Time*, 1 de junio de 1970, p. 17.

⁷ *Newsweek*, 20 de abril de 1970, p. 54. *Time*, 1 de junio de 1970, p. 17.

La principal diferencia entre estos dos grupos islamistas se dio en que el *Hizb al-Tabrir al-Islami* condenaba y atacaba al gobierno y a toda la sociedad que consideraban que estaba en el periodo de la *Jabiliyya*.⁸ El *shaykh* Sukri Ahmad Mustafa, líder del grupo *al-Takfir wa al-Hijra* había sido miembro de los *al-Ikhwān al-Muslimun* y debido a su participación en los enfrentamientos lo arrestaron en 1965. En la cárcel se desilusionó de esas luchas internas de los Hermanos Musulmanes y su falta de entendimiento. Por ello, cuando el gobierno de Sadat lo liberó, en 1971, expandió su grupo con fuerza por Egipto, siempre con su doctrina de *al-'Uzla al-Shu'uriyya*, la separación emocional que debe practicar el musulmán devoto, con el propósito de aislarse de la sociedad de la *Jabiliyya* en la que vive.⁹ Shukri Ahmad Mustafa hacía este llamado de aislarse de la sociedad para evitar los horrores de los campos de concentración y las torturas, que él mismo había padecido.¹⁰ Por ello la lucha contra el gobierno y la sociedad de Sadat que representaba la *Jabiliyya*.

El *shaykh* Sukri Ahmad Mustafa planteaba la separación de la sociedad no sólo desde el punto de vista emocional sino también del político. Aunque Shukri Ahmad Mustafa escribió algunas obras en las que trató estas temáticas, resulta mejor hacer una reconstrucción de los planteamientos teóricos y prácticos de las respuestas que dio en el juicio al que lo sometieron las autoridades en 1978. Este juicio finalmente culminó con su ejecución. La separación (*al-'uzla*) de la sociedad pecadora de la *Jabiliyya* tenía un claro nivel de rechazo de todo lo existente. En primer lugar los que seguían las doctrinas del *al-Takfir wa al-Hijra* se retiraban a vivir en comunidad y rechazaban todo trabajo concedido por el gobierno, como el de funciona-

⁸ Para más información véase: Hrair Dekmejian, *Islam in Revolution. Fundamentalism in the Arab World*, Syracuse University Press, Syracuse, 1995, p. 88. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, p. 35. Olivier Carré, *Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb frère musulman radical*, Les Éditions du Cerf, París, 1984, p. 15. Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", pp. 492-493.

⁹ Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, p. 35. Después de que salió de la cárcel Shukri Ahmad Mustafa regresó a Asyut y terminó sus estudios de agricultura.

¹⁰ Para mayores detalles al respecto véase: Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, p. 35 y p. 74.

rio público. Shukri Ahmad Mustafa exigía a todos sus seguidores abandonar cualquier trabajo burocrático y a cambio les proponía dedicarse a la agricultura.

Este líder fundamentalista rechazaba el ejército, así como cualquier tipo de alianza con el Estado, y exigía a sus seguidores que no se alistaran en las filas del primero.¹¹ Veía al ejército egipcio como una institución decadente y enemiga de los “verdaderos” musulmanes, como se llamaban y se consideraban ellos mismos. Por esta razón el grupo en un principio se nombró *Jama'at al-Muslimin* (La Sociedad de los Musulmanes), antes de adoptar el nombre de *al-Takfir wa al-Hijra*. Debido a estas ideas, en el juicio el juez le interrogó que qué harían él y sus seguidores si Israel atacara Egipto. Shukri Ahmad Mustafa respondió que si eso ocurriera, o si cualquier otro país atacara Egipto, él y sus seguidores lucharían contra ese invasor, pero no al lado del ejército egipcio, dado que éste—en especial las *Mukhabarat* (los servicios secretos)—, así como el gobierno de Sadat eran tan enemigos de él y sus seguidores como era Israel o cualquier otra nación que atacara su país.

También rechazaba la educación que en su opinión no seguía el islam y que tampoco servía para nada, pues muchos de los que se graduaban no encontraban trabajo y si lo hacían era sólo para laborar como burócratas y percibir un salario raquítico que no alcanzaba para nada. Además, se atrevió a interpretar a su manera los versos del *Qur'an* (*sura* II, 216 y 232), “Dios sabe y en cambio tú no sabes nada” indicando que cualquier cosa que viniera del *Qur'an* o de la *Sunna* del Profeta quedaba excluida del dominio del conocimiento y de la educación. También interpretaba el pasaje coránico LXII, 2, que dice:

Él es Quien ha mandado un Enviado a los *ummiyyun* (analfabetas) escogido entre ellos mismos. Les recita sus aleyas, los purifica, les enseña la Escritura y la Sabiduría. Antes estaban en un extravío manifiesto.

Al interpretar estos versículos concluía que el analfabetismo era la única esperanza. Estas opiniones de Shukri deben

¹¹ Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, p. 84.

reconsiderarse y ubicarse, tomando en consideración las condiciones del empleo público en Egipto. Con frecuencia, un empleado público debe desempeñar dos o tres trabajos, debido a lo exiguo de los salarios. Muchos burócratas, después de cubrir sus horas de trabajo como empleados públicos, se emplean como taxistas o como plomeros.¹² Esta dura situación laboral y salarial se agudiza cuando sucede que una mujer campesina llega a El Cairo y, a pesar de ser analfabeta, puede con un margen de suerte conseguir un empleo como servidora doméstica en la casa de algún diplomático o extranjero y ganar el doble que muchos empleados públicos.

Cuando Shukri Ahmad Mustafa declaró que rechazaba la educación, en realidad lo que hacía era poner el dedo en la llaga de un problema crucial en Egipto: para muchos egipcios no es necesario aprender a leer. Además, muchos otros egipcios ya han olvidado por completo los rudimentos que aprendieron en la escuela.¹³

Shukri Ahmad Mustafa se opuso también al sistema de las cuatro escuelas de la ley, pues consideraba que era absurdo que se hubieran establecido sólo porque se “abrieron” las puertas del *Ijtihad* (uso de la razón) para interpretar la ley y que luego no se pudieran proponer otras formas de interpretación legal, pues las puertas del *Ijtihad* se “cerraron” de la misma forma arbitraria como se habían abierto. En su opinión:

ellos [los fundadores de estas escuelas] y sus textos llegarían a ser objeto de veneración [al “cerrar” las puertas del *Ijtihad*], por lo que de hecho han llegado a ser *asmam* (ídolos) a los que adoran como a las deidades paganas del Panteón. [Esos juristas] se han interpuesto entre Dios y los creyentes y se han ubicado asimismo fuera del Islam. Ellos pertenecen a la *Jahiliyya*, al barbarismo.¹⁴

¹² En relación con los plomeros se dio el problema de que casi todos los calificados emigraron a los países del Golfo y a Arabia. Los trabajos de plomería en El Cairo y en otras ciudades con frecuencia los hacen gente no calificada en este oficio, e inclusive analfabetas.

¹³ Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, p. 86. Véase también: John Waterbury, *Egypt. Burdens of the Past. Options for the Future*, Indiana University Press, Bloomington, 1978, *passim*, en especial pp. 125 ss.

¹⁴ Citado por Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, pp. 79-80.

Shukri Ahmad Mustafa, para rematar con todas estas críticas, también afirmó que los problemas legales y el desarrollo de las cuatro escuelas de la ley se originaron por la complicidad de los *'ulama'* con las autoridades, pues éstos han permitido al gobierno pasar leyes inclusive contrarias a la *Shari'a*. Asimismo, acusó a los *'ulama'* de ser culpables de todos estos problemas que antagonizan la sociedad. En su parecer, los *'ulama'* se benefician al monopolizar los asuntos legales y la interpretación de la ley en esas cuatro escuelas, que en su opinión están equivocadas, pues no se dirigen hacia los fundamentos de la *Shari'a*, el *Qur'an* y la *Sunna*. Por estas razones se opuso radicalmente a la ley en su país y rechazó las cortes egipcias y todo el sistema legal, así como la influencia y el *establishment* de los *'ulama'*.

En relación con este último punto Shukri Ahmad Mustafa aseguró que los *'ulama'* con alguna frecuencia autorizaron abusos como la prostitución, el robo, la usura, la fornicación, etc., por el poder e influencia que tenían.¹⁵ También señaló que más recientemente el *shaykh* de al-Azhar, Mahmud Shaltut, en la época de Nasser, emitió una *fatwa* en la que declaraba el interés bancario como algo legal, no obstante la prohibición expresa del Corán que lo considera usura. Shukri también citó el caso del *shaykh* Sha'rawi, el más famoso predicador del islam en la época de Sadat, que sostenía que los bonos del Tesoro no contravenían la *Shari'a*. Finalmente Shukri recordó que el *shaykh* Su'ad Jalal aseguraba que la cerveza no caía dentro de la prohibición islámica del alcohol. A raíz de ello se le dio el apodo de *Shaykh Stella* (por el nombre de la cerveza egipcia).¹⁶

Shukri Ahmad Mustafa también dirigió en el juicio su atención hacia la fornicación que la causan, en su opinión, aquellos que aceptan la liberación de la mujer y que no castigan

¹⁵ Al respecto puede verse la obra del siglo X, que desde entonces muestra estos problemas entre los jueces y líderes religiosos en Egipto: Abu 'Umar Ibn Yusuf al-Kindi, *Kitab al-Umara' wa Kitab al-Qudat bi Misr*, editado por Rhuvon Guest, E. J. Brill, Leiden y Londres, 1912, *passim*, en especial pp. 311-332, p. 404, p. 412, p. 416. Para más detalles sobre esta obra de al-Kindi y su importancia histórica, véase: Roberto Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala' (El Libro de los Avaros) de al-Jahiz: fuente para la historia social del Islam medieval*, El Colegio de México, México, 2001, *passim*.

¹⁶ Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, p. 80.

a los que incumplen los principios islámicos. Aseveró que esa liberación femenina llevaba a la unión de los sexos que en última instancia provocaba la fornicación. Todo esto lo recalcó con el propósito de insistir en la necesidad de “reabrir” las puertas del *Ijtihad* para establecer nuevas opciones de interpretación de la ley.

Por otra parte, Shukri Ahmad Mustafa también se opuso a ir a las mezquitas a rezar, pues en su opinión, en ellas, en especial en las mezquitas *hukum* (apoyadas por el gobierno), se podía notar el control del Estado. Afirmó que era mejor rezar en las casas y que no era necesario asistir a las mezquitas estatales.

Como resultado de todas estas opiniones, el investigador Gilles Kepel aseguró: “Shukri se ubicó en los márgenes de la sociedad, mofándose de las costumbres establecidas. Él desafió los asuntos convencionales de la vida diaria, y reveló [en última instancia] que esos asuntos sociales eran realmente políticos.”¹⁷

Asimismo, tuvo gran impacto político, social y religioso su sentencia de que ningún musulmán lograría la salvación si no se unía a su grupo con esa conciencia social y espiritual de la separación de la sociedad corrupta y pecadora de la *Jabiliyya*.¹⁸ Shukri Ahmad Mustafa aseguraba que lo mismo había hecho el Profeta. Muhammad se retiró, se separó de la sociedad de la *Jabiliyya* con su emigración o huida, la *Hijra*, de Meca a Yatrib (luego conocida como Medina), separación que los musulmanes consideran, hasta la fecha, como una experiencia espiritual de apartarse y rechazar la sociedad pecadora, politeísta, malvada, y materialista de la Meca. Esta separación tenía como propósito iniciar una nueva experiencia espiritual, la fundación de un Estado musulmán y la consolidación de una sociedad absolutamente musulmana. El Profeta Muhammad tenía

¹⁷ Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, p. 86.

¹⁸ Para más detalles puede verse: Bahnasawi, *Al-Hukm wa Qadiyya Takfir al-Muslim*, pp. 34-37. Uno de los más importantes líderes de esta noción de la *al-'uzla al-shu'uriyya*, de la separación de la sociedad de la *Jabiliyya*, fue 'Ali 'Abduh Isma'il, que en 1969 en la cárcel renunció a estos principios de la separación. El otro gran líder del grupo, partidario de esta doctrina, fue el propio *shaykh* Shukri Ahmad Mustafa, que siguió leal a sus principios de *al-'uzla al-shu'uriyya*. Véase también: Roberto Marín Guzmán, “The doctrines of *al-'uzla al-shu'uriyya* and *al-Hijra* among Egyptian Muslim fundamentalists: Ideals and political practice” (inédito, de próxima publicación).

también por el viaje nocturno del *Isra'* y el *Mi'raj*, la misión de conquistar, de limpiar de idolatría y politeísmo los dos extremos de ese viaje: la Meca y Jerusalén. Es decir, llevar el islam a esos dos extremos de su viaje nocturno y de ascensión al cielo.¹⁹ De la misma forma los fundamentalistas del *al-Takfir wa al-Hijra* planteaban que el sentido de la separación y rechazo de la sociedad de la *Jabiliyya* del Egipto actual era para lograr la preparación espiritual. Esta preparación espiritual les permitiría concentrarse en los versos del *Qur'an* revelados en la Meca; es decir, los versos antes de que el islam fuera victorioso. Después de la preparación se concentrarían en los versos coránicos revelados en Medina, cuando el islam fue poderoso y triunfó. En su opinión, todo esto les permitiría conquistar Egipto para el islam y fundar en este país un Estado islámico.

La separación y rechazo de estos “verdaderos” musulmanes de la sociedad de la *Jabiliyya* significaba aislarse e ir a vivir en comunidad fuera de la sociedad, en el campo o en ciertos barrios de El Cairo. El *shaykh* Shukri Ahmad Mustafa aceptó abiertamente que llegaran mujeres a su grupo, pero debían casarse y vivir en comunidad con sus esposos. Esto planteó varias dificultades. En primer lugar era importante para Shukri Ahmad Mustafa atraer mujeres a su grupo con el propósito de que se unieran en matrimonio con miembros de su agrupación, tuvieran hijos y creciera su comunidad. A muchas mujeres ignorantes o analfabetas, procedentes de zonas rurales, las seducían para que se involucraran con el grupo y se casaran, con lo cual todo parecía normal y bajo estricto seguimiento de las costumbres islámicas. Estos matrimonios y la vida en comunidad planteaban dos nuevos problemas: 1) ¿Dónde vivir fue-

¹⁹ Véanse las siguientes obras: Emile Dermenghem, *Mahoma y la tradición islámica*, Aguilar, Madrid, 1963, pp. 131-133. Al-Imam Ibn 'Abbas, *Kitab al-Isra' wa al-Mi'raj. El libro del viaje nocturno y de la Ascensión del Profeta*, estudio introductorio y traducción de Fernando Cisneros, El Colegio de México, México, 1998, *passim*. Roberto Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, Alma Mater, Editorial de la Cooperativa de Libros de la Universidad de Costa Rica, San José, 1986, *passim*, en especial pp. 123-133. Roberto Marín Guzmán, “La importancia de Jerusalén para el Islam”, en *Crónica*, número 1, 1983, pp. 72-78. Roberto Marín Guzmán, *Popular Dimensions of the 'Abbasid Revolution. A Case Study of Medieval Islamic Social History*, Fulbright-LASPAU, affiliated with Harvard University, Cambridge, Massachusetts, 1990, *passim*.

ra de la sociedad de la *Jabiliyya* y seguir los principios del grupo y la vida comunitaria?, y 2) ¿Cómo financiar el grupo?

En relación con el primer cuestionamiento, los seguidores del grupo de Shukri Ahmad Mustafa se fueron a vivir en apartamentos amueblados en El Cairo. Eran apartamentos modestos, pero resultaban más baratos que los no amueblados, dado que la ley en Egipto establece que los precios de los apartamentos deben ser muy bajos. Se mantienen precios de finales de la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, el dueño pone en práctica lo que es muy común y también ilegal, de cobrar “el dinero de la llave” o “el derecho de la llave” que junto con lo que establece la ley para la renta del apartamento sube el precio considerablemente. Dado lo bajo de los salarios y los problemas económicos de Egipto, son pocos los que pueden pagar esos elevados precios. Esta es una de las razones por la que los miembros del *al-Takfir wa al-Hijra* hicieron vida comunitaria en esos apartamentos amueblados, que con frecuencia llegaron a estar superpoblados y en donde la privacidad era escasa. En una habitación podían vivir varios matrimonios. La privacidad la obtenían al colgar unas pobres cortinas del techo, que hacían las veces de pared.

De esta manera vivían una vida musulmana en comunidad, y asimismo el hombre proveía de casa a su esposa, lo cual es algo fundamental en la tradición egipcia.²⁰ En asuntos de familia también es importante señalar que Shukri Ahmad Mustafa aseguró que la mujer podía divorciarse por diferencia de credo (*al-Ikhtilaf fi al-'Aqida*), y si se le limitaba esta posibilidad, ella no tenía que volver a su esposo, simplemente podía casarse con algún miembro del *al-Takfir wa al-Hijra* debido a que, en su opinión, los lazos matrimoniales de la *Jabiliyya* no tenían ninguna validez para su agrupación.

Todo lo anterior era para los seguidores de Shukri Ahmad Mustafa la verdadera forma de *al-Hijra*. La otra *Hijra* significaba para muchos ir fuera de Egipto a trabajar, en especial a los países del Golfo o a Arabia.

²⁰ Unni Wikan, *Life among the Poor in Cairo*, Nueva York, 1980, *passim*, en especial pp. 99 ss. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, pp. 86-87.

Con respecto al segundo cuestionamiento la respuesta es difícil, ya que se dio una gama de opciones, una de las cuales fue la de quienes trabajaban en Egipto y contribuían comunitariamente a sufragar los gastos. Recordemos que no podían emplearse en oficinas públicas, no podían ser burócratas, a pesar de la gran cantidad de oficinas ministeriales que existen por todo el país. Otra opción era que el miembro del grupo fuera a alguno de los países petroleros árabes a laborar y desde allí enviara dinero para su esposa que estaba en Egipto, y para contribuir con los gastos del grupo islamista. Con frecuencia también se cometieron abusos, como cuando atacaron las iglesias coptas o a orfebres coptos para robarles sus bienes con el propósito de financiar al grupo islamista.²¹

Todo lo anterior lleva implícito el concepto de “fase de debilidad”, por ello la separación, el aislamiento con el propósito de prepararse. Al ser fuerte, el grupo destruirá el Estado y lo reemplazará por uno absolutamente islámico donde sólo opere la *Shari'a*. Durante la “fase de debilidad” el Profeta Muhammad emitió un *hadith* en el que no sostuvo oraciones colectivas el viernes, lo que luego reanudó en Medina. Por esta razón, mientras consolidaba “la fase de poder” (*Tamakkun*) para oponerse a la sociedad de la *Jabiliyya*, y debido a que todavía en 1977 su grupo era débil (*Istid'af*), Shukri Ahmad Mustafa decidió no asistir a las oraciones del *Juma'a*. Rehusó, pues, ir a las mezquitas los viernes, como parte de la *'uzla* (separación) de este grupo de la sociedad de la *Jabiliyya*. Esto lo consideró siempre como una situación temporal, sólo mientras el grupo se robustecía y por la fuerza lograba tomar control de la *al-Umma al-Islamiyya*. Debido a estas ideas atraía a muchos musulmanes islamistas disidentes. Al declinar asistir a la mezquita para la oración del *Juma'a*, lo que el grupo del *al-Takfir wa al-Hijra* buscaba era el rechazo total de la sociedad de la *Jabiliyya* y la fundación de una sociedad musulmana, en rebel-

²¹ En relación con estos ataques a las iglesias coptas y en general a los coptos, véanse: *Al-Abram*, 15 de enero de 1980. *Al-Abram*, 17 de enero de 1980. *Al-Abram*, 18 de enero de 1980. También: Ayubi, “The political revival of Islam: The case of Egypt”, p. 492. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, pp. 207-208. Nazih Ayubi, *El Islam político. Teorías, tradición y rupturas*, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 1996, *passim*, en especial p. 112.

día contra el régimen establecido. Shukri Ahmad Mustafa aseguraba que su agrupación practicaba la “acción por medio del entendimiento” (*al-Haraka bi al-Mafhum*).²²

Todos los planteamientos anteriores de no aceptación de la sociedad y de considerarla de la *Jabiliyya*, de la necesidad de destruirla, así como el rechazo a la educación, a la ley, al sistema de los ‘*ulama*’ y al ejército, creó un ambiente de animadversión del público y del gobierno contra Shukri Ahmad Mustafa. Muchos no aceptaban a este grupo al que reputaban como una secta que incluso les “robaba” a sus hijas para casarlas con miembros del grupo.²³ Se rumoraba también que Shukri Ahmad Mustafa tenía sobre ellas el *droit de seigneur*. En 1973 se reprimió fuertemente a este grupo, se arrestó a muchos de sus miembros y se confiscaron las obras que Shukri Ahmad Mustafa había escrito. La principal acusación era que seducían a las mujeres para involucrarlas con la agrupación. También el gobierno temía que esta *jama’a* podía significar una seria amenaza contra la sociedad y el régimen.

En 1975 el periódico cairota *al-Akhbar* publicó que Shukri y sus seguidores eran *Ahl al-Kahf*, es decir, “los que se separan del mundo”, como los siete durmientes de la *sura XVIII (surat al-Kahf)* del Corán. Otro periódico cairota, *al-Abram*, señaló que eran un grupo de fanáticos criminales.

En 1976 se vivieron en El Cairo y en otras ciudades egipcias serios enfrentamientos entre los distintos grupos islamistas, pues algunos querían convencer a los seguidores de Shukri Ahmad Mustafa de que abandonaran esa agrupación y formaran parte de otras asociaciones. Hasan al-Hilawi, en especial, quiso sacar a algunos de los miembros de *al-Takfir wa al-Hijra* para iniciar su propia *jama’a*, lo que Shukri Ahmad Mustafa no estaba dispuesto a tolerar.²⁴ Así se dieron serias confrontaciones entre esos distintos grupos, e incluso se afirmaba que Mahir Bakri, el segundo más poderoso en *al-Takfir wa al-Hijra*, servía de punto de enlace entre esta *jama’a* y los servi-

²² Para más detalles véase: Ayubi, *El Islam político*, p. 114.

²³ Al respecto puede verse la historia descrita por Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, pp. 86 ss.

²⁴ Para más información véase: Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, pp. 94-95.

cios de inteligencia egipcios para aplastar a otros grupos opositores islamistas, en especial contra el *Hizb al-Tabrir al-Islami* que dirigía Salih Sirriyya.²⁵ Cuando algunos de sus seguidores abandonaban su comunidad para formar parte de otra agrupación, Shukri Ahmad Mustafa dirigía expediciones punitivas contra ellos, pues estaba absolutamente prohibido salirse del grupo. Quienes lo hacían eran considerados como *kuffar* (infieles) y se les castigaba con la muerte, pues no había salvación fuera de la *jama'a*, según Shukri Ahmad Mustafa. El gobierno intervino entonces para poner fin a estos disturbios y choques violentos entre los distintos grupos. A raíz de ello hubo muchos arrestos y los medios de comunicación egipcios describieron a los miembros del *al-Takfir wa al-Hijra* como fanáticos que excomulgaban (*takfir*) a toda la sociedad y que se retiraban (*al-Hijra*) a las montañas.

Los dos grupos, el *Hizb al-Tabrir al-Islami* y el *al-Takfir wa al-Hijra*, tenían en común su oposición a los preceptos económicos tanto del capitalismo como del comunismo, sistemas a los que consideraban inhumanos y que no tenían temor de Dios. Ya los Hermanos Musulmanes habían rechazado esos dos sistemas muchos años antes.²⁶ Estos dos grupos islamistas señalaban que la legitimidad del gobierno debía lograrse mediante la habilidad para practicar la equidad en el reparto de las riquezas y la justicia social²⁷ de acuerdo con el principio *al-'adl asas al-hukm*, "la justicia es la base del gobierno."²⁸ A lo

²⁵ Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, pp. 77-78.

²⁶ Véase por ejemplo: Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, Oxford University Press, Nueva York y Oxford, 1993, pp. 220 ss. y pp. 226-231.

²⁷ Para más información sobre la justicia social en el islam y los planteamientos de Sayyid Qutb al respecto, véase: Sayyid Qutb, *Al-'Adala al-ljtima'iyya fi al-Islam*, El Cairo, 1945, *passim*, en especial pp. 107 ss. Véase también: Yvonne Y. Haddad, "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival", en John Esposito, *Voices of Resurgent Islam*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 1983, pp. 67-98, *passim*, en especial pp. 81-94. Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, The University of Texas at Austin Press, Austin, 1981, *passim*, en especial pp. 150-159. Manuel Ruiz Figueroa, *El Islam: Religión y Estado*, El Colegio de México, México, 1996, pp. 179-182, pp. 185-191.

²⁸ Citado por Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 88. También Sayyid Qutb habló de la justicia social en el islam en su *Al-'Adala al-ljtima'iyya fi al-Islam*, *passim*, en especial pp. 107-111. Véanse también: Ahmad S. Moussalli, *The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*, American University of Beirut, Beirut, 1992, pp. 172-200. Haddad, "Sayyid Qutb", *passim*, en especial pp. 81-94. Enayat, *Modern Islamic Political*

anterior agregaban que el gobierno debía basarse exclusivamente en la *Shari'a* para la ley.

Para lograr estos objetivos el grupo del *al-Takfir wa al-Hijra* planeaba recrear la comunidad (*umma*) musulmana de la época del Profeta Muhammad. Por otra parte, el *Hizb al-Tabriri al-Islami* proponía adaptar la sociedad a la época moderna para así lograr sus objetivos. En estos asuntos es factible observar al *al-Takfir wa al-Hijra* como una *jama'a* más radical en su rechazo de la sociedad que el *Hizb al-Tabriri al-Islami*, que estuvo dirigido por Salih Sirriyya, un palestino con un doctorado en Educación y que había sido miembro del *Hizb al-Tabriri al-Islami* de Jordania. Estuvo en la cárcel por haber apoyado a los regímenes de Iraq y de Libia. Comenzó a vivir en Egipto a partir de 1971 con el propósito de trabajar en la Liga Árabe, y empezó entonces a establecer células (*usar*) de su agrupación en El Cairo y Alejandría.²⁹

El mayor contraste entre ambos grupos fundamentalistas se dio en el liderazgo y en la forma en que cada líder, Salih Sirriyya del *Hizb al-Tabriri al-Islami* y el *shaykh* Shukri Ahmad Mustafa del *al-Takfir wa al-Hijra* conducía a su grupo. El primero era moderado y lideraba a doce miembros del Consejo Ejecutivo, que en forma democrática lograba el *ijma'* (consenso).³⁰ A Salih Sirriyya lo ejecutaron en 1976 a raíz del ataque contra la Academia Técnica Militar en 1974, aunque por muchos años evitó entrar en conflicto con el presidente Sadat. En contraste, el *shaykh* Shukri Ahmad Mustafa presidía como *Amir al-Mu'minin* (Príncipe de los Creyentes, el mismo título que ostentaron los califas durante la Edad Media) y tomaba todas las decisiones finales. Muchos lo consideraban el *Mahdi* (mesías)³¹ y lo seguían y obedecían como un acto de *bay'a* (juramen-

Thought, passim, en especial pp. 150-159. Ruiz Figueroa, *El Islam: Religión y Estado*, pp. 179-182, pp. 185-191.

²⁹ Para más información véanse: Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", p. 492. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, pp. 92-93.

³⁰ Para más información sobre el *Ijma'* véanse: Ahmad Hasan, *The Doctrine of Ijma' in Islam. A Study of the Juridical Principles of Consensus*, Islamic Research Institute, Islamabad, 1991, *passim*, en especial pp. 36-81. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, pp. 98-105.

³¹ Para más detalles sobre el *Mahdi* en el islam, véanse: 'Abd al-Rahman Ibn Khaldun, *Al-Muqaddima. Introducción a la Historia Universal*, traducción al castella-

to de alianza, tal como se prometía a los califas durante la Edad Media, tanto a los omeyas como a los 'abbásidas).³² El mismo *shaykh* Shukri Ahmad Mustafa declaró ser el representante de *Allah* en la tierra, quien fundaría una nueva comunidad. Afir-maba que cuando lograra conquistar el mundo, éste llegaría a su final.³³ Por todo lo anterior es factible inferir que el grupo *al-Takfir wa al-Hijra* tenía un carácter mesiánico,³⁴ que no poseía el *Hizb al-Tahrir al-Islami*.

Los dos grupos reclutaban seguidores, básicamente entre gente joven, estudiantes y recién graduados. El *al-Takfir wa al-Hijra* se basaba en parentescos y amistades que lograban reunir en especial en el Alto Egipto, mientras que el alistamiento del *Hizb al-Tahrir al-Islami* se daba entre aquellos que iban

no por Juan Feres, Fondo de Cultura Económica, México, 1977, pp. 555 ss. D. S. Margoliouth, "Mahdi", en *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, T. y T. Clark, Edimburgo, 1964, Vol. III, pp. 336-340. D. S. Margoliouth, "On Mahdis and Mahdism", en *Proceedings of the British Academy*, 1915-1916, pp. 213-223. D. B. MacDonald, "Al-Mahdi", en *Shorter Encyclopaedia of Islam*, E. J. Brill, Leiden, 1974, pp. 310-313. Félix M. Pareja, *Islamología*, Editorial Razón y Fe, S. A., Madrid, 1952-1954, pp. 717 ss. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, pp. 272-290. Roberto Marín Guzmán, "La escatología musulmana: análisis del mahdismo", en *Cuadernos de Historia*, número 44, Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, San José, 1984, *passim*. Roberto Marín Guzmán, "Mahdizm-Muzulmanski Mesjanizm", en *Collectanea Theologica*, vol. LIX, fascículo 4, 1989, pp. 137-144. Véase también: Ayubi, *El Islam político*, p. 117.

³² Para más detalles sobre estos dos grupos dinásticos véanse: Al-Hafiz Jalal al-Din 'Abd al-Rahman b. Abi Bakr al-Suyuti, *Ta'rikh al-Khulafa'*, Dar al-Fikr, Beirut, *passim*. G. R. Hawting, *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate. A. D. 661-750*, Croom Helm, Londres y Sydney, 1986, *passim*. M. A. Shaban, *The 'Abbasid Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, *passim*. Marín Guzmán, *Popular Dimensions of the 'Abbasid Revolution*, *passim*. También: Ayubi, *El Islam político*, p. 117.

³³ Véase: Derek Hopwood, *Egypt. Politics and Society. 1945-1984*, George Allen & Unwin, Londres y Sydney, 1985, *passim*, en especial p. 118.

³⁴ Para más información sobre los movimientos mesiánicos, véanse: Vittorio Lanternari, *Occidente y el Tercer Mundo*, Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, 1974, *passim*. Vittorio Lanternari, *The Religions of the Oppressed. A Study of Modern Messianic Cults*, Mentor Books, The New American Library of World Literature, Nueva York, 1965, *passim*. Peter Worsley, *The Trumpet Shall Sound. A Study of Cargo Cults in Melanesia*, Shoken, Nueva York, 1970, *passim*. María Isaura Pereira de Queiroz, *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*, Siglo XXI, México, 1978, *passim*. Roberto Marín Guzmán, "Clasificación y tipología de los movimientos mesiánicos", en *Kánina*, vol. VI, números 1 y 2, 1982, pp. 99-116. Roberto Marín Guzmán, *El islam: religión y política. Interpretación mesiánica del movimiento mahdista sudanés*, Alma Mater, Editorial de la Cooperativa de Libros de la Universidad de Costa Rica, San José, 1986, *passim*. Véase también sobre el carácter mesiánico de Shukri Ahmad Mustafa: Ayubi, *El Islam político*, p. 117.

con regularidad a las mezquitas, sobre todo las ubicadas en el Delta, en El Cairo y en Alejandría.³⁵ La mayoría de los que formaban parte de cualquiera de estos dos grupos pertenecía a la clase media baja y muchos de ellos procedían de las zonas rurales, llegados en años recientes a las grandes ciudades.³⁶ Algunos estaban también preparados para el martirio en esa lucha, antes que seguir padeciendo las injusticias sociales, el desempleo y la desigual división de la riqueza.³⁷

Las tácticas de estos dos grupos también variaban. El *Hizb al-Tabrir al-Islami* planteaba la creación inmediata de un Estado islámico, por lo que infiltraban a sus miembros en la policía y en el ejército para, desde dentro, destruir al régimen imperante. Esto contrastaba con los medios de los *al-Ikhwan al-Muslimun* que, en sus primeros tiempos, proponían la estrategia gradual de construir un orden islámico. No obstante esto, los *al-Ikhwan al-Muslimun* después se radicalizaron y pregonaron el empleo de la violencia para lograr sus fines. El grupo de *al-Takfir wa al-Hijra*, por otra parte, proponía una estrategia a largo plazo, con lo cual lograría tener un considerable y bien organizado número de seguidores, y una vez que pudieran significar una amenaza para el gobierno, entonces dirigirían con fuerza una *Jihad* contra el régimen. A pesar de esto, parece que el *al-Takfir wa al-Hijra* había participado en algunas acciones para deponer al gobierno. Prueba de ello es que este grupo también sufrió represión por parte del gobierno egipcio. A raíz del ataque del *Hizb al-Tabrir al-Islami* a la Academia Técnica Militar en 1974, Sadat reprimió con fuerza a esta *jama'a* y dirigió asimismo sus esfuerzos contra otros grupos fundamentalistas, incluido el *al-Takfir wa al-Hijra*. Por este motivo encarcelaron a más de 400 seguidores de esta agrupación y ejecutaron, en marzo de 1978, a cinco de sus más prominentes líderes, incluido el

³⁵ Para más información véase: *Al-Jumburiyya*, 9 de mayo de 1982. También: Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, pp. 214-215. Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", pp. 493-494, para el estudio de los orígenes rurales y urbanos de los fundamentalistas en Egipto.

³⁶ Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", p. 494. Moussalli, *The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*, pp. 172-200 y 200-213, para más detalles sobre la violencia de los grupos islamistas.

³⁷ Para más detalles véase en especial: Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 90.

shaykh Shukri Ahmad Mustafa.³⁸ Ya hemos hecho referencia más arriba al juicio al que lo sometieron las autoridades, donde se reveló su ideología. También a este grupo del *al-Takfir wa al-Hijra* lo acusaban de ser responsable del secuestro y asesinato del *shaykh* Husayn al-Dhahabi, ex ministro de asuntos religiosos de Egipto, así como de la muerte de muchas otras personas en atentados terroristas.³⁹

Lo anterior nos lleva a reflexionar sobre estos acontecimientos históricos y a analizar sus causas y repercusiones sociales. Para la fácil comprensión de estos asuntos es importante explicar ahora los acontecimientos históricos, pues en ellos se ubican los posteriores desarrollos fundamentalistas del *al-Takfir wa al-Hijra*, que tuvieron asimismo una enorme repercusión. A raíz de los enfrentamientos entre las distintas facciones islamistas y la participación del Estado para poner fin a estos asuntos, el gobierno arrestó a catorce miembros del *al-Takfir wa al-Hijra*. Shukri Ahmad Mustafa los llamó mártires y exigía su liberación inmediata. También aseguró que su grupo había llegado al estado de proclamación (*Marhalat al-Balagh al-'Amm*). Quiso que sus comunicados aparecieran en los periódicos y que también se difundieran en la radio y la televisión, así como que se publicara su libro *al-Khilafa*. Como no tuvo éxito en ésto, su grupo secuestró a Husayn al-Dhahabi, y para su liberación Shukri Ahmad Mustafa demandaba lo siguiente:

- 1) La libertad inmediata de todos nuestros hermanos prisioneros.⁴⁰

³⁸ *Al-Da'wa*, 1-14 de mayo de 1978, núm. 61, pp. 44-45. Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 91. Véanse también, para un balance general de estos asuntos, las siguientes fuentes: *Al-Musawwar*, 4 de mayo de 1984, pp. 20-25. Hasan Hanafi, "Al-Haraka al-Islamiyya al-Mu'asira", en *Al-Watan*, 20 de noviembre de 1982 y 12 de diciembre de 1982. Hopwood, *Egypt. Politics and Society. 1945-1984*, pp. 118-119. Saad Eddin Ibrahim, "An Islamic alternative in Egypt: The Muslim Brotherhood and Sadat", en *Arab Studies Quarterly*, vol. VI, núms. 1-2, 1982, pp. 75-93, en especial p. 76. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, pp. 71 ss. y pp. 71-72 para más detalles sobre el encarcelamiento y ejecución de Shukri Ahmad Mustafa.

³⁹ Para más información véase: Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", p. 492. Hopwood, *Egypt. Politics and Society. 1945-1984*, p. 118. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, pp. 70-71. Ayubi, *El Islam político*, p. 111. También: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, pp. 158 ss.

⁴⁰ Para más detalles sobre estas demandas véanse: Ayubi, *El Islam político*, p. 118. Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, pp. 158 ss.

- 2) Amnistía para todos aquellos de entre nosotros que han sido sentenciados.
- 3) Proporcionarnos la suma de 200 000 libras egipcias en efectivo, sin marcar, billetes usados y sin numeración consecutiva.
- 4) Los periódicos *al-Akhbar*, *al-Abram*, *al-Jumhuriyya*... deben disculparse con nosotros por las mentiras que publicaron sobre nuestro grupo, disculpas que cada uno de esos periódicos deberá publicar en su primera página.
- 5) Autorización de publicar nuestro primer libro titulado *al-Khilafa*, que ya está listo para imprimirse. No debe haber ningún obstáculo en los periódicos para la publicidad de esta obra.
- 6) Este comunicado deberá transmitirse en las noticias de las 8:00 p.m. del 3 de julio.
- 7) Este comunicado deberá publicarse en tres periódicos egipcios el lunes 4 de julio, así como en los diarios *al-Ba'th* en Siria, *al-Nahar* del Líbano y en periódicos sauditas, kuwaitíes, jordanos, sudaneses, turcos e iraníes, así como en el *The New York Times* en Estados Unidos, *Le Monde* en Francia y en el *Sunday Times* y *Guardian* en Inglaterra, en sus respectivos idiomas.

En estos planteamientos hubo algunas demandas absurdas, al punto que el general Makhluaf, encargado del tribunal militar que se formó contra Mustafa, lo criticó con severidad. Asimismo trató a Shukri Ahmad Mustafa de ignorante del *Qur'an* y del *Hadith* y de no conocer la gramática árabe. Lo consideró también como un charlatán. A Shukri Ahmad Mustafa lo criticaron también muchos otros fundamentalistas, lo que prueba una vez más la existencia de serios antagonismos, y con frecuencia también enemistades, entre los diferentes grupos islámicos. Entre esos críticos destacó el *shaykh* 'Umar 'Abd al-Rahman del *Tanzim al-Jihad*, que aseguró que Shukri Ahmad Mustafa, como la mayoría de los miembros del *al-Takfir wa al-Hijra*, no sabía el Corán ni la gramática árabe.⁴¹ También se

⁴¹ Véase: *Al-Musawwar*, núm. 3013, 9 de julio de 1982. También: Ayubi, *El Islam político*, pp. 120-121.

puede mencionar el caso del *shaykh* ‘Abd al-Hamid Mahmud, que externó severas críticas contra la *Jama’at al-Muslimin*.⁴²

¿Por qué se dirigió este grupo contra Husayn al-Dhahabi? La respuesta se centra en el hecho de que Shukri Ahmad Mustafa lo consideraba responsable de haber creado una imagen negativa de la *Jama’at al-Muslimin*. En 1975 al-Dhahabi había escrito, como ministro de asuntos religiosos, el prefacio a un panfleto que se dirigía contra la *jama’a* en que afirmaba que la inspiración de este grupo tenía bases kharijitas. Al-Dhahabi también criticaba la hostilidad de algunos islamistas jóvenes contra los *‘ulama’*.

Todo lo anterior nos mueve a hacer algunas reflexiones importantes. En primer lugar es oportuno recordar que cuando Anwar al-Sadat asumió el poder se enfrentó a varios y muy serios problemas tanto internos como externos. En el ámbito nacional tuvo la imperiosa necesidad de consolidar el poder, pero no tenía ni la fuerza, ni el carisma, ni el apoyo popular del que había gozado su predecesor Jamal ‘Abd al-Nasser. Sadat también debía lidiar con las rivalidades nasseristas.⁴³ En el ámbito externo tenía que resolver el problema de la pérdida del Sinaí frente a Israel y el asunto del margen oriental del Canal de Suez.⁴⁴

Para establecerse con fuerza en el poder, empezó por liberar de las cárceles a los *al-Ikhwān al-Muslimūn* con el afán de evitar su oposición. Sadat también estimuló los sentimientos antinasseristas de los Hermanos Musulmanes, con lo cual explotaba la enemistad histórica de éstos contra Nasser y el nasserismo. Con estas medidas Sadat iniciaba su política de des-

⁴² Véanse: *Al-Ahram*, 16 de julio de 1977. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, p. 100.

⁴³ Véase: Michael C. Hudson, *Arab Politics. The Search for Legitimacy*, Yale University Press, New Haven y Londres, 1977, *passim*, en especial pp. 1-30, donde explica la importancia de todos esos elementos de carisma, legitimidad y la creación de instituciones para mantenerse en el poder. Ayubi, “The political revival of Islam: The case of Egypt”, p. 491. Hassan Hanafi, “The relevance of the Islamic alternative in Egypt”, en *Arab Studies Quarterly*, vol. VI, núms. 1-2, 1982, pp. 54-74, en especial pp. 55-56.

⁴⁴ Hopwood, *Egypt. Politics and Society. 1945-1984*, pp. 112-116. Waterbury, *Egypt*, pp. 3-43. Para una mayor comprensión de los problemas que debía enfrentar Egipto en su conflicto con Israel, véanse: *Newsweek*, 20 de abril de 1970, p. 54. *Time*, 1 de junio de 1970, p. 17.

nasserización.⁴⁵ Este proceso lo llevó a cabo en cuatro relevantes planos, que se describen a continuación:

a) “Desnasserización” de la sociedad egipcia. Este programa paulatino se centraba en dismantelar el sector público socialista. Recuérdese que Nasser había establecido con fuerza el Socialismo Árabe en Egipto y los mecanismos de un solo partido político leal al presidente, con el que lograba obtener la legitimidad y el apoyo popular. También reprimió a todos los que se opusieran a sus planes, en cuenta los *al-Ikhwan al-Muslimun*, que veían en sus medidas claros planes de secularización de la sociedad.⁴⁶ Nasser también impuso estrictos planes de nacionalización y estatización de la economía egipcia. Una de sus primeras medidas fue la nacionalización de los bancos en 1961. En el cuadro 1 se muestra con claridad este proceso.

Nasser también nacionalizó las compañías de seguros. Para 1962 todas las compañías de seguros eran nacionales, como se muestra en el cuadro 2.

Los programas de nacionalización que llevaban a la estatización de la economía también incluyeron la industria textil, en especial los tejidos e hilados de algodón. El Estado nacionalizó industrias textiles inglesas y francesas, con lo que se convirtió en el director de estas actividades por medio de siete grandes empresas textiles, que el Estado concentró en la ODE. En 1961, a raíz de la nacionalización de la Banca Misr y de las fá-

⁴⁵ Para más información véase: Hopwood, *Egypt. Politics and Society. 1945-1984*, pp. 130-135. Waterbury, *Egypt*, pp. 235-256. Ibrahim, “An Islamic alternative in Egypt: The Muslim Brotherhood and Sadat”, pp. 77-78. También: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, pp. 161-162.

⁴⁶ Sobre el socialismo árabe, véanse: Maxime Rodinson, *Los árabes*, Editorial Siglo XXI, Madrid, 1981, *passim*, en especial pp. 100-108. Hopwood, *Egypt. Politics and Society. 1945-1984*, *passim*, en especial pp. 84-104. P. J. Vatikiotis, *The History of Modern Egypt. From Muhammad ‘Ali to Mubarak*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1991, *passim*, en especial pp. 375-414. Hudson, *Arab Politics*, *passim*, en especial pp. 1-30, pp. 238-247. Anouar ‘Abdel-Malek, *Egipto, Sociedad Militar*, Tecnos, Madrid, 1967, *passim*, en especial pp. 146-147. Jean Lacouture, *Nasser: A Political Biography*, Knopf, Nueva York, 1973, *passim*, en especial pp. 184 ss. Roberto Marín Guzmán, *La Guerra Civil en el Líbano. Análisis del contexto político-económico del Medio Oriente*, Editorial Texto, San José, 1985 (2ª ed. San José, 1986), *passim*, en especial pp. 190-198. Véase también: Ibrahim, “An Islamic alternative in Egypt: The Muslim Brotherhood and Sadat”, pp. 77-78. También: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, pp. 161-162.

CUADRO 1. Proceso de nacionalización de los bancos

	1947	1960	1963
Bancos extranjeros	64%	14%	—
Bancos egipcios privados	29%	2%	—
Bancos extranjeros locales	6%	2%	—
Bancos árabes	1%	4%	—
Bancos oficiales	—	78%	100%
Total	100%	100%	100%

Fuente: Hassan Riad, *Egipto, fenómeno actual*, Editorial Nova Terra, Barcelona, 1965, p. 115.

CUADRO 2. Proceso de nacionalización de los seguros

	1948	1956	1958	1962
Sociedades egipcias privadas	15%	47%	12%	—
Sociedades extranjeras	85%	53%	16%	—
Sociedades nacionales	—	—	72%	100%

Fuente: Hassan Riad, *Egipto, fenómeno actual*, Editorial Nova Terra, Barcelona, 1965, p. 120.

bricas de hilaturas y tejidos, el Estado se convirtió en el “propietario de la mitad, aproximadamente, de las hilaturas y de las tres cuartas partes de los tejidos”.⁴⁷ El proceso continuó con la nacionalización de los transportes, autobuses de El Cairo, Alejandría y otras ciudades y los tranvías de El Cairo, que Nasser nacionalizó en 1960. Ese mismo año nacionalizó los autobuses de El Cairo, que eran seis grandes compañías privadas de transporte público de la ciudad e interurbano.⁴⁸ Los transportes de mercaderías tanto terrestres como fluviales también se concentraron mayoritariamente en manos del Estado. Lo mismo se puede decir de la navegación marítima y la aérea y para culminar, Nasser también nacionalizó las telecomunicaciones y

⁴⁷ Hassan Riad, *Egipto, fenómeno actual*, Editorial Nova Terra, Barcelona, 1965, p. 127.

⁴⁸ Riad, *Egipto, fenómeno actual*, pp. 130-131.

los servicios de abastecimiento de agua potable y de energía eléctrica. Asimismo, el Estado concentró la mayor parte de las actividades y de las acciones de la industria petrolera, de las industrias extractivas y de otras industrias como el tabaco, el azúcar, almidón, glucosa y el uso de los grandes molinos para moler el trigo y otros cereales. A todo lo anterior se pueden agregar algunas industrias ligeras como cueros, cerámica, vidrios, pieles, papel, cartón, etc. Estas últimas operaron en forma mixta, capital privado e inversiones estatales. Durante la época de Nasser el Estado desempeñó un papel importante en las industrias químicas, caucho, materiales para construcción y metales.⁴⁹

b) Institucionalización del nuevo programa del Infitah (apertura) de la economía egipcia. Esto significaba abrir la economía egipcia al Occidente, en especial a las inversiones de Estados Unidos, así como crear y fortalecer un amplio sector privado nacional. Para ello se estimulaban las inversiones extranjeras y se abría la economía a intereses e inversiones privadas. Estos planes eran contrarios a los sistemas de nacionalización y estatización de la economía que Nasser había desarrollado durante los muchos años de su gestión como presidente.

c) Lograr un acercamiento con Estados Unidos. Buscar el apoyo económico, político y militar de Estados Unidos, lo que implicaba mayor alejamiento de la Unión Soviética.⁵⁰ Sadat se declaró en contra de los soviéticos desde 1971. Este proceso culminó en 1972 con la expulsión de 15 000 consejeros soviéticos a mediados de ese año.⁵¹

d) Democratización de Egipto. Establecimiento de partidos políticos, elecciones libres para democratizar al país y repre-

⁴⁹ Para más información véase: Riad, *Egipto, fenómeno actual, passim*, en especial pp. 102-158.

⁵⁰ Es oportuno señalar que para 1980 el presidente Sadat informó en un discurso (1 de octubre de 1980) de sus logros de detener la amenaza soviética y su acercamiento a Estados Unidos. Véase *Al-Abram*, 2 de octubre de 1980. Para más detalles véase también: Ibrahim, "An Islamic alternative in Egypt: The Muslim Brotherhood and Sadat", pp. 77-78.

⁵¹ Para más detalles véanse: Ibrahim, "An Islamic alternative in Egypt: The Muslim Brotherhood and Sadat", p. 78. Hopwood, *Egypt. Politics and Society. 1945-1984, passim*, en especial pp. 112-116. Vatikiotis, *The History of Modern Egypt, passim*, en especial, pp. 429-436, pp. 455-457. Waterbury, *Egypt, passim*, en especial pp. 238-250.

sentación en la Asamblea del Pueblo. Con el propósito de mejorar la situación económica, social y política para la democratización del país, el presidente Sadat propuso la Revolución Correctiva⁵² (*Thawrat al-Tashih*) en 1971.⁵³ Sin embargo, los grupos opositores, tanto los Hermanos Musulmanes, como las otras agrupaciones islámicas, veían los fracasos de estos planes. Todavía en 1981 Sadat insistía en el éxito de la democratización de Egipto, no obstante las severas críticas que desde 1976 y 1977 en adelante había recibido de los Hermanos Musulmanes y de muchos otros grupos de oposición a su régimen.⁵⁴ Sadat aseguraba que todos los grupos deberían estar agradecidos y orgullosos porque estos planes de democracia hacían aparecer a Egipto como “el oasis de estabilidad y seguridad en medio del despotismo caótico del mundo árabe.”⁵⁵ Diez años después de la aplicación de estas políticas de la Revolución Correctiva, en 1981, los *al-Ikhwan al-Muslimun* señalaban que “La Revolución Correctiva necesitaba corregirse imperiosamente”.⁵⁶ Además se tenía clara conciencia de la represión política y de los arrestos, que en la mayor parte de los casos eran injustos.

Los programas de la *Infitah* de Sadat respondían a las nuevas necesidades de la economía egipcia en un nuevo momento de su historia y se ubicaba dentro del contexto internacional de la Guerra Fría. Sadat necesitaba en primer lugar obtener la legitimidad de su gobierno, para lo que hábilmente apeló al is-

⁵² *Al-Akhbar*, 15 de mayo de 1971. Véanse también los números siguientes, lo mismo que *Akhbar al-Yawm*, mayo de 1971.

⁵³ En conmemoración del cuarto aniversario de la Revolución Correctiva, el periódico caiota *Akhbar al-Yawm*, 10 de mayo de 1975, publicó una caricatura en donde se ve al presidente Sadat destruyendo la prisión Tura y deja en libertad a tres importantes prisioneros: la Justicia, la Democracia y la Libertad. Esto se encuentra reproducido en: Waterbury, *Egypt*, p. 238.

⁵⁴ Para más detalles al respecto véase: *Al-Abram*, 15 de mayo de 1981, *passim*. En opinión de los *al-Ikhwan al-Muslimun* no había tal democratización y desde 1977 criticaban con fuerza las observaciones y los planteamientos del régimen de Sadat. Véase: *Al-Da'wa*, enero de 1977, pp. 6-7. *Al-Da'wa*, febrero de 1977, pp. 2-3, pp. 16-17.

⁵⁵ *Al-Abram*, 15 de mayo de 1981, *passim*. Para mayores detalles al respecto véanse: Hopwood, *Egypt. Politics and Society. 1945-1984*, *passim*, en especial pp. 112-116. Ibrahim, “An Islamic alternative in Egypt: The Muslim Brotherhood and Sadat”, p. 79.

⁵⁶ *Al-Da'wa*, mayo de 1981, pp. 4-5. Para más detalles véase: Waterbury, *Egypt*, pp. 238-239.

lam. Su primer paso en este sentido fue establecer en la Constitución de 1971 que el islam era la religión oficial de Egipto. Para muchos el mismo hecho de contar con una nueva Constitución significaba que se estaban dando planes de democratización del país. También se declaraba a la *Shari'a* como una fuente de la legislación.⁵⁷ No obstante estos planes por lograr la legitimidad en términos religiosos, en 1974 el ataque fundamentalista contra la Academia Técnica Militar fue la respuesta al acuerdo al que había llegado Sadat con Israel después de la Guerra de 1973. También este atentado era una reacción a los planes económicos y políticos del presidente. Esto no quiere decir que Sadat no hubiera tenido oposición antes de la Guerra de 1973, pero después de este enfrentamiento bélico el presidente concentró sus esfuerzos políticos para mantenerse en el poder y acabar con la oposición. Fueron tres los puntos básicos para lograr estos fines:

- Aplacar a los islamistas para obtener el apoyo del liderazgo de los *'ulama'* de la Universidad de al-Azhar y de las numerosas mezquitas en todo el país, muchas apoyadas directamente por el gobierno.
- Pacificar a los *al-Ikhwān al-Muslimūn* con el propósito de neutralizar a la oposición islámica más radical. También tenía el plan de utilizar el poder de organización de los *al-Ikhwān al-Muslimūn* contra los nasseristas.
- Supresión de los grupos islámicos más radicales cuya proyección a la violencia amenazaba al régimen.

Para lograr estos proyectos el presidente Sadat reprimió al grupo islámico más radical, el *al-Takfir wa al-Hijra*, y se acercó a los *al-Ikhwān al-Muslimūn*, a los que les permitió publicar, hacia 1976, dos revistas mensuales, *al-Da'wa* y *al-I'tisam*.⁵⁸ Sadat también se congració con ellos al permitirles participación política, y al liberar a muchos de sus integrantes de las cárce-

⁵⁷ Hopwood, *Egypt. Politics and Society. 1945-1984*, p. 119. Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 80. Ibrahim, "An Islamic alternative in Egypt: The Muslim Brotherhood and Sadat", p. 78.

⁵⁸ Para más información véase: Hopwood, *Egypt. Politics and Society. 1945-1984*, *passim*, en especial p. 117. Véase también: Ayubi, *El islam político*, p. 111.

les. A pesar de su constante oposición al gobierno de Nasser, los *al-Ikhwan al-Muslimun* apoyaron por un tiempo a Sadat, quien hábilmente supo atraerlos hacia su régimen. De esta manera, para la elección de 1976 los Hermanos Musulmanes, unidos a otros partidos políticos, lograron elegir la Asamblea que estuvo a favor del gobierno. Esta unión de los *al-Ikhwan al-Muslimun* con Sadat y el apoyo que recibía la Hermandad del gobierno provocó que este grupo fundamentalista perdiera apoyo popular. Para muchos egipcios esta relación con el presidente significaba la aceptación por parte del grupo de los planes e ideología del gobierno. Por este motivo, además de la radicalización de sus doctrinas, desde finales de 1976 y en especial en el transcurso de 1977, los *al-Ikhwan al-Muslimun* se separaron de Sadat y reiniciaron su lucha contra el régimen, sobre todo a raíz de los planes de Sadat de acercamiento a Israel⁵⁹ y la firma de paz de Egipto con Israel en 1978-1979, en los acuerdos de Campo David.

Las otras razones internas que movieron a los Hermanos Musulmanes a retirar su apoyo a Sadat y a reactivar sus luchas contra el régimen, la misma publicación *al-Da'wa*, de los *al-Ikhwan al-Muslimun*, ya desde octubre de 1976 las explicó con detalle. Esta publicación mensual señalaba la incapacidad del presidente para resolver los problemas más importantes que aquejaban a toda la población egipcia: vivienda, educación, transporte y alimentación.⁶⁰ En enero de 1977 se dio en El Cairo una gran manifestación que se llamó "la protesta por los alimentos", debido a que el presidente Sadat había suspendido los subsidios a los alimentos básicos como el pan, el aceite para cocinar, el azúcar, etc. Estas protestas del 18 y el 19 de enero de 1977⁶¹ se convirtieron en una manifestación más del

⁵⁹ Véanse: Arab Republic of Egypt. Ministry of Foreign Affairs, *White Paper on the Peace Initiatives Undertaken by President Anwar al-Sadat (1971-1977)*, State Information Service, El Cairo, 1978, *passim*, en especial pp. 5-16. *Al-Da'wa*, 1-14 de mayo de 1978, núm. 61, pp. 44-45. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, p. 71. Ibrahim, "An Islamic alternative in Egypt: The Muslim Brotherhood and Sadat", pp. 76-77 y p. 80. Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", p. 499. Hanafi, "The relevance of the Islamic alternative in Egypt", pp. 62-63 y p. 66.

⁶⁰ Véase: *Al-Da'wa*, octubre de 1976, *passim*.

⁶¹ Para más detalles véanse: *Al-Abram*, 19 de enero de 1977, *passim*. *Al-Abram*, 20 de enero de 1977, *passim*. *Al-Abram*, 21 de enero de 1977, *passim*. También:

descontento popular contra las medidas económicas del presidente Sadat, en especial sus planes de la *Infitah*. Los Hermanos Musulmanes y también los otros grupos fundamentalistas aprovecharon las protestas, que resultaron violentas en El Cairo, para reiniciar su oposición y ataques contra el gobierno. Incluso ridiculizaron al presidente Sadat por culpar a los comunistas de ser los causantes de “la protesta por los alimentos”.⁶² Un investigador señala haber visto en El Cairo durante esas manifestaciones violentas a fundamentalistas, hombres barbudos, que prendían fuego a los *night clubs* y que rompían las deprecadas botellas de whisky.⁶³

Los *al-Ikhwān al-Muslimūn* y los otros grupos islamistas también se opusieron al programa de Sadat del *Infitah* o apertura económica hacia los sectores privados y hacia el Occidente. En relación con la *Infitah*, la ley 43 de 1977 y otras leyes subsiguientes, éstas garantizaban a los individuos y a las corporaciones privilegios especiales, como exoneraciones de impuestos, reducción o exoneración total de los impuestos de aduana para la importación de equipo. Estos asuntos constituían grandes ventajas para las inversiones privadas, privilegios que se negaban expresamente al sector público. Para 1981, cuatro años después de operar la ley 43 de 1977, Egipto contaba con \$3.1 mil millones de dólares, de los cuales 65% eran contribuciones egipcias, 19% eran de árabes y 16% eran capital extranjero, como lo reportó *al-Abram al-Iqtisadi*.⁶⁴ También la ley 43 y las subsiguientes permitieron que bancos ex-

Newsweek, 23 de enero de 1977, *passim*. Ayubi, *El Islam político*, pp. 113-114. También: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, pp. 167-169.

⁶² Véanse: *Al-Da'wa*, febrero de 1977, pp. 2-3 y pp. 16-17. Ibrahim, “An Islamic alternative in Egypt: The Muslim Brotherhood and Sadat”, pp. 81-82. Sobre los subsidios a los alimentos véanse algunos detalles en: Hopwood, *Egypt. Politics and Society. 1945-1984*, p. 135. También: Vatikiotis, *The History of Modern Egypt*, pp. 375 ss. y p. 415.

⁶³ Ayubi, *El Islam político*, pp. 113-114. Ayubi también explica lo referente al respeto estricto que deseaban los fundamentalistas durante el mes del *Ramadán*, y las soluciones a medias que dio el gobierno. Esto provocó una reactivación de la lucha fundamentalista contra Sadat. Para más detalles al respecto podrán consultarse: *Al-Jumburiyya*, 15 de julio de 1979. *Al-Akhhbar*, 8 de agosto de 1979. También: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, p. 167.

⁶⁴ *Al-Abram al-Iqtisadi*, número 636, 16 de marzo de 1981, pp. 43-47. Véanse también: Ibrahim, “An Islamic alternative in Egypt: The Muslim Brotherhood and Sadat”, p. 78. Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, pp. 167-168.

tranjeros abrieran sucursales en Egipto, lo que no se permitía desde 1961. Con el sistema de la *Infitab* Egipto también quedaba abierto a las inversiones y ayuda de Estados Unidos. Esto último ha contribuido asimismo a la “americanización” de muchos aspectos de la sociedad egipcia contemporánea, lo que se nota en las películas, en la televisión y otros asuntos de la vida diaria, además de las inversiones americanas en la economía egipcia. Todo lo anterior es sintomático de los cambios económicos y de la ampliación de la brecha social, lo que ha originado un acrecentamiento de la lucha de clases y el renacimiento del fundamentalismo, que ha logrado la creación de diversos grupos como alternativa a lo que consideran un rotundo fracaso del gobierno secular de Anwar al-Sadat.

Los islamistas, en especial los *al-Ikhwān al-Muslimun*, rechazaron esa occidentalización de muchos asuntos sociales de Egipto,⁶⁵ sobre todo los cambios referentes a la posición social de la mujer que entraban en contradicción con el islam. No obstante esto, posteriormente, a finales de la década de 1990, los *al-Ikhwān al-Muslimun* han moderado esta posición y en alguna medida han aceptado ciertos cambios con respecto a la posición de la mujer, sobre todo referentes a ocupar ciertos cargos políticos. Esto lo demostró el profesor Manuel Ruiz Figueroa en un reciente artículo donde cita información tomada de una página de *internet* que difunde esta agrupación fundamentalista.⁶⁶

Los Hermanos Musulmanes también acusaban a Sadat de apoyar a los coptos, una minoría religiosa cristiana, en las disputas con los musulmanes.⁶⁷ Para volver a atraer a los *al-Ikhwān*

⁶⁵ Véanse por ejemplo: *Al-Da'wa*, febrero de 1977, pp. 2-16. *Al-I'tisam*, abril-mayo de 1981, pp. 28-29.

⁶⁶ Véase: Manuel Ruiz Figueroa, “El código de conducta de la mujer musulmana. Entre la tradición y el cambio”, en *Estudios de Asia y África*, vol. XXXIII, núm. 3 (107), 1998, pp. 549-567. El profesor Ruiz Figueroa concluye: “En este contexto no se puede menos que alabar y aplaudir que una de las asociaciones religiosas que tienen gran autoridad moral, como la Hermandad Musulmana, se haya atrevido a expresar públicamente su opinión con toda claridad, para expresar un cambio en favor de la mujer contra el ‘código de conducta tradicional’. Esto permite abrir las puertas a la mujer, salir de su casa y llegar tan lejos como se proponga, para colaborar con sus hermanos creyentes y en estricta igualdad con ellos.” (p. 566)

⁶⁷ Para más detalles véanse: Samira Bahr, *Al-Aqbat fi al-Haya' al-Siyasiyya al-Misriyya*, El Cairo, 1979, *passim*. Ayubi, “The political revival of Islam: The case of

al-Muslimun y limitar a los grupos fundamentalistas más radicales, Sadat finalmente apeló a los *'ulama'* de al-Azhar, a quienes en el pasado distintos gobiernos los utilizaron para fines políticos. El presidente logró obtener de al-Azhar una declaración a favor de los tratados de paz de Campo David, asunto que muestra una vez más que la relación entre los *'ulama'* de al-Azhar y el gobierno seguía vigente. El texto decía:

Egipto es un país musulmán y es deber de su gobernante garantizar la protección [de la religión]. Si [el gobernante] considera que el interés de los musulmanes está en ser cortés con los enemigos, esta actitud es permitida porque él es responsable de todas las cuestiones de paz y de guerra... y el mejor conocedor de los asuntos de sus súbditos... La existencia de tratados entre musulmanes y sus enemigos obedece las regulaciones establecidas por el Islam... Los *'ulama'* de al-Azhar opinan que el tratado egipcio-israelí se firmó bajo el contexto del juicio islámico. [Ese tratado] emana de una posición de fuerza que surge de la guerra de la Jihad y su victoria [de octubre de 1973].⁶⁸

Cuando en 1979 triunfó la Revolución islámica shiíta en Irán, los *al-Ikhwan al-Muslimun* concluyeron que así como los iraníes habían tenido éxito, de forma semejante, ellos podrían también llegar al poder en Egipto.⁶⁹ Desde entonces los Hermanos Musulmanes y otros grupos fundamentalistas egipcios reactivaron su oposición al gobierno de Sadat, al que consideraban ser representante de la sociedad de la *Jabiliyya*.⁷⁰ Es oportuno recordar que a pesar de que algunos grupos eran más radicales que otros, todos tenían en común su aspiración de acabar tanto con los planes pro-occidentales de Sadat, como

Egypt", p.492. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, pp. 70-71. Ayubi, *El Islam político*, p. 112.

⁶⁸ Proclamación de los *'ulama'* de al-Azhar de El Cairo, citado por Hopwood, *Egypt. Politics and Society, 1945-1984*, p. 119. Véase también: Ibrahim, "An Islamic alternative in Egypt: The Muslim Brotherhood and Sadat", pp. 77-79.

⁶⁹ Watt, *Islamic Fundamentalism*, pp. 125-139. Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", p. 493. También: Hanafi, "The relevance of the Islamic alternative in Egypt", p. 71.

⁷⁰ Véanse las revistas *Al-Da'wa* y *Al-Itisam*, publicadas por los *al-Ikhwan al-Muslimun*, en especial los números publicados entre 1979 y 1981. También se recomienda consultar los periódicos cairotas *Al-Akhhbar*, y *Al-Hilal* publicados en esos años. Véanse también: Carré, *Mystique et politique*, pp. 207-219. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, *passim*, en especial pp. 62-63, pp. 70-71 y pp. 207-208.

con sus planteamientos seculares, para finalmente terminar con ese gobierno y fundar un Estado islámico en el que privara la *Shari'a* como la única forma de legislación.

Para calmar tan dura oposición a su régimen y en cierta medida congraciarse con los islamistas, Sadat introdujo una serie de proyectos de ley para discusión en la Asamblea del Pueblo. Estos proyectos de ley se apegaban a las formas islámicas de la *Shari'a* y lo que pretendían era castigar la usura, la apostasía, el adulterio y el consumo de alcohol. Sin embargo, el presidente tuvo que retirarlos de su debate debido a la oposición de los coptos y de los musulmanes liberales.⁷¹

En 1980, un plebiscito estableció que la *Shari'a* era la principal fuente de la legislación. Sin embargo, para los Hermanos Musulmanes y para muchos otros grupos fundamentalistas, la *Shari'a* debería ser la única fuente de la ley. Por ello recrudecieron su oposición al gobierno que no aplicaba la ley revelada.

Ante esos serios enfrentamientos y con el propósito de acercarse y aplacar un poco a los fundamentalistas, el presidente Sadat volvió sobre el islam. Empezó desde entonces a asistir a las mezquitas y a proyectar ante el país una imagen de hombre piadoso, gobernante devoto y fiel seguidor de todas las prácticas islámicas. Los medios de comunicación lo describían como *Ra'is al-Mu'min* (El Presidente Piadoso).⁷² Se estableció también en la Asamblea del Pueblo un comité que tenía la misión de velar por el fiel cumplimiento de la *Shari'a*. No obstante esto, los Hermanos Musulmanes y otros grupos fundamentalistas no lo consideraban sincero. Una vez más manifestaban estar en contra de sus políticas de apertura económica hacia Occidente, la adopción de prácticas occidentales, sobre todo las que concernían a la posición de la mujer, así como por el impulso que daba Sadat a los programas de secularización y su insistencia en la necesidad de separar Estado y religión, asun-

⁷¹ Para más detalles véanse: Hopwood, *Egypt. Politics and Society. 1945-1984*, *passim*, en especial pp. 116-119. Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 81. Philippe Rochot, *La grande fièvre du monde musulman*, Sycomore, París, 1981, *passim*, en especial pp. 143-145. Ayubi, *El Islam político*, pp. 279-296.

⁷² Para más detalles al respecto se recomienda consultar las siguientes obras: Hanafi, "The relevance of the Islamic alternative in Egypt", p. 63. Ayubi, *El Islam político*, p. 114.

tos todos que eran contrarios al islam.⁷³ Como respuesta a todas estas críticas y con el propósito de congraciarse con los Hermanos Musulmanes, el presidente nombró en abril de 1981 a dos miembros de la Hermandad (uno un prominente miembro de los *al-Ikhwān al-Muslimūn* y otro un simpatizante de la Hermandad) en posiciones administrativas importantes. Al *shaykh* Muhammad al-Ghazali lo nombró representante en el ministerio de asuntos religiosos y a Musa Lashin, representante en al-Azhar.⁷⁴ Por otro lado, la opulencia económica de Sadat, junto a la de muchos de sus allegados, hacía dudar de su honestidad frente a las crisis económicas y la pobreza generalizada del país.⁷⁵

Sadat llamaba a Egipto una gran familia, y él se denominaba a sí mismo como *Kabir al-'A'ila* (el más grande, o el jefe de la familia), pero muchos fundamentalistas no le creían por los problemas ya señalados.⁷⁶ Tampoco lo veían como sincero aunque todos sus discursos los empezara con la frase *Bismi Allāhi al-Rabmāni al-Rabīmī*, o que los terminara con la cita de algún pasaje del Corán.⁷⁷ Tampoco le creían aunque enfatizara en términos árabes de connotación religiosa como *iman* (fe), *sabr* (paciencia), *amal* (esperanza), *mubibba* (amor), *tawfiq*

⁷³ Para más detalles véanse: *Al-Abram*, 2 de mayo de 1980 y *Al-Abram*, 16 de mayo de 1980.

⁷⁴ Ibrahim, "An Islamic alternative in Egypt: The Muslim Brotherhood and Sadat", p. 90. Véanse también: *The New York Times*, 5 de abril de 1981, p. 6. Los Hermanos Musulmanes más radicales se opusieron a estos nombramientos. Al respecto véanse: *Al-I'tisam*, abril de 1981 y *Al-I'tisam*, mayo de 1981.

⁷⁵ Es oportuno recordar que el Corán tiene numerosos pasajes en los que ordena no atesorar riquezas, ser desprendidos, ayudar a los pobres, a los necesitados, a los huérfanos, etc. Para muchos fundamentalistas el presidente Sadat no ponía en práctica estos principios del islam. A continuación se enumeran algunas *ayas* que muestran esos aspectos de ayuda a los más pobres para consulta del lector: XCII, 5-11; XCIII, 9-10; CIV, 1-3. Para más información véase: Marín Guzmán *El Islam: Ideología e historia*, pp. 113-121. Ya desde 1976 y 1977 los Hermanos Musulmanes escribían artículos contra la riqueza de los dirigentes egipcios, lo que contrastaba enormemente con la pobreza de las masas de población. Véanse: *Al-Da'wa*, octubre de 1976, *passim*. *Al-Da'wa*, febrero de 1977, pp. 16 ss. *Al-Da'wa*, febrero de 1977, pp. 2-3 y pp. 16-17.

⁷⁶ Para más detalles véanse: Rochot, *La grande fièvre*, pp. 143-145. *Al-Watan*, 20 de noviembre de 1982, *passim*. Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 81. Hopwood, *Egypt. Politics and Society. 1945-1984*, *passim*, en especial pp. 116-119. Véanse también: Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", p. 495. Ibrahim, "An Islamic alternative in Egypt: The Muslim Brotherhood and Sadat", p. 91. Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, pp. 172-173.

⁷⁷ Hanafi, "The relevance of the Islamic alternative in Egypt", pp. 63 ss.

(éxito, triunfo, prosperidad), *hidaya* (guía divina), etc., o que se hubiera aprobado que en todas las escuelas debía enseñarse la religión, lo mismo que en los programas universitarios.

Por sus políticas internacionales de acercamiento a Israel también había perdido popularidad y simpatías entre los grupos islamistas. Los más radicales de éstos consideraban a Sadat alejado de los principios islámicos. La relación de Egipto con Israel se veía como una verdadera traición, por haber pactado con una nación enemiga del Islam. A pesar de todo esto, no hay duda de que algunos egipcios creían que Sadat era un musulmán devoto, pero no le disculpaban que en 1952 estuviera ausente del puesto que le habían asignado en la noche de la Revolución. Tampoco le perdonaban su ingratitud de querer borrar todo el legado de Nasser, a pesar de que su *Documento de Octubre*, que le aprobó la Asamblea del Pueblo en 1974, hablara de la continuación de la obra revolucionaria de Nasser y que su administración sólo intentaba enmendar los aspectos negativos de la Revolución. Ese *Documento de Octubre* de Sadat era muy general, vago, y estaba escrito en términos superficiales, por lo que prácticamente no tenía mayor significado ni impacto social. El *Documento* hablaba sin profundizar, ni entrar en detalles, del rápido crecimiento económico, del progreso social y cultural, de la entrada del país a la era de la ciencia y de la existencia en Egipto de una sociedad segura y abierta.⁷⁸ No se aclaraban los verdaderos significados de estos asuntos.

Las políticas de Sadat aumentaban la animadversión contra su régimen, lo que provocaba día a día una mayor represión del gobierno como respuesta a sus enemigos. El presidente Sadat insistentemente se dirigió contra los socialistas, los nasseristas y los fundamentalistas, a lo que, a su vez, los islamistas se enfrentaron con decisión y entrega.⁷⁹ Por ejemplo, en las Universidades los Hermanos Musulmanes y otros grupos islámicos reaccionaron contra el gobierno y contra quienes se les opusieran. Inclusive cometieron grandes abusos al atacar a

⁷⁸ Para más información véase: Hopwood, *Egypt. Politics and Society. 1945-1984*, p. 113.

⁷⁹ Para más información véanse: Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", p. 491. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, pp. 207-208. Hanafi, "The relevance of the Islamic alternative in Egypt", p. 64.

estudiantes cristianos y a profesores partidarios de los principios seculares.⁸⁰ Ante estos nuevos brotes de violencia la represión gubernamental aumentó. En septiembre de 1981 Sadat arrestó a 3 000 personas y tomó control de todas las mezquitas. Debido a estas medidas la reacción contra el presidente no esperó, pues entre los detenidos había también islamistas, además de nasseristas, socialistas y algunos líderes coptos.⁸¹ Con el propósito de mantener el control del Estado, que aparentemente se le salía de las manos, Sadat amenazó con encarcelar a muchos más. Sin embargo, menos de un mes después el grupo fundamentalista *Tanzim al-Jihad*, del Alto Egipto, asesinó al presidente Sadat durante un desfile militar.⁸²

El principal líder en este asesinato fue Khalid al-Islambuli. Cuando lo arrestaron confesó: “Yo lo maté pero no soy culpable. Yo lo hice para beneficio de la religión y de mi país. Yo maté al faraón.”⁸³ También agregó: “Maté al faraón y no temo a la muerte.”⁸⁴ Otro de los que participaron del asesinato aseguró: “Yo había llegado a la conclusión de que ese hombre debía de ser asesinado y le rogaba a *Allah* para que me diera el honor de hacer que el tirano pagara por sus pecados.”⁸⁵

El artífice para planear la acción del asesinato de Sadat fue Muhammad ‘Abd al-Salam Faraj y el jefe militar fue ‘Abbud ‘Abd al-Latif Hasan al-Zumur. Khalid al-Islambuli, junto con sus dos ayudantes, fue quien llevó a cabo la acción en octubre de 1981 durante un desfile militar. Durante el juicio, Al-Islambuli dijo que había asesinado al presidente Sadat por tres razones, que muestran su posición fundamentalista:

⁸⁰ Para más detalles al respecto véanse: Ayubi, “The political revival of Islam. The case of Egypt”, *passim*, en especial p. 492. Moussalli, *The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*, pp. 200-213.

⁸¹ Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 83.

⁸² Hopwood, *Egypt. Politics and Society. 1945-1984*, pp. 183-184. Para más detalles véase también: Ayubi, *El Islam político*, p. 112. Kepel, *Muslim Extremism, passim*, en especial p. 71, p. 192, pp. 210-222. Ayubi, “The political revival of Islam: The case of Egypt”, *passim*, en especial pp. 491 ss.

⁸³ Citado por Hopwood, *Egypt. Politics and Society. 1945-1984*, p. 183. Para más detalles véase también: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, pp. 175-176.

⁸⁴ Citado por Kepel, *Muslim Extremism*, p. 192. Para más detalles véase también: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, pp. 175-176.

⁸⁵ Citado por Hopwood, *Egypt. Politics and Society. 1945-1984*, p. 183. También: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, pp. 175-176.

- Por la inconsistencia en Egipto entre la ley existente y la *Shari'a* (ley revelada) que ha causado tanto sufrimiento a los musulmanes.
- Por el tratado de paz entre Egipto e Israel.
- Por el arresto, persecución y humillación de los fundamentalistas (islamistas) en septiembre de 1981.

De lo anterior es lógico inferir que existía entre los fundamentalistas un sentimiento contra el gobierno, debido a los problemas económicos que afrontaba Egipto en ese momento, lo que había creado gran inestabilidad social.⁸⁶ También se oponían a Sadat por los acuerdos de Campo David⁸⁷ y por la represión del gobierno.

El nuevo presidente, Husni Mubarak, no dudó en ajusticiar a al-Islambuli junto con sus cuatro compañeros. Mubarak también encarceló a 300 miembros más de esta agrupación. Cuando el nuevo presidente habló de ajusticiar a muchos otros cómplices del asesinato de Sadat, recibió condenas de todo el mundo islámico. Algunos fundamentalistas lanzaron invectivas y llamaron a deponer a Mubarak, o a asesinarlo, si esto fuera posible,⁸⁸ lo cual nos mueve a preguntarnos: ¿cuáles son los orígenes, las doctrinas y las aspiraciones del grupo fundamentalista *Tanzim al-Jihad*?

El grupo fundamentalista radical del *Tanzim al-jihad* y el rechazo de la práctica de *Al-'uzla al-shu'uriyya*

El grupo del *Tanzim al-Jihad* (La Organización de la *Jihad*) apareció con fuerza en Egipto en 1978 a raíz de los enfrenta-

⁸⁶ Véanse: Hopwood, *Egypt. Politics and Society. 1945-1984*, *passim*, en especial pp. 122-135 y pp. 165-182. Waterbury, *Egypt*, *passim*, en especial pp. 85-198.

⁸⁷ Véanse: Arab Republic of Egypt, *White Paper on the Peace Initiatives undertaken by President Anwar al-Sadat*, *passim*. También: Ann Mosely Lesch y Mark Tessler, *Israel, Egypt and the Palestinians. From Camp David to Intifada*, Indiana University Press, Bloomington, 1989, *passim*. Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", pp. 493-495.

⁸⁸ Véanse: *Al-Mujtama'*, 19 de marzo de 1982, p. 44. *Al-Mujtama'*, 25 de abril de 1982, *passim*. *Al-Mujtama'*, 11 de mayo de 1982, *passim*, citados por Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 83 y p. 255.

mientos violentos contra los coptos.⁸⁹ Esta agrupación fundamentalista se centró sobre todo en Asyut en el Alto Egipto. Después del asesinato de Sadat en 1981, el *Tanzim al-Jihad* cobró mayor fuerza y logró enfrentarse a los dispositivos de seguridad en el Alto Egipto. Después de esas intensas luchas contra el régimen, en las que participó también el grupo del *al-Takfir wa al-Hijra*, el gobierno arrestó a más de 3 000 miembros de estas dos agrupaciones fundamentalistas.

El *Tanzim al-Jihad*, antes que plantear la separación emocional (*al-'uzla al-shu'uriyya*) de la sociedad de la *Jabiliyya*, más bien es partidario del activismo directo y ha logrado infiltrarse en el ejército, los servicios de seguridad y otras instituciones gubernamentales. A raíz de esto las autoridades notaban que este grupo era mucho más peligroso que el *al-Takfir wa al-Hijra*. Por otra parte, es oportuno señalar que el *Tanzim al-Jihad* no tenía un líder carismático como Salih Sirriyya o Shukri Ahmad Mustafa, sino que contaba con un liderazgo colectivo. El *Tanzim al-Jihad* tenía para su administración un aparato de liderazgo (*al-Jihaz al-Qiyadi*) y un aparato supervisor (*al-Jihaz al-Taqyim*), así como un *Majlis al-Shura* (Asamblea Consultiva) que estuvo dirigida por el *shaykh* 'Umar 'Abd al-Rahman, un profesor ciego de la Universidad Teológica de Asyut. Este *shaykh* emitía *fatwas* (opiniones legales) basado en la ley islámica y en las prácticas anteriores, para legitimar las políticas y las acciones del *Tanzim al-Jihad*.⁹⁰

⁸⁹ En relación con estas luchas contra los coptos, véase: Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", p. 492, donde explica también los ataques a los coptos y a las iglesias coptas. Véanse también: Kepel, *Muslim Extremism*, pp. 207-208. Kepel explica que algunos islamistas atacaban y robaban el oro a los orfebres coptos para financiar los movimientos islamistas. Ayubi, *El Islam político*, p. 112. Hopwood, *Egypt. Politics and Society. 1945-1984*, pp. 164-165, en especial p. 165, donde al respecto escribió: "However, the future of the Coptic community is unclear and there has been some emigration to Europe and elsewhere. With the growth of fundamental Islamic movements since 1970 there have been unwelcome clashes between Muslims and Copts. Bombs have been planted outside churches and leaders of the Coptic community protested in 1980 about harassment to President Sadat who rather unkindly told them to stop playing politics. In 1981 he even arrested the Coptic 'pope'. During times of tension fears of persecution and discrimination come to the surface very easily among all the Christian minorities in the Middle East." Para mayores detalles véase también: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, pp. 182 ss.

⁹⁰ Para más información véase: Ayubi, *El Islam político, passim*, en especial pp. 120-121. Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 91. El *Shaykh* 'Umar 'Abd al-Rahman

De acuerdo con los principios de la dirección de este grupo, el *al-Jihaz al-Qiyadi* tomaba las decisiones sobre los objetivos específicos para las acciones terroristas, pero para ello debía obtener la aprobación del *Majlis al-Shura*, así como la justificación legal con una *fatwa* emitida dentro del grupo. De esta forma el liderazgo recaía en el aparato supervisor (*al-Jihaz al-Taqyim*) que era el órgano encargado de dirigir las actividades de tres entidades separadas: el órgano que se encarga de la propaganda, de reclutar miembros para el grupo y de la investigación y aplicación de la ley religiosa; el órgano que provee apoyo operativo en tecnología, ingeniería, armamentos, explosivos, inteligencia y otras labores como la impresión y difusión de folletos de propaganda, falsificación de documentos, sellos gubernamentales y transportes; el órgano de combate que se encarga del entrenamiento militar y de las artes marciales, armas y asistencia médica.⁹¹ Este órgano también busca dentro y fuera del país el apoyo económico y supervisa los sistemas de comunicación interna del *Tanzim al-Jihad*.

Todas estas formas de organización también existieron en las otras oficinas de esta agrupación en otras regiones como en Minya, Asyut, Suhaj y Qina. Todas las oficinas regionales de esta sociedad quedaban unificadas por un *Majlis al-Shura* (Asamblea Consultiva) que operaba para toda la organización nacional del *Tanzim al-Jihad*.

Los principios del *Tanzim al-Jihad* fueron desarrollados por el ideólogo del grupo, Muhammad 'Abd al-Salam Faraj, quien estuvo muy influido por el pensamiento de Ibn Taymiyya.⁹² Sus doctrinas básicas se pueden resumir en los siguientes puntos:

fue el autor de *Kalimat Haqq* (Dar al-Tisam, El Cairo, 1985, *passim*), que puede consultarse para más información al respecto. Véase también: *Al-Musawwar*, núm. 3013, 9 de julio de 1982.

⁹¹ Para más información véanse: Dekmejian, *Islam in Revolution*, pp. 92-93. Hanafi, "Al-Haraka al-Islamiyya al-Mu'asira", *passim. Al-Jihad*, 31 de diciembre de 1982, p. 22.

⁹² Muhammad 'Abd al-Salam Faraj, *Al-Farida al-Gha'iba*, s.p.i., s.l.e., s.f.e., *passim*. También en la prensa egipcia salieron algunos comentarios sobre sus planteamientos fundamentalistas y la influencia que tenía de Ibn Taymiyya. Véase: *Al-Abram*, 8 de diciembre de 1981, *passim*. Véanse también: Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, pp. 192-193. Carré, *Mystique et politique*, p. 21. Véanse también: Ayubi, *El Islam político*, p. 119.

- El deber de todo musulmán es esforzarse por el bienestar de la *umma*, lo que constituye una obligación que Dios estableció en la *Shari'a*. Debido a que las leyes que imperan en los países musulmanes son las que dictan los infieles (*kuffar*), los verdaderos y devotos musulmanes deben declarar una *Jihad* contra los gobernantes de esos países. Además, muchos de los dirigentes políticos también han recibido entrenamiento en el Occidente y asesoría de cristianos, comunistas y sionistas.
- La cooperación con el gobierno infiel (*kafir*), que dice ser musulmán, es un pecado. El castigo para todo gobernante es la muerte y mientras esto no se logre, los verdaderos musulmanes deben abstenerse de trabajar para el gobierno y de participar en el ejército.
- La *Jihad* (Guerra Santa) perpetua contra el Estado infiel es la más alta obligación (*farida*) y la única alternativa que tienen los verdaderos musulmanes para destruir la sociedad de la *Jahiliyya* y al mismo tiempo revivir el Islam. Cuando esto se logre se implementará la *Shari'a* y no las leyes occidentales. La *Jihad* deberá dirigirse también contra los infieles, para lo que el *Tanzim al-Jihad* sigue los conceptos de Guerra Santa desarrollados por Ibn Taymiyya en su *al-Siyasa al-Sha'riyya*.⁹³
- La lucha armada es la única forma aceptable de la *Jihad*, pero debe hacerse por razones absolutamente religiosas y no por motivos nacionalistas.
- Lograr la *Jihad* por medios pacíficos, por partidos políticos, por retórica o por la emigración (*hijra*) o separación y rechazo de la sociedad de la *Jahiliyya*, por la *'uzla*, es cobarde y estúpido. El islam sólo puede triunfar por el uso

⁹³ Taqi al-Din Ahmad Ibn Taymiyya, *Al-Siyasa al-Sha'riyya*, editado por A.S. Nashshar y A.Z. 'Atiyya, El Cairo, 1951, *passim*, en especial pp. 6-7. Véase también: Faraj, *Al-Farida al-Gha'iba*, *passim*. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, p. 192. Para más información véanse también: Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad Ibn Taymiya*, Institut Français d'Archéologie Orientale, El Cairo, 1939, *passim*. Qamaruddin Khan, *The Political Thought of Ibn Taymiyya*, Islamic Research Institut, Islamabad, s.f.e., *passim*, en especial pp. 20-28; pp. 37-40; pp. 57-62; pp. 90-94; pp. 98-179. Malcolm Kerr, *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abdub and Rashid Rida*, University of California Press, Berkeley & Angeles, 1966, pp. 55-56; pp. 89-90.

de las armas, como en el pasado. Los verdaderos musulmanes deben unirse en la *Jihad* para acabar con la sociedad de la *Jahiliyya*.⁹⁴

- Primero se debe luchar contra los *kuffar* internos de una nación y luego contra los externos.
- Todo musulmán debe aprender la *Jihad* sin gran esfuerzo, no importa si no tiene mucha educación. No deben buscarse excusas para no practicar la *Jihad*. Tampoco es necesario obtener el permiso de los padres, ya que la *Jihad* es una obligación individual, como el ayuno y la oración son deberes y prácticas individuales.

En resumen, lo que Muhammad 'Abd al-Salam Faraj como ideólogo del grupo *Tanzim al-Jihad* proponía en su obra *al-Farida al-Gha'iba*⁹⁵ era la lucha armada, el uso de la violencia y finalmente el rechazo de los gobernantes que no eran buenos musulmanes y que no aplicaban la *Shari'a* como la única forma legal. Consideraba entonces que era deber de todo musulmán devoto unirse en la *Jihad* para deponer a los gobernantes *Kuffar*, acabar con la sociedad de la *Jahiliyya* y establecer un Estado islámico donde operara solamente la *Shari'a*. Para Faraj, la *Jihad* era el sexto pilar del islam,⁹⁶ por lo que se oponía a la espiritualidad de los sufíes, a la evolución política gradual que planteaban algunos seguidores de los *al-Ikhwān al-Muslimūn* y al conformismo de los *shuyukh* de al-Azhar.⁹⁷ Tampoco aceptaba ninguna cooperación ni diálogo con las otras religiones, pues consideraba a los judíos y cristianos como politeístas (*mushrikun*).⁹⁸ Por estas últimas opiniones se cometieron muchos abu-

⁹⁴ Para más detalles, véase: Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, p. 236.

⁹⁵ Muhammad 'Abd al-Salam Faraj, *Al-Farida al-Gha'iba*, *passim*. Carré, *Mystique et politique*, p. 21.

⁹⁶ Véase: Muhammad 'Abd al-Salam Faraj, *The Forgotten Pillar*, s.p.i., Ontario, s.f.e., *passim*, en especial p. 19.

⁹⁷ Para más detalles véase: Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 95.

⁹⁸ El diálogo interreligioso desde la década 1950 en Europa y el Medio Oriente para acercar las dos religiones, el cristianismo y el islam, ha tenido algunos éxitos en esa mutua comprensión y ha abierto las puertas a un diálogo fructífero. Algunas autoridades eclesásticas europeas han visitado mezquitas y centros de difusión del islam, como la conferencia que impartió el Cardenal Franz König de Austria, en 1960 en al-Azhar sobre el monoteísmo. También los musulmanes han visitado al papa en Roma y han enviado varias delegaciones, siempre en búsqueda de esa mutua comprensión y

sos cuando algunos musulmanes atacaron a los coptos en Egipto y con alguna frecuencia les robaron sus bienes, como se señaló anteriormente, para financiar a los grupos islamistas.⁹⁹ También llegaron a asegurar que los cristianos:

tienen armas, lo que ha estimulado a muchos jóvenes musulmanes a reaccionar con fuerza contra el proselitismo misionero... Estas operaciones consisten en la distribución de panfletos cristianos, proclamaciones y cassettes que atacan el dogma islámico e incitan a los jóvenes a refugiarse en la iglesia... como en el Líbano, ellos pueden transformar a Egipto en un país copto cuya capital sería Asyut...¹⁰⁰

Los objetivos son los mismos que tienen los otros grupos fundamentalistas, pero los medios para lograrlos, propuestos por Faraj, son diferentes. Muhammad 'Abd al-Salam Faraj también criticó con severidad los planteamientos de la *Hijra* y de la *'uzla* (separación) de la sociedad como algo inútil y absurdo. No reconocía, sin embargo, que para esos grupos la *al-'uzla al-shu'uriyya* se proponía como una primera etapa, para establecerse con fuerza y organizarse luego, en otras etapas, con el propósito de participar en la *Jihad* y tener posibilidades de éxito. Estas rivalidades prueban la existencia de enfrentamientos, de-

aceptación. En el mundo islámico ha habido también algunos autores que han defendido el respeto mutuo de las religiones, el diálogo y la comprensión, como el egipcio 'Abbas Mahmud al-'Aqqad, autor de *'Abqariyyat al-Masih* (El Cairo, 1944). Para más información véanse: Georges C. Anawati, "An Assessment of the Christian-Islamic Dialogue", en Kail C. Ellis, *The Vatican, Islam, and the Middle East*, Syracuse University Press, Syracuse, 1987, pp. 51-68. Eugeniusz Sakowicz "Islam and Christian-Muslim Relations in Poland", en *Islamochristiana. Dirasat Islamiyya Masibiyya*, Roma, 1997, pp. 139-146. Ralph Braibanti, *Islam and the West: Common Cause or Clash?*, The Center for Muslim Christian Understanding, Georgetown University, Washington, 1999, *passim*. Roberto Marín Guzmán, "El Islam en Europa. Una aproximación histórica", en Arnoldo Rubio Ríos, *Problemas de la actualidad europea*, Editorial de la Universidad Nacional de Costa Rica, Heredia, 1999, pp. 261-316. Roberto Marín Guzmán, "La presencia del Islam en Occidente: de las reacciones cristianas a la búsqueda de la comprensión", en *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, Número 9, 2000, pp. 217-276.

⁹⁹ Para mayor información véanse: *Al-Abram*, 15 de enero de 1980, *passim*. *Al-Abram*, 17 de enero de 1980, *passim*. *Al-Abram*, 18 de enero de 1980, *passim*. También: Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", p. 492.

¹⁰⁰ Citado por Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, pp. 207-208. También se han dado ataques a iglesias coptas en Alejandría. Al respecto véase: Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", p. 492. *Al-Abram*, 15 de enero de 1980, *passim*. *Al-Abram*, 17 de enero de 1980, *passim*. *Al-Abram*, 18 de enero de 1980, *passim*.

bates y opiniones divergentes de estrategias y tácticas entre los diferentes grupos fundamentalistas egipcios. El *Tanzim al-Jihad* no tiene un líder carismático ni un mensaje mesiánico, pero el valor práctico queda evidenciado en lo que escribió el ideólogo de la agrupación y en la actuación de Khalid al-Islambuli y sus asociados para el asesinato del presidente Sadat.

Las agrupaciones islamistas menores: operaciones clandestinas y manifestaciones violentas

Al lado de estos grupos grandes e importantes que han tenido una destacada actuación política y social en Egipto, que son *al-Ikhwan al-Muslimun*, el *al-Takfir wa al-Hijra*, el *Hizb al-Tabrir al-Islami* y el *Tanzim al-Jihad*, estos últimos surgidos a principios de la década de 1970, han emergido muchos otros grupos más pequeños, sobre todo a finales de los años setenta y durante la década de los ochenta. Éstos conforman cuarenta agrupaciones, entre los que se pueden mencionar: *Jama'at al-Mufasala al-Shu'uriyya*, *Faramawiyya*, *Jama'at al-Abram*, *Junud Allah*, *Junud al-Rahman*, *Jama'at al-Muslimin li'l-Takfir*, *al-Mukaffaratiyya*, *Jama'at al-Haraka*, *al-Qutbiyyin*, *al-Hilal*, *al-Jama'a al-Islamiyya* y *al-Naju min al-Nar*; este último, involucrado en los intentos de asesinato de dos ex ministros del Interior.¹⁰¹ Todos estos grupos pequeños con frecuencia han operado en la clandestinidad, pues surgieron como una alternativa religiosa frente al secularismo y como respuesta a los fracasos económicos, sociales y políticos del gobierno egipcio, y en general a la "crisis urbana".¹⁰² Las autoridades a su vez han reprimido a estas socie-

¹⁰¹ Para más detalles véase: Ayubi, *El Islam político*, p. 112. Para más detalles véase también: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, pp. 183-189.

¹⁰² El desempleo ha sido un problema muy serio en Egipto y es hasta la fecha causa de serias tensiones. También es motivo para el surgimiento de tantos grupos fundamentalistas. Para más información véase: Waterbury, *Egypt, passim*, en especial pp. 49 ss. Hopwood, *Egypt. Politics and Society. 1945-1984, passim*, en especial pp. 161-182. Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", pp. 491 ss. Ishaq Musa al-Husayni, *Al-Ikhwan al-Muslimun*, Beirut, 1952, *passim*. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, pp. 306-331. Moussalli, *The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*, pp. 200-213. Carré, *Mystique et politique*, pp. 207-219. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt, passim*, en especial pp. 62-63 y pp. 71-74. Para más información sobre la "cri-

dades. En 1982 el gobierno egipcio aseguró que había noventa y nueve grupos fundamentalistas en todo el país, mientras que un periódico fundamentalista con base en Kuwait afirmaba que eran sesenta.¹⁰³ En todo caso, se trata de cifras significativas que reflejan, por un lado, el resurgimiento de los movimientos islámicos, y por otro, el descontento contra el gobierno y la búsqueda de alternativas religiosas frente al secularismo y a los fracasos económicos y sociales del régimen, que se reflejan en la injusta distribución de la riqueza. A lo anterior se pueden agregar los enfrentamientos, pugnas, debates y controversias ideológicas y de tácticas que han llevado a los líderes fundamentalistas a establecer muchas y muy variadas sociedades islamistas.

En esta gama de grupos fundamentalistas es factible notar sus diferencias en la ubicación geográfica, la procedencia y los distintos estratos sociales de sus miembros. El primer tipo de grupos islámicos se ubica en las zonas apartadas del Alto Egipto y el Delta del Nilo, en pequeñas ciudades y aldeas. Sus seguidores son tanto gente educada como semieducada, los hijos de los burócratas de provincias, estudiantes universitarios, obreros y campesinos de clase media baja.¹⁰⁴ Debido a su tamaño y a lo limitado de sus recursos económicos y humanos, estos grupos representaban una escasa amenaza de desestabilidad política, salvo cuando alguno de los líderes decidía ubicar una célula fundamentalista en una ciudad importante. El segundo tipo de grupos fundamentalistas se localiza principalmente en las ciudades, en particular en las áreas marginales de El Cairo.¹⁰⁵

sis urbana", véase: Ayubi, *El Islam político*, pp. 124-125. También: Marín Guzmán, *El Fundamentalismo Islámico*, pp. 183-189.

¹⁰³ Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 96. Véanse: *Al-Mujtama'*, 13 de octubre de 1982, p. 21 y *Al-Mujtama'*, 14 de diciembre de 1982, citados por Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 96 y p. 256. Véanse también: *Al-Jumburiyya*, 9 de mayo de 1982, *passim*. Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", pp. 492-493. Husayni, *Al-Ikhwān al-Muslimūn*, *passim*. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, *passim*, en especial p. 75, pp. 192 ss., pp. 207-208, pp. 214-125 y pp. 236 ss.

¹⁰⁴ *Al-Jumburiyya*, 9 de mayo de 1982, *passim*, describe en detalle la procedencia social de los miembros de los grupos islámicos. También: *Al-Abram*, 7 de septiembre de 1981, *passim*. Véanse también: Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 97. Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", pp. 493-494. Ayubi, *El Islam político*, pp. 120-121.

¹⁰⁵ Wikan, *Life Among the Poor in Cairo*, *passim*, en especial pp. 99 ss. Véase también: Roberto Marín Guzmán, "La familia en el Islam: Su doctrina y evolución

Las bases sociales de sus miembros se pueden notar en especial entre estudiantes, graduados universitarios que están desempleados, obreros, soldados y oficiales de los más bajos rangos militares. De lo anterior se puede inferir que la mayoría de los que participan en todos estos grupos fundamentalistas son los miembros menos favorecidos de la sociedad.

En el caso de los que habitan en las zonas marginales de El Cairo, se puede observar que son en un alto porcentaje inmigrantes de las zonas rurales que no han tenido posibilidades económicas y que tampoco han logrado tener éxito ni estabilidad laboral en el sector privado en El Cairo. Los graduados universitarios que no encuentran trabajo también hallan en los grupos fundamentalistas la alternativa religiosa frente a los problemas económicos, sociales y de desempleo. En términos generales muchos egipcios, en especial los fundamentalistas, resienten que algunos se hayan enriquecido por la corrupción. No hay duda de que la lucha contra el gobierno secular y corrupto es un objetivo claro de todas las agrupaciones islámicas.

Los más necesitados son aquellos que han sido menos favorecidos por el sistema, aquellos que han sido víctimas del programa del *Infitah* de Sadat, que amplió las brechas sociales, pues permitió que unos pocos se enriquecieran enormemente y empobreció aún más a los más necesitados, a los sectores más pobres de la población. Algunas estadísticas son reveladoras al respecto y son elocuentes por sí mismas: 5% de la población pasó de concentrar 19.2% de la riqueza del país en el periodo de 1964 a 1965, durante el régimen de la estatización de Nasser, a 22% para 1979, cuando la *Infitah* estaba en un amplio despliegue.¹⁰⁶ Esto contrasta con la caída dramática del 60% más pobre de la población. De 1964 a 1965, durante el programa de la estatización de Nasser, ese 60% de la población concentraba 28.7% de la riqueza. Para 1976, con la *Infitah*, bajó a 19.93%. Treinta por ciento de la población media tam-

en la sociedad musulmana", en *Estudios de Asia y África*, vol. XXXI, número 1, (99), 1996, pp. 111-140. Ayubi, *El Islam político*, pp. 120-121. También: *Al-Abram*, 7 de septiembre de 1981, *passim*.

¹⁰⁶ Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 99. Para mayores detalles véase también: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, pp. 186-187.

bién se vio afectada, y de controlar 40.2% de la riqueza en dicho periodo cayó a 21.52% en 1976.¹⁰⁷

La lucha fundamentalista se ha dado también contra Husni Mubarak, no obstante el hecho de que desde un principio Mubarak llevó a cabo algunas reformas. Sin embargo, Mubarak continuó con el programa de la *Infitah*, que para muchos significaba seguir las medidas políticas y económicas de Sadat. Para Mubarak la concentración se daba en la producción y no en el consumo, con lo que pretendía beneficiar a los sectores más pobres.¹⁰⁸ Este presidente también prometió reactivar los subsidios para los más necesitados, a diferencia de Sadat, que los había suprimido. Con propósitos semejantes el gobierno de Mubarak ofreció detener la importación de artículos lujosos innecesarios.¹⁰⁹ Por estas promesas y también por la aplicación de algunos programas económico-sociales, el presidente Mubarak ha logrado alguna aceptación, inclusive la de los 'ulama' egipcios, en especial la del Gran Muftí, el *shaykh* Jad al-Haqq, que ha hablado en favor del gobierno.

Es oportuno tener presente que en todas las poblaciones, por remotas que parezcan estar de los centros administrativos, y por pequeñas e insignificantes que puedan ser algunas aldeas, siempre hay mezquitas. En ellas se reza, pero también se discuten, después de las oraciones, asuntos políticos y económicos de la aldea, de la región y del país. Ahí se toma conciencia de la situación real de la nación y del papel que tiene el gobierno. Los que asisten a las mezquitas se enteran con rapidez de todo lo que ocurre dentro y fuera del país. En las mezquitas se toman decisiones políticas como, por ejemplo, planear una manifestación, o proveer alimentos o medicinas a los más necesitados. También se puede tomar la determinación de enviar un abogado para ayudar a algún detenido durante la manifestación contra el gobierno, organizada por alguno de

¹⁰⁷ Para más información véase: Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 99. Para mayores detalles véase también: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, pp. 186-187.

¹⁰⁸ Para más información véase: Hopwood, *Egypt. Politics and Society. 1945-1984*, p. 184.

¹⁰⁹ Hopwood, *Egypt. Politics and Society. 1945-1984*, p. 184. También: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, pp. 186-187.

los grupos fundamentalistas. Todo esto usualmente se coordina con otras mezquitas durante las oraciones diarias, lo que redundará en una mayor difusión de las aspiraciones, propósitos y medios para lograr los fines propuestos por cada uno de los grupos islamistas. Lo anterior es similar a lo que han practicado los grupos fundamentalistas en Palestina, que también apoyan a sus seguidores, como se explicó en otro trabajo.¹¹⁰ Para las autoridades es difícil detectar a todas las agrupaciones fundamentalistas, pues algunas pueden camuflar sus medios violentos y de oposición al gobierno y aparecer en las mezquitas como asociaciones de beneficencia.

Otro asunto importante de los grupos fundamentalistas y que ha logrado impactar en la sociedad y en el gobierno es que algunos de ellos se han ido infiltrando en el ejército egipcio, lo que ha alarmado a las autoridades gubernamentales. Recordemos que al-Islambuli y al-Zumur eran oficiales del ejército. Se observa recientemente que muchos cadetes y oficiales de bajo rango en el ejército egipcio prefieren en sus ratos libres ir a rezar y comentar textos sagrados que jugar, ver películas o tener otras distracciones. Como algunos de estos grupos pueden excederse y radicalizarse, el gobierno prohibió la formación de asociaciones como *jama'at* y el llamado o la predicación (*da'wa*) no autorizado por el ejército. Las autoridades se han empeñado en concentrar y monopolizar la enseñanza del islam en las fuerzas armadas y controlar las prácticas religiosas como la oración, por ejemplo, o supervisar la moral de los soldados y combinar lo teológico con lo militar. Todo ello se hace con el objetivo de que en el ejército, una de las más importantes instituciones de defensa de la nación y sobre la que descansa la estabilidad y supervivencia del gobierno, logren evitarse cada vez más los movimientos islámicos de oposición.

En los últimos años los distintos grupos fundamentalistas egipcios han continuado sus actividades antigubernamentales, pero se han volcado contra intelectuales, pensadores y escritores liberales egipcios, como Najib Mahfuz, y también contra

¹¹⁰ Véase también: Roberto Marín Guzmán, "La alternativa religiosa frente al secularismo. Origen, desarrollo y aspiraciones del fundamentalismo islámico en Palestina", en *Estudios de Asia y África*, Vol. XXXIV, núm. 2, (109) 1999, pp. 295-323.

los turistas extranjeros. Entre estas acciones terroristas se puede mencionar la dirigida contra turistas griegos en El Cairo o la del grupo del *Jama'at Islamiyya*, que en octubre de 1997 disparó contra turistas en Luxor. El saldo fue de más de sesenta muertos. En relación con el turismo, el propósito que tienen es debilitar económicamente al Estado al reducir la afluencia de visitantes a Egipto, lo que provoca a su vez una considerable disminución en el ingreso de divisas. Los islamistas esperan que con esas medidas caiga el gobierno de Husni Mubarak y sustituirlo por un Estado islámico.

Hoy día los islamistas controlan algunas regiones en la parte central de Egipto. Aunque han perdido algo de su fuerza inicial por la represión gubernamental, el fundamentalismo en Egipto sigue siendo un actor nacional e internacional de gran relevancia. A pesar de que ahora estos grupos se encuentran en un proceso latente, esto no quiere decir que el fundamentalismo haya desaparecido. Mientras la situación económica, política y social de Egipto no mejore para los vastos sectores menos favorecidos por el sistema, la alternativa religiosa seguirá siendo para muchos la única solución a sus padecimientos y entonces el fundamentalismo, como el ave fénix, renacerá de sus cenizas.

Después de todo lo anterior es factible concluir que las reformas económicas de la *Infitah* de Sadat ampliaron las brechas sociales en Egipto a partir de los primeros años de la década de 1970. Esos cambios, lo mismo que sus programas seculares y los tratados de paz con Israel, provocaron gran oposición a su gobierno y fueron asimismo causa del surgimiento de los grupos neofundamentalistas.

Los neofundamentalistas han recibido una gran influencia de los *al-Ikhwan al-Muslimun*, tanto en los argumentos teóricos como en los prácticos, en especial en los medios violentos empleados en consecución de los objetivos. De entre los grupos neofundamentalistas más importantes tratados en esta segunda parte del estudio sobre el fundamentalismo islámico en Egipto, destacan el *al-Takfir wa al-Hijra* dirigido por el *shaykh* Shukri Ahmad Mustafa y el *Hizb al-Tabrir al-Islami*, dirigido por Salih Sirriyya. También se analizaron sus diferencias tácticas y teóricas, en especial su aplicación de las teorías de *al-*

'uzla al-shu'uriyya y al-hijra. Otro importante grupo neofundamentalista es el *Tanzim al-Jihad*, que rechazó con fuerza las prácticas de *al-'uzla al-shu'uriyya y al-hijra*, a las que consideró como absurdas y estúpidas, y por el contrario más bien ha buscado infiltrarse en todas las instituciones estatales, incluido el ejército. El principal ideólogo de este grupo es Muhammad 'Abd al-Salam Faraj.

El uso de la violencia y la oposición al gobierno egipcio provocó muertes, asesinatos, arrestos, torturas en las cárceles. A mayor violencia de los grupos, tanto por parte de los *al-Ikhwān al-Muslimūn* como de los neofundamentalistas, mayor la represión gubernamental. También algunas autoridades han sido víctimas de la violencia, como los que murieron en el ataque a la Academia Técnica Militar en 1974, el ex ministro Husayn al-Dhahabi (1978) y finalmente el presidente Sadat en 1981. En la lucha contra el gobierno, los neofundamentalistas han cometido también grandes abusos, como los ataques a los coptos, el robo de sus bienes, el terrorismo de colocar bombas en la entrada de alguna iglesia, así como el terrorismo contra los turistas extranjeros, en algunos casos causándoles la muerte. Con esto último desean debilitar al gobierno al cortarle los ingresos económicos provenientes del turismo. Sus ataques se han dirigido también contra los musulmanes liberales y contra los escritores también liberales, lo que es muestra de su intolerancia.

La existencia de una gran cantidad de grupos neofundamentalistas en Egipto, además de los *al-Ikhwān al-Muslimūn*, prueba las profundas divisiones que tiene el movimiento fundamentalista en este país y muestra también las dificultades para su estudio y análisis. Las diferencias tácticas, doctrinarias, y los medios para lograr sus objetivos, así como el papel de los diversos líderes, complican aún más la situación, sobre todo cuando se han dado enfrentamientos armados entre distintos grupos fundamentalistas. Sin embargo, los grupos son sunnitas y luchan contra dirigentes políticos que se dicen sunnitas y que gobiernan sobre la mayoría sunnita de la población. ❖

Chapter Title: EL CONCEPTO DE JIHAD EN LA TRADICIÓN DE LA GUERRA JUSTA

Chapter Author(s): ANDREA CHRISTIANNE ZOMOSA SIGNORET

Book Title: Medio Oriente

Book Subtitle: Perspectivas sobre su cultura e historia. Tomo 2

Book Editor(s): Luis Mesa Delmonte

Published by: El Colegio de Mexico

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/j.ctv3dnrt4.10>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



This content is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY-NC-ND 4.0). To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



El Colegio de Mexico is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Medio Oriente*

JSTOR

EL CONCEPTO DE *JIHAD* EN LA TRADICIÓN DE LA GUERRA JUSTA

ANDREA CHRISTIANNE ZOMOSA SIGNORET

El Colegio de México

Introducción

Hoy, como en el pasado, el problema de la guerra ocupa un lugar central en las discusiones y agendas internacionales. En nuestros días, lo que se percibe como una amenaza en contra de la paz ya no es más el bloque soviético: ahora el enemigo es el Medio Oriente, al que se le teme unas veces por conservador y otras por revolucionario, pero siempre por radical, extremista, e incluso fanático.¹ En relación con el problema del uso de la fuerza, si hay un término del islam que solemos observar, escuchar o leer con desconfianza en los distintos medios de comunicación a lo largo y ancho de todo el planeta desde la década de los años setenta, éste es el de *jihad*.²

Traducido erróneamente al español como “guerra santa”, el concepto de *jihad* ocupa un lugar central en las críticas que la tradición de origen cristiano ha hecho cada vez con más determinación a las manifestaciones del mundo musulmán, que en el fondo buscan replegarse en sí mismas, en contra del dominio material e ideológico occidental. A esta situación se le conoce en el mundo, de manera despectiva, como “fundamentalismo musulmán”, creyéndosele vinculado siempre con actos de crimen organizado, asesinatos y, por supuesto, terroris-

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 21 de noviembre de 2001 y aceptado para su publicación el 17 de enero de 2002.

¹ Pedro Brieger, *¿Guerra santa o lucha política? Entrevistas y debate sobre el Islam*, Buenos Aires, Biblos, 1996, p. 13.

² George Braswell, *Islam: Its Prophet, Peoples, Politics and Power*, Nashville, Broadman & Holman Publishers, 1996, p. 142.

mo. La relación que se hace en Occidente del retorno al islam con la llegada de un viejo pero fortalecido y amenazante enemigo satanizó el concepto de *jihad* a tal grado que, por ejemplo, un escritor norteamericano, Barber Benjamin, lo identificó con “cualquier grupo que utiliza el terror contra los demás, sean cristianos, hindúes, alemanes, separatistas estadounidenses o, por supuesto, musulmanes”.³ La legitimidad del término, pues, fue completamente cuestionada y, por lo tanto, éste se despistó.

Por su parte, el mundo occidental desarrolló una tradición sobre el problema de la guerra justa que basó su origen en los principios religiosos de pensadores medievales cristianos como Santo Tomás de Aquino quienes, al saberla inevitable, se concentraron en fijar sus límites. Esta corriente de pensamiento fue la que ganó posición en el mundo y es indudable que actualmente prevalece en el espíritu de las normas de derecho internacional que rigen las relaciones entre los Estados, que pretende ser universal más allá de las diferencias culturales entre ellos. Dicha tradición sobre la guerra se basa en una categorización fundamental según dos esferas de criterio: primero, el *jus ad bellum* —que tiene que ver con la legitimidad de la autoridad que proclama la guerra así como con el fin que persigue— y, segundo, el *jus in bello* —que se relaciona con la legitimidad de los medios que utiliza para lograr sus fines y con los procedimientos que emplea.⁴ Valiéndose de estas dos esferas, la tradición occidental propuso esquemas para juzgar la legitimidad de los conflictos bélicos, es decir, para determinar qué tan compatibles o no llegaban a ser con los criterios de justicia.

El argumento de este artículo es que, más allá del uso político que se ha dado al término —partiendo del hecho de que, en efecto, muchas veces el concepto ha sido “manipulado” y

³ Sally L. Jenkinson, “Jihad vs. McWorld: How the planet is both falling apart and coming together and what this means for democracy” (Book Review from Benjamin Barber), *The Political Quarterly*, 67 (julio-septiembre, 1996), p. 281.

⁴ Stephen Lammers, “Approaches to Limits on War in Western Just War Discourse”, en James Turner Johnson & John Kelsay (eds.), *Crescent and Sword: The Justification and Limitation of War in Western and Islamic Tradition*, Nueva York, Greenwood Press, 1990, pp. 55-56.

tergiversado por grupos con una visión radical del islam o, especialmente, con intereses políticos particulares—, la tradición musulmana de la *jihad* cuestiona la capacidad de la occidental para calificar la legitimidad de todas las guerras existentes y, por lo tanto, para limitarlas. La primera especifica que una guerra sólo podrá ser legítima si demuestra servir a una justa causa compatible con el interés divino y ser proclamada por una autoridad legítima. Así, totalmente inmersa en un espíritu religioso —a diferencia de la occidental, ya secularizada a través de un largo proceso— la tradición islámica de la guerra justa engloba el problema de una única guerra total y verdaderamente legítima, la *jihad*, que, sin embargo, no cumple con todos los criterios de justicia requeridos por Occidente.

Con respecto al problema de la guerra justa, se puede decir que la tradición occidental se quedó corta en identificar claramente una categorización indispensable para nuestros tiempos. De acuerdo con Paul Ramsey, “los conflictos bélicos que realmente merecen ser catalogados como *modernos* hoy día son la guerra de insurrección, la subversiva, la sublimitada o la subconvencional, la revolucionaria o de liberación nacional y la guerrilla”,⁵ es decir, aquellos que no son proclamados por autoridades reconocidas oficialmente. Así, Occidente no logró identificar las diferencias entre las guerras regulares —o, según Francis Lieber, públicas—⁶ y las irregulares,⁷ por lo que no atinó a dictar las normas que fueran eficaces para entender las últimas. Lejos de intentar esto, los teóricos occidentales se centraron casi solamente en la justicia o injusticia de las guerras de carácter regular —o, en otros términos, las “llevadas a cabo entre las naciones soberanas o gobiernos”—⁸ y desecharon en principio la posibilidad de que las guerras irregulares pudiesen llegar a ser justas.

⁵ Según Paul Ramsey, el terror provocado por la política nuclear hizo que los conflictos entre Estados-nación disminuyeran (en *The Just War: Force and Political Responsibility*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1968, pp. 427-428).

⁶ Sobre los principios de Francis Lieber, revisar Richard Shelly Hartigan, *Lieber's Code and the Law of War*, Precedent Publishing, Chicago, 1983, p. 48.

⁷ Courtney Campbell, “Moral responsibility and irregular war”, en James Turner & John Kelsay (eds.), *op. cit.*, pp. 124.

⁸ *Ibid.*, p. 104.

La tradición islámica sobre la guerra, como dije antes, reduce la legitimidad de ésta al concepto de *jihad* pues, según lo dijo el estudioso Muhammad Hamidullah, “toda guerra está prohibida en el islam con excepción de la que demuestre ser llevada por un justa causa ordenada por la Ley Divina”.⁹ Este tipo de guerra, a diferencia de las catalogadas como justas por la tradición cristiana, comprende, en mi opinión, ciertos criterios propios de las guerras irregulares pero revistiéndolos de legitimidad, aunque al igual que en la tradición occidental se les niegue ésta en principio. Esto explica en parte el auge y diseminación de tantos grupos revolucionarios islámicos que proclaman la palabra *jihad* como estandarte en su lucha en contra de lo que ellos consideran una autoridad ilegítima y de la intervención occidental. De hecho, considero que es precisamente la gran legitimidad del concepto a los ojos de los pueblos musulmanes la que hace que este término sea fácilmente aplicable a diferentes tipos de movimientos en el mundo musulmán, sean de tipo nacionalista, de reivindicación contra un gobierno secular incapaz de resolver problemas económicos y políticos o, también, de manipulación por grupos radicales que, en realidad, buscan obtener beneficios particulares.

De esta manera, en el presente ensayo trato de cumplir con tres objetivos. El primero de ellos es explicar que, en realidad, la tradición islámica de la *jihad* no se opone necesariamente a los criterios occidentales de guerra justa, sino que otorga otra manera de interpretarlos pues presenta elementos combinados tanto de las guerras regulares como de las irregulares. El segundo, es demostrar que se malinterpretó en la literatura occidental de la guerra justa el verdadero significado de *jihad*, lo que causó otros problemas, como la incompreensión cabal de los movimientos islámicos. Por último, intento subrayar que las implicaciones de este concepto hacen que en el mundo islámico se logre más o menos fácilmente lo que en el occidental es muy difícil: la posibilidad de insertar a las “guerras irregulares” en la categoría de guerra justa, lo que ocasiona, en mi opinión, que surjan tan frecuentemente en el mundo islámico movimientos irregulares que, sin embar-

⁹ George Braswell, *op. cit.*, p. 146.

go, cuentan con un alto grado de legitimidad entre sus comunidades.

La tradición cristiana de la guerra justa: los criterios de *Jus ad bellum* y *Jus in bello*

Aunque la tradición cristiana de la guerra justa encuentra sus raíces en las ideas de los clásicos griegos y romanos y del Antiguo Testamento, no pudo convertirse en un cuerpo de pensamiento coherente sobre las justificaciones y limitaciones de la guerra sino hasta que la sociedad europea de la Edad Media del siglo XII al XIV estableció categorías que, a pesar de los cambios de contenido producto del paso de la historia, siguieron siendo las mismas.¹⁰ Al inicio de la era moderna, las ideas cristianas se identificaron como expresiones del derecho natural, el cual las tomó como principios universales. Los teóricos del derecho internacional, de esta manera, secularizaron la tradición de la guerra justa cristiana sin cuestionar esta concepción, convirtiéndola en la guía del derecho internacional positivo que no solamente tendría impacto en Occidente, sino que permearía las relaciones entre todos los Estados. La consecuencia de esto, en mi opinión, fue que intentaron aplicar ciertos principios a algunas naciones que simplemente no eran funcionales.

Como dije antes, estas categorías se dividen en dos partes principales: una tiene que ver con las condiciones que justifican el recurso de la guerra (*jus ad bellum*) y la otra con los límites que deben observarse en ésta (*jus in bello*).¹¹ El *jus ad bellum* incluye tres requerimientos principales: una justa causa, una autoridad reconocida para hacer la guerra y una recta intención o propósito, junto con las estipulaciones de que el uso de la fuerza debe ser el último recurso, ser proporcional al daño causado y contribuir al establecimiento de un nuevo estado de paz.¹² El *jus in bello* adhiere dos especificaciones más:

¹⁰ Jeffrey Stout, "Justice and resort to war: A sampling of Christian ethical thinking", en James Turner & John Kelsay (eds.), *op. cit.*, p. 3.

¹¹ James Turner Johson & John Kelsay (eds.), *op. cit.*, p. XIV.

¹² Stephen Lammers, art. cit., p. 63.

que la conducta en una guerra justificada debe proteger a los no combatientes (conocido como el *principio de discriminabilidad o de inmunidad del no combatiente*) y que los medios para hacer la guerra no deben ser más destructivos en comparación con las metas que se persiguen (el *principio de proporcionalidad*).¹³

Actualmente, la intención más firme con respecto al problema de la guerra en el ámbito mundial es fijar sus *límites*, tanto en los logros que se buscan en ella como en la conducta que debe seguirse. Si bien los pensadores cristianos medievales —como Santo Tomás de Aquino en sus disertaciones sobre las guerras justas y el derecho a la rebelión— centraron su atención en el criterio de *jus ad bellum*, los teóricos contemporáneos de la guerra justa, como Paul Ramsey, se enfocan prácticamente en la esfera de *jus in bello*, preocupados casi solamente por los principios de discriminabilidad y proporcionalidad.¹⁴ El primero de ellos se refiere a que en una guerra justa está prohibido un ataque intencional y directo sobre la población civil y sobre lugares públicos no militares, y el segundo, a que un líder militar responsable debe poseer la conciencia de que el daño que va a causar tiene que ser proporcional al bien que se busca, no solamente en lo material sino en lo moral, según explicó Michael Walzer.¹⁵ Sin embargo, que la tradición occidental fijara con el paso del tiempo su interés en la esfera de *jus in bello* ha implicado que se erosionara el contenido del criterio de *jus ad bellum*. Si bien para los teóricos medievales una guerra era justa en tres casos —para recuperar algo arrebatado, para castigar el mal y para defenderse contra una injusticia—, el derecho internacional actual reduce las causas justas a una sola: la legítima defensa.¹⁶

Existe en la tradición occidental otra categorización que ha traído más dificultades para los teóricos: la que distingue las guerras regulares de las irregulares. Lo que es más importante destacar es que la responsabilidad moral expresada en la tradición de la guerra justa, mediante sus requerimientos de justifi-

¹³ *Ibid.*, p. 67.

¹⁴ *Ibid.*, p. 68.

¹⁵ Michael Walzer, *Just and Unjust Wars*, Basic Books, Nueva York, 1977, pp. 154-155.

¹⁶ Stephen Lammers, art. cit., p. 74.

cación y limitación de la violencia, demuestra tener poca aplicación para las guerras irregulares y el método al que comúnmente se les asocia, que es el terrorismo o el uso indiscriminado de la violencia a través de crímenes especiales.¹⁷

Primero, de acuerdo con lo que dicta el *jus ad bellum*, la guerra irregular pierde legitimidad pues no reúne todos los criterios descritos arriba. Si, cuando mucho, ésta demuestra responder a una causa justa, no cumple el requisito, a diferencia de las guerras entre las naciones, de ser declarada por una autoridad considerada como legítima oficialmente —es decir, el Estado soberano y sus oficiales públicos. Por otro lado, se argumenta que las guerras irregulares tampoco buscan el advenimiento de la paz, sino que por el contrario “interfieren contra la mitigación de la severidad de la guerra, uno de los más nobles objetivos del derecho moderno”.¹⁸

Segundo, en lo concerniente al *jus in bello*, las guerras irregulares borran del espectro el principio de discriminabilidad, ya que no solamente el uso de la violencia indiscriminada es generalmente una tentación atractiva para los insurgentes, revolucionarios y guerrilleros al carecer de otro tipo de recursos —pues, como tienen menos capacidad militar, necesitan utilizar mecanismos beligerantes no-convencionales—,¹⁹ sino que, por su propia naturaleza, sus participantes son combatientes ordinarios con características tan simples como la de carecer de un uniforme que los distinga del resto de la población. Por lo tanto, la razón de ser de las guerras irregulares es su *irrecognitionabilidad*²⁰ ya que destruyen la muralla entre combatientes y no combatientes o soldados y civiles,²¹ característica que se

¹⁷ Courtney Campbell, art. cit., p. 104.

¹⁸ Richard Shelly Hartigan, *op. cit.*, p. 37.

¹⁹ Nicholas Fotion y Gerard Elfstrom explicaron que las estrategias seguidas por los guerrilleros son dictadas por la diferencia de fuerza de su enemigo. El enemigo controla las instituciones de la sociedad, incluyendo los medios públicos de transporte, los medios masivos de comunicación, los bancos, los negocios y la organización militar formal (véase *Military Ethics: Guidelines for Peace and War*, Routledge and Kegan Paul, Boston, 1986, pp. 213-214).

²⁰ Richard Shelly Hartigan, *op. cit.*, p. 113.

²¹ En la tradición de guerra justa, la distinción entre combatientes y no-combatientes es funcional: los combatientes son soldados que poseen amenazas letales o civiles que sirven las necesidades de lucha de un soldado; los no-combatientes son los

opone lógicamente al principio de discriminabilidad. El criterio de proporcionalidad también es problemático porque las guerras irregulares aumentan la severidad del conflicto y, con ella, la violencia, ya que se acompañan de un proceso de “satanización o deshumanización del enemigo”²² y de otro de “percepción de urgencia”,²³ en el que se siente una amenaza inminente ya sea a la vida física o a la forma de vida misma de una comunidad. Este sentimiento depende de las prioridades en sus valores y provoca el rompimiento de ciertas reglas morales a cambio de evitar la posible exterminación. Todo esto ocasiona que voluntariamente se alíen los civiles con los irregulares, lo que hace que la violencia se convierta en un medio aceptado al percibirse como parte de una realidad posible dentro de la vida de la sociedad, con la idea de que si existe ésta en el sistema y no hay otro camino, hay que combatirla del mismo modo.

Con todos estos argumentos, salta a la vista que, dentro de la tradición occidental, existe de entrada una presunción en contra de las guerras irregulares.²⁴ Además, el que la esfera de *jus ad bellum* se haya erosionado hace que el único criterio aceptado hasta entonces, el de la legítima defensa, ponga en duda la compatibilidad de los movimientos irregulares con los criterios de justicia, pues éstos podrían encontrar su causa en los otros dos argumentos de los teóricos cristianos (es decir, recuperación de algo arrebatado o castigo al mal). Como consecuencia y en pocas palabras, los principios de la tradición occidental prácticamente no aceptan que una guerra irregular pueda considerarse al mismo tiempo justa.

sirven necesidades humanas, como cuidado médico, comida o servicios religiosos (en Courtney Campbell, art. cit., p. 116).

²² La lógica de la deshumanización presenta un método moral para que los irregulares se aparten del principio de discriminabilidad y justifiquen sus ataques al enemigo. El argumento asume el principio moral de que este último no es ser humano sino ha degenerado en animal o demonio (véase *Ibid.*, p. 122-123).

²³ *Loc. cit.* Lo que es más importante en este punto, es distinguir cuál valor es el que convierte a la violencia en el medio legítimo para obtener el fin de sobrevivir.

²⁴ Por ejemplo, Lieber argumenta que las guerrillas se distinguen porque acaban siendo las responsables de “crímenes especiales” como asesinato de prisioneros, pillaje, robos y destrucción intencional y gratuita. Así, las guerras irregulares llegan a ser culpables de precipitar una degeneración moral rápida en la sociedad que lleva a que se olviden los límites de la guerra (véase Richard Shelly Hartigan, *op. cit.*, pp. 43-44).

La tradición islámica de la guerra justa: El concepto de *Jihad* como fuente de legitimidad

En el caso del islam, la doctrina de la guerra justa, a partir de la interpretación del Corán y de la *hadith*, se desarrolló en los siglos VII y VIII de la era cristiana, es decir, antes de que la occidental tomara su forma actual. Esto fue gracias a la interpretación de juristas que desarrollaron una ley para las naciones que incluía reglas para justificar las luchas y, en teoría, gobernaba las relaciones entre el Estado islámico y los demás. Sin embargo, los juristas musulmanes, a diferencia de los occidentales, no distinguieron las dos esferas explicadas arriba, sino que el carácter justo o injusto de una guerra quedó sintetizado en la doctrina de la *jihad*, considerado para algunos como el sexto pilar del islam.²⁵

Una explicación del concepto desde su origen, es decir, a partir de las fuentes sagradas del islam —el Corán, la *Sunna* (la tradición del Profeta) y la *Shari'a* (la Ley Revelada)—²⁶ es necesaria para comprenderlo cabalmente. Según Marcel A. Boisard, la definición derogatoria y permanente de *jihad* como “guerra santa” musulmana derivó del prejuicio tradicional de percibir al islam como una religión beligerante.²⁷ Esta idea hizo que se creyera que los musulmanes son alentados constantemente a tomar las armas para imponer su fe por la fuerza, premisa que, aunque tiene fundamento histórico —si se piensa que, desde fechas tempranas, las autoridades musulmanas llevaban a sus pueblos a luchar para expandir las fronteras del islam siendo, además, el mundo cristiano su campo de batalla preferido dado que fue el que ofreció mayor resistencia—,²⁸ no siempre ha sido cierta.

²⁵ Sin embargo, ésta no puede ser considerada así. Los pilares del islam son eternos, mientras que la *jihad* solamente existirá mientras éste no logre imponerse en el mundo entero y, con él, la verdadera paz.

²⁶ Roberto Marín, *El fundamentalismo islámico en el Medio Oriente contemporáneo*, Universidad de Costa Rica, San José, 2000, p. 35.

²⁷ Marcel A. Boisard, *Jihad: A Commitment to Universal Peace*, American Trust Publications, Indianápolis, 1988, p. 23.

²⁸ Bernard Lewis, *Islam and the West*, Oxford University Press, Nueva York, 1993, p. 10.

Se hace imprescindible matizar esta percepción mediante un análisis del concepto de *jihad*, con objeto de entender la verdadera naturaleza de los movimientos islámicos. En su forma más genérica, en realidad este término podría traducirse como un “esfuerzo” quizá violento pero no específicamente militar.

Según el islam, existen cuatro tipos de “guerra santa” —si seguimos llamándole así—: la del corazón, que es la más importante y se lleva a cabo en el ámbito interno espiritual, moral e individual, y que culmina con un triunfo sobre el ego; la de la lengua, como la obligación de divulgar la verdad del islam; la de la mano, como el deber de dar el mejor ejemplo moral a la comunidad y a los no musulmanes, y finalmente, la de la espada, que corresponde al conflicto armado contra los enemigos del islam y líderes extranjeros que persiguen a los creyentes o restringen su libertad de conciencia. Es necesario hacer notar que, en teoría, la *jihad* en sus cuatro manifestaciones siempre se deriva de un rechazo a la opresión y de la búsqueda de la gracia y justicia divinas.²⁹

El término *jihad*, a diferencia de lo que tradicionalmente se suele creer, no tiene que ver simplemente con el uso de la guerra en defensa del islam. Éste, por el contrario, debe ser visto más bien como una obligación personal de cada musulmán por extender su fe, en el entendido de que sólo ésta es la verdadera y que por lo tanto debe prevalecer sobre las demás. Asimismo, existen dos clases de *jihad*: mientras que la primera es una batalla personal y de conciencia librada por cada musulmán hacia el camino correcto, en contra del pecado y de todo lo que sea contrario a lo dictado por Alá, la segunda sí tiene que ver con la defensa del islam a “capa y espada”, pudiendo calificársele como una “guerra santa” —a pesar de lo problemático del concepto— efectuada en el nombre de Alá en contra de los enemigos del islam. La primera recibe el nombre de *gran jihad* y la segunda el de *baja jihad* por lo que, en términos de jerarquía, puede decirse que la verdadera lucha no está en la acción militar que tiene el objetivo de expandir la religión islámica, sino en el imperativo moral de los musulmanes

²⁹ *Ibid.*, p. 24.

para defender con un ardor pasional la causa de Alá que lleva a cada uno a vivir de acuerdo con su Ley y a luchar por su justicia.³⁰

Según la tradición islámica, los seres humanos tenemos dos opciones que pueden verse institucionalizadas en las entidades políticas no islámicas e islámicas. La primera es el camino de la ignorancia (*al-Jabiliyya*) y la segunda es el camino de la sumisión a Dios (*al-Islam*). La sumisión significa el territorio del islam (*dar al-islam*) y la ignorancia el territorio de la guerra (*dar al-harb*).³¹ Así, la lucha o esfuerzo de la *jihad* debe dirigirse a extender el territorio del islam sobre el de la guerra tanto para cada individuo como para el Estado islámico, tarea donde toda la comunidad musulmana (*umma*) debe, en teoría, participar. Como puede verse, en los textos sagrados islámicos, *jihad* significaría precisamente la lucha que busca terminar con la guerra o la ignorancia, pues el territorio del islam es visto como el de la justicia y el de la paz.

Es cierto que la misión general de toda la cultura islámica es demostrar al mundo los valores asociados con el monoteísmo puro,³² por medio de la creación de un Estado islámico que refleje valores como la prohibición del mal y la obligación de la justicia e interesándose no solamente en eliminar el conflicto sino en crear una nueva sociedad. No obstante, es solamente en contra de los enemigos del islam que se lleva a cabo la *baja jihad*, es decir, contra los apóstatas, secesionistas, contra quienes atentan contra la seguridad pública, monoteístas —si se niegan a pagar un impuesto según las leyes islámicas— e invasores de las fronteras del Estado musulmán.³³ Aunque en el islam se permite la coexistencia con otras religiones,³⁴

³⁰ Wilhelm Dietl, *Holy War*, Martha Humphreys (trad.), Macmillan, Nueva York, 1984, p. 115.

³¹ Para una explicación de Boisard sobre la división del mundo en la visión islámica, véase M. Boisard, *op. cit.*, pp. 3-11.

³² George Braswell, *op. cit.*, p. 144.

³³ Marcel A. Boisard, *op. cit.*, p. 225.

³⁴ Los textos y usos del islam, base de la religión, dicen que el islam, a pesar de ser la religión verdadera, puede coexistir con otras religiones y hasta puede tolerarlas —aunque se consideren éstas como falsas—, pues se piensa que son resultado de cierta ignorancia que, poco a poco, puede ir desapareciendo. Sin embargo, se pide un tributo a quienes no siguen el islam.

éste pretenderá en teoría extenderse combatiéndolas, no necesariamente por medio de las armas, sino con base en otros recursos como la manifestación oral y escrita. Además, existe otro concepto que se aplica precisamente para hablar de “guerra” en el sentido tradicional, *jarb*, considerado válido sólo para la defensa en caso de agresión contra la comunidad islámica. El término de *jihad* es, pues, mucho más amplio y complejo.

Jihad: ¿una guerra justa?

Para determinar si la *jihad* es compatible o no con la categorización más importante de la tradición occidental, es decir, aquella que distingue a las guerras justas de las injustas, el mejor procedimiento es evaluarla separando las dos esferas que se proponen, es decir, el *jus ad bellum* y el *jus in bello*.

1) Según la esfera de *jus ad bellum*: si analizamos a fondo el concepto de *jihad*, la única guerra realmente justa para los musulmanes, nos daremos cuenta de que sus elementos incluyen los de la tradición de la guerra justa cristiana en la esfera de *jus ad bellum*, como son el requisito de que se efectúe en favor de una causa justa, que sea proclamada por una verdadera autoridad y que lleve una intención o propósito directos, de nuevo junto a las estipulaciones de que el uso de la fuerza debe ser el último recurso, ser proporcional al daño causado y contribuir al establecimiento de un nuevo estado de paz.

La *jihad* sólo puede ser proclamada por una justa causa que es, en principio, el rechazo de una entidad política no musulmana a reconocer la soberanía del islam.³⁵ Sin embargo, tiene que ver más bien con la misión general de la tradición islámica de enseñar al mundo los valores asociados con el monoteísmo puro, la verdad de Alá y la justicia. Además —como se señaló arriba—, existe un cierto reconocimiento de las religiones judía y cristiana, el islam acepta coexistir con ellas aunque, en

³⁵ Pedro Brieger, *op. cit.*, p. 79.

teoría, para hacerlo sus practicantes deberán pagar un impuesto o *jizah*.³⁶

Con respecto a la autoridad que se requiere para declarar la *jihad*, tanto la escuela sunnita como la shiíta exigen que ésta sea legítima y reconocida oficialmente. Sin embargo, sí existe una gran divergencia. Los sunnitas aceptan la legitimidad de las guerras tanto defensivas como ofensivas siempre y cuando sean declaradas por la recta autoridad (es decir, por el líder a la cabeza del Estado islámico); los shiítas, en cambio, justifican siempre las guerras defensivas, pero sobre la *jihad* ofensiva opinan que sólo el *imam*, el que desde la muerte de Ali está ausente y al que siguen esperando desde entonces, puede declararla, ya que requiere de un juicio infalible porque puede vulnerar la seguridad de toda la *umma*.³⁷ Por lo tanto, hasta nuestros días, para los shiítas sólo las guerras defensivas son permisibles, por lo que existe una similitud con Occidente y su principio de legítima defensa.

El verdadero propósito o verdadera intención está implícito en el mismo concepto de *jihad*. El islam lucha por crear una entidad política que refleje sus valores y el camino hacia Dios. Está interesado no sólo en eliminar el conflicto, sino básicamente en crear un nuevo orden social más justo a través del acatamiento de la Ley divina. Como explicó Hammudah Abdalati, uno de los tantos estudiosos musulmanes que consideran que se han malinterpretado las prácticas bélicas islámicas y que, por tanto, hay que devolverles su valor, “el Corán deja claro que, lo queramos o no, la guerra es una necesidad de nuestra existencia y ésta perdurará mientras exista en el mundo la injusticia, la opresión, la ambición y la arbitrariedad.”³⁸

Para el islam, el conflicto armado también es el último recurso, pues primero está la *jihad* del corazón, la de la lengua, la de la mano y por último la de la espada. Por lo tanto, exige buscar los mejores medios posibles: antes que nada, las fuentes

³⁶ George Braswell, *op. cit.*, p. 73.

³⁷ Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1955, pp. 66-67.

³⁸ Hammudah Abdalati, *Islam in Focus*, American Trust Publications, Indianapolis, 1975, p. 143.

sagradas —el Corán, la *Sunna* y la *Shari'a*— establecen que los musulmanes tienen el deber de crear un ambiente de libertad de expresión que les permita comunicar el mensaje del islam a los demás para que éstos lo conozcan y se autoconvengan.³⁹ Según la tradición sunnita, existe la regla de que antes de iniciar los combates armados debe haber una declaración previa de las intenciones musulmanas, es decir, el líder debe invitar y tratar de convencer al adversario a aceptar al islam o a pagar un tributo aceptando la autoridad musulmana. El islam reconoce que no puede coexistir con los paganos, pero hasta a ellos se les da la opción entre la fe o la espada a cambio de una especie de impuesto. Según Abdalati, “los musulmanes están comandados por Dios para no comenzar con las hostilidades, embarcarse en un acto de agresión o violar los derechos de los demás”,⁴⁰ sino solamente para defender al islam cuando sus enemigos cuestionan su soberanía.

La lucha en favor del islam posee en sí misma un fin que supera cualquier medio, por lo que, si sus enemigos lo dañan, la *umma* por entero debe protegerlo a cualquier costo ya que, precisamente, sólo así se logrará llegar a vencer al territorio de la ignorancia y de la guerra. Sin embargo, el fin último de la *jihad* es llegar al territorio del islam, donde existe la verdad y la paz. Hasta que no se logre esto, la resistencia de *jihad* no podría considerarse finalizada.⁴¹

Como se distingue a partir de los argumentos anteriores, es factible decir que la *jihad* puede tomarse como justa a partir de la esfera de *jus ad bellum*, ya que cumple con los requisitos que ésta exige según los criterios occidentales.

2) Según la esfera de *jus in bello*: Algo muy distinto sucede, en mi opinión, en esta esfera. El islam considera como legítimos todos los medios que sean necesarios para defender la Ley Divina de Alá. El uso de la violencia en los movimientos islámicos, dadas sus características especiales, puede llegar a ser indiscriminado y consigue envolver tanto física como moralmente a todos los miembros de la comunidad.

³⁹ George Braswell, *op. cit.*, p. 72.

⁴⁰ Hammudah Abdalati, *op. cit.*, p. 142.

⁴¹ Pedro Brieger, *op. cit.*, p. 103.

En este punto es donde precisamente encuentro una gran divergencia con la tradición occidental de la guerra justa pues, por su propia naturaleza, los movimientos islámicos no pueden cumplir con los requerimientos de la esfera de *jus in bello* y sus principios de discriminabilidad y proporcionalidad. Por un lado, la *jihad* “es una obligación tanto individual como colectiva de toda la comunidad musulmana”.⁴² En el caso de que exista una confrontación, todos los creyentes deben intervenir, ya que “es el deber de cada musulmán convencer a la mayoría de que el islam es el sistema de vida otorgado por Dios y, por tanto, superior a cualquier sistema hecho por el hombre”.⁴³ Así, no es raro que se borre la línea que divide al ejército convencional de los civiles, convirtiéndose estos últimos en combatientes. Por el otro, si la autoridad legítima lo ordena, la *umma* debe utilizar cualquier medio para salvar al islam de sus enemigos y hacerlo prevalecer, aunque éste sea la violencia. En otros términos, la *jihad* no cumple ni con el principio de discriminabilidad ni con el de proporcionalidad; así, no puede ser considerada como justa según la esfera de *jus in bello*.

La *jihad*, por lo tanto, no es completamente justa ni injusta según los criterios occidentales, pues rebasa semejante categorización. Algo que se puede percibir es que, además, a diferencia de la tradición cristiana, en la islámica no se ha erosionado la esfera de *jus ad bellum* con el paso del tiempo, sino que, al contrario, ha seguido condicionando a la de *jus in bello*.

***Jihad*: ¿una guerra regular o irregular?**

Con respecto a la categorización que distingue las guerras regulares y las irregulares, de nueva cuenta encontramos que no es del todo funcional para la *jihad*. Al igual que en las guerras regulares, para el islam es totalmente forzoso que, para que una guerra sea legítima, ésta sea declarada por la autoridad oficialmente reconocida —el gobierno islámico establecido—;⁴⁴ sin

⁴² Majid Khadduri, *op. cit.*, p. 60.

⁴³ George Braswell, *op. cit.*, p. 72.

⁴⁴ Tamara Sonn, “Irregular warfare and terrorism in Islam: asking the right questions”, en James Turner & John Kelsay (eds.), *op. cit.*, p. 129.

embargo, mi argumento es que sus mismas características la acercan más a las guerras de carácter irregular, especialmente por los procedimientos que emplea.

Los movimientos islámicos se caracterizan por su irreconocibilidad pues, como dije antes, involucran a cada uno de los musulmanes en un deber religioso individual y social al mismo tiempo, por lo que la *jihad* incluye a todos los miembros de la *umma* y no solamente al ejército. Si se proclama la *jihad* en contra de algún enemigo del islam, la línea entre combatientes y no-combatientes no existirá. El uso indiscriminado de la violencia, si se requiere, también es un factor representativo de la *baja jihad*. Al participar en ella toda la *umma* y no solamente el ejército, se hará también uso de mecanismos beligerantes no convencionales, lo que aumenta la severidad del conflicto, —especialmente si al enemigo se le deshumaniza o sataniza y si se percibe que existe una amenaza o peligro inminente en contra de los valores de la religión. Los musulmanes considerarían que la violencia se está empleando contra ellos de antemano, por lo que la aceptan como medio legítimo de lucha.

A este respecto, la responsabilidad social supera las preferencias individuales, pues un musulmán está obligado a sacrificar hasta su vida para salvaguardar la soberanía del islam. El sentimiento de deber ya está interiorizado en cada uno de los creyentes, ocasionando que el movimiento sea más intenso, más grande y de constante retroalimentación.

Al hablar de la *baja jihad* no debemos olvidar que ésta se encuentra embebida en la *gran jihad*, con lo que podemos deducir que se trata de un movimiento en parte regular y en otra irregular, pero no absuelto de la responsabilidad moral y religiosa que le otorga legitimidad. Gracias al temor de la extinción de los valores islámicos por culpa de sus enemigos, los musulmanes eligen romper y sacrificar algunas de sus reglas morales principales —como la de que la vida es sagrada y su carácter debe ser pacífico—⁴⁵ mientras dure la guerra a cambio de la supervivencia del islam, aunque éste condena permanentemente el extremismo y las prácticas terroristas.⁴⁶ En pocas

⁴⁵ *Ibid.*, p. 137.

⁴⁶ A este respecto, Abdala Nimer Darwish, líder del movimiento islámico dentro del Estado de Israel —dice: "... la *jihad* militar es por supuesto violenta; no hay

palabras, se trata de un conflicto que, regular o irregular, se acepta como justo.

Un acercamiento a los movimientos islámicos contemporáneos a partir del concepto de *jihad*

En opinión de Hammudah Abdalati, así como de otros estudiosos musulmanes que pretenden mostrar el verdadero sentido de los movimientos islámicos, el islam precisamente es la religión de la paz:

... Su significado es paz, uno de los nombres de Dios es paz, los saludos de los musulmanes y ángeles significan paz, el paraíso es la casa de la paz y el adjetivo musulmán significa pacífico... Si los no musulmanes son pacíficos con los musulmanes o indiferentes al islam, no existe ninguna justificación para declararles la guerra. No existe eso de la guerra religiosa que impone el islam a los no musulmanes, porque si el islam no emerge sino de convicciones profundas, desde dentro, no es aceptable para Dios...⁴⁷

Después de haber leído lo anterior y comprendido el verdadero significado de *jihad*, una pregunta salta a la mente: ¿cómo es posible que, si el islam se presume como la religión de la paz por excelencia, los grupos islámicos hayan incurrido en innumerables actividades militares a tal grado que la beligerancia se convirtió en su sello distintivo? Simplificando aún más: ¿por qué la *jihad* se acabó reduciendo a sus connotaciones militares?

La respuesta, en mi opinión, se encuentra en que el concepto dentro de las fuentes sagradas resultó tan amplio y absoluto que acabó siendo víctima de tergiversaciones en su significado, dependiendo de las necesidades políticas, económicas y sociales de las comunidades islámicas en diferentes periodos históricos y, especialmente, de la manera en que los juristas y exégetas fueron percibiendo cada una de las situaciones con-

guerra militar que no sea violenta, eso no existe", pero "estoy dispuesto a discutir con cualquier líder que diga que la *jihad* es terror..." (en Pedro Brieger, *op. cit.*, pp. 76-77).

⁴⁷ Hammudah Abdalati, *op. cit.*, p. 143.

cretas por las que atravesaba el mundo islámico. Por lo tanto, interpretaron el concepto de *jihad* desde circunstancias circunscritas en un ambiente determinado, sin mencionar a los líderes políticos radicales que lo manipularon en numerosas ocasiones con tal de utilizar la legitimidad inherente del concepto para asegurarse el apoyo popular. Al respecto, considero que la opinión de Abdulaziz A. Sachedina puede dar luz a este respecto:

... las circunstancias sociopolíticas de la comunidad musulmana a lo largo del tiempo fueron las que inspiraron el pensamiento de exégetas y juristas, ... quienes individualmente conciliaron varios principios del Corán con un medio de convocatoria a la *umma* para implementar la lucha armada.⁴⁸

Algunos de éstos lograron comprender el verdadero significado de *jihad*, pero otros, en circunstancias políticas concretas, identificaron el concepto con una forma de guerra santa para que fuese manipulable por las autoridades musulmanas *de facto*, quienes justificaron su expansión territorial o su concentración de poder a través de esta noción, la cual se origina a partir del principio de universalidad del islam, según el cual “esta religión, junto con el poder temporal que implica, debe abrazar el universo entero”.⁴⁹

Si bien es cierto que al principio del siglo XX se dio poca atención al concepto de *jihad*,⁵⁰ que en ese momento se le interpretó más o menos correctamente como una lucha espiritual y ejemplar dirigida a la enseñanza de los valores islámicos,⁵¹

⁴⁸ No hay que olvidar que estos exégetas y juristas son finalmente individuos, faltando una organización y uniformidad definitiva de opiniones entre ellos. Fueron éstos los que, según circunstancias políticas concretas que sentían amenazantes, transformaron el objetivo de la *jihad* de una lucha en favor de un nuevo orden social justo por una guerra en favor de la expansión del Estado islámico, Abdulaziz Sachedina, “The development of *jihad* in islamic revelation theory”, en James Turner & John Kelsay (eds.), *op. cit.*, pp. 35-39.

⁴⁹ E. van Donzel, *Islamic Desk Reference*, E. J. Brill, Nueva York, 1994, p. 136.

⁵⁰ Tamara Sonn, *art. cit.*, p. 140.

⁵¹ De hecho, hasta antes de la Primera Guerra Mundial, en el mundo islámico había confianza sobre el contacto con Occidente. Sin embargo, el optimismo cayó poco tiempo después y las políticas occidentales, según ellos, sólo podían traducirse en “egoísmo, injusticia y voluntad de poderío”, opinión que se fortaleció más aún con el paso del tiempo y el aumento de las ambiciones colonialistas por parte de las potencias

después éste fue malinterpretado. Con el fin de la Primera Guerra Mundial y el desmoronamiento del Imperio Otomano, el Medio Oriente quedó dividido en varias naciones. El nacionalismo árabe, panislamista, pretendió la creación de una única patria para recobrar de nuevo la grandeza del islam, pero fenómenos como la presencia occidental, el colonialismo y los intereses de las burguesías locales hicieron que fracasara este proyecto. Así pues, lo que siguió fue la fragmentación política, cristalizada en la conformación de nuevos Estados con fronteras artificiales y arbitrarias, además de movimientos nacionalistas tanto locales como regionales.⁵²

El término *jihad* recobró fuerza hasta las últimas tres décadas del siglo XX, unido al temor por el “fundamentalismo islámico”. Para comprobarlo, basta revisar una lista de algunos de los nombres de los grupos que lo utilizan: *al-Jihad* (“La Lucha”), *Junud al Rahman* (“Soldados de la Misericordia”), *Munazzamat al-Jihad* (“Organización jihad”), *Mujahidin* (“Los Luchadores”) y *Jihad al-Islami* (“Lucha Islámica”).⁵³ Esta vez, varios grupos musulmanes radicales hicieron suyo el concepto de *jihad*—siguiendo la interpretación de los juristas que, en el periodo de auge del califato, lo habían usado como justificación para la expansión del imperio acercándolo a la “*jihad* de la espada”— como estandarte de movimientos islámicos contemporáneos en el Medio Oriente. Así, justificaron sus acciones, muchas veces terroristas, especialmente como queja del predominio material y espiritual occidental.

Por su parte, los países occidentales, atemorizados por el “choque de civilizaciones”, en general retomaron el concepto como una auténtica amenaza. El fundamentalismo islámico “era hostil hacia Occidente porque era fanático”⁵⁴ y su *jihad* debía ser combatida. Así pues, no comprendieron que, en realidad, los movimientos citados arriba tuvieron más que ver

europas: *jihad*, de “lucha interior” se transformó en “guerra santa”. En Ali Merad, *El islam contemporáneo*, Sergio Fernández Bravo (trad.), Fondo de Cultura Económica, México, 1984, p. 14.

⁵² Roberto Marín, *op. cit.*, p. 47.

⁵³ Tamara Sonn, *art. cit.*, p. 140.

⁵⁴ John L. Esposito, *The Islamic Threat, Myth or Reality?*, Oxford University Press, Nueva York, 1992, p. 178.

“con reacciones a los fracasos del secularismo y contra los gobiernos locales que no cumplían el islam, planteaban una separación entre religión y Estado o imponían leyes contrarias a la *Shari'a*”.⁵⁵ Si bien fue cierto que aumentó el número de grupos islámicos fundamentalistas, esto no condujo solamente a la formación de movimientos radicales y terroristas: muchos académicos, teólogos, profesores, escritores, estudiantes y miembros de diferentes profesiones —como maestros, ingenieros o abogados— fueron dirigentes de grupos fundamentalistas que, en principio, condenaron el uso de violencia.

Con respecto a los movimientos islámicos que usaron el terror como principal recurso, no sorprende que hayan utilizado para identificarse el concepto de *jihad*, aunque en principio nieguen su contenido verdadero pues se levantan en oposición al gobierno o autoridad establecidos. En este término estos grupos encuentran los elementos para justificar su existencia como movimientos irregulares justos, lo sean o no. En su discurso, el gran enemigo a vencer es Occidente, pero con la idea de que algún falso musulmán lo apoya, de tal manera que un líder “secular” —que se había hecho del poder— no comprometido con las auténticas necesidades de la *umma*, debía abandonar el mando aunque fuera por la fuerza. Peor aún, éste podía estar precisamente a la cabeza del Estado: aquí está la causa justa del movimiento revolucionario; el recto propósito es defender el islam y, quizá, la autoridad recta se encuentra precisamente en el apoyo que el grupo siente tener de la comunidad islámica en su lucha contra Occidente. En pocas palabras, el movimiento islámico y antioccidental se legitima con el concepto de *jihad*, constituyéndose por sí mismo en una guerra justa que, sin embargo, tiene características que la hacen irregular.

De esta manera, al igual que las guerras de carácter irregular, los movimientos comúnmente llamados “fundamentalistas” se asocian con el uso de la violencia, con la gran diferencia de que encuentran una manera de justificarla moralmente, tanto para los demás musulmanes como para sí mismos. Consideran, en principio, que el islam —al igual que su forma de vida

⁵⁵ Roberto Marín, *op. cit.*, pp. 41-42.

y sus valores— se encuentra amenazado por su peor enemigo o, lo que es lo mismo, Occidente, que lo devora con una violencia silenciosa pero constante. Los medios para enfrentarlo se van restringiendo, hasta tal punto que el uso de la violencia se percibe como el único recurso. Ante la urgencia y ataque inminente por parte de Occidente, el grupo se siente legitimado para convocar a la lucha armada a cada uno de los musulmanes, sea soldado o civil, con objeto de proteger al islam. Así, cualquier forma de lucha utilizada es aceptable con tal de defenderlo, por lo que se permite romper con algunas reglas y principios a cambio de su supervivencia y mientras dure el conflicto. En el caso de que el líder de algún Estado islámico afecte la forma de vida del islam o atente contra lo dictado por Alá al apoyar los intereses occidentales, el grupo revolucionario y su movimiento serán legítimos y tienen el derecho de combatirlo. En pocas palabras, la rebelión se legitima con el concepto de *jihad*, constituyéndose en una guerra irregular pero aceptada como justa.

Conclusiones

De este análisis puedo derivar tres conclusiones importantes. La primera es que, en efecto, se ha malinterpretado el concepto de *jihad* por parte tanto de varios juristas, exégetas y movimientos musulmanes como de la tradición occidental. Del lado del Medio Oriente, se le convirtió en la mayoría de los casos justamente en su contrario, de ser un esfuerzo para hacer la paz, se le transformó en un esfuerzo para hacer la guerra. Del lado de Occidente, se le subestimó al considerarla como una guerra que no podía entrar en su tradición de guerra justa.

En un intento por corregir estos errores de interpretación, me parece que ambas tradiciones deberían retomar en sus discusiones el concepto de *jihad*. La islámica para entender su verdadero significado y la occidental para replantear sus categorizaciones, comprendiendo que existen guerras que pueden ser justas aunque no llenen los requisitos de las esferas de *jus ad bellum* y *jus in bello*. Además, la primera esfera debe recuperarse para

lograr hallar límites a los conflictos bélicos no solamente mediante el juicio de sus procedimientos, sino también de los fines que le dan origen.

La segunda es que, a partir del análisis minucioso de la legitimidad del concepto de *jihad*, en Occidente se debe reformular la manera en que se entienden tanto las guerras irregulares como los movimientos islámicos. En caso de que inicie un conflicto armado en contra de un elemento irregular, el grupo oficialmente reconocido —que, al tener el poder en sus manos, tiene bajo su control las instituciones de la sociedad, medios públicos de transporte, medios masivos de comunicación, bancos, negocios y, por supuesto, la organización militar formal— debe respetar los mecanismos beligerantes convencionales aunque el adversario, por su propia posición, no lo haga. Lo mismo debe suceder en el caso de un conflicto entre Occidente y algún Estado islámico. El primero debe, dadas todas las ventajas que le da la situación internacional —pues él maneja la mayoría de las instituciones internacionales, los medios internacionales de comunicación, los flujos de capital, el avance tecnológico, etc.— respetar las normas de conducta beligerante convencionales. Así, en ninguno de los dos casos se debe aceptar que las fuerzas occidentales violen en algún momento los principios de proporcionalidad y, mucho menos, el de discriminabilidad.

Por último, la tercera conclusión es que Occidente debe, con objeto de prevenir un conflicto con el Medio Oriente, reconocer la legitimidad que reviste a muchos movimientos islámicos, aunque éstos no cumplan con los requisitos que hasta ahora estipula su tradición de guerra justa. En mi opinión, es necesario que cambie el discurso con respecto a lo que se ha denominado “fundamentalismo islámico” pues, si se analizara con detenimiento, se caería en la cuenta de que éste se basa en el regreso a los textos sagrados que, como señalé arriba, tienen que ver con la recuperación del verdadero significado de conceptos como el de *jihad*, de tal manera que se evite la manipulación del mismo. Para ello, creo que se debe dar más reconocimiento en el ámbito mundial al mundo islámico a partir, tal vez, del otorgamiento de más espacios en los medios internacionales de comunicación y del énfasis en su heterogeneidad.

Se hace indispensable, por lo tanto, que Occidente reconozca el hecho de que el islam sigue y seguirá luchando la *jihad*, pero en el corazón, la lengua y la mano. ❖

Dirección institucional de la autora:
Centro de Estudios Internacionales
El Colegio de México, A.C.
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.

Bibliografía

- ABDALATI, Hammudah (1975), *Islam in Focus*, Indianapolis, American Trust Publications.
- BOISARD, Marcel A. (1988), *Jihad: A Commitment to Universal Peace*, Indianapolis, American Trust Publications, 1988.
- BRASWELL, George (1996), *Islam: Its Prophet, Peoples, Politics and Power*, Nashville, Broadman & Holman Publishers.
- BRIEGER, Pedro (1966), *¿Guerra santa o lucha política? Entrevistas y debate sobre el islam*, Buenos Aires, Biblos.
- DIETL, Wilhelm (1984), *Holy War*, Martha Humphreys (trad.), Nueva York, Macmillan Publishing Company.
- ESPOSITO, John (1992), *The Islamic Threat, Myth or Reality?*, Nueva York, Oxford University Press.
- FOTION, Nicholas & Gerard Elfstrom (1986), *Military Ethics: Guidelines for Peace and War*, Boston, Routledge and Kegan Paul.
- HARTIGAN, Richard Shelly (1983), *Lieber's Code and the Law of War*, Chicago, Precedent Publishing.
- JENKINSON, Sally (1996), "Jihad vs. McWorld: How the Planet is Both Falling Apart and Coming Together and What This Means for Democracy" (Book Review from Benjamin Barber), *The Political Quarterly*, 67 (julio-septiembre), pp. 281-282.
- KHADDURI, Majid (1955), *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1955.
- LEWIS, Bernard (1993), *Islam and the West*, Nueva York, Oxford University Press.
- MARÍN, Roberto (2000), *El fundamentalismo islámico en el Medio Oriente Contemporáneo*, San José, Universidad de Costa Rica.

- MAPEL, David (1998), "The Holy War in Western and Islamic Traditions" (Book Review from James Turner Johnson), *The American Political Science Review*, 92 (junio), pp. 438-439.
- MERAD, Ali (1984), *El islam contemporáneo*, Sergio Fernández Bravo (trad.), México, Fondo de Cultura Económica.
- RAMSEY, Paul (1968), *The Just War: Force and Political Responsibility*, Nueva York, Charles Scribner's Sons.
- TURNER JOHNSON, J. & John Kelsay (eds.) (1990), *Cross, Crescent and Sword: The Justification and Limitation of War in Western and Islamic Tradition*, Nueva York, Greenwood Press.
- VAN DONZEL, E. (1994), *Islamic Desk Reference*, Nueva York, E. J. Brill.
- WALZER, Michael (1977), *Just and Unjust Wars*, Nueva York, Basic Books.

Chapter Title: ETNICIDAD Y CLASE: La minoría dominante 'alawi minoría en Siria

Chapter Author(s): SANTIAGO QUINTANA PALI

Book Title: Medio Oriente

Book Subtitle: Perspectivas sobre su cultura e historia. Tomo 2

Book Editor(s): Luis Mesa Delmonte

Published by: El Colegio de Mexico

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/j.ctv3dnrt4.11>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



This content is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY-NC-ND 4.0). To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



El Colegio de México is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Medio Oriente*

JSTOR

ETNICIDAD Y CLASE: LA MINORÍA DOMINANTE 'ALAWI MINORÍA EN SIRIA

SANTIAGO QUINTANA PALI*
Universidad de Yale

I. Un marco teórico

LAS EXPERIENCIAS históricas de lo que Geertz llama "la revolución integradora" parecen confirmar que ésta no trasciende el etnocentrismo sino que sólo lo moderniza.¹ En efecto, tanto el desarrollo capitalista como el socialista (en sus versiones desnaturalizadas como el capitalismo de Estado) parecen delinear de nueva forma los cortes étnicos que se encuentran difundidos en la sociedad. En él enfatiza las "incertidumbres de la sociedad en transición" que estimulan una autoconciencia étnica mientras tanto el desarrollo desigual coloque a ciertas comunidades étnicas dentro de límites socioeconómicos de clase. Si bien las clases y los grupos étnicos pueden visualizarse como categorías analíticas separadas, en la práctica frecuentemente se superponen.² Hechter ofrece un argumento clave para entender esta superposición cuando se refiere a un grupo dominante que trata de estabilizar y monopolizar su posición de ventaja mediante la institucionalización de las diferencias entre grupos con el fin de adjudicar roles y beneficios siguiendo patrones que

* Monografía presentada en la Universidad de Yale (Otoño de 1979-Primavera de 1980).

Clifford Geertz, "The integrative revolution. Primordial sentiments and civil politics in the New States", en *Old Societies and New States*, Nueva York, The Free Press of Glencoe, 1963, p. 154.

Cynthia H. Enloe, *Ethnic Conflict and Political Development*, Boston, Little, Brown and Co., 1973, p. 27-28. Cf. también Stanley Greenberg, *Race and State in Capitalist Development*, Yale University, 1978, xerox, p. ii-iii, 14.

tienden a perpetuar una "división cultural del trabajo".³ Todos estos enfoques para el problema de etnicidad y clase convergen en una "problemática" común: la noción althusseriana por la cual "el sistema interno de referencia objetivo de sus temas particulares, el sistema de preguntas que provocan las respuestas que se dan", supone una estructura subyacente que gobierna la posibilidad de hacer ciertas preguntas de manera particular (el "nivel" en el cual se plantean ciertos problemas).⁴

Si la problemática de etnicidad/clase puede ser abordada históricamente a través de su "causalidad efectiva" en totalidades sociales, se debe desmembrar analíticamente la relación para entender la efectividad autónoma básica de cada una de sus estructuras. Wallerstein sistematiza esta tarea de desmembrar la problemática en términos de categorías sociales. Mientras que las categorías de estratos sociales son vagas y se superponen (como las de clase, casta, nacionalidad, ciudadanía, etnia, tribu, raza, religión, estado, etc.), un grupo étnico se puede categorizar como un referente a un "grupo de status" (el *stande* weberiano), definido a su vez como un grupo primordial con atribuciones de privilegios tradicionales (o sin ellos) y cohesionado por lealtades que no se basan en asociaciones calculadas y orientadas a la obtención de metas. Desde la perspectiva de la "modernización", un grupo de status demanda colectivamente poder, bienes y servicios, en el marco de un Estado-nación, apoyándose en bases formales ilegítimas.⁵ Un grupo étnico define a una comunidad cuyos miembros participan de características semejantes (biológicas, culturales, religiosas, lingüísticas, de estructura social o de experiencia histórica) de las cuales están conscientes como para diferenciarse de otras comunidades. A pesar de su nivel de generalidad, el aspecto central de la definición de una etnia es su propia dife-

³ Michael Hechter, *Internal Colonialism*, Berkeley, University of California Press, 1975, p. 39-43.

⁴ Louis Althusser, *For Marx*, Londres, New Left Books, 1977, p. 67n.

⁵ Immanuel Wallerstein, "Social conflict in post-Independence Black Africa: The Concepts of Race and Status-Group Reconsidered", en Ernest Q. Campbell (ed.), *Racial Tensions and National Identity*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1972, p. 207-208, 215.

renciación mediante el contacto y la comparación con otros agrupamientos sociales.⁶ Esto nos conduce a la suposición de Barth según quien "las diferencias étnicas no dependen de la ausencia de interacción y aceptación social sino que, por el contrario, a menudo constituyen las mismas bases sobre las que se construyen los sistemas sociales que las abarcan... los grupos étnicos son categorías de adscripción e identificación para los actores mismos y tienen por lo tanto la característica de organizar la interacción".⁷ En este sentido, las fronteras étnicas constituyen mecanismos organizativos para la vida social y canalizan la interacción social hacia patrones establecidos y definidos. De este modo, nos acercamos a la cuestión central de nuestra problemática: ¿Cuáles son los procesos relacionados con el surgimiento y el mantenimiento de las fronteras étnicas? Pensamos que éstos se refieren a la relación sobredeterminada en categorías étnicas y de clase.

La conexión entre un tipo de conciencia de clase "para sí" (cuando una clase socioeconómica se define por su relación al proceso de producción) y una conciencia de grupo de status no debe ser concebida como "falsa conciencia", ya que estamos tratando de estructuras autónomas que pueden estar sujetas a desarrollos desiguales. Esto sin olvidar el hecho de que sus líneas de desarrollo paralelas puedan tender a relacionarse íntimamente y a compartir patrones comunes de "externalización" (*Veräusserlichung*) en ciertas conyunturas históricas. Stavenhagen se refiere al problema del desarrollo desigual de las estructuras en relación al surgimiento y mantenimiento de las fronteras étnicas cuando sugiere que los grupos de estatus pueden ser entendidos como referentes "fossilizados" o "fijaciones

⁶ Cf. William Foltz, "Ethnicity, Status and Conflict" en Wendell Bell and Walter Freeman, *Ethnicity and Nation-Building*, Londres, Sage Publications, 1974, p. 103-104. También, Iliya F. Harik, "The Ethnic Revolution and Political Integration in the Middle East", *International Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 3, núm. 3, julio de 1972, p. 303.

⁷ Frederick Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Differences*, Boston, Little, Brown and Co., 1969, p. 10; ver también p. 15.

sociales" de relaciones de producción social preexistentes. Factores tales como la etnicidad, la religión, etc., sirven para reforzar procesos de estratificación con el efecto colateral de liberar a estos procesos de su base económica (y por lo tanto, sobreviven aun cuando cambie la base). En este sentido, las estratificaciones según grupos de status son "ideologías" que proporcionan explicaciones específicas para sistemas económicos establecidos y, como fenómenos de la superestructura, generan su propia inercia autónoma.⁸ Las estratificaciones en base a grupos de status, surgiendo de relaciones de clase y sobreviviendo a procesos de "clarificación de clase", pueden retroalimentar la evolución de reordenamientos de nuevas clases. En este sentido, aun cuando los grupos étnicos no constituyen analíticamente clases socioeconómicas *per se*, principalmente porque sus modos de integración no se producen en relación a los medios de producción o a su lugar en el proceso de producción social, las fronteras étnicas se relacionan de manera histórica, superficialmente, con referentes de diferenciaciones de clase (como externalizaciones y efectos estructurales que esconden conflictos de clase subyacentes por medio de su forma de presentarse).

Wallerstein resume la discusión al decir:

"...Los grupos de status son confusas representaciones colectivas de clase. Las líneas confusas (y por lo tanto incorrectas) sirven los intereses de elementos muy diversos en la mayoría de las situaciones sociales. A medida que el conflicto se vuelve más agudo, las líneas de grupos de status se acercan asintóticamente a las líneas de clase, momento en el cual es posible que veamos el fenómeno de la "conciencia de clase". Pero la asíntota jamás se logra. De hecho, parece como si hubiera un campo magnético alrededor de la asíntota que rechaza a la curva que trata de acercarse".⁹

La quasi-convergencia asintótica de clase y etnicidad se

⁸ Rodolfo Stavenhagen, "Estratificación social y estructura de clases (un ensayo de interpretación)", *Ciencias Políticas y Sociales*, VIII, 27 enero-marzo de 1962, p. 99-101. Ver también, *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, México, Siglo XXI, 1969, p. 39-41, 46.

⁹ Wallerstein, *op. cit.*, p. 223.

debe ver en el campo de la conyuntura política, que debe colocarse a su vez frente al trasfondo de formaciones globales tales como la nación y el Estado. Lenin ha insistido a lo largo de su trabajo teórico que es inadmisibles examinar el concepto de "nación" sin clarificar el papel que juegan las clases sociales en su aparición y evolución. El concepto de nación, que un buen número de sociólogos marxistas han usado intercambiándolo por el de etnia (por ejemplo, el término ruso *narodnost*), ha sido un punto débil de la teoría marxista. En términos generales, en el mismo trabajo de Marx no hay un tratamiento sistemático de la cuestión nacional. En él se derivan las ideas básicas de las concepciones sociológicas convencionales relacionándolas a consideraciones específicas de estrategia y táctica. La meta teórica de Marx fue construir una teoría del Estado (una preocupación típicamente hegeliana), y no de la nación (como Kant o Fichte). Por lo tanto, del trabajo teórico fragmentario implícito, en lo concerniente a nación sólo podemos derivar unas cuantas nociones generales: las ideas y tendencias de una nación están relacionadas significativamente con la estructura de clases que la constituye. En este sentido, una nación (diferente de una etnia) supone una centralización administrativa y la organización de la producción bajo una clase dominante. Al mismo tiempo que sirve a sus propios intereses de clase, una clase dirigente o "nacional" sirve los intereses generales de la nación. Ya que un grupo étnico tiene una autoconciencia difusa que corresponde a la percepción de su realidad y (más o menos) responde a las exigencias de su situación, las ideologías étnico-nacionales (o quasi-nacionales) se manifiestan de manera diversa como ideologías de "lucha", "competencia", "dominación", etc.¹⁰

El problema de las ideologías étnicas se relaciona íntimamente a la importancia autónoma del Estado en la articulación de las formaciones sociales (como la traslación histórica de los

¹⁰ Ver Maxime Rodinson, *Sobre la cuestión nacional*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1975, p. 7-12, 20, 105, 111. Ver también Suren Kaltajchian, *El concepto de nación* (xerox).

modos de producción en la realidad). Al papel del Estado se debe en gran medida la especificidad de las jerarquías sociales donde la propiedad de los recursos es menos crucial que el control sobre su uso y su transformación, y donde el poder político y adscriptivo es fundamental para este control.¹¹ Aquí podemos introducir la noción gramsciana de "bloque histórico", como el concepto de la unidad de estructuras socioeconómicas y superestructuras políticas e ideológicas, ligadas orgánicamente por grupos sociales con funciones especializadas (Gramsci pensaba específicamente en los intelectuales). Desde esta perspectiva una formación social se integra sólo cuando se construye un sistema hegemónico bajo la dirección de una clase fundamental que atribuye este papel a un grupo funcional. La noción gramsciana de "hegemonía" tiene un gran contenido teórico implícito para nuestra problemática de las fronteras étnicas. La hegemonía de una clase dada sobre una formación social implica los aspectos coercitivos de dominación a través de la "sociedad política" (el Estado), así como la dominación indirecta por consenso a través de la "sociedad civil" (la dirección ideológica de la sociedad que da un fundamento intelectual y moral al Estado). Una clase dirigente en un sistema hegemónico no lidera necesariamente toda la sociedad sino que puede hacerlo sólo para las clases aliadas y auxiliares que sirven como base social de su hegemonía (usando la coerción contra las clases opositoras). Cuando la "sociedad política" invalida a la "sociedad civil", y la clase dominante (ya no una clase "dirigente") se abstiene de los "compromisos históricos" con otras clases, aquélla confronta una crisis de hegemonía. En esta coyuntura política la clase dominante ha perdido su habilidad para lograr el consenso social (las ideas más importantes han perdido su carácter persuasivo), y la dominación se torna difícil

¹¹ Cf. Samir Amin, *Le développement inégal: essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*, Paris, Les éditions de minuit, 1973, p. 12, 16, 21-24; y S. N. Eisenstadt, "Convergence and Divergence of Modern and Modernizing Societies: Indications from the Analysis of the Structuring of Social Hierarchies in Middle Eastern Societies", *International Journal of Middle Eastern Studies* vol. 3, núm. 3, julio de 1972, p. 11-12.

en tanto en que ya no se apoya en una base social substancial sino en una "coerción inteligente".¹²

Siguiendo una línea de pensamiento gramsciano, y dando todo el énfasis a las instancias política e ideológica, nos enfrentamos a grupos sociales específicos que realizan tareas funcionales relacionadas con el dominio de una clase fundamental en un bloque histórico dado. Gramsci asigna este papel a los intelectuales pero, para los fines de nuestro estudio de caso, pensamos que el grupo funcional que articula la posición hegemónica de una clase debe ser ampliado. La caracterización de Gramsci de los intelectuales "tradicionales" u "orgánicos" no cubre totalmente a grupos funcionales de la "sociedad política" que se superponen considerablemente con la "sociedad civil", como los que podemos llamar "partido ideológico" y "ejército ideológico", en cuyos casos el partido dominante y el ejército trascienden sus funciones básicas coercitivas y de organización al terreno de la legitimización ideológica de la naturaleza del Estado mientras que mantienen una autonomía relativa como grupos diferenciados. Esta calificación puede apoyarse en una noción de ideologías nacionales (o etnonacionales) en las que la función de un mito subyacente se acompaña por medios distintivos que están íntimamente interrelacionados pero que, sin embargo, tienen líneas de desarrollo autónomas y desiguales. Los "mitos" proporcionan los temas centrales de una ideología, al ser descripciones de situaciones pasadas o futuras que se consideran reales. Rodinson nos dice que los mitos cumplen la función de un *kerygma*: "un llamado a los hombres para que organicen, mantengan, defiendan, transformen el mundo en que viven, así como, eventualmente, sus propias vidas, mediante *actos simbólicos* (ritos) o *actos pragmáticos* (mágicos, técnicos, organizativos, etc.)"¹³

¹² Cf. Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, Nueva York, International Publishers, 1971, *passim*. También, Hughes Portelli, *Gramsci y el Bloque Histórico*, México, Siglo XXI, 1973, p. 8-10, 75-81.

¹³ Maxime Rodinson, "Nature et fonction des mythes dans les mouvements socio-politiques d'après deux exemples comparés: Communisme marxiste et nationalisme arabe", en *Marxisme et Monde Musulman*, París, Editions de Seuil, 1972, p. 246.

Si es que los grupos sociales funcionales tienen el papel de relacionar orgánicamente las instancias específicas de un bloque histórico dado, nos queda aún por establecer teóricamente la relación entre acontecimientos históricos y sus estructuras subyacentes (las "agendas escondidas" que enmarcan las acciones humanas), especialmente en términos de la dinámica estructural que nos conduce a las transformaciones del sistema de relaciones entre intercambio y significado. La ideología tiene el papel funcional de "regular las relaciones de los individuos con su quehacer" para asegurar la cohesión del todo social que garantizará la reproducción de las relaciones de producción. Este papel se desempeña bajo la condición de *opacidad* necesaria de la estructura social frente a sus agentes.¹⁴ En cuanto a los aspectos de la realidad que no pueden ser referidos a patrones conscientes, Godelier explica:

"...Un acontecimiento —sea externo o interno— siempre actúa sobre toda la estructura al hacerlo sobre uno de sus elementos. El conjunto de propiedades conocidas y desconocidas de una o varias estructuras interviene siempre entre una causa y sus efectos. Esta causalidad estructural da a un acontecimiento todas sus dimensiones conscientes e inconscientes, y explica sus efectos intencionales y no intencionales... La racionalidad de la conducta intencional de los miembros de una sociedad siempre se inscribe en la racionalidad no intencional básica de la estructura jerárquica de las relaciones sociales que caracterizan a esa sociedad."¹⁵

Para Althusser, "la ausencia de causa en la "causalidad metonímica" de la estructura sobre sus efectos no es una falla de la exterioridad de la estructura respecto a los fenómenos económicos; por el contrario, es la misma forma interior de la estructura, en sus efectos.. toda la existencia de la estructura consiste de sus efectos".¹⁶ Por otro lado, los estructuralistas otorgan

¹⁴ Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses", en *Lenin and Philosophy*, Nueva York, Monthly Review Press, 1971, p. 148-186.

¹⁵ Maurice Godelier, "Structure and Contradiction in *Capital*", en Robin Blackburn (ed.), *Ideology in Social Science*, p. 367.

¹⁶ Althusser y Étienne Balibar, *Reading Capital*, Londres, New Left Books, 1977, p. 188-189.

gran importancia a la noción de "irreductibilidad de las estructuras", de modo que cada una tiene contenido específico, forma de desarrollo y funcionamiento. Por lo tanto, las estructuras no económicas no surgen de las relaciones económicas, y es imposible establecer una causalidad económica que emergiendo de la infraestructura pase a la superestructura. La superestructura consiste en instancias diferenciadas de la realidad que se articulan unas con otras, ordenadas por la economía en una relación de dominación/subordinación. La unidad del todo es aquella de un complejo de instancias relacionadas que coexisten a niveles desiguales de desarrollo. Podemos introducir aquí la noción althusseriana de "sobredeterminación" que da la idea de una unidad estructurada compleja, en la cual la diferenciación y la interdependencia de sus elementos se manifiesta en la forma en que la economía asigna el papel dominante dentro de la estructura a una instancia particular, jerarquizando y organizando las otras instancias en relación con ella.¹⁷ El desarrollo desigual de las estructuras, cuya diferenciación se explica por la transformación y desarrollo de sus funciones, implica la necesidad de una noción de "correspondencia" entre estructuras, es decir, una correspondencia "externa". Esta noción se debe ver a la luz del desarrollo de las estructuras a través de la diferenciación funcional. Mientras que en las "sociedades arcaicas" había una correspondencia "interna" entre lo económico y lo no económico en donde el parentesco era la instancia dominante asignada por la economía en última instancia (el parentesco daba tanto las relaciones políticas como las económicas), las nuevas condiciones de producción dieron origen a nuevas relaciones de producción. Gradualmente, la correspondencia entre las estructuras se externalizó, y su dinámica autónoma se reflejó en su desarrollo desigual.¹⁸

Contando con este marco teórico general como trasfondo intentamos investigar el papel histórico que la minoría nacional

¹⁷ Sobre la noción althusseriana de "sobredeterminación", ver Alex Callinicos, *Althusser's Marxism*, Londres, Pluto Press, 1976, p. 42-43, 46, 51.

¹⁸ Godelier, *op. cit.*, p. 363-366; también, *Perspectives in Marxist Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 175, 181-182.

'alawi jugó en la formación social de Siria, y consideramos especialmente la transformación de su situación de clase subordinada a dominante. La estrecha identificación de la clase dominante actual en Siria con la etnicidad 'alawi se origina en un proceso forzado de construcción del Estado. La débil estructura del Estado a la que Siria ha estado relativamente sujeta a lo largo de su proceso histórico ha impedido la consolidación en el poder de una verdadera clase hegemónica. La identificación histórica de los 'alawi como clase/etnia con grupos sociales funcionales específicos (el ejército y los ideólogos del Ba'ath), que han presentado el proyecto de Estado relativamente más exitoso en la Siria moderna, ha dado valor y ha transformado su situación de clase. No obstante su éxito parcial, el intento por construir una comunidad política y de lograr realmente un sistema hegemónico puede ser muy problemático si el proyecto cae en las manos de una élite identificable étnicamente con fuentes de poder muy resguardadas y controladas tanto en la sociedad "política" como en la sociedad "civil", y cuya perspectiva secular y tendencias reformistas puedan resultar sospechosas para la mayoría nacional. El fracaso por lograr un avance para el establecimiento completo de un sistema hegemónico, en una conyuntura política en la cual las curvas de clase y étnica tienden a converger asintóticamente, ha llevado a la clase dominante 'alawi a perseguir sus intereses en términos de clase más que en términos étnicos. Luego de haber usado el aparato de Estado y, principalmente, sus grupos funcionales más poderosos, para superar su situación de clase subordinada, los 'alawis se encuentran ahora en posición de establecer un "compromiso histórico" con los restos de la anterior clase/etnia dominante, y de extender su base social en relación a las clases "naturalmente" aliadas y auxiliares (si las fronteras étnicas no prevalecieran). El proceso de movilización social por el que han pasado los 'alawis (como un grupo de clase/étnico en su totalidad) sólo puede consolidarse y perdurar mediante otra transformación más de los instrumentos de hegemonía, especialmente en tanto que la "ideología nacional" se relacione a su nueva situación de clase más que a los elementos subyacentes

de su status adscriptivo (es decir, el paso de la tendencia "populista" a la "tecnocrática" en la articulación del sistema hegemónico).

II. *Los 'alawis como una minoría subordinada*

El Creciente Fértil precapitalista articulaba varias formaciones sociales bajo un modo de producción tributario débil basado en el impuesto sobre la tierra. Las principales formas subordinadas de este modo eran la producción agrícola comunal (con fuertes estructuras patriarcales), el comercio a larga distancia, y el pequeño comercio simple. Las condiciones físicas regionales, reflejadas en el desarrollo incipiente de las fuerzas agrícolas de producción, favorecían el colectivismo primitivo, tipo rural básico de organización social. Por otro lado, la civilización árabe en la Gran Siria (Siria, Líbano, Palestina y Jordania) se desarrolló en una sociedad predominantemente urbana, en la medida en que el papel dominante en su formación social lo cumplió el comercio a larga distancia, al que se incorporó el comercio interno. Por lo tanto, la fuente más importante de excedente era mercantil y estaba directamente relacionada con la posición regional de encrucijada del comercio entre las zonas agrícolas importantes (el Mediterráneo, Asia Occidental y el Norte de África). Los núcleos campesinos en el Cercano Oriente conservaron unidades diferenciadas económicas, sociales culturales, étnicas, y en algunos casos hasta políticas, al quedar aislados en las regiones montañosas. Estos núcleos se restringían a comunidades minoritarias: los Kurdos del Taurus y las cordilleras kurdas, los maronitas en el Monte Líbano, los 'alawis de Jabal Ansariyya y los drusos de Jabal Duruz. En los breves interludios de eficiencia de un Estado o un gobierno militar-burocrático, estas comunidades quedaron sujetas al pago de tributos pero, este excedente resultó relativamente insignificante para la articulación de la formación social total.¹⁹

¹⁹ Samir Amin, *La nation arabe; nationalisme et luttes de classes*, París, Les Editions de Minuit, 1976, p. 7, 14-15, 53; también, Saül Neguev, "Le Proche-Orient

La Nueva izquierda árabe, en una posición polémica propuesta por Samir Amin, mantiene que, debido a la ausencia de un pasado feudal que fragmentara a las sociedades campesinas por medio de la extracción de excedente por las clases dominantes, hubo una unidad clara de la "nación árabe" dado su integración mercantil bajo una élite mercantil/militar/burocrática, con un estrato bajo de líderes religiosos, empleados y artesanos como su base social.²⁰ La ideología islámica, expresada a través de los cánones legales de la *Shari'ah*, tiene bases eminentemente mercantiles más que campesinas, y las élites árabes mantuvieron un grado importante de movilidad geográfica en todo el mundo árabe en las formaciones comerciales que perduraron hasta la Primera Guerra Mundial. Aunque la decadencia comercial ya había erosionado la unidad socio-económica del Mundo árabe para el siglo XIX (reduciéndolo a un conglomerado heterogeneo sujeto al poder otomano), el imperialismo occidental fue el catalizador determinante para el colapso final de la integración nacional árabe ya que atacó directamente a los lazos mercantiles de las formaciones sociales del Medio Oriente.²¹

La política provincial de la ocupación otomana se abocó principalmente a la adjudicación de rentas (impuestos tributarios) y levas militares para la élite dominante burocrático-militar. Aun después de las reformas administrativas del *Tanzimat*, la administración otomana conservó su carácter básicamente extractivo. Así, en 1894, un 83% del ingreso impositivo en el presupuesto del *vilayet* sirio se canalizó directamente a Estambul como tributo.²² Las presiones militares de

précapitaliste", *Khamsin*, núm. 2, 1975, p. 8. "En vísperas del Mandato la población urbana tenía todavía una importancia significativa en relación a la población rural en las zonas más populosas de la Siria occidental: 35% de la población era urbana; 40% rural, y 25% era nómada o seminómada.

²⁰ Esta posición es una crítica a la concepción histórica eurocentrista como se aplica mecánicamente a las formaciones sociales del Tercer mundo. El surgimiento y desarrollo de la nación-Estado como un proceso inherente a la transición del feudalismo al capitalismo no puede aplicarse a las formaciones sociales árabes precapitalistas.

²¹ Amin, *loc. cit.*, p. 7, 26-27.

²² Rizkallah Hilan, *Culture et développement en Syrie et dans les pays retardés*, París, Editions Anthropos, 1969, p. 83-83.

las potencias occidentales impusieron el "Régimen de Capitulaciones" a la *Puerta*, que requería de una política extremadamente liberal, favorable a los intereses mercantiles occidentales: exención de impuestos internos, reducción de impuestos aduanales y protección diplomática. Los comerciantes sirios, en tanto, se encontraban agobiados por los impuestos internos del 15 al 25% sobre el valor de sus mercaderías, y quedaron sujetos a los tratos arbitrarios de las élites burocrático-militares otomanas. El peso exorbitante de los gastos militares y administrativos otomanos, la falta de políticas económicas de protección y desarrollo de la *Puerta*, y el pacto colonial implícito en las Capitulaciones, contribuyeron a la caída de la formación mercantil siria, que se produjo paralelamente a la expansión del mercantilismo europeo. La integración de la región al sistema capitalista mundial terminó con las industrias artesanales tradicionales sirias, ya erosionadas por la competencia veneciana. La destrucción de las industrias tradicionales y el débil crecimiento del sector industrial moderno orientó los elementos empresariales hacia el sector servicios, contribuyendo así a su hipertrofia prematura. La penetración occidental se consolidó por medio de la inversión en el transporte y la infraestructura comercial levantinos y su dominio por el extranjero en un contexto que inhibía el desarrollo de una economía industrial diversificada. Aunque la deuda pública otomana, que necesitaba de impuestos más altos, llevó al conjunto de economías árabes a una dependencia mayor del mercado de exportación y a volcarse más hacia la agricultura, en el caso de Siria su integración completa al sistema mundial fue tardía. El potencial limitado para el desarrollo de un sector agrícola exportador en Siria pospuso esta integración hasta después de la Segunda Guerra Mundial.²³

La posición de Siria en una periferia económicamente dominada favoreció la persistencia de modos de producción precapitalistas, subordinados al modo capitalista dominante. La reproducción de modos supervivientes estuvo sujeta a la reproducción del capital en el modo dominante a través de la transferencia parcial de excedente al sector capitalista dominante. De

²³ *Ibid.*, p. 52, 68-80, 94-97; y Amin, *loc. cit.*, p. 33.

este modo, la especificidad de la integración de Siria en el sistema mundial afectó las condiciones para el surgimiento de una burguesía compradora y agraria eran formas embrionarias de una burguesía industrial (como nuevas clases originadas por el capitalismo dependiente), el desarrollo de esta última como clase fue obstaculizado por las condiciones y políticas que limitaban el desarrollo industrial. La burguesía industrial nacional siria aparece como una "clase débil" después de la Segunda Guerra Mundial (con la independencia formal de Siria), con una industrialización dependiente basada en el modelo de sustitución de importaciones.²⁴

Los sistemas de tenencia de tierra de la Gran Siria fueron afectados al erosionarse la agricultura de subsistencia con el favorecimiento de la agricultura comercial. Hasta la segunda mitad del siglo XIX, la administración otomana, a través del sistema tributario, se había apropiado directamente del excedente agrícola producido por el campesinado sirio. El productor campesino estaba relacionado sólo de manera marginal al sistema regional de intercambio de mercaderías: manufacturas urbanas, comercio y especialización agrícola. La forma dominante de tenencia de la tierra era la de tierras *miri*, que tenían teóricamente un carácter estatal, derivado de su status formal como propiedad suprema del Islam personificado en el sultán otomano desde la ocupación turca de tierras árabes. Mientras que no predominaba en el Imperio la propiedad privada, los arrendatarios *miri* sí tenían funciones decisivas y derechos de uso mediante el pago de impuestos sobre la tierra. Cuando el poder militar y administrativo de la *Puerta* estaba en su cenit, las funciones estatales quedaron en manos de un "intermediario feudatario", el *sipahi*, a cambio de funciones militares y policiales. Por tanto, un equilibrio precario del poder militar fue el que determinó el grado de integración económica de comunidades minoritarias como la de los 'alawis o los drusos en el sistema imperial. La decadencia administrativa y militar del Imperio erosionó gradualmente este sistema y se estableció la

²⁴ Amin, *loc. cit.*, p. 8-33.

agricultura directamente tributaria bajo el sistema *iltizam*, que a su vez quedó en manos de los heiks y notables locales así como de los prestamistas urbanos, cuyos abusos la cada vez más débil *Puerta* no pudo controlar. En 1858, la administración otomana respondió a esta situación promulgando el Código de la Propiedad Agraria que impuso el registro de tierras para centralizar la recolección de impuestos, sin intervención de intermediarios. Atado ya al capitalismo europeo por su deuda pública, el Estado otomano necesitó aumentar el flujo de extracción de excedente del campesinado mediante el sistema tributario. El Código proporcionaba un marco legal para erosionar la propiedad tribal y colectiva de las comunidades minoritarias, favoreciendo un proceso de concentración de tierras en manos privadas. Los aspectos formales del Código contradecían la realidad de las costumbres sociales de las comunidades minoritarias campesinas que se articulaban alrededor de la noción de propiedad colectiva, tanto por la inestabilidad de la productividad agrícola como por la inseguridad social. La organización agrícola de las comunidades minoritarias campesinas estaba representada fundamentalmente en el sistema *musha'a*: patrón de tenencia comunal distribuido en unidades de producción clánicas, sujetas por lazos patriarcales agnaticios que tendían a abarcar aldeas completas. El concepto de que la tierra era independiente de todo tipo de transacción comercial se desvaneció gradualmente cuando la agricultura intensiva, un producto de la integración regional al sistema mundial, erosionó el sistema *musha'a* con las provisiones legales del Código de 1858.²⁵

Desde los años de la década de 1860 hasta la de 1930 se observa un proceso de apropiación privada de la tierra, su concentración en latifundios extensos y la transformación de los antiguos poseedores en arrendatarios o medieros. Si bien tanto en términos políticos como militares comunidades como las de los 'alawis o los drusos pudieron conservar un grado de

²⁵ Cf. Doreen Warriner, "Land Tenure Problems in the Fertile Crescent in the Nineteenth and Twentieth Centuries", en Charles Issawi (ed.), *The Economic History of the Middle East*, Chicago, The University of Chicago Press, 1966, p. 71-72, 74. También, Talal Asad, "Class transformation Under the Mandate", *Meriep Reports*, núm. 53, diciembre de 1976, p. 3.

autonomía significativo, en términos estrictamente económicos quedaron subordinados a las clases urbanas (definidas étnicamente como musulmanes sunnitas para nuestros propósitos), o establecieron patrones interminoritarios de dominación económica (la "feudalización" de ciertos patrones de tenencia maronitas bajo los señores drusos). Los principales factores que determinaban la concentración de tierras en la Gran Siria fueron: a) Los cultivadores registraban sus tierras con títulos falsos en favor de jefes clánicos, notables locales o prestamistas urbanos, mientras que retenían los patrones de producción comunales bajo el peso del impuesto sobre la tierra; b) Los títulos falsos también expresaban el temor al registro como un mecanismo para la leva militar o la exacción de nuevos impuestos; c) La inestabilidad de los cultivos y la expansión de la economía monetaria hizo ascender la deuda campesina, lo cual explica la concentración de tierras en manos de prestamistas urbanos y especuladores; d) La inestabilidad social (conflictos intercomunales, ataques de los beduinos y medidas arbitrarias del poder central) llevó a los grupos comunales a buscar la protección de los notables locales, de modo que se ofreció protección militar a cambio de títulos sobre las tierras. Estas condiciones se intensificaron bajo el Mandato, ya que éste quedó protegido legalmente al mantener el Código de Tierras de 1858.

La concentración de tierras se produjo paralelamente a la consolidación de una clase de notables (*effendi*) que llegaría a constituir el núcleo de la clase dominante siria luego de la caída del poder otomano. Este núcleo se articulaba principalmente en base a una clase urbana de terratenientes ausentes que obtenían la parte más importante de su ingreso de la renta sobre las tierras, la especulación y actividades de comprador en el sector terciario (papel de "intermediario" en los sectores económicos más ligados al sistema mundial: comercio, finanzas, construcción y transportes). La burguesía compradora y agraria siria forma una clase compuesta con características tanto "capitalistas" como "feudales" debido a la supervivencia de relaciones de producción no capitalistas en la agricultura. La decadencia de las formaciones mercantiles tradicionales es la causa de un modo

de producción tributario débil y "feudalizado". El excedente extraído del sector primario tiene sólo una capitalización tardía o marginal en el sector secundario. Los *effendi* de finales de siglo constituyen una clase de origen mercantil que intenta superar su ruina comercial debido a la integración regional en el sistema mundial mediante la "feudalización". Cuando la clase urbana mercantil siria se enfrenta al desplazamiento económico, se vuelca al capitalismo agrario y a actividades compradoras para compensar sus pérdidas comerciales. Este proceso de "feudalización" de los *effendi* urbanos (predominantemente musulmanes sunnitas) los relaciona económicamente con ciertos grupos comunales (particularmente con los 'alawis) en una relación de dominación/subordinación, étnica/de clase, y tiende a hacerse aún más marcada bajo el sistema del Mandato. En esta etapa, la "feudalización" es una salida típica para la burguesía urbana, considerando que el camino de la industrialización está dominado por el capital y la tecnología del poder del Mandato, que impide la capitalización productiva de los ingresos de esta clase.²⁶

Siria, siempre una provincia de enormes imperios desde la caída de los Omeyas hasta el Mandato francés, nunca constituyó una unidad política independiente con un poder central fuerte. La debilidad endémica de la *Puerta* se expresó en un marco fragmentario de autoridad relativamente autónoma compartida por sheiks rurales y tribales, notables comunales y religiosos, y patricios urbanos ligados al poder otomano por medio de sus funciones de control y de recaudación de impuestos. Centros sociopolíticos heterogéneos manifestaron un grado importante de particularismo político. Existían divisiones socioeconómicas y políticas y tensiones entre minorías comunales, sectarias y confesionales (cristianos y *milletts* judíos; sectas musulmanas heterodoxas y minorías lingüísticas como las de los 'alawis del Jabal Ansariyya,²⁷ los drusos de Jabal Duruz y del

²⁶ Amin, *loc. cit.*, p. 37-39, 52; e Hilan, *op. cit.*, p. 192.

²⁷ La etnicidad 'alawi se define formalmente en términos de una heterodoxia musulmana sectaria que surgió históricamente como una rama "secreta" del Shi'ismo isma'ilita la cual incorporó elementos tanto animistas como cristianos. La secta

sur de Líbano, mutawallis shi'itas del Antilíbano, isma'ilis de las montañas de Salamiyya, kurdos y turcomanos del Taurus), entre minorías y la mayoría dominante sunnita (60%), entre tribus y campesinos; entre aldeas, ciudades, regiones (las ciudades agrarias proveían una variedad de centros regionales autónomos y autosuficientes), clanes rurales, familias urbanas, clases, etc. La dominación egipcia bajo el *pasha* Isma'il atacó frontalmente las lealtades políticas subnacionales sirias e intentó, en la década de 1830, abolir los centros de poder regionales y locales, equilibrar los diferentes status comunales, perturbar los marcos de poder adscriptivos, alentar la dependencia con el centro, y consolidar un gobierno central fuerte mediante el desarme de los grupos comunales en conflicto, generalizando un sistema de conscripción, la recaudación directa de los impuestos, la sustitución de las élites locales por funcionarios de gobierno, etc. Este intento fue emprendido nuevamente sin éxito por la *Puerta* y aun bajo el corto gobierno de Faysal en Damasco. Los intentos de modernización política sólo sirvieron para profundizar las diferencias adscriptivas al acentuarse los contrastes de clase. Con el advenimiento del capitalismo dependiente, las identificaciones basadas en la clase y en el status se reforzaron mutuamente, provocando nuevas tensiones que operaron en base a diferencias más marcadas. En este momento, las comunidades heterodoxas musulmanas se volvieron especialmente militantes en su lucha por lograr poder político autónomo, lucha alentada por el imperialismo occidental. Los franceses, desde la ocupación de 1920, concedieron autonomía política a Jabal Duruz y a *Jabal Ansariyya*, las bases de las comunidades drusas y 'alawi. El establecimiento de sistemas de educación comunal separados por la administración colonial francesa y el reclutamiento de las minorías para el cuerpo de oficiales del ejército con el fin de suprimir los levantamientos nacionalistas sunnitas, fueron factores que exacerbaron las tensiones comunales. En su política hacia las minorías la admi-

(también llamada de los Nusayris) se localiza regionalmente en el Jabal Ansariyya, en el noroeste de Siria, y en el distrito de Lataqiyah.

nistración francesa intentó perjudicar el liderazgo urbano de los notables sunnitas y de la *'ulama'*, que mantenían el monopolio de las instituciones de autogobierno.²⁸

El Movimiento *Tanzimat* de modernización administrativa otomana intentó usar una base supracomunal para la identificación popular con el Estado, como un mecanismo preventivo contra el surgimiento del nacionalismo árabe. Así, el nacionalismo supracomunal sirio reflejó la posición secularista de unos pocos intelectuales cristianos, posición basada en las nociones de un territorio, una cultura y una lengua comunes. La clase urbana "dominante" sunnita (que nunca llegó a ser realmente "hegemónica") no apreció el secularismo otomano, y sospechaba aún más del nacionalismo secularista sirio. Por lo tanto, en condiciones estructurales que impedían a la élite sunnita afirmarse mediante la consolidación de un sistema hegemónico, el "despertar" (*Nabda*) árabe contra el gobierno otomano fue impulsado por un "Tercer Estado", fuertemente imbuido de ideas panárabes. La heterogeneidad socioeconómica de los ideólogos de la *Nabda* impidió que el movimiento trasladara sus premisas ideológicas abstractas al terreno de la acción política. En su discurso estaba ausente un programa socioeconómico estratégico para contrarrestar el asedio imperialista. Los límites estructurales de los *effendis*, como una "burguesía cliente" que enfrentaba obstáculos para desarrollarse como una "burguesía nacional"; posibilitaban para ellos un papel algo débil como "clase dirigente" en el Movimiento nacionalista sirio-árabe. El problema de no contar con una "clase nacional" dirigente se agravó aún más con las lealtades políticas subnacionales y supranacionales y la vaga noción de una Siria geopolítica (la Siria histórica es objeto de distintas interpretaciones). La ausencia de una base socioeconómica para exponer ampliamente una "ideología nacional" explica en gran medida el provincialismo de la política siria bajo el Mandato. Por otro lado, se hacía funcionalmente difícil una alianza claramente impe-

²⁸ Ver Moshe Ma'oz, "Society and State in Modern Syria", en Menahem Milson (ed.), *Society and Political structure in the Arab World*, Nueva York, Humanities Press, 1973, p. 30-47.

rialista entre el poder colonial y los *effendis* levantinos mientras hubiera pocas recompensas económicas para apoyarla, fuera de los beneficios muy limitados de la "feudalización", ya que el capitalismo agrario extensivo hace su aparición en Siria tardíamente. El imperialismo francés tuvo más éxito en el campo de la manipulación política de las alianzas y contraalianzas divisivas de carácter confesional y sectario. La balcanización de la Gran Siria (de Alexandretta a Turquía; la planicie de Trípoli, el valle de Biq'a y la región de Shuf de Líbano; de Transjordania a los Hashimitas) y la colonización sionista de Palestina alienaron a los *effendi* de una colaboración explícita con los franceses. Se debe notar la ausencia de los militares como componente importante del movimiento nacionalista sirio en esta etapa, teniendo en cuenta su papel posterior como catalizadores efectivos de un "proyecto nacional" (los oficiales locales en el ejército francés de reclutas sirios seguramente servían a los intereses imperialistas). En resumen, la falta de una base económica adecuada, la fragmentación de las lealtades políticas según líneas comunales y la ausencia de una noción específica de nacionalidad siria hicieron que la expresión política de la clase de los notables no pudiera contrarrestar la división imperialista de la Gran Siria y su sujeción al sistema del Mandato. Las medidas económicas y políticas compulsivas exacerbaban las condiciones que previnieron la consolidación de una comunidad política siria, y erosionaron aún más las ambiciones de liderazgo de la burguesía incipiente como una "clase nacional". Estas condiciones desplazaron la lucha nacional hacia un sector activista de la pequeña burguesía urbana educada que se manifestó en la política fragmentada en una variedad de movimientos nacionalistas. El movimiento del bloque nacional que surgió en la década de los treinta con los *effendis* estaba demasiado cargado de personalismo, política familiar y tensiones confesionales y sectarias como para proporcionar una vanguardia para un "sistema hegemónico". Las relaciones de "clientelismo" político propugnado por los notables sunnitas urbanos con dependientes campesinos de sus comunidades minoritarias era en realidad un mecanismo más para la manipulación economi-

ca que para una movilización y una participación política reales. Mientras que la clase dominante sunnita se abocaba a la "operación mantenimiento" para maximizar su posición de clase y conservar sus opciones para un esperado periodo independiente, la *intelligentsia* pequeñoburguesa urbana y fragmentada, principalmente sunnita y cristiana, proponía un tipo de nacionalismo claramente secularista.²⁹

III. Los "grupos funcionales" en la articulación del Estado sirio

Una Francia debilitada durante la Segunda Guerra Mundial propone la independencia formal de Siria en 1946, luego que Líbano ya fuera consolidado como un "Estado cliente" diferente. Siria surge como un Estado formal sin una comunidad política unificada y con una población heterogénea dividida en estamentos que tendían asintóticamente a seguir las líneas de clase. Las diferencias en el conjunto de la sociedad siria habían sido acentuadas conscientemente por las medidas francesas orientadas a facilitar el gobierno colonial.³⁰ El "clientelismo" político con las comunidades minoritarias dio a las bases de apoyo político de los notables sirios un espectro localizado y una naturaleza particularista, impidiendo el desarrollo de un electorado nacional amplio. La derrota árabe en 1948 en la Guerra de Palestina marca históricamente la caída política del liderazgo burgués sirio, mientras que el campo para el éxito temprano de las ideologías pequeñoburguesas, populistas, so-

²⁹ Amin, *loc. cit.*, p. 43-45, 53-54, 60-62; Ma'oz, *op. cit.*, p. 48-56, y Michael Van Dusen, "Syria: Downfall of a Traditional Elite", en Frank Tachau (ed.), *Political Elites and Political Development in the Middle East*, Cambridge, Schenkman Publ. Co., 1975, p. 123-131.

³⁰ En 1946, el siguiente era el mosaico comunal y étnico de Siria: 40% de la población correspondía a minorías religiosas y lingüísticas. Entre las sectas heterodoxas musulmanas, los 'alawis representaban un 11.5%, los drusos 3%, mutawalli y shiitas isma'ilis, 1.5%. Entre las comunidades cristianas, los ortodoxos griegos eran un 4.7% y los católicos griegos, un 3.1%. Las comunidades que no eran árabe-hablantes incluían un 8.3% de kurdos sunnitas, 3% de turcomanos y circasianos, 4.2% de armenios, y un 2% de cristianos y nestorianos sirios. (Ma'oz, *op. cit.*, p. 89).

cialistas y nacionalistas todavía estaba estampado por los factores adscriptivos de movilización social. Durante un largo periodo de *impasse* en el cual no hubo una sola clase capaz de construir un sistema hegemónico, el Estado sirio estaba articulado precariamente por grupos funcionales: el ejército y, a menor grado la *intelligentsia* pequeñoburguesa representada por varios partidos políticos.

Durante el periodo del Mandato, en el curso de la década de los treinta, se establecieron las condiciones para el surgimiento de una nueva clase media urbana (abogados, empleados, funcionarios públicos, obreros calificados, estudiantes, etc.), debido a la expansión de la administración pública, al crecimiento de la pequeña industria y a la hipertrofia de los servicios y, especialmente, a la expansión del sistema educativo. La falta de capacidad de la burguesía para enfrentar los problemas nacionales como el intento de acuerdo de 1936 del Bloque nacional con los franceses, la pérdida de Alexandretta a manos de Turquía en 1938, la derrota en la Guerra de Palestina, etc., acentuaron su crisis de hegemonía endémica. La pequeña burguesía urbana, con sus propios programas de desarrollo nacional y por medio de varios movimientos políticos, reaccionó a las distancias adscriptivas y los sistemas de explotación, a la inflación, a la corrupción y la ineficiencia gubernamentales, a las instituciones parlamentarias desacreditadas, a los gabinetes políticamente cerrados y también a las tendencias políticas centrífugas.

Movimientos políticos alternativos como los que representaban el Partido Social Nacional Sirio, el Partido Comunista Sirio, la Liga para la Acción Nacional, el Partido de la Resurrección Árabe (Al-Ba'ath), etc., tenían programas semejantes en términos de demandas de una independencia nacional completa, la puesta en práctica de reformas socioeconómicas y la secularización de la vida pública, y estaban bajo un liderazgo urbano pequeñoburgués. El liderazgo político rural era predominantemente tradicional y estaba fragmentado a lo largo de líneas comunales, si bien los comunistas se introdujeron entre el campesinado kurdo, el SSNP tenía seguidores en la región

de Lataqiyah, y el Ba'ath tenía células por toda Siria. El Ba'ath es un ejemplo típico del problema de un electorado fragmentado entre los partidos políticos sirios durante la década de los cincuenta, en tanto que eran las células específicas más que la estructura del partido nacional las que tenían alguna importancia política real. Hasta que el Ba'ath intenta transformar el Estado sirio en un verdadero sistema hegemónico, ningún partido sirio tuvo un verdadero electorado nacional. Los intentos débiles de los partidos nacionalistas pequeñoburgueses por superar esta situación de anomia política necesitaron del apoyo de un grupo funcional con una fuente de poder autónoma más que del marco de un electorado fragmentado. Los militares constituían un grupo que había sido descuidado por la "burguesía *affairiste*" para sus arreglos tradicionales de poder, y que estaba consciente de su papel efectivo para calmar las tendencias centrífugas de la política siria. Por otro lado, la pequeña burguesía urbana vio en el ejército la oportunidad de desarrollar una élite alternativa respaldada por un poder real, teniendo en cuenta que una proporción importante de elementos de las clases media y baja, generalmente pertenecientes a comunidades minoritarias, servían en el ejército. El ejército y la burocracia para entonces ya eran medios bien establecidos para la movilidad social. Debido a sus componentes comunales, el ejército sirvió como eslabón natural entre los ideólogos de la pequeña burguesía urbana y el campesinado. Mientras que la burguesía mantuvo un poder político residual entre 1946 y 1963, el ejército accedió al poder como resultado de la derrota palestina que marcó la emergencia de un nuevo tipo de arabismo representado en el nacionalismo populista. La heterogeneidad social del cuerpo de oficiales, la permanencia de viejos oficiales relacionados con la clase de los *effendi*, y la falta de cualquier movilización popular de importancia, puso al ejército en el dilema de capitular ante la burguesía o de desarrollar una estrategia bonapartista de equilibrio político entre diferentes clases sociales.³¹

³¹ Nathan Weinstock, *Le mouvement révolutionnaire arabe*, París, Francois Maspero, 1970, p. 91-92, y Van Dusen, *op. cit.*, p. 122-123, 133, 137.

Históricamente, la fuerte presencia de las minorías en el ejército deriva de la política de reclutamiento francesa. El ejército, que se desarrolló a partir de las Tropas Especiales del Levante, una fuerza de seguridad interna que se usó durante el Mandato para reprimir los levantamientos tribales y el movimiento nacionalista, no fue considerado por la burguesía urbana sunnita como trampolín para carreras políticas. Por otro lado, la expansión del sistema educativo ofreció oportunidades de movilidad social para las clases medias y bajas rurales de las regiones menos desarrolladas del país y especialmente para los hijos de pequeños terratenientes y pequeños comerciantes de las comunidades minoritarias. De acuerdo con su política divisionista, los franceses reclutaron preferentemente para el ejército elementos de las minorías alejadas de los principales centros políticos, en especial entre los 'alawis y drusos rurales que contaban con menos medios económicos y políticos como para evadir la leva. De hecho, el núcleo de las Tropas Especiales estaba formado por batallones drusos, kurdos y circasianos y por un escuadrón 'alawi. En un contexto de explotación económica y la opresión étnica de estas minorías bajo sus señores sunnitas urbanos, el ejército ofrecía educación, promoción material y una base sobre la cual desarrollar una influencia política con el fin de proteger y reforzar los intereses de las minorías. A la fuerte presencia de las minorías en el ejército se debió también la posición relativamente secularista y la vocación progresista de éste como medios para desarrollar una base popular amplia.³²

El *putsch* de Za'im de 1949 contra el régimen burgués de Quwatli-'Azm inaugura un período de golpes militares sucesivos (quince intervenciones militares para controlar el gobierno) en el cual las ideologías populistas, y particularmente Akram Hourani, juegan un papel importante como "titiriteros". Figuras como Hourani no sólo consideraron al ejército como un instrumento político sino que promovieron personalmente la politización y "socialización" de sus oficiales jóvenes. La posición bona-

³² William E. Hazen, *Middle Eastern Subcultures*, Lexington, Lexington Books, 1975, p. 104-105.

partista se amplió bajo la dictadura Shishakli (1950-1955) con su ataque a los partidos políticos **pequeñoburgueses** y a las estructuras comunales. Sus políticas de "arabización" (el hegemomismo cultural sunnita) de la vida pública y la abolición de la representación comunal provocaron levantamientos 'alawis y drusos que fueron aplastados eficientemente. Si bien la represión de la rebelión drusa representa la primera ocasión en que el gobierno central de Damasco pudo alcanzar una supremacía militar sobre las fuerzas centrífugas étnicas y regionales, las medidas de Shishakli antagonizaron a amplios sectores del liderazgo militar, un factor determinante para su caída. Después de Shishakli el ejército entró en el marco político fragmentado de los partidos **pequeñoburgueses** y de los movimientos rurales populistas. Una competencia política entre los militares mediante las alianzas forjadas con estos partidos, decidiría finalmente el destino de estos partidos como núcleos para la construcción de un sistema hegemónico sirio **pequeño-burgueses**.

El Partido de la Resurrección árabe (*Al-Ba'ath*) surge en el clima antiimperialista de los movimientos políticos de la *intelligentsia* **pequeñoburguesa** urbana durante la década de los treinta, y llega a introducirse entre el campesinado pequeño y medio de las comunidades 'alawi y drusa durante los cuarenta. Su arabismo secularista, su reformismo social y sus relaciones específicas con oficiales del ejército pertenecientes a las minorías atraían directamente a estas comunidades. Los ideólogos fundadores de Ba'ath, Michel Aflaq y Salah Bitar, hicieron énfasis sobre la idea dinámica de la unidad de la nación árabe, fragmentada por la penetración imperialista, que debía ser "vuelta a la vida" y regenerada mediante una toma de conciencia moral del arabismo. La ideología difusa del Ba'ath, reflejada en la universalidad del programa original del partido, permitió su legitimidad y permanencia relativas. Mientras que el secularismo daba garantías para la identidad comunal y cultural de las minorías dentro de la nación árabe, la ideología Ba'ath no podía ignorar el papel del Islam en los niveles socioeconómicos y políticos de la sociedad árabe. Si el Islam se identificaba como una herencia cultural del nacionalismo

árabe, el socialismo era totalmente secular, de modo de prevenir el monopolio económico o la dominación política de cualquier grupo social. El socialismo era secular en tanto que la igualdad económica y la igualdad de oportunidades no implicaba la necesidad de asimilación cultural. El reconocimiento de la propiedad privada limitada y de las funciones estimulantes de la iniciativa privada, comportaron sólo un cierto grado de nivelación de la riqueza más que una "justa distribución de la miseria". Los ba'athistas rechazaron el concepto de lucha de clases al considerar que todos los árabes formaban parte de una misma nación y que las diferentes clases sociales debían colaborar bajo la supremacía del Estado. La noción vaga de socialismo árabe omitió cualquier distinción entre lo social y lo nacional al considerar que éstos se condicionaban mutuamente de manera complementaria, argumento típico para un proyecto hegemónico de la pequeña burguesía. Esta identidad marcó el carácter "dialéctico" del nacionalismo y el socialismo árabes.³³ El Ba'ath, que surgió de un esquema intelectual algo abstracto, no tenía ningún color real social o político hasta que se fundió en 1953 con el Partido Socialista árabe de Hourani que lo hizo entrar en la arena política ganando así una importancia relativa en la burocracia nacional y en el ejército. Algunas características ba'athistas, como su énfasis en patrones de relaciones maestro-discípulo, componentes ideológicos míticos, su admiración por el activismo y sus visiones de "regeneración", fueron los gérmenes para una tendencia hacia la racionalización del poder militar. Los lazos del partido con el ejército fueron directamente promovidos por Hourani. A partir de 1954 surgió un nuevo grupo de oficiales pro-Ba'ath dirigido por el coronel Adnan al-Maliki que abarcó a un grupo de seguidores relativamente grande del ejército. El Ba'ath dio a los oficiales de las minorías basadas en el campo acceso a la organización po-

³³ Ver Amin, *loc. cit.*, p. 71-72; John Galvani, "Syria and the Ba'ath Party" *Merip Reports*, núm. 25, febrero de 1974; Hazen, *op. cit.*, p. 59-61; Edouard Saab, *La Syrie ou la révolution dans la rancœur*, París, Julliard, 1968, p. 145-152; Tareq Ismael, *The Arab Left*, Syracuse, N. Y., Syracuse University Press, 1976, p. 20-21.

lítica como medio para representar sus intereses específicos. La introducción gradual del Ba'ath a la escena política siria se produjo entre 1949 y 1955, en el período de los regímenes militares que capitularon ante la burguesía nacional. En ese momento, el Ba'ath estableció una "colaboración antagónica" con la burguesía con el fin de fortalecer su base política. Luego se fue alejando progresivamente de esta alianza al ir ganando mayor influencia política.³⁴

Desde 1950 Hourani había usado su posición como Ministro de Defensa de Shishakli para consolidar sus contactos con el ejército. También fue vital en su caída como principal mediador entre el ejército y los partidos políticos que habían aceptado el pacto nacional de 1953 contra la dictadura. La caída de Shishakli marcó el principio de una segunda "lucha de colisión" entre el liderazgo residual burgués y los partidos que representaban a la pequeña burguesía siria. Los ba'athistas, los nacionalistas sirios, los nasseristas, los comunistas y los conservadores todavía reconocen al ejército como la fuerza decisiva en su lucha por el poder. La competencia política civil tuvo su contrapartida al interior del cuerpo de oficiales: Al-Maliki, Hamdun y Sarraj estaban cerca del Ba'ath; Ghassan Jadid era un nacionalista sirio; Hinnawi, Al-Qudsi y Atassi eran conservadores, y Al-Bizri era un simpatizante comunista. Esta lucha oponía alternativamente a los oficiales ba'athistas con los que apoyaban a los nacionalistas sirios, con los conservadores y, finalmente, con los comunistas. Los comunistas parecían haber ganado un margen relativo luego de la crisis de Suez de 1956 cuando Afif Al-Bizri fue designado Jefe del Estado Mayor. Esto llevó a los ba'athistas a acercarse a los nasseristas, que estaban alármados por las amenazas de intervención de los signatarios del Pacto de Bagdad si los comunistas tomaban el poder en Siria, y unirse a la tendencia que apoyaba la federación con Egipto. La interpretación de la Doctrina Eisenhower anticomunista como explícitamente contraria al nacionalismo árabe, aceleró la consolidación de la RAU en 1958. El nasserismo y el

³⁴ Galvani, *op. cit.*, p. 5, y Gordon Torrey, "The Ba'ath Ideology and Practice", *The Middle East Journal*, vol. 23, núm. 4, otoño de 1969, p. 455.

ba'athismo ortodoxo (en la versión de Aflaq) tenían semejanzas marcadas como doctrinas panárabes, y servían a clientelas políticas parecidas que habían surgido en contextos paralelos. Sin embargo, sus métodos eran diferentes. Los nasseristas buscaban el apoyo de las masas, mientras que los ba'athistas todavía perseguían un "compromiso histórico" con una burguesía atrincherada. El nasserismo se apoyaba en gran medida en el liderazgo carismático mientras que el ba'athismo apenas podía presentar una fachada unificada para cubrir la lucha interna del partido. Teniendo en cuenta estos factores y las condiciones coyunturales críticas existentes, los nasseristas pudieron asegurar su situación y dictar sus propias políticas contra la burguesía. La RAU (1958-1961) puso en práctica una serie de políticas "socialistas": se nacionalizaron los bancos y grandes empresas privadas, se controlaron las importaciones, se puso en práctica un programa de reforma agraria, y se impuso un alto impuesto sobre los ingresos (de hasta el 90%) al estrato alto de la burguesía siria. Con la Reforma Agraria de la UAR se expropiaron tres millones de *dunum* (1 *dunam*: 0.01 Ha.) a los grandes terratenientes y se estableció un tope de 800 *dunum* de tierra irrigada y de 3000 para tierra de temporal. Los sectores de ingresos bajos y medios se beneficiaron con el mejoramiento de los servicios, de la educación, de salubridad y habitación, y también con el sistema de impuestos progresivos. La absorción de la generación joven de la *intelligentsia* en el sistema educativo y en la administración pública en expansión, la remoción de oficiales del ejército derechistas y comunistas, y la promoción de jóvenes oficiales (más que nada 'alawis y drusos) fueron factores que tuvieron una influencia determinante en la dirección que tomaría el proceso sirio.³⁵

Nasser quería sujetar a los oficiales sirios a la hegemonía egipcia y eliminarlos de la política al percibirlos como una amenaza en caso de llegar a transformarse nuevamente en una fuerza política independiente. La RAU cayó con el golpe militar de 1961 que respondió, paradójicamente, a un conjunto de

³⁵ Hazen, *op. cit.*, p. 103; Saab, *op. cit.*, p. 133, y Ma'oz, *op. cit.*, p. 60-66.

presiones tanto de la derecha como de la izquierda. La burguesía había sentido todo el peso de las reformas nasseristas y pudo encontrar el apoyo relativo de la clase media, dada la discrepancia económica entre Siria y Egipto que había favorecido una caída en el estándar de vida relativamente alto de Siria. La preeminencia de Egipto en la Unión, relacionada con la presencia carismática de Nasser y los aspectos opresivos y chauvinistas impopulares de la hegemonía egipcia ejercida por la burocracia nasserista bajo el Mariscal Amer, posibilitaron la reacción contra la RAU para ganar apoyo popular. Los comunistas se unieron contra sus purificadores del proceso político sirio, mientras los ba'athistas, divididos en cuanto a este asunto, no llevaron adelante activamente el problema de la cesión. La RAU había establecido las condiciones finales para la consolidación de una nueva elite política representada por los jóvenes oficiales del ejército y por los políticos de origen rural pertenecientes a las minorías. Mientras tanto, las bases de poder residual de la clase superior sunnita se tambaleaban. Si bien la ideología del Ba'ath no había contemplado originalmente la lucha de clases, a medida que el partido era dominado cada vez más por su electorado rural de minorías étnicas subordinadas, ésta se convirtió necesariamente en un vehículo para el conflicto de clases. La experiencia de la RAU dio un ejemplo práctico de cómo el poder económico y político de la burguesía podían romperse sin una lucha de clases real. La burguesía intentó volver a ganar poder en el Parlamento y trató aún de revertir las nacionalizaciones nasseristas para restablecer la empresa privada, y de enmendar la Ley de Reforma Agraria, pero este regreso tuvo corta vida debido a una crisis definitiva de hegemonía y, principalmente, a la falta de apoyo militar. La escisión entre Hourani, asociado a la burguesía en uno de sus recurrentes "pactos nacionales", y Aflaq-Bitar empujó a los ba'athistas a consolidar sus lazos con el ejército y a tratar de alcanzar el poder por medio de estos. Las presiones de la derecha y de la izquierda crearon otro de los *impasses* políticos endémicos en Siria y clamaron por un régimen fuerte y estable. El Comité Militar de oficiales ba'athistas liderado por Ziyad al-

Hariri tomó el poder en marzo de 1963, alentado por el golpe ba'athista de Iraq del mes precedente. Los oficiales pro nasseristas fueron purgados inmediatamente después del intento de golpe de estado de julio y los oficiales ba'athistas lograron un control total del Consejo Nacional del Comando Revolucionario, cuerpo con la más alta autoridad ejecutiva, y de las posiciones claves en el gobierno.³⁶

IV. Los 'alawis como una minoría dominante

La simbiosis funcional del poder/legitimidad del ejército y el Partido Ba'ath confrontó sus primeras tensiones poco después del golpe de 1963. Fue entonces cuando la facción militar del gobierno quiso eliminar el liderazgo civil veterano del partido al pedir un programa de reformas socioeconómicas más radical, expresando así las necesidades e intereses de su electorado étnico tradicionalmente explotado y oprimido. Mientras el núcleo de la *intelligensia* veterana urbana pequeñoburguesa del Ba'ath se desgastó durante la lucha política de 1954-1958 y la RAU, su membrecía rural comunal se fortaleció a través del ejército. Para 1964-1965 el liderazgo veterano del Ba'ath quedó totalmente excluido de la vida política en tanto que la simbiosis ba'athista-ejército debe ser fortalecida y garantizada con una inyección sistemática de ideología de partido al ejército. Los militares se convirtieron en un "ejército ideológico" para enfrentar cualquier amenaza de subversión por parte de los oficiales no ba'athistas remanentes. El nuevo liderazgo civil del Ba'ath, junto con el núcleo del Comité Militar (centro ejecutivo del Consejo Nacional del Comando Revolucionario), con orígenes de clase y una base comunal comunes, vieron radicalizarse sus políticas como medio para desplazar definitivamente al liderazgo anterior tanto del partido como del ejército. Este proceso lo dirigió Salah Jadid (jefe de la Ofi-

³⁶ Galvani, *op. cit.*, p. 6; Hazen, *op. cit.*, p. 6; Ma'oz, *op. cit.*, p. 70-72; Weinstock, *op. cit.*, p. 99-100, y Martin Seymour, "The Dynamics of Power in Syria since the Break with Egypt", *Middle Eastern Studies*, vol. 6, núm. 4, otoño de 1969, p. 36.

cina de Asuntos de la Oficialidad) y Hafiz al-Assad (Comandante de la Fuerza Aérea), y está signado por una lucha intraélite entre diferentes grupos comunales, personajes y facciones militares y civiles. Gradualmente el neoBa'ath (la facción de Jadid) se afirmó luego de ganar sobre los oficiales sunnitas (la facción de Al-Hafiz) y sobre el liderazgo veterano del partido. Después del golpe de febrero de 1966 de los neoba'athistas, el núcleo de los 'alawis también purgó a los drusos, los isma'ilis y a una facción sunnita rural de Hawran de las posiciones de mando en el ejército. En resumen, el núcleo de la nueva élite militar ba'athista provino de las zonas rurales oprimidas de Siria (la llanura de Lataqiyyan, las montañas Nusayriah, el Hawean, Jabal Duruz, las llanuras de Hama y del Eufrates alrededor de Dayr az-Sur) mientras su origen social estuvo básicamente en las familias de pequeños y medianos terratenientes de las comunidades minoritarias, especialmente la de los 'alawis, los drusos y los isma'ilis. En la lucha por el poder que se desarrolló después de 1963 prevalecieron los 'alawis.³⁷

El surgimiento de una ideología neoba'athista constituyó una reacción a los vagos conceptos "socialistas" del liderazgo ba'athista temprano. Se adoptó oficialmente una economía socialista en 1964. Las primeras medidas del nuevo régimen fueron una derivación del periodo RAU e implicaban la estatización de los medios de producción y de los servicios sociales, la limitación de la propiedad privada y beneficios sociales para los trabajadores. Hourani había adaptado la conciencia ba'athista a las necesidades de producción de cambios en las estructuras económicas como prerrequisito para reformas políticas y sociales, especialmente en cuanto a la relación entre la reforma agraria y la eliminación de relaciones sociales "feudalizadas" en el campo. Dado que el campesinado medio también sufría el control que ejercía la burguesía mercantil/agraria urbana sobre la agricultura siria, el Ba'ath fue el vehículo natural para llevar a cabo una reforma agraria extensa. Si se tiene en cuenta

³⁷ Ma'oz, *op. cit.*, p. 72-73; Galvani, *op. cit.*, p. 6-7; Weinstock, *op. cit.*, p. 100, y Avraham Ben-Tzur, "The Neo-Ba'ath Party in Siria", *Journal of Contemporary History*, vol. 3, núm. 3, julio de 1968, p. 165.

que la burguesía siria era una clase mixta en cuanto a que su extracción de excedente (mercantil, agrario o industrial), en términos generales, no estaba diferenciado según sus cortes de clase internos, la reforma agraria coincidió con la nacionalización al despojar de poder económico a la clase sunnita anteriormente dominante. La reforma agraria fue un instrumento político importante para legitimar al Ba'ath, ya que en 1963 el 70% de la población era rural y que un 80% de la población campesina obtenía sólo un 25% del ingreso rural mientras que el 40% iba a parar a terratenientes ausentes urbanos. La reforma agraria ba'athista, que benefició sólo al 25% de los campesinos sin tierra, fue más efectiva para lograr sus fines políticos que para reducir la desigualdad en el campo. La propiedad individual no se eliminó, y en tanto que las grandes posesiones se redujeron, las parcelas no se igualaron. Los que más se favorecieron fueron los terratenientes y los campesinos medios que tenían mejores oportunidades en términos de tierras, tecnología y crédito.³⁸

Las políticas económicas ba'athistas no se consolidaron al grado de que se pudieran prevenir las fallas, debido a la naturaleza de clase del régimen que impidió que éste llevara el proceso de transformaciones socialistas a sus últimas consecuencias, debido también a la negativa de la burguesía sunnita de cooperar con un régimen que se autodesignaba "socialista" y que estaba dominado por la minoría 'alawi, y debido a la falta de personal competente para administrar la economía. Si bien la burguesía fue desplazada por los administradores del Estado, la burocracia que administraba las industrias, los bancos y el gran comercio nacionalizados adquirieron sus propios intereses de clase específicos (un proceso rápido y homogéneo, considerando su origen de clase y comunal común) ligados al modelo sirio de capitalismo de Estado. La ruptura de la posición dominante de la burguesía traspasó el control económico y político del país a las manos de una clase media rural específica que

³⁸ Galvani, *op. cit.*, p. 8; Hilan, *op. cit.*, p. 225; Ziad Kailany, "Socialism and Economic Change in Syria", *Middle Eastern Studies*, vol. 91, núm. 1, enero de 1973, p. 65-67.

compartía marginalmente su posición recientemente adquirida con la pequeña burguesía urbana. Si bien las difentes categorías de los estratos intermedios sirios conforman un bloque más o menos heterogéneo, su situación material general es obviamente mejor que la de los obreros industriales, la de la masa campesina o del semiproletariado (la diferencia de salarios entre trabajadores productivos y empleados administrativos en la industria varía entre el 135 y el 175%). En el capitalismo de Estado ba'athista la distribución de ingresos se sesgó bajo el peso desproporcionado del gasto administrativo gubernamental y público. Entre 1963 y 1966 el ritmo de crecimiento del servicio público nunca estuvo por debajo del 15%, principalmente a causa del temor persistente de la pequeña burguesía urbana educada sobre las consecuencias políticas del desempleo. Los empleados del Estado, económicamente superfluos, ciertamente constituyen una base importante de apoyo para el régimen (la parte de gastos gubernamentales en el PNB alcanzó su clímax en 1966 con un 41%).³⁹ El proyecto ba'athista de erigir un sistema hegemónico inscrito dentro de la lucha anti-imperialista no se asoció con poder popular (en la medida en que no se movilizó de ninguna manera a la clase obrera y al campesinado pobre), ni con una ideología proletaria (el discurso ambiguo del "socialismo árabe"). La administración de la economía por el Estado se canalizó en el control ejercido por una nueva burocracia originada en la clase media rural adscrita a las minorías, en tanto que la reforma agraria generó una clase capitalista de *kulaks* que compartían el poder con la "clase nacional". La apariencia de lucha de clases en el proceso sirio fue más una cuestión de táctica política del neo Ba'ath que un proceso estructural. Bajo la fachada de la Hermandad Musulmana la burguesía *souk* instigó a la pequeña burguesía urbana sunnita (principalmente a los pequeños comerciantes de bazar) a hacer huelga y a protestar contra el régimen. El lide-

³⁹ Galal Amin, *The Modernization of Poverty: A Study of the Political Economy of Growth in Nine Arab Countries, 1945-1970*, Leiden, E. J. Brill, 1974, p. 43-46, 57-58, 84-85; y Elizabeth Longuenesse, "The Class Nature of the State in Syria", *Merip Reports*, núm. 77, vol. 9, núm 4, mayo de 1979, p. 6-7.

razgo ba'athista veterano (Aflaq-Bitar), estrechamente ligado a sus orígenes **pequeñoburgueses**, intentó inhibir las políticas socialistas, dándole al liderazgo de partido comunalista la clave para consolidar su poder mediante la aceleración del proceso socialista. El ejército permitió al neo Ba'ath sofocar cualquier oposición que surgiera de la burguesía y de la pequeña burguesía urbana sunnita. Para 1965 la clase media siria representaba un 25% de la población urbana (funcionarios, empleados, obreros independietes, propietarios pequeños y medianos) y un 18% de la población rural (principalmente campesinos medios y terratenientes). Ambos sectores de la clase media habían participado en la lucha contra los intereses basados en el comercio y en la tierra que estaban implícitos en los movimientos nacionalista y antiimperialista. La simbiosis dominante entre Ba'ath y el ejército no pudo ocultar el contenido comunal que la alienaba de la base natural de apoyo que podía haber sido la pequeña burguesía urbana, y esto impidió que articulara un verdadero sistema hegemónico. Esta separación se exacerbó con el énfasis del neo Ba'ath en la singularidad de la identidad sirio-árabe, como una reacción a la experiencia de la RAU, y esto alienó a Siria de la corriente principal del panarabismo. Esta introversión ideológica sólo hacía resaltar el carácter comunal del grupo en el poder, haciendo que la pequeña burguesía urbana sunnita, las masas (cuyas reacciones fueron canalizadas por la *ulama'*), y aún un sector de las comunidades cristianas, sospechan del secularismo ba'athista. Las relaciones comunales del Ba'ath empujaron a los sectores más progresistas de la pequeña burguesía hacia el nasserismo, cuyo discurso secularista panárabe se hizo más poderoso luego de la introversión del neo Ba'ath. Por otro lado, el ímpetu de la nacionalización entre 1965 y 1966 llegó a afectar a algunos sectores de la pequeña burguesía urbana, cuya oposición al neo-Ba'ath se intensificó.⁴⁰

Mientras que, el neoBa'ath controlaba firmemente los instrumentos coercitivos de la "sociedad política" (el ejército, la

⁴⁰ Galvani, *op. cit.*, p. 12-13; Ma'oz, *op. cit.*, p. 83-84, y Hilan, *op. cit.*, p. 350.

policía y el servicio secreto), por otra parte, buscó la legitimación ideológica de la "sociedad civil", usando el aparato del partido para organizar el apoyo popular para el régimen. La totalidad de la sociedad siria estaba infiltrada por activistas del partido, distribuidos en una amplia jerarquía con funciones precisas y detalladas (desde puestos superiores en el gobierno y la administración municipal a los rangos inferiores de "supervisión popular" de la administración pública). El partido, con su apariencia reformista, ganó popularidad entre los sindicatos obreros y campesinos, las organizaciones de estudiantes y de mujeres, etc., y desarrolló sus propias organizaciones de vanguardia. Mientras que la ideología neoba'athista sostenía que los obreros y los campesinos eran los fundamentos de la sociedad siria, el régimen ejercía un control estricto del trabajo organizado y sólo lo movilizaba parcialmente para sus propios propósitos tácticos. En su campaña para ganar hegemonía sobre el movimiento obrero, el Ba'ath concibió a los sindicatos laborales como un vehículo para preservar la disciplina laboral y promover la productividad en las industrias nacionalizadas. Las contradicciones que surgieron dentro del sector nacionalizado de la economía, relacionadas a la ineficacia burocrática y a un desarrollo muy lento de la participación obrera en la administración, sirvieron para promover entre los obreros su identidad y la conciencia de su poder como clase. Esto quedó demostrado cuando éstos apoyaron a la facción de Jadid en su lucha por el poder contra Assad.⁴¹

Hacia 1969, aproximadamente la mitad de la fuerza obrera industrial siria (300 000) y todo el sector moderno industrial nacionalizado estaba sindicalizado. Sin embargo, el proletariado propiamente dicho era todavía una fuerza social menor —el trabajo asalariado representaba un 60% y un 20% de la fuerza urbana y rural respectivamente, mientras que los obreros urbanos eran 270 000 y los campesinos 2 700 000, en una población de cinco millones en la Siria de 1965. A pesar de que subsistía un campesino subproletario pobre entre las comuni-

⁴¹ Galvani, *op. cit.*, p. 11-12; Ma'oz, *op. cit.*, p. 78-79.

dades minoritarias, la *avant garde* del socialismo sirio se reclutaba entre el campesinado medio, dándole así al neo Ba'ath su naturaleza pequeñoburguesa específica. No obstante la hegemonía política del campesinado medio en el Ba'ath todavía sobrevive en Siria un movimiento campesino activo dividido entre los restos del Partido Socialista árabe de Hourani (basado en la región de Hama) y el Partido Comunista Sirio (principalmente en las regiones de Jazirah, Homs y Safita). El neo-Ba'ath excluyó a los miembros politizados no ba'athistas de la Federación General Campesina, y en especial a los movimientos de campesinos pobres aliados a los comunistas. En general, el Sindicato estaba dominado por los *kulaks* que surgieron del proceso de reforma agraria.⁴²

V. El "Compromiso Histórico" de los 'Alawis

El neo Ba'ath, como representante de un "ejército ideológico", pronto se vió en las contradicciones estructurales de sus políticas, en términos de su propia perspectiva de clase y los problemas de legitimación inherentes al gobierno de una minoría. Estos límites estructurales parecen ya haber sido reconocidos por Assad, antes de su lucha por el poder con Jadid que culminó en el golpe de 1970. No sólo Assad percibió claramente la necesidad de legitimar el gobierno por una minoría si no que fue tan pragmático como para cancelar los lazos prácticos e ideológicos que impedían el desarrollo y la transformación completos de una élite militar de orígenes rurales, comunales y de clase media en una burguesía burocrática estatista. A pesar de sus políticas reformistas, el neo Ba'ath no pudo establecerse sólidamente entre las masas urbanas y rurales mediante la represión de cualquier movilización de las fuerzas populares. La facción de Jadid, mientras que proponía slogans sobre un "partido de vanguardia", el "socialismo científico" y una "guerra popular de colisión contra el sionismo y el imperialismo", buscó el

⁴² Galvani, *op. cit.*, p. 10-12; Hilan, *op. cit.*, p. 350-351, y Saab, *op. cit.*, p. 165..

apoyo del aparato del partido pero cometió el error táctico de separarse de los sectores del ejército menos ideológicos y más prácticos. Mientras que el ejército había gozado de una fuerte representación en el liderazgo del partido, su liderazgo civil no tuvo una contrapartida sobre la "Organización Militar" del Ba'ath. La derrota siria de junio de 1967 fue determinante para que se produjera una división entre el Comando del ejército, bajo Assad, y la organización del partido, controlada por Jadid. La facción de Jadid hizo énfasis sobre el desarrollo económico, las nacionalizaciones, un mayor apoyo en la ayuda soviética, y en la cooperación con los comunistas sirios. La facción militar de Assad era extremadamente crítica de las prioridades que había establecido el gobierno neoba'athista y proponía un papel más fuerte para el ejército en vista de la debilidad y del aislamiento sirio en relación al equilibrio de fuerzas regional. Assad pensó en coordinar una estrategia árabe con Egipto e Iraq, y desconfiaba de una dependencia militar demasiado fuerte con la Unión Soviética, considerando a los saudis como una fuente de financiamiento para la construcción militar de Siria. Mientras que Jadid estaba apoyado por los cuadros del partido y las organizaciones populares, Assad buscó apoyo en la burguesía y la pequeña burguesía urbanas sunnitas como medio para ampliar la base del régimen, incluyendo relaciones económicas implícitas en su programa "pragmático". La lucha faccional terminó en septiembre de 1970 cuando, durante la guerra civil jordana, Assad negó explícitamente dar protección aérea en la intervención de una unidad armada siria para apoyar la resistencia palestina, contraviniendo así la posición de Jadid en el conflicto. El golpe de Assad auguró formalmente la búsqueda de la minoría dominante 'alawi de un "compromiso histórico" con otras clases sociales sirias relacionadas étnicamente, desde una posición de poder y después de haber trascendido socialmente su estatus subordinado mediante una transformación de clase.⁴³

⁴³ Galvani, *op. cit.*, p. 9; Weinstock, *op. cit.*, p. 101, y Arie Yodfat, "The End of Syria's Isolation", *World Today*, vol. 27, núm. 8, agosto de 1971. p. 331-334.

El gobierno militar sirio bajo la minoría 'alawi comporta un serio problema de legitimación y representatividad (10.7% de 'alawis vs. 65.3% de sunnitas en 1970). En un intento por ampliar su base de apoyo, por promover una mayor identificación de la población con el régimen, y por establecer un sistema hegemónico bajo una "clase nacional"; Assad se preocupó considerablemente por minimizar su propio apoyo 'alawi, enfatizando el carácter supracomunal de los militares y estableciendo alianzas intercomunales con el ejército (se asignaron puestos superiores como premio a oficiales drusos, isma'ilis y cristianos que, por contraste con los sunnitas, no amenazarían efectivamente la hegemonía 'alawi). Por otro lado, Assad consolidó un dominio 'alawi efectivo en el ejército, dejando en claro que el destino de estos oficiales pertenecientes a comunidades minoritarias estaba ligado a su régimen. La perspectiva pragmática de Assad pudo adaptarse más a las divisiones comunales que a combatir las. Esto es obvio en su actitud hacia el Islam, cuya importancia subrayó como un sistema de valores compartido por la mayoría de la población siria, y que él manipuló en un gesto conciliatorio hacia la mayoría sunnita, tratando de minimizar las diferencias existentes entre las varias sectas mesulmanas en Siria. Manteniéndose en principio por encima de las afiliaciones comunales y aún de las de partido, Assad enmendó la Constitución siria restableciendo una cláusula que especificaba que el Presidente del país debía ser musulmán. Su participación en conferencias islámicas y los gestos conciliatorios hacia la *ulama'* siria (el régimen de Assad había sido confirmado por el Gran Mufti de Damasco) han cobrado importancia a la luz de un nuevo discurso ideológico en el que Assad exalta los aspectos progresistas del Islam. Assad buscó también posiciones "arabizadas" en la política regional para sacar a Siria de su aislamiento secular de las políticas neoba'athistas y para llevarla a una concepción más amplia de las relaciones pan-árabes. Como reacción contra el neoBa'ath, el régimen de Assad ha criticado severamente las "desventuras militares" de Siria, el estancamiento y caída de la producción agrícola, la pérdida representada por el drenaje de capitales, empresarios, técnicos y

profesionales sirios, y en general, el aislamiento ruinoso del país.⁴⁴

Assad piensa que los campesinos medios y terratenientes rurales proporcionan una base inadecuada para su régimen, y que el gobierno de la pequeña burguesía siria debe ser compartido con la clase media urbana. Desde 1967 ha tratado de enlistar su apoyo al ampliar su representación en la administración pública y en el gobierno. Esto también implica una conciliación con los pequeños comerciantes y manufactureros mediante la liberalización de las restricciones impuestas a la iniciativa privada, al mismo tiempo que se cubren las demandas de consumo de esta clase levantando las restricciones sobre las importaciones. Como respuesta a la posición firme de la relativamente amplia pequeña burguesía urbana, representada políticamente por los nasseristas y la Hermandad musulmana, el régimen ha tratado de desarrollar instituciones que relacionen a las masas con la élite para que provean una imagen legítima a su gobierno.

Assad "abrió" el sistema en 1972 con su Frente Nacional Progresista, un marco institucional para consulta y toma de decisiones de alto nivel en cuestiones domésticas y asuntos de política exterior importantes. El Frente estaba dirigido por el Presidente de la República Siria y Secretario General del Partido Ba'ath, y en él preponderaban los ba'athistas, si bien también incluía a la Unión Socialista árabe (nasseristas), la Organización Sindical Socialista, al Partido Socialista árabe y al Partido Comunista Sirio. La legalización de estos partidos se basó en el reconocimiento de que tenían seguidores con los cuales el régimen debía tratar de alguna manera institucional. La apertura política de Assad incluyó también un *referendum* nacional, para apoyar su presidencia, otro para aprobar la nueva Consti-

⁴⁴ Yodfat, *op. cit.*, p. 337; Moshe Ma'oz, *Syria under Hafiz al-Asad: New Domestic and Foreign Policies*, Jerusalem, The Hebrew University of Jerusalem, 1975, p. 6-7, 10-11; Stephen Oren, "Syria's Options", *The World Today*, vol. 30, núm. 11, noviembre de 1974, p. 473-474. Ver también, Stephen R. Humphreys, "Islam and Political Values in Saudi Arabia, Egypt and Syria", *The Middle East Journal*, vol. 33, núm. 1, invierno de 1979, p. 13-15.

tución, las elecciones municipales y la votación de un Consejo Nacional (hasta entonces un cuerpo no elegido sino designado). La creación de un clima de *détente* política que promovía las actividades políticas de los socialistas, los comunistas, los nasseristas, etc., tenía como propósito subyacente dejar en libertad aquellas fuerzas que pudieran erosionar el monopolio político ba'athista. De hecho, la tendencia del régimen de Assad ha sido hacia la consolidación de una burguesía burocrática sin ataduras con el Partido Ba'ath, bajo control militar pero aún así por encima del Ba'ath. Esto constituye claramente una transición de ideólogos a burócratas, de revolucionarios a modernizadores empresarios que parece tipificar ciertos procesos del capitalismo de Estado. Se proclama la liberalización política. De hecho Assad ha centralizado el poder alrededor de su grupo nuclear militar más que en las manos del Comando Revolucionario dominado por el Partido. A pesar de su intento de disociar el grupo y la clase en el poder del marco institucional ba'athista, Assad todavía manipuló el aparato de partido para ejercer control sobre las organizaciones populares que daban apoyo táctico al régimen.⁴⁵

El modelo de O'Donnell de la transición de un régimen populista a uno burocrático-autoritario permite comprender parcialmente la economía política y las relaciones de clase que subyacen en una situación como la que se ha delineado. Las políticas populistas de industrialización horizontal, basadas en una oportunidad de ruptura específica en una coyuntura histórica dada, expanden el mercado doméstico que cubre las demandas de consumo de vastos sectores de la población en tanto que también expanden el mercado el trabajo (controlado y manipulado por el Estado). Un apoyo demasiado grande en las importaciones de bienes intermedios y de capital y de tecnología, lleva en sí la posibilidad que se produzcan cuellos de bote-

⁴⁵ Ver Galvani, *op. cit.*, p. 10-13; Ma'oz, *loc. cit.*, p. 8-9; Yodfat, *op. cit.*, p. 338; Elizabeth Picard, "La Syrie du 'redressment' et les chances de paix au Proche Orient", *Politique Étrangère*, vol. 41, núm., 2, 1976, p. 177, Michael Van Dusen, "Political Integration and Regionalism in Syria", *The Middle East Journal*, vol. 26, núm. 2, primavera de 1972, p. 136.

lla en el desarrollo, momento en el que aparecen la escasez de divisas y los obstáculos a la industrialización vertical intensiva (bajo condiciones de un mercado nacional consolidado). El agotamiento de la industrialización basada en la substitución de importaciones da incentivos para la penetración de la inversión extranjera. Las demandas excesivas del sector popular activado pesan sobre las posibilidades de acumulación de capital, en tanto que las actividades del régimen populista tampoco pueden cubrir estas demandas. El *impasse* político se resuelve con un golpe, apoyado por las clases sobrevivientes de órdenes sociales anteriores y por grupos sociales que tienen nuevos intereses creados, surgidos bajo el régimen populista pero que han superado su *aegis* político. La situación socioeconómica crítica hace necesaria la introducción de roles tecnocráticos para llevarla hacia las metas de "eficiencia" que estimularán el crecimiento económico mediante la acumulación de capital en los sectores más dinámicos de la economía.⁴⁶ A pesar de que el actual régimen autoritario-burocrático militar que gobierna Siria ha puesto en efecto políticas de "desnacionalización" que a largo plazo revertirán la distribución de ingresos contra el sector popular, y que contribuirán al resurgimiento y la hegemonía potencial de una "burguesía asociada", éste difiere del modelo de O'Donnell en cuanto a que todavía no se ha desarrollado como un sistema político claramente "exclusivista"; a pesar de que ha desactivado realmente al sector popular, permitiendo el resurgimiento de grupos sociales en competencia que han adquirido un cariz relativamente político, y aún cuando la represión política sea endémica al sistema.

Las contradicciones intrínsecas del capitalismo de Estado, liderado por una pequeña burguesía que desarrolla sus intereses de clase como los de una burguesía nacional completa, condicionan progresivamente su perfil como uno de capitalismo dependiente tan pronto como los límites estructurales de la industrialización basada en la substitución de importaciones co-

⁴⁶ Cf. Guillermo O'Donnell, *Modernization and bureaucratic-Authoritarianism. Studies in South American Politics*, Berkeley, University of California, 1973, *passim*.

mienza a lograr su expresión política. El capitalismo de Estado sirio bajo Assad se ha movido gradualmente hacia un modelo de desarrollo liberal en el que la intervención del Estado se concibe sólo como la de dar al país enormes proyectos de infraestructura que coinciden con las necesidades militares sirias. El "socialismo" de Assad, guiado por la noción implícita de "dependencia negociada" es extremadamente moderado y pragmático. Mientras que todavía se orienta a lograr un predominio relativo del sector estatal de la economía, también promueve abiertamente el papel del sector y la iniciativa privadas, con menos énfasis en la nacionalización, y aceptando de buena gana la inversión extranjera. El sector público se percibe como un instrumento para la política de desarrollo. En 1970 se nacionalizaron totalmente las empresas mixtas, y para 1974 un 75% de la industria, 55% de los transportes y 100% del petróleo correspondían al sector nacionalizado, en tanto que la propiedad agrícola era básicamente privada (lo cual se refleja en los intereses específicos de clase del grupo en el poder) y los gastos para el desarrollo agrícola provenían del presupuesto nacional. Por otro lado, el régimen ha convocado a una movilización general de los capitales privados y ha aligerado las restricciones sobre importaciones de bienes de capital hechas por empresarios privados. La liberalización del comercio y la apertura económica generalizada, teniendo en cuenta el papel todavía impreciso del sector privado, intenta atraer al capital extranjero y a los capitales y empresarios sirios que abandonaron el país desde el gobierno Ba'ath. Un elemento importante en la política económica de Assad es la superación del estancamiento económico del país, dando aliento a la vieja burguesía emigrada que reside en Líbano para que invierta y que contribuya al desarrollo sirio. Esta política ha sido favorecida por la conjuntura crítica de la guerra civil libanesa. Desde la toma del poder por Assad el sector privado sirio ocupa una posición monopólica en las esferas de venta al menudeo, turismo, transporte de carga y venta de propiedades. El Estado se ha comprometido realmente a garantizar y facilitar la actividad del sector privado al punto de autorizar sus contratos con fir-

mas extranjeras para "proyectos de desarrollo"; y de llamarlos a participar en proyectos del gobierno. En general, las firmas comerciales y la industria de la construcción parecen ser el *locus* de una nueva ola de expansión del sector privado sirio y para la nueva burguesía que se ha desarrollado a la sombra del régimen burocrático-militar. Esta es una "burguesía parasitaria" ya que su desarrollo se relaciona con prácticas y al comercio monopolistas. La monopolización y la manipulación de los precios en sectores estratégicos del comercio y de la venta de propiedades se han desarrollado con la complicidad de funcionarios del sector público y, en general, del gobierno. La ausencia de control popular y la corrupción administrativa, ha hechoo impotentes a las agencias del gobierno *vis a vis* estos intereses creados en ascenso. Aun cuando la campaña contra las "ganancias ilegales" desarrollada por el gobierno en el verano de 1977 afectó a unos cuantos funcionarios de nivel medio que se habían enriquecido con sobornos y comisiones por contratos firmados entre el Estado y firmas privadas locales y extranjeras, el régimen no se había propuesto verdaderamente atacar el problema de manera radical.⁴⁷

En el análisis de la "nueva burguesía" siria se deben tener en cuenta varios estratos, diferenciados por su posición en relación con el Estado. La burguesía industrial siria todavía no se ha recuperado completamente del golpe que recibió con la ola de nacionalizaciones de 1965, y su lugar ha sido ocupado casi totalmente por el sector público, mientras que el Estado ha obtaculizado de alguna manera sus posibilidades de desarrollo. Las nacionalizaciones afectaron relativamente menos a la burguesía comercial, la cual desarrolló más mecanismos y aperturas para adaptarse y establecer un *modus vivendi* con funcionarios corruptos del gobierno. Los intermediarios comerciales y los contratistas para la construcción realmente han prosperado en el contexto de los acuerdos y proyectos del gobierno. La burguesía de Estado es un apéndice de la burocracia siria que há desarrollado sus propios intereses en su trato tanto con la bur-

⁴⁷ Yodfat, *op. cit.*, p. 337; Longuenesse, *op. cit.*, p. 7-9, y Michel Chatelus, *Stratégies pour le Moyen Orient*, Paris, Calmann-Lévy, 1974, p. 96-97.

guesía empresarial y comercial como con las firmas extranjeras, y a partir de su propio control del sector público (desde 1974 han predominado los contratos con firmas occidentales que pagan más en términos de "comisiones" que los proyectos con los países socialistas que habían sido preferidos durante el neo-Ba'ath). No obstante las limitaciones de la capacidad de absorción de mano de obra del sector industrial (en una situación de presión demográfica sobre el sector primario), la ausencia de una distinción clara y la falta de coordinación entre los sectores privados y públicos de la industria (que lleva a los inversionistas a buscar una mayor seguridad en el sector servicios), la rentabilidad inmediata del sector terciario, la concepción de la liberalización económica como oportunidad para un auge de la construcción que atraiga al capital extranjero y al capital emigrado sirio, un ejército relativamente grande y una burocracia sobrepoblada, y el hecho de que el comercio no ha sido eliminado como la principal expresión económica de la mentalidad del inversionista sirio medio, todos estos son factores que han contribuido decisivamente a acentuar la ya obvia hipertrofia del sector terciario (en 1973 los servicios representaban un 58% del PIB).⁴⁸

El sector agrícola es quizás el que refleja más abiertamente la naturaleza de clase del capitalismo de Estado sirio y sus lazos con el sistema mundial en términos de "desarrollo asociado" o "dependencia negociada". Esto no obstante la existencia de ciertas características que parecen situar el caso sirio actual en el estadio de un modelo "tradicional" de capitalismo dependiente históricamente pasado de moda, ya superado en otros casos que tienen un nivel de industrialización como el de Siria. En años recientes el régimen de Assad ha considerado que la agricultura ocupa el lugar clave en la economía siria. Las asignaciones para el desarrollo rural se duplicaron en el presupuesto de 1979, con énfasis especial en el noreste (el Jazirah, desarrollado por una clase *kulak* mediante técnicas de capital intensivo que sólo afec-

⁴⁸ Ver especialmente Longuenesse, *ibid.*, p. 9-10; también, Abdelhamid Brahimi, *Dimensions et perspectives du monde arabe*, París, Economica, 1977, p. 29.

taron marginalmente el ingreso de la mayoría de la población rural). El régimen ha vendido tierras estatales irrigadas a lo largo del valle del Eúfrates a granjeros privados que proceden básicamente del campesinado medio enriquecido, y especialmente ha alentado los proyectos mixtos en la agricultura que involucran capitales privados locales, árabes u otros capitales extranjeros.⁴⁹ La persistencia de un sector exportador de algodón en Siria, que se ha transformado en un importador neto de alimentos y otros productos agrícolas, debido a un déficit creciente en la producción agrícola, coloca al país en una posición que participa de las distorsiones típicas de crecimiento de los casos del modelo "tradicional" de capitalismo dependiente. Un régimen que surge de la clase media rural (con fronteras étnicas explícitas), que da un papel determinado a la intervención del Estado en la creación de proyectos de infraestructura ambiciosos y en la planificación de una economía más compleja, promueve la total liberalización del sector que integra a Siria al sistema mundial como un monoprodutor agrícola. Assad, mientras que pone condiciones para "negociar" la dependencia siria, promueve activamente la transformación de la clase comunal que él representa en una "burguesía asociada": esta es la paradoja estructural que surge de las contradicciones inherentes y de los límites objetivos de la versión siria del capitalismo de Estado (el "socialismo" pequeñoburgués dirigido hacia un "aburguesamiento" completo) bajo la elite burocrático-militar 'alawi.

⁴⁹ Cf. el artículo de John Rizq en el *Middle East Economic Digest* (10 de junio de 1979).

BIBLIOGRAFIA

- ALTHUSSER, Louis, *For Marx*, Londres, New Left Books, 1977.
- , *Lenin and Philosophy*, Nueva York, Monthly Review Press, 1971
- , y Etienne Balibar, *Reading Capital*, Londres, New Left Books, 1977.
- AMIN, Galal, *The Modernization of Poverty; A Study in the Political Economy of Growth in Nine Arab Countries, 1945-1970*, Leiden, E.J. Brill 1974.
- Amin, Samir, *La nation arabe; nationalisme et luttes de classes*, París, Les Editions de Minuit, 1976.
- , *Le développement inégal; essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*, París, Les Editions de Minuit, 1973.
- ASAD, Talal, "Class Transformation under the Mandate", *Merip Report*, núm. 35, diciembre de 1976, p. 3-8.
- BARTH, Frederick (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Differences*, Boston, Little, Brown and Co., 1969.
- BEN-TZUR, Avraham, "The Neo-Bath Party of Siria", *Journal of Contemporary History*, vol. 3, núm. 3, julio de 1968, p. 161-181.
- BILL, James Av, "Class Analysis and the Dialectics of Modernization in the Middle East", *International Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 3, núm. 4, octubre de 1972, p. 417-434.
- BRAHIMI, Abdelhamid, *Dimensions et perspectives du monde arabe*, París, Economica, 1977.
- CALLNICOS, Alex, *Althusser's Marxism*, Londres, Pluto Press, 1976.
- CHATELUS, Michel, *Strategies pour le Moyen Orient*, París, Calmann-Lévy, 1974.
- EISENSTADT, S. N., "Convergence and Divergence of Modern And Modernizing Societies: Indications for the Analysis of the Structuring of Social Hierarchies in Middle Eastern Societies", *International Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 8, núm. 1, enero de 1977, p. 1-27.
- ENLOE, Cynthia H., *Ethnic Conflict and Political Development*, Boston, Little, Brown and Co., 1973.
- FOLTZ, William J., "Ethnicity, Status and Conflict", en Wedell Bell y Walter E. Freeman (eds.), *Ethnicity and Nation-Building*, Londres, Sage Publ., 1974, p. 103-116.
- GALVANI, John, "Syria and the Ba'ath Party", *Merip Report* núm. 25, febrero de 1974, p. 3-16.
- GEERTZ, Clifford, "The Integrative Revolution. Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States", en Geertz (ed.), *Old Societies and New States*, Nueva York, The Free Press of Glencoe, 1963, p. 105-157.

- GRAMSCI, Antonio, *Selections from the Prison Notebooks*, Nueva York, International Publishers, 1971.
- GREENBERG, Stanley, *Race and State in Capitalist Development*, New Haven, 1978 (xerox).
- GODELIER, Maurice, *Perspectives in Marxist Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- “Structure and Contradiction in *Capital*”, en Robin Blackburn (ed.), *Ideology in Social Science*, p. 334-368.
- HARIK, Iliya F., “The Ethnic Revolution and Political Integration in the Middle East.” *International Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 3, núm. 3, julio de 1972, p. 303-323,
- HAZEN, William, E., y Mohammed Mughisuddin, *Middle Eastern Subcultures. A Regional Approach*, Lexington, Lexington, Books, 1973.
- HECHTER, Michael, *Internal Colonialism*, Berkeley, University of California Press, 1975.
- HILAN, Rizkallah, *Culture et développement en Syrie et dans les pays retardés*, París, editions Anthropos, 1969.
- HINNEBUSCH, Raymond A., “Local Politics in Syria: Organization and Mobilization in Four Villages”, *The Middle East Journal*, vol. 30, núm. del invierno de 1976, p. 1-24.
- HUMPHREYS, Stephen R., “Islam and Political Values in Saudi Arabia, Egypt and Syria”, *The Middle East Journal*, vol. 33, núm. 1, invierno de 1979, p. 1-19.
- ISMAEL, Tareq, *The Arab Left*, Syracuse, Syracuse University Press, 1976.
- KALTAJCHIAN, Suren, “El concepto de nación” (xerox).
- KEILANY, Ziad, “Socialism and Economic Change in Syria”, *Middle Eastern Studies*, vol. 91, enero de 1973, núm. 1, p. 61-72.
- KERR, Malcom H., “Hafiz Asad and the Changing Patterns of Syrian Politics”, *International Journal*, 28, núm. 4, 1975, p. 389-406.
- LONGUENESSE, Elizabeth, “The Class Nature of the State in Syria: Contribution to an Analysis”, *Merip Reports*, núm. 77, mayo de 1979, p. 3-11.
- MA'OZ, Moshe, “Alawi Military Officers in Syrian Politics, 1966-1974”, en Harold Z. Schiffrin (ed.), *Military and State in Modern Asia*, Jerusalem, Academic Press, 1976, p. 277-297.
- “Islam in Syria”, *NEW OUTLOOK* 16, núm. 4, mayo de 1973, p. 13-18.
- “Society and State in Modern Syria” en Menahem Milson (ed.), *Society and Political Structure in the Arab World*, Nueva York, Humanities Press, 1973, p. 29-91.
- , *Syria under Hafiz al-Asad: New Domestic and Foreign Policies*, Jerusalem, The Hebrew University of Jerusalem, 1975.
- MOUTAFAKIS, Georgé, *The Role of Minorities in the Modern Middle East*

- Societies", *Middle East Review*, vol. IX, núm. 2, invierno de 1976-77, p. 63-72.
- NEGUEV, Saül, "Le Proche-Orient précapitaliste", *Khamsin*, núm. 2, 1975, p. 7-14.
- O'DONNELL, Guillermo, *Modernization and Bureaucratic Authoritarianism. Studies in South American Politics.*, Berkeley, Institute of International Studies, University of California, 1973.
- OREN, Stephen, "Syria's Options", *The World Today*, vol. 30, núm. 11, noviembre de 1974, p. 472-478.
- PETRAK, Tabitha, *Syria*, Nueva York, Praeger Publ., 1972.
- PICARD, Elizabeth, "La Syrie de redressement' et les chances de paix au Proche-Orient", *Politique Etrangère*, vol. 41, núm. 2, 1976, p. 169-180.
- PORTELLI, Hughes, *Gramsci y el Bloque Histórico*, México, Siglo XXI, 1973.
- RABINOVICH, Itamar, *Syria under the Ba'ath, 1963-1966. The Army-Party Symbiosis*, Jerusalem, Israel Universities Press, 1972.
- RODINSON, Maxime, "Nature et fonctions des mythes dans les mouvements socio-politiques d'après deux exemples comparés: communisme marxiste et nationalisme arabe", en *Marxisme et monde musulman*, París, Editions du Seuil, 1972, p. 245-265.
- , *Sobre la cuestión nacional*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1975.
- SAAB, Edouard, *La Syrie ou la révolution dans la rancœur*, París, Julliard, 1968.
- SEYMOUR, Martin, "The Dynamics of Power in Syria since the Break with Egypt", *Middle Eastern Studies*, vol. 6, núm. 1, enero de 1970, p. 35-47.
- STAVENHAGEN, Rodolfo, "Estratificación social y estructura de clases (un ensayo de interpretación)", *Ciencias Políticas y Sociales VIII*, 27, enero-marzo de 1962, p. 73-102.
- , *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, México, Siglo XXI, 1969.
- TORREY, Gordon H., "The Ba'ath-Ideology and Practice", *The Middle East Journal*, vol. 23, núm. 4, otoño de 1969, p. 445-470.
- VANDUSEN, Michael H., "Political Integration and Regionalism in Syria", *The Middle East Journal*, vol. 26, núm. 2, primavera de 1972, p. 123-136.
- , "Syria: Downfall of a Traditional Elite", en Frank Tachau (ed.), *Political Elites and Political Development in the Middle East*, Cambridge, Schenckman Publ. Co., 1975, p. 115-155.
- WALLERSTEIN, Immanuel, "Social Conflict in Post-Independence Black Africa: The Concepts of Race and Status-Group Reconsidered", en Ernest Q. Campbell (ed.), *Racial Tensions and National Identity*,

- Nashville, Vanderbilt University Press, 1972, p. 207-226.
- WARRINER, Doreen, "Land Tenure Problems in the Fertile Crescent in the Nineteenth and Twentieth Centuries", en Charles Issawi (ed.), *The Economic History of the Middle East*, Chicago, The University of Chicago Press, 1966, p. 71-78.
- WEINSTOCK, Nathan, *Le Mouvement révolutionnaire arabe*, Paris, François Maspero, 1970.
- YODFAT, ArieH, "The End of Syria's Isolation", *The World Today*, vol. 27, núm. 8, agosto de 1971, p. 329-339.

Chapter Title: EL CÓDIGO DE CONDUCTA DE LA MUJER MUSULMANA. ENTRE LA TRADICIÓN Y EL CAMBIO

Chapter Author(s): MANUEL RUIZ FIGUEROA

Book Title: Medio Oriente

Book Subtitle: Perspectivas sobre su cultura e historia. Tomo 2

Book Editor(s): Luis Mesa Delmonte

Published by: El Colegio de Mexico

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/j.ctv3dnrt4.12>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



This content is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY-NC-ND 4.0). To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



El Colegio de Mexico is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Medio Oriente*

JSTOR

EL CÓDIGO DE CONDUCTA DE LA MUJER MUSULMANA. ENTRE LA TRADICIÓN Y EL CAMBIO

MANUEL RUIZ FIGUEROA
El Colegio de México

EL ISLAM VIVE de nuevo un momento crucial en el que múltiples alternativas se abren a su paso. Sería ingenuo pensar que una sociedad o una religión, cualquiera que éstas sean, están cerradas al cambio, o que los cambios son sólo producto de circunstancias extremas. Al igual que los individuos, las sociedades continuamente eligen su camino y deciden su orientación, ya sea por necesidades internas, por circunstancias externas o por ambas.

La convivencia entre musulmanes y no musulmanes es cada vez más estrecha y muchas diferencias saltan a la vista, ya sea en cuanto a creencias religiosas, relaciones familiares o sociales, y en múltiples aspectos de la vida cotidiana.

Por todo lo dicho es en buena medida que éste es uno de los momentos en la historia del islam de más vigor intelectual y espiritual, para confrontar un mundo desconfiado y hostil. Todo se le cuestiona al islam, todo se le critica sin excluir su relación de géneros. Por su parte, el islam tiene una infinita confianza en sí mismo, porque cree en la veracidad de su mensaje por su origen divino y que éste a pesar de estar sujeto a tantos ataques, al final vendrá al rescate de una humanidad cada vez más materializada y mundana.

El islam está buscando el espacio y el papel que le corresponden en la formación de las nuevas relaciones entre civilizaciones de una sociedad globalizada en deconstrucción y reconstrucción y, en este contexto, son las relaciones de los géneros una de las variables más discutidas y analizadas tanto en el Occidente como en el islam.

La intención de este artículo es llamar la atención sobre lo que pasa en el islam en relación con este tema y presentarlo

[549]

dentro de su propio contexto histórico. Aunque ésta es una realidad histórico-social diferente a la de Occidente, tiene algunos rasgos muy parecidos, en el sentido de que los grandes valores y actitudes fundamentales de ambas culturas provienen de una visión religiosa, pero que ha sido manejada para servir a los intereses de sólo una parte de la sociedad.

Para situarnos en un contexto islámico y tratar de entender las relaciones de géneros, debemos preguntarnos cuáles son su legitimación, sus orígenes y sus fuentes, debemos averiguar quién o quiénes tienen autoridad para interpretar esas fuentes y qué posibilidad de adecuación o actualización puede haber para responder a las exigencias de una sociedad del año 2000.

Fuentes de la legislación islámica

Toda conducta del musulmán y de la musulmana, así como sus relaciones con Dios (*'Ibadat*) o con la comunidad (*mu'ama-lat*) están reglamentadas por la legislación divina. La Sharía o ley religiosa, el derecho islámico, es la explicitación de lo ordenado en el sagrado Corán y en la *Sunnah* del Profeta y de la comunidad primitiva. En el caso de la mujer, la conducta de las esposas del Profeta, en particular de Aisha, su esposa predilecta, es de especial relevancia. La *Ummah* islámica es una comunidad religioso-política a la que se pertenece por una decisión personal al aceptar que sólo hay un Dios y que Muhammad es su Profeta. En este sentido podemos definirla como una comunidad "ideológica", ya que es por la aceptación de un credo como se obtiene la pertenencia a la comunidad. El único argumento válido para determinar la validez de una conducta es estudiarla a la luz del Corán y la *Sunnah*.

Cualquier otro sistema de creencias es irrelevante para el islam, pues lo que el Corán y la *Sunnah* mandan o prohíben es lo único que cuenta. Ninguna otra consideración tiene validez para la comunidad si se aparta del credo "oficial" religioso-político establecido por la Sharía.¹

¹ Lo mismo es válido para cualquier religión revelada, como es el caso del

Intérpretes del Derecho islámico

En el islam suní, no existe una autoridad oficial suprema e infalible para dar la interpretación válida de la revelación coránica. Esto tiene repercusión inmediata cuando se trata de entender cuál es el sentido correcto de algún mandamiento coránico, en especial determinar si fue revelado sólo para regular un uso o una costumbre de hace 1 400 años, o si su intención es que tenga una validez permanente a través de los siglos, sin importar cuánto puedan cambiar las condiciones sociales o políticas, incluso hasta llegar a ser totalmente diferentes de las de una sociedad tribal de hace 14 siglos.

Al no haber “Iglesia” en el islam no hay *dogmas*. El carisma de infalibilidad en el islam suní radica en el consenso de la comunidad. Cuando hay consenso universal de la *Ummah*, el error está excluido². En la práctica, el consenso de la *Ummah* lo forman sus educadores religiosos, los ulema. El problema es que los ulema tampoco están unánimemente de acuerdo sobre cuál es la forma islámica de vida para muchas situaciones de la vida moderna. ¿Qué es lo importante: la forma, el fondo o ambos? ¿Qué es lo que cuenta: el espíritu o el seguir algo al pie de la letra? ¿Hay que seguir literalmente lo que hacían las esposas del Profeta, incluida la forma de vestirse?

Dadas las respuestas contrarias y contradictorias que se han dado a estas preguntas, es clave determinar quién o quiénes son intérpretes calificados del Corán y la *Sunnah*.

En el shiísmo, el *imām* es la única autoridad infalible en la interpretación coránica, él es el único que conoce el verdadero sentido de cada revelación, porque posee una sabiduría especial. En su ausencia son sus representantes, en especial el faquí y los guardianes de la revelación, la única autoridad reconocida, o sea el clero, organizado en forma jerárquica.

En el sunismo, por mucho tiempo nadie cuestionó la autoridad de los ulema. Con la excepción de un califa abasí que

cristianismo, por ejemplo. Todo pronunciamiento sobre fe o costumbres debe estar respaldado por la Biblia. El mensaje salvífico es la palabra final.

² Hay un famoso *hadith* o relato del Profeta sobre el consenso de la comunidad: “Mi comunidad no puede estar unánimemente en el error”.

quiso constituirse como la única autoridad tanto política como religiosa, atribuyéndose el don de la infalibilidad y dictando cuál debía ser la “ortodoxia” islámica (casi proclamando dogmas), nadie por siglos se atrevió a desafiar la autoridad de los ulema.³

El califato fracasó en su intento por adueñarse de la autoridad espiritual de la comunidad, al ser derrotado por los ulema más conservadores y apegados a la letra que, por lo demás, siempre han logrado imponer su visión contra una más tolerante, abierta y menos literal y legalista.

En la época actual los ulema han conocido dos desafíos a la exclusividad de su autoridad. De una manera práctica, el surgimiento de movimientos militantes (reformistas) que han sido encabezados por profesionistas ajenos a la élite religiosa. Algunos de esos líderes trataron de descalificarlos de su cargo de guardianes de la religión y guías de la *Ummah*, a causa de su adhesión y defensa de gobiernos no islámicos, secularizantes, despóticos y vendidos al imperialismo occidental.

Así, al lado del islam oficial o del *establishment*, como lo suelen llamar estos movimientos, surgió un nuevo islam —el de las grandes masas campesinas y urbanas, económicamente explotadas, políticamente sin derechos ni voz—, en contra de un “clero” traidor del verdadero islam. Los seguidores de este islam reformista dieron la espalda al islam legalista de los ulema y prefirieron a los nuevos intérpretes del Corán. La victoria, sin embargo, fue pasajera. Hoy, con enormes esfuerzos y grandes presiones al gobierno, los ulema han ido recuperando su anterior categoría de defensores del auténtico islam y de herejeros del Profeta.

Una vez más, los ulema más conservadores van obteniendo la victoria contra las voces modernizantes y reformadoras. Éstas son sofocadas con amenazas de apostasía y de muerte; ahí están los casos de Abu Zayd o Salman Rushdie, entre otros.⁴

³ El califa Al-Mamún (r. 813-833 d.C) impuso la doctrina de la escuela mutazilí acerca del “Corán creado” como la “oficial” u “ortodoxa”. Sin embargo, al pasar de los años, su intento fracasó.

⁴ Abu Zayd, profesor de la Universidad de El Cairo fue acusado de “hereje” y obligado a renunciar y exiliarse en Holanda. Sobre S. Rushdie pesa una condena de muerte por su libro *Los versos satánicos*, considerado también como “herético”.

La imposición del silencio es su ley. Como en otras épocas, el gobierno aunque de mala gana pero en complicidad, apoya el islam de los ulema más conservadores pero más vociferantes. El cambio parece complicarse debido a este grupo tradicionalista y cerrado.

Sin embargo, las presiones que impulsan el cambio son de una intensidad, tanto del interior como del exterior, que no se había presentado en ninguna otra época, debido a la rapidez de las comunicaciones y sus adelantos constantes, por lo que algunos dirigentes de este grupo se han dado cuenta de que si no quieren verse sobrepasados por la sociedad misma, por la *Ummah*, deben tomar en sus manos la orientación del cambio. Los creyentes, sobre todo los analfabetas, los que menor acceso tienen a una información personal, esperan ansiosamente de sus líderes esta orientación. Si no llega de ellos, ya se sabe, serán presa de un islam radical y violento que también perjudica al islam "oficial". Los dos últimos jeques de al-Azhar se cuentan entre los más activos en promulgar *fatwas* acerca de los más variados problemas.

Sin duda un ejemplo claro de la toma de conciencia de la élite religiosa en relación con la urgencia impostergable de orientar, lo ha dado la Hermandad Musulmana, una agrupación paralela al clero oficial.⁵ En una página de Internet dedicada al islam, dicha agrupación publica una declaración sobre su punto de vista de lo que ellos consideran la visión coránica sobre del papel de la mujer en la sociedad. Esta valiente declaración sería el equivalente a una *fatwa*, y está al alcance de la comunidad musulmana universal y a la vista de los no musulmanes de todo el mundo.

Otro desafío interesante al monopolio interpretativo del "clero" ha sido aportado por intelectuales y políticos "laicos", de manera indirecta, cuando publican o enseñan en universidades temas socioreligiosos que han sido descuidados por los ulema tradicionales, llenando así un vacío e implícitamente

⁵ La Hermandad Musulmana fue fundada en Egipto por el maestro de escuela Hasan al-Banna en 1928. Si bien no forma parte del "clero oficial", goza de gran prestigio y sus declaraciones doctrinales tienen gran autoridad y aceptación en todo el mundo musulmán.

abrogándose la autoridad sobre temas relacionados con la religión, antes “exclusivos” del clero. Otras veces ha sido un desafío abierto, como en el caso de Pakistán, donde intelectuales modernistas han declarado que es el Parlamento y no el clero quien debe legislar para el mundo de hoy.⁶

Curiosamente fue al-Mawdudi, el más grande ideólogo de Pakistán y uno de los más tradicionalistas, quien ha postulado que en su sistema político que él llama una “teodemocracia” cualquier creyente “calificado” puede opinar y aportar su conocimiento para llegar a una legislación auténticamente islámica.⁷

Por otra parte, y es importante tener esto en cuenta, el islam respeta la relación individual y única entre el creyente y Dios. La conciencia individual es en último término la que en el día del juicio rendirá cuentas de todos sus actos.⁸

El *iytibad* y la *fatwa*

Estos términos hacen referencia a dos formas de cómo la ley, que se supone que es válida para todos los tiempos y lugares, puede adaptarse a condiciones y contextos diferentes o simplemente nuevos, no contemplados en la legislación original.

Iytibad es el ejercicio personal de la razón y las facultades intelectuales en la búsqueda de una interpretación de la ley de acuerdo con una nueva situación. Dado que no es una activi-

⁶ Muhammad Iqbal, poeta, filósofo y uno de los más preclaros intelectuales musulmanes del subcontinente, opina que “la responsabilidad de interpretar e implementar la ley islámica, en un país musulmán, radica en un parlamento democrático y no en los ulema”, en *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, Shaikh Muhammad Ashraf, 1951, cap. 6.

⁷ Charles Adams, “Mawdudi and the Islamic State”, en John Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1983, p. 117. Aunque aparentemente esta opinión abre las puertas a todos los creyentes, en la práctica los únicos “calificados” serían los ulema y, desde luego las mujeres hasta el momento han estado fuera de este círculo. Apenas ahora empiezan a hacer sus primeras incursiones en el mundo de la ley islámica, como es el laudable caso de Fatima Mernissi.

⁸ Podría citarse al respecto el conocido verso coránico: “No cabe coacción en religión”, o los múltiples pasajes que aluden a la responsabilidad individual del creyente.

dad oficial controlada por la autoridad religiosa, muchos ulema niegan este derecho del musulmán. Los reformistas que perciben la necesidad de presentar un islam acorde con los grandes cambios científicos y tecnológicos de hoy, encuentran ahí la metodología para poner al día buena parte de una legislación medieval y anticuada.⁹

La *fatwa* en cambio, por ser una actividad “oficial”, la del Mufti, que da respuestas “oficiales” a preguntas tanto del sector público como privado, ha sido considerada como legítima si bien restringida al ámbito clerical.¹⁰

La necesidad de estas reinterpretaciones obedece al hecho de que, en su mayoría, los mandamientos y prohibiciones coránicos tienen su origen en situaciones muy concretas. Es necesario dilucidar su validez en situaciones similares pero que se presentan en otros tiempos y en otros contextos sociales, políticos, económicos o culturales. Se trata un poco de distinguir entre lo temporal y lo eterno de la revelación, entre lo esencial y lo secundario, lo efímero y lo permanente, que no es una tarea nada fácil.

Después de examinar estos puntos más bien teóricos, volveremos la vista, para tomar un ejemplo concreto, a la discusión de tres puntos muy discutidos en las sociedades musulmanas, referentes concretamente a la mujer: 1) ¿existe una forma de vestir islámica?, ¿es ésta obligatoria para la mujer musulmana?; 2) ¿es el hogar el único espacio para la mujer en la sociedad? (la educación y el trabajo) y 3) la participación de la mujer en la vida pública: ¿puede votar y ser elegida para cargos públicos, especialmente políticos?

1) *¿Existe un código de vestir islámico?*
¿Es obligatorio el uso del velo?

Entre los muchos temas que se discuten en el contexto del islam y fuera de éste, el más comentado y de forma más acalorada es el uso del velo; tema que ha ocupado las primeras páginas de la prensa internacional, sea por su prohibición en las

⁹ “Idjtihad”, en *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden, 1974, p. 158.

¹⁰ Véase “Fatwa”, *ibid.*, p. 102.

escuelas francesas o por su imposición obligatoria en Afganistán. Para muchas de las mujeres que lo llevan, es el testimonio de su compromiso con la revelación coránica, un símbolo de su amor y obediencia a Dios, al Profeta y a la *Ummah* islámica. Para quienes lo rechazan, es sólo una moda pasajera, un capricho del momento, lo exterior no es lo importante.

La cuestión central por tratar es si el uso del velo es un mandamiento coránico obligatorio. La respuesta no puede ser otra que sí o no. Para los tradicionalistas el velo forma parte del “código de conducta femenino clásico”, que incluye no sólo la forma de vestir, sino una serie de valores que reflejan lo que la mujer musulmana debe ser, el “ideal femenino”, lo que se espera de una musulmana, la *purda*, como se le llama en Pakistán, es la visión sobre el valor, la posición y la función de la mujer en la sociedad. Es el conjunto de “derechos” y deberes de la mujer musulmana.¹¹

Para la mayoría de las religiones, los únicos argumentos válidos para dilucidar cualquier cuestión son los argumentos teológicos. Otro tipo de razones, por más racionales o científicos que sean, no cuentan. Si en la religión de alguna persona las transfusiones de sangre están prohibidas, dicha persona las va a rechazar no importa cuántos argumentos científicos se le presenten. Para un musulmán, como ya dijimos, la última palabra es el Corán y la tradición del Profeta y sus compañeros. Por lo tanto, lo que debemos investigar es qué dice el Corán y cuál fue la *Sunnah* de la comunidad de los primeros tiempos. Otros argumentos —de higiene, psicológicos, ecológicos— no nos sirven de nada.

Hay solamente dos textos donde el Corán hace referencia al uso del velo (cinco versos) y sin embargo las interpretaciones se dividen en pro y en contra: Corán, 24, 31 (La Azora llama de La Luz) y Corán 33, 32-33 y 59.¹²

“Di a las creyentes que bajen la vista con recato, que sean castas y que no muestren más adornos que los que están a la

¹¹ Puede consultarse *Purda and Polygamy: A Study in the Social Pathology of the Muslim Society*, Peshawar, Nashiran-e-Ilm-o-Taraqiyat, 1972, de Mazhar ul Haq Khan.

¹² Para las citas del Corán, uso la traducción de Julio Cortés, *El Corán*, Madrid Editora Nacional, 1979.

vista, *que cubran su escote con el velo* y no exhiban sus adornos sino a sus esposos, a sus padres, a sus suegros, a sus propios hijos... A los niños que no saben aún de las partes femeninas.” (Corán, 24, 31.)

¡“Mujeres del Profeta! Vosotras no sois como otras mujeres cualesquiera... Quedaos en casa. No os acicaléis como se acicalaban las antiguas paganas...” (Corán, 33, 32-33.)

¡“Profeta! Di a tus esposas, a tus hijas y a las mujeres de los creyentes que se cubran con el manto (cuando salgan a la calle). Es mejor para que se las distinga y no sean molestadas.” (Corán, 33, 59.)

En la interpretación de los “modernistas”, el Corán no ordena ningún vestido específico para la mujer. La intención del Corán en estos versos es fijar o presentar su ética en relación con el paganismo preislámico. La formación del código de conducta femenino no es coránico sino un producto histórico de la Edad Media musulmana. Las costumbres de las clases altas cortesanas de segregar a la mujer en el clásico harén es una creación del tiempo abasí continuada por otras dinastías posteriores. La institución del harén está legitimada por una concepción o imagen de la mujer como un ser al mismo tiempo débil y frágil pero extremadamente peligroso, a quien hay que proteger y de quien hay que protegerse.

De la corte pasó al pueblo y la práctica masiva del harén fue oficialmente islamizada por el califa al-Qadir bi-llah (991-1031).¹³ Este código de conducta impuesto a la mujer contradice al Corán por negar a la mujer su libertad e igualdad con el hombre y por anular la voluntad y la personalidad femeninas. No obstante, recibió su sanción y fue ratificado por el derecho islámico, la Sharía.

Muhammad Asad, prominente pensador musulmán (converso al islam), en su traducción del Corán advierte que lo que el Corán (24, 31) señala, es que lo que hay cubrirse es el pecho, descubierto en tiempos preislámicos, y no la cabeza. Respecto a los versos de la Azora 33 comenta: “La deliberada vaguedad de la recomendación... muestra claramente que este

¹³ Izzud-Din Pal, “Women and Islam in Pakistan”, en *Middle Eastern Studies*, p. 451.

verso no es una orden (*injunction-bukm*) sino que sirve de guía moral en un contexto social siempre cambiante” (Asad lo traslada de ser *'Ibadat a mu'amalat*, de una obligación con Dios, a una relación social).¹⁴

Otras interpretaciones, tal vez con cierta obstinación, afirman que no existe una orden *explícita* de Dios, que no hay un verbo en tiempo imperativo que diga “usad el velo” o “debéis usar el velo”. Admiten, sin embargo, que *implícitamente* sí se ordena.

Gran parte de los musulmanes reconoce un mandamiento divino basándose en la formulación literal de los versos, que parecen suficientemente claros. Esta posición se ve confirmada por varios hadices, especialmente de Aisha, la esposa predilecta del Profeta. Así, por ejemplo, en la colección canónica de al-Bukhari, el más prestigiado recopilador, se cuenta que Aisha solía decir: “Cuando ese verso fue revelado (24, 31), las mujeres cortaron sus mandiles para cubrirse la cabeza y la cara”. Otro hadiz relata que cuando una delegación de mujeres de la tribu abu tammim fue a visitar a Aisha llevando vestidos que transparentaban sus cuerpos, ella les dijo: “éstos no son los vestidos de una mujer creyente”. Se narra también un comentario chusco de Aisha: “después de esta revelación, las mujeres de Medina parecían cuervos”. En otro hadiz atribuido a Aisha, ésta relata que un día el Profeta fue a visitarla a su casa y encontró a su hermana Assma haciendo la oración en un vestido no lo suficientemente grueso como para ocultar la figura de su cuerpo, por lo que le dijo: “Assma, después de la pubertad, nada del cuerpo femenino debe mostrarse excepto la cara y las manos”.¹⁵

Hay otro verso coránico (24, 60) en el que se exceptúa a las mujeres de mayor edad (que no tienen ya pretensiones de contraer matrimonio) de usar el velo: “Las mujeres que han alcanzado ya la edad crítica y no cuentan ya con casarse, no hacen mal si se quitan la ropa [la ropa de calle: velos, mantos],

¹⁴ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an*, Gibraltar, Dar al-Andalus, 1980.

¹⁵ Estos relatos o hadices atribuidos al Profeta, fueron recopilados por varios estudiosos musulmanes de los primeros siglos, entre ellos el más conocido al-Bukhari. Ahora pueden consultarse cómodamente en Internet: <http://www.usc.edu/dept/Mas/fundamentals/hadithsunna/bukhari>, entre varios posibles sitios. La traducción al inglés es de M. Muhsin Khan.

siempre que no exhiban sus adornos. Pero es mejor para ellas si se abstienen". Si aceptamos que la excepción confirma la regla, este verso confirmaría que el velo es obligatorio para el resto de las mujeres musulmanas.

Un buen número de musulmanes que rechazan el uso del velo, aunque concede que pudiera tratarse de un mandamiento, se cuestiona si esa orden se restringe a un momento histórico particular o es válida para siempre. Aquí interviene el uso del *iytibad*. Así como el vestido masculino ha cambiado y nadie va a la oficina en galabiya, por qué no debería cambiar el vestido femenino también dentro de los límites de la decencia y el decoro. Bastaría un vestido modesto, pero llevar velo no sería necesario.

Por lo demás, la mayoría de los musulmanes, fuera de los extremistas radicales, está de acuerdo en que a pesar de que se tratara de una orden, ésta no se puede imponer por la fuerza sobre los demás. Se debe respetar la relación entre la conciencia individual de cada creyente y Dios, ésta es intocable y sólo el día del juicio cada uno debe responder por sus actos. No compete a nadie hacer juicios sobre la conducta ajena.

La conclusión a la que llegan varios estudios sobre las mujeres "veladas", las que han decidido afrontar con decisión un mundo lleno de contradicciones y frustraciones, es que hay una constante en esa decisión. No es un regreso al pasado ni un rechazo a lo moderno. Asombrosamente, lo importante es el papel que desempeña el deseo de escapar a la agresividad masculina en esa decisión de llevar el velo.¹⁶

2) *La actividad propia del género femenino: dentro o fuera del hogar*

El Corán no parece haberse planteado esta disyuntiva, o al menos no en los mismos términos de hoy día, época en la que la educación masiva, la fábrica, la oficina y una infinidad de servicios inexistentes hace mil años, cambian la perspectiva del asunto. No obstante, hay por lo menos un texto donde

¹⁶ Hinde Taarji, *Les voilées de l'Islam*, p. 320 ss. El refugio en el islam equivale a un acto de liberación y de afirmación de la dignidad y valor personales.

explícitamente se hace referencia a que las mujeres, o al menos algunas de ellas, deben permanecer en casa y salir de ella sólo en ocasiones muy especiales. La referencia coránica es 33, 32-33: “Esposas del Profeta, vosotras no sois como las demás mujeres... Quedaos en casa...”.

Quienes sostienen que este verso debe hacerse extensivo a toda mujer musulmana, siguiendo el código de conducta impuesto en nombre del islam, como de hecho sucedió hasta la época moderna, niegan a la mujer no sólo la posibilidad y la *capacidad* de ocupar cargos públicos, sino especialmente dos derechos fundamentales a su dignidad humana: la educación y el trabajo. La educación y el trabajo femenino son una novedad en el islam y también una conquista reciente en Occidente.

Cada vez son menos los que se oponen a la educación y al trabajo femeninos. Entre los más intransigentes se encuentran las corrientes fundamentalistas extremas, como los talibanes de Afganistán y el Ejército Islámico de Salvación, en Argelia.

El código de conducta femenino o *purda* (en Pakistán), exige la segregación de los sexos, costumbre íntimamente ligada a la institución del harén, que sustrae a la mujer del ámbito masculino y la recluye en una sección *prohibida* de la casa, el *apartheid* femenino, como algunos lo llaman. Detrás de este código hay obviamente una racionalización que lo legitima, lo hace admisible para la mujer al “islamizar” tradiciones y usos no islámicos o coránicos.

La filosofía básica detrás de este código es la imagen pesimista y denigrante que se da de la mujer, como la que existe en Occidente o solía existir. La mujer es la causa del mal que existe en el mundo, es la corruptora del hombre. Si bien el Corán no atribuye a la primera mujer la expulsión del Paraíso como lo hace la Biblia judeocristiana (de ahí su castigo: “Parirás con dolor...”), sí acepta en el fondo la misma imagen mítica: la mujer es por su esencia una tentadora, es la *seductora* del hombre, éste es incapaz de resistir a sus hechizos, de tal manera que se le impone un código ético-sexual sólo a ella, no válido para el hombre, y físicamente se la fuerza a vivir recluida en una sección del palacio o de la casa (recuérdese el famoso “cinturón de castidad”), para evitar que corrompa al hombre, de

quien, por lo demás, es su servidora o esclava, ya que por su esencia y naturaleza es inferior al hombre. Hay un término técnico que designa esta naturaleza seductora e irresistible de la mujer, su *'awra*.¹⁷

Esta conceptualización de la mujer explica por qué en muchos casos de violación, la responsabilidad se le atribuye a la mujer, quien por su manera de vestir o su actitud provocó o “invitó” a ser violada.

Esta imagen tradicional de la mujer obstaculiza una sana y normal relación entre los sexos, de ahí que algunos que permiten la educación o el trabajo femeninos, exijan como condición que se dé en forma de segregación de sexos, se oponen a las escuelas mixtas y al trabajo junto con hombres.

No existe en el Corán ningún otro verso ni algún hadiz que explícitamente prohíba la educación o el trabajo femeninos. Por el contrario, pueden citarse múltiples ejemplos de mujeres musulmanas que sobresalieron de una forma u otra en la historia social del islam y cuyos ejemplos pueden usarse como antecedentes que apoyen la licitud de la educación y el trabajo de la mujer.

La unanimidad en la comunidad islámica sobre la permisibilidad de la educación y del trabajo femeninos es cada vez más amplia.¹⁸ La mayoría de las defensoras acérrimas del velo (símbolo de su amor al islam), muchas de ellas profesionistas, defiende la capacidad y la igualdad de derechos con el hombre en estos dos rubros, con lo que queda una vez más de manifiesto que su decisión de llevar el velo no tiene nada que ver con el regreso a un pasado retrógrado.

Una opinión “oficial” u oficiosa, la tenemos en la misma declaración de la Hermandad Musulmana que se encuentra en Internet.¹⁹ Ahí acepta la educación y el trabajo femeninos pero en condiciones apropiadas y dignas, es decir, se favorece la segregación de los sexos, pero se trata de un avance significativo.

¹⁷ Véase por ejemplo Izzud-Din Pal, art. cit., p. 451 y ss.

¹⁸ Incluso, muchos de los que se oponen al trabajo femenino fuera de casa no se atreven a negar el derecho de la mujer a la educación, aunque estén en contra. Una mujer analfabeta es una más fácil presa de la arbitrariedad del hombre. H. Taarji, *op. cit.*, p. 321.

¹⁹ <http://www.albany.edu/~ha4934/ikhwom.html>

Quienes han tenido una educación mixta, sobre todo aquellos educados(as) en el extranjero, abogan por establecer desde temprana edad una convivencia sana y natural de los géneros (como la que se da en la familia), y señalan las ventajas o desventajas psicológicas y de otros tipos de ambas. La familia, sin embargo, no parece ser un buen ejemplo, por estar “maleada”. En buen número de familias, la mujer desde su nacimiento es una “tragedia”, y se le educa como inferior al padre, al hermano, al marido y a la suegra. Su destino es ser usada por los demás.

En la historia del islam de los primeros tiempos y desde los tiempos del Profeta, se relata la actividad de varias mujeres fuera de la casa, especialmente en circunstancias críticas, como en la guerra. Una de estas mujeres, al-Rabiyya, nos dice: “Nosotras solíamos participar en los combates junto con el Profeta de Dios. Les dábamos agua a los combatientes, los servíamos y llevábamos los muertos y heridos a Medina”. Otra mujer, Umm Attiya, nos cuenta: “Yo acompañé siete veces al Profeta, haciendo guardia, preparando el alimento, atendiendo a los heridos y los enfermos”. Nusaiba, hija de Kalb, combatió en las guerras de apostasía (*Ridda*) y sufrió múltiples heridas. (Estos relatos están en la página de Internet de la Hermandad Musulmana.)

La Hermandad no hace referencia al famoso episodio de la llamada “batalla del camello”. Éste sería uno de los momentos en que una mujer ha ejercido una influencia de primer orden en la comunidad musulmana de los primeros tiempos. Aisha, la esposa predilecta del Profeta, expresó su oposición y descontento a la llegada de Alí al califato, arengando públicamente a los musulmanes contra Alí. De ahí pasó a formar un ejército y lo enfrentó en combate.

Obviamente, este acto causó gran consternación y escándalo en la comunidad, el ver que la esposa predilecta del Profeta, a la que se le da el título de “Madre de los creyentes”, se rebelara contra el califa Alí, yerno y primo del Profeta, y que varios compañeros de Muhammad tomaran partido por una u otra facción. A partir de esta actuación valiente de Aisha, gran parte de los comentaristas a lo largo de los siglos y hasta el día de hoy, ha tomado una actitud de condena y despresti-

gio contra Aisha, al punto de que esa famosa batalla no tomó ni siquiera su nombre, sino que se le conoce como la “batalla del camello” (el camello de Aisha).²⁰

La Hermandad, sin embargo, hace una observación que delata su apego a los conceptos tradicionales y lo difícil que resulta romper con el pasado, aunque no sea islámico. Dice textualmente: “...*the husband has a right to permit his wife to work. This right has to be regulated by an agreement between the husband and the wife. Such rights should not be regulated by law and the authorities should not interfere with them except in some rare cases*” (p. 6).

Entre las muchas cosas que se podrían comentar, parece haber cierta contradicción entre la igualdad de derechos concedidos a la mujer y al hombre, y el tener que solicitar permiso al marido. La Hermandad concede al marido el papel de jefe “natural” de la familia, como lo llaman, pero por otra parte insiste también en un acuerdo, un *agreement*, que obviamente se refiere a una discusión que lleve a un consentimiento o acuerdo mutuo y provechoso para la familia.

Por último, baste señalar que se ha querido sustraer este acuerdo entre marido y mujer de la legislación civil y de la interferencia de las autoridades.

3) *La mujer en la vida pública de la sociedad*

Debe sorprender a muchos —cuyo conocimiento del mundo del islam está prejuiciado por la prensa sensacionalista— que uno de los logros de la mujer musulmana sea la posibilidad de ser elegida para ocupar puestos públicos, incluso el de primer ministro como ha sido dos veces el caso de Benazir Ali Bhutto en Pakistán, una vicepresidenta actual y varias parlamentarias en Irán, y lo mismo en otros países como Egipto, Jordania, Bangladesh o Marruecos, por ejemplo.²¹

²⁰ Una amplia y seria discusión de este penoso incidente, se encuentra en el libro de Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite, A Feminist Interpretation of Women's Right in Islam*, Londres, Addison-Wesley Publishing Co., 1991. Tomar partido por uno u otro bando fue una decisión que la mayoría de la comunidad trató de evitar, dejando el juicio a Dios.

²¹ Lamenta F. Mernissi que en las elecciones municipales de Marruecos en

A pesar de estos evidentes logros hay voces que aún sostienen que la mujer debe quedarse en casa, ya que por su misma naturaleza no es apta para otra cosa. Que la mujer pueda ir a depositar su voto secreto a las urnas, no parece provocar mayor rechazo. Sin embargo, que pueda ser elegida para ocupar un cargo público está censurado por un hadiz que denota un punto de vista hostil y denigrante hacia la mujer. Este relato ha sido aceptado como auténtico por al-Bukhari y dice así: "El que confía sus negocios a una mujer, nunca conocerá la prosperidad",²² que, según el transmisor, Abu Bakra, el Profeta hizo cuando a la muerte de un emperador persa, a su pregunta de quién lo había sucedido, le contestó que se le había confiado el poder a una de sus hijas. F. Mernissi supone que este episodio podría situarse entre los años 629 y 632, un periodo de inestabilidad después del asesinato del emperador persa Pavis y para cuya sucesión había varios pretendientes, incluyendo dos mujeres. Abu Bakra no olvidó este comentario del Profeta y lo repitió 25 años más tarde en ocasión del levantamiento militar encabezado por Aisha.²³

No obstante la opinión de al-Bukhari, F. Mernissi hace un análisis crítico del relato centrándose sobre todo en quien lo originó, y cuya no muy confiable personalidad (acusado incluso de falsedad, de acuerdo con los datos biográficos que se poseen) daría pie a serias dudas de que el Profeta efectivamente haya hecho ese comentario. Si a esto se agrega la actitud del Profeta y del Corán hacia la mujer, que Mernissi expone en el capítulo 7 de su libro, resulta muy difícil aceptar esa frase en boca del Profeta. Este hadiz ha sido pasado por alto en los varios países donde se permite a la mujer desempeñar responsabilidades de orden público.

Esta es también la postura de la Hermandad Musulmana, tal como aparece en Internet. No toma en cuenta ese relato y

1983, en las que 306 mujeres se atrevieron a presentarse como candidatas, solamente 36 fueron elegidas, contando con un electorado femenino de casi tres millones y medio, contra 65 502 hombres que resultaron ganadores. Advierte, sin embargo, un progreso en relación con las elecciones de 1977, cuando sólo 8 mujeres compitieron y ninguna resultó elegida, *op. cit.*, p. 2.

²² Bukhari, *Sahih*, Beirut, Dar al-Ma'rifa, 1978, vol. IV, p. 226.

²³ F. Mernissi, *op. cit.*, p. 53 y ss.

concede a la mujer la posibilidad de acceder a cargos públicos, si bien con algunas reservas. En primer lugar, reitera que ése no es un papel fundamental de la mujer. La obligación prioritaria, se reitera, es hacia su familia, en especial la educación de los hijos. Aquí se pone énfasis en la importancia de la madre en la formación de los futuros buenos creyentes y buenos ciudadanos. Así, al terminar esta tarea educativa, hacia los 40 años, siendo ya además una mujer madura, nada impide que pueda competir y aportar sus talentos al servicio público de la comunidad.

En segundo lugar, y sin explicar el porqué, la Hermandad prohíbe a la mujer ocupar el puesto de Presidente de la República. Extraña esta actitud (¿podría ser por el famoso hadiz?). En cuanto al puesto de juez, negado a la mujer por las escuelas de derecho tradicionales, no toma abiertamente partido, pero no lo excluye. Para los demás cargos no habría obstáculo alguno.

En tercer lugar, la Hermandad sugiere que la mujer observe el código de vestir apropiado para una creyente, y que se establezcan puestos para votar reservados para la mujer. Es su opinión que en el Parlamento mismo haya una sección femenina, para que estén separadas de sus colegas hombres. A la objeción de que estos cargos exigen que las mujeres viajen, los Hermanos responden diciendo que siempre se puede viajar con alguien y que no es necesario que lo hagan solas.

Conclusiones

La civilización islámica está profundamente impregnada por la fe. La religión sigue teniendo una presencia tan significativa que es muy difícil aceptar una creencia o un comportamiento que no esté sancionado por ella.²⁴

Sin embargo, en muchas ocasiones lo que las religiones mandan o prohíben es el resultado de la manipulación de algún

²⁴ La religiosidad sigue también presente en la civilización occidental a pesar de su secularización, tanto en la vida privada como pública. Muchos individuos toman decisiones importantes de acuerdo con los dictados de su creencias religiosas.

grupo que de esta manera ha tratado de defender sus intereses y perpetuar sus privilegios. Frecuentemente aquí reside el más grande obstáculo para ajustar las costumbres o actitudes tradicionales a las condiciones cambiantes de cada época.

La mujer, en prácticamente todas las sociedades, ha sido víctima de un comportamiento machista, de una cultura patriarcal que ha impuesto a la mujer un papel subordinado a los intereses del hombre, sin tener en cuenta su propia dignidad y sus derechos inalienables. Esta actitud suele ser la más difícil de cambiar para reconocer la necesidad de modificar sustancialmente la concepción de lo femenino y de la esencial igualdad entre los géneros.

No por casualidad es ésta una de las primeras constataciones que hacen cuantos han indagado la relación histórica de los géneros. Así, nos dice H. Taarji, “al igual que el judaísmo y el cristianismo, el islam se apoya en una lógica patriarcal...” y continúa: “de ahí que la penetración de la mujer en el espacio público se ha sentido como una intrusión intolerable en lo que algunos consideran su territorio exclusivo”.²⁵

Esta actitud misógina, como la llama F. Mernissi,²⁶ es muy difícil de superar. “Cuando terminé de escribir este libro”, nos dice, “pude entender una cosa: si los derechos de la mujer son un problema para algunos musulmanes modernos, no es a causa del Corán o del Profeta, ni de la tradición musulmana, sino simplemente porque algunos de esos derechos contradicen los intereses de una élite masculina”.²⁷

En este contexto, no se puede menos que alabar y aplaudir que una de las asociaciones religiosas que tienen gran autoridad moral, como la Hermandad Musulmana, se haya atrevido a expresar *públicamente* su opinión con toda claridad, para expresar un *cambio en favor de la mujer* contra el “código de conducta tradicional”. Esto permite abrir las puertas a la mujer, salir de su casa y llegar tan lejos como se proponga, para colaborar con sus hermanos creyentes y en estricta igualdad con ellos.

²⁵ *Les Voilées de l'Islam*, Marruecos, ediciones EDDIF, 1991, pp. 11 y 320.

²⁶ *A Tradition of Misogyny*, es el título de dos secciones del capítulo III, de su libro *The Veil...* citado en la nota 20 de este artículo.

²⁷ *Ibid.*, p. ix.

Igualmente, me parece que se debe hacer notar que ésta sería una de las pocas veces en que la práctica no antecede —o por lo menos no del todo— a la teoría, sino que una opinión autorizada quiere encausar una conducta antes de que ésta termine por imponerse ante el silencio de los que deben propiciar adecuadamente un cambio.

Chapter Title: LAS CAUSAS DE LA EMIGRACIÓN LIBANESA DURANTE EL SIGLO XIX Y PRINCIPIOS DEL XX. UN ESTUDIO DE HISTORIA ECONÓMICA Y SOCIAL

Chapter Author(s): ROBERTO MARÍN GUZMÁN

Book Title: Medio Oriente

Book Subtitle: Perspectivas sobre su cultura e historia. Tomo 2

Book Editor(s): Luis Mesa Delmonte

Published by: El Colegio de Mexico

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/j.ctv3dnrt4.13>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



This content is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY-NC-ND 4.0). To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



El Colegio de Mexico is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Medio Oriente*

JSTOR

**EL MEDIO ORIENTE
Y EL HEMISFERIO OCCIDENTAL**

LAS CAUSAS DE LA EMIGRACIÓN LIBANESA DURANTE EL SIGLO XIX Y PRINCIPIOS DEL XX. UN ESTUDIO DE HISTORIA ECONÓMICA Y SOCIAL

ROBERTO MARÍN GUZMÁN
Universidad de Costa Rica

Introducción

EXISTE UN viejo proverbio árabe que rezafi *al-haraka baraka*, literalmente ‘hay una gran bendición en el traslado’, que bien podría traducirse más libremente como ‘el que viaja cosecha bienes’. Ese proverbio parece haber contribuido para que muchos árabes en el pasado, y en épocas más recientes, emprendieran la arriesgada aventura de trasladarse a tierras extrañas y empezar una nueva vida con la esperanza de mejorar su situación económica, profesar libremente su religión y huir de las persecuciones políticas de que eran objeto en sus países. Quizás otros tuviesen en mente iniciar, con grandes ilusiones, la actividad comercial con el afán de obtener de ella pingües ganancias. Estas razones fueron suficientes para que muchos árabes, principalmente de las regiones de la Gran Siria y, en particular, del Líbano, emigraran hacia tierras lejanas durante los siglos XIX y XX. El propósito de este ensayo es estudiar detenidamente las causas de la emigración libanesa de finales del siglo XIX y principios del XX. En este trabajo se analizarán tanto las razones externas como las causas internas al Líbano que provocaron ese éxodo masivo de poblaciones, principalmente rurales de las zonas montañosas. A ello hay que agregar los motivos económico-sociales, políticos y religiosos.¹

¹ Para más información acerca de las diversas causas de la emigración de los libaneses, palestinos y sirios, véase: Charles Issawi, “The historical background of

El mayor número de emigrantes libaneses de finales del siglo xx profesaba la fe cristiana y pertenecía principalmente a la iglesia maronita. Libaneses de otras confesiones cristianas, tales como los melquitas y los griegos ortodoxos, también salieron de su país con el propósito de radicar para siempre en otras naciones. Asimismo, en los últimos años del siglo pasado, un pequeño número de drusos y musulmanes también emigró a distintas latitudes, incluyendo América Latina.² En los distintos países donde han arribado, los inmigrantes libaneses y sus descendientes se han asimilado totalmente y han contribuido, con su esfuerzo y dedicación, al progreso económico y cultural de esas naciones. Sin embargo, el estudio de estos últimos asuntos escapa los objetivos de esta investigación, que se centra exclusivamente sobre las causas de la emigración.

Lebanese emigration, 1800-1914", en Albert Hourani y Nadim Shehadi, *The Lebanese in the world: a century of emigration*, Londres, 1992, pp. 13-31. Para un detallado recuento de la conciencia que las autoridades otomanas tenían sobre las numerosas razones, principalmente económicas, sociales, políticas y religiosas, por las que un gran número de libaneses emigraba en busca de mejores condiciones de vida, véase: Engin Deniz Akarli, "Ottoman attitudes towards Lebanese emigration, 1885-1910", en Albert Hourani y Nadim Shehadi, *The Lebanese in the world: a century of emigration*, Londres, 1992, pp. 109-138, en especial pp. 112-114. Patricia Nabti, "Emigration from a Lebanese village: a case study of Bishmizze", en Albert Hourani y Nadim Shehadi, *The Lebanese in the world: a century of emigration*, Londres, 1992, pp. 41-63. Para más detalles sobre la situación general del Medio Oriente en la época de estas grandes emigraciones véase: Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age. 1798-1939*, Cambridge, 1983, *passim*, en especial pp. 25-33; pp. 55-66. Véase también: 'Ali Mu'ti, *Ta'rikh Lubnan al-Siyasi wa al-Ijtima'i. Dirasa fi al-'Alaqat al-'Arabiyya al-Turkiyya (1908-1918)*, Beirut, 1992, pp. 11-25. Kemal H. Karpat, "The Ottoman emigration to America, 1860-1914", en *International Journal of Middle East Studies*, vol. XVII, 1985, pp. 175-209, en especial p. 180 y pp. 188-189. Carmen Páez Oropeza, "Los libaneses en México: asimilación de un grupo étnico", tesis para optar al grado de maestro en ciencias antropológicas, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1976, *passim*. Rebeca Inclán Rubio, "Inmigración libanesa en la ciudad de Puebla: 1890-1930", tesis para optar al grado de licenciado en historia, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1978, *passim*.

² Véanse: Issawi, "Historical Background", pp. 18-20. Hourani, *Arabic Thought*, pp. 62-66. Para más información véase también: Karpat, "The Ottoman emigration", pp. 175-209. Karpat en el artículo mencionado (p. 180) también explica los porcentajes de los emigrantes musulmanes de varias regiones del Levante, incluyendo Palestina.

Antecedentes históricos: sociedad y economía

La sociedad libanesa en el siglo XIX: enfrentamientos de clases sociales, divisiones confesionales y revueltas populares

A principios del siglo XVI los turcos otomanos, que ya constituían un imperio con vastos dominios sobre los territorios en el norte del mar Negro, los Balcanes en Europa y muchas de las islas del Mediterráneo, incorporaron con rapidez casi todas las tierras árabes: Siria, Palestina, Egipto, el Hijaz y la costa libanesa; en 1514, también conquistaron partes de Iraq a raíz del éxito otomano frente a los safavíes persas en la batalla de Chaldirán.³ Sin embargo, el monte del Líbano, importante tierra árabe, permaneció fuera del control otomano directo. Esa zona que en el pasado había resultado impenetrable para tantos ejércitos permaneció semiautónoma bajo el gobierno de grandes e importantes familias; sin embargo, todo ese territorio no constituyó jamás una unidad política. La región de Kisrawan, la parte norte del monte del Líbano, quedó bajo la influencia de los maronitas. Desde el siglo XVI dos importantes familias libanesas, los Ma'nidas y los Shihabíes, se disputaban el control del monte del Líbano,⁴ y la parte sur, el monte Shuf, fue territorio de los drusos. Cualquier expansión de los drusos hacia el norte, o de los maronitas hacia el sur, provocaba serios enfrentamientos entre ambas comunidades. Las rivalidades y las luchas armadas entre los maronitas y los drusos en las zonas montañosas del Líbano son parte característica de la historia moderna de este país.

³ Peter Holt, *Egypt and the Fertile Crescent. 1516-1922. A political history*, Ithaca y Londres, 1980, pp. 55 y 303. Véase también: Roberto Marín Guzmán, *El derrumbe del viejo orden en Irán. Ensayo histórico sobre la caída de la dinastía Pahlavi (1925-1979)*, San José, 1979, *passim*, en especial pp. 21 y ss. Los otomanos conquistaron algunas regiones de Iraq a los safavíes en la batalla contra Isma'íl Shah en Chaldirán en 1514 y luego en 1534 conquistaron la ciudad de Bagdad durante el reinado de Sulayman I el Magnífico.

⁴ Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples*, Cambridge, Massachusetts, 1991, pp. 277 y ss. Holt, *Egypt*, 1980, *passim*, en especial pp. 112-123. Kamal Sulayman al-Salibi, *Ta'rikh Lubnan al-Hadith*, Beirut, 1969, *passim*, en especial pp. 115-142. Philip Hitti, *Historia de los árabes*, Madrid, 1950, *passim*, en especial pp. 582-583.

Ya desde el siglo xviii las poblaciones cristianas en tierras árabes, principalmente en el Líbano, habían entrado en contacto con las potencias occidentales. Como a los europeos les estaba prohibido trasladarse libremente por el Imperio Otomano, transportar allí sus productos y venderlos de ciudad en ciudad, los comerciantes de Europa buscaron contactos económicos con poblaciones locales árabes que, eventualmente, los representarían en sus actividades mercantiles. Los empresarios europeos encontraron gran apoyo en los cristianos del Líbano, en especial en las poblaciones maronitas. En el siglo xviii, a raíz del Sínodo de Luwayza (1736), los maronitas reconocieron la superioridad de Roma, a partir de lo cual se aliaron al Papa y se convirtieron en los católicos de rito oriental. Estos elementos culturales y religiosos beneficiaron tanto a los maronitas del Líbano como a los europeos. Paralelamente al desempeño de estas actividades de los empresarios y comerciantes, algunos gobiernos europeos, principalmente Francia e Inglaterra, notaron que esos contactos económicos eran una forma de penetración y posible apertura de nuevos mercados para sus productos. Desde entonces estimularon de lleno toda forma de expansión económica sobre esas tierras.

Algunos europeos también pensaron que ese era el momento apropiado para que la cultura occidental lograra extenderse más ampliamente por las tierras árabes del Imperio Otomano, pues contaban con esas primeras relaciones comerciales con los católicos de rito oriental del Líbano y con otros grupos cristianos de Siria. A partir de entonces, distintos gobiernos europeos establecieron sedes diplomáticas ante el sultán otomano. Los consulados tenían como propósito proteger tanto los intereses de los ciudadanos europeos y de sus mercancías, como a los ciudadanos otomanos que eran representantes comerciales de los europeos, y servían de contacto para que éstos vendieran sus productos. Simultáneamente a estas relaciones diplomáticas y económicas se incrementó la penetración cultural. Muchos libaneses, por ejemplo, aprendieron francés y algunos estudiaron otras lenguas europeas, y ya desde finales del siglo xviii y principios del xix viajaron a Inglaterra, Italia, Francia, y conocieron la cultura europea. Con la adquisición de la lengua, con los viajes, con las becas obtenidas

para estudios religiosos o seculares en Europa, los cristianos del Líbano, así como de otras regiones de Siria, entraron en contacto directo con la cultura occidental y empezaron a europeizarse, con lo que se difundieron las modas, las costumbres europeas y el uso de los productos de Europa.

Esta expansión de la cultura europea sirvió como pretexto para incrementar los quehaceres comerciales. Como resultado de estas dos actividades, la cultural y la económica, se amplió la penetración imperialista en estas zonas del Levante. No es de extrañar que muchos de los libaneses, sirios, egipcios u otros árabes que viajaron a Occidente ya desde finales del siglo XVIII y principios del XIX hayan quedado impresionados con la cultura europea, el desarrollo de las artes, las ciencias, la milicia, industria, etc., y hayan adquirido una enorme admiración por lo europeo. Entre los numerosos ejemplos se pueden mencionar el del célebre pensador egipcio Rifa' a Badawi Rafi' al-Tahtawi (1801-1873), en el siglo XIX⁵ o el caso del sirio Butrus al-Bustani (1819-1883), quien consideraba su patria sobre la totalidad de Siria, por lo que incluía al Líbano y Palestina. Al-Bustani, de origen maronita y convertido al protestantismo, trabajó en Beirut en los consulados de Estados Unidos y Gran Bretaña. Su concepto de patria, y de amor a la patria de acuerdo con sus planteamientos de *Hubb al-Watan min al-Iman* [el amor a la patria es un artículo de fe], es sin duda de gran relevancia, y constituye un reflejo de la época en la que él escribió. Por otro lado, Al-Bustani también planteó la necesidad de la

⁵ Véanse las siguientes obras: Rifa' a Badawi Rafi' al-Tahtawi, *Anwar Tawfiq al-Jalil fi Akhbar Misr wa Tawthiq Bani Isma'il*, El Cairo, 1285 H., 1868-1869, *passim*. Rifa' a Badawi Rafi' al-Tahtawi, *Manahij al-Albab al-Misriyya fi Mabahij al-Adab al-Asriyya*, El Cairo, 1912, *passim*. Rifa' a Badawi Rafi' al-Tahtawi, *Al-Murshid al-Amin li al-Banat wa al-Banin*, El Cairo, 1289 H., 1872-1873, *passim*. Rifa' a Badawi Rafi' al-Tahtawi, *Takhlis ila Ibriz ila Talkhis Bariz*, El Cairo, 1905, *passim*. Véase también: Hourani, *Arabic Thought*, pp. 67-83. Panayiotis J. Vatikiotis, *The History of Modern Egypt. From Muhammad 'Ali to Mubarak*, Baltimore, 1991, *passim*, en especial pp. 92, 106, 109, 112-120 y 182. Roberto Marín Guzmán, "Las políticas económicas de Muhammad 'Ali y el inicio de la integración de Egipto a la economía mundial (1805-1848)", en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* (Universidad de Granada), vol. XL-XLI, fascículo 1, 1991-1992, pp. 173-204, *passim*, en especial p. 175. Para más información véase también: Roberto Marín Guzmán, *La guerra civil en el Líbano. Análisis del contexto político-económico del Medio Oriente*, San José, 1985 (segunda edición 1986), *passim*, en especial pp. 121-130.

libertad religiosa, de la igualdad y mutua comprensión y respeto entre las distintas religiones.⁶

Desde mediados del siglo XVIII los otomanos estaban conscientes de la superioridad militar, técnica e industrial de Europa. Por esta razón, el sultán Selim III intentó modernizar la armada y el ejército otomano, siguiendo el modelo europeo.⁷ La presencia y éxito militar de Napoleón y sus conquistas de Egipto (1798) y Siria (1799) mostraron al sultán otomano una vez más la superioridad militar de Occidente. Los europeos ya no sólo penetraban con los mercaderes que vendían sus productos, con sus cónsules y con sus *protegés*, militarmente, con poderosos ejércitos y armas modernas que triunfaban y conquistaban tierras árabes al Imperio Otomano.

‘Abd Al-Rahman al-Jabarti, el último de los grandes historiadores árabes tradicionales, y testigo de esta invasión francesa a Egipto, describió todos estos acontecimientos con gran detalle en su famosa obra *‘Aja’ ib al-Athar fi al-Tarajim wa al-Akhbar* [Los maravillosos remanentes en biografía e historia].⁸ Al-Jabarti señala que cuando los mamelucos, que entonces controlaban Egipto, se enteraron del desembarco francés en Alejandría, ni pensaron en ello ni le dieron la menor importancia. Este historiador ha señalado en su informe la excesiva confianza que tenían los mamelucos en su sistema administrativo y su fuerza militar: “confiaban en su gran fuerza y en la suposición de que aún cuando llegaran todos los franceses [a Egipto], éstos no podrían resistir el enfrentamiento [con los

⁶ Para más detalles, véanse: Butrus al-Bustani, *Khitab fi al-Hay’ a al-Ijtima’iyya*, Beirut, 1869, pp. 31 y ss.; Butrus al-Bustani, *Khurba fi Adab al-‘Arab*, Beirut, 1859, pp. 31 y ss.; Hourani, *Arabic Thought*, pp. 101-102.

⁷ Para más información véanse: Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford, 1968, *passim*, en especial pp. 38-39; Holt, *Egypt, passim*, en especial pp. 157 y 167.

⁸ ‘Abd Al-Rahman al-Jabarti, *‘Aja’ ib al-Athar fi al-Tarajim wa al-Akhbar*, El Cairo, 1882, 4 volúmenes, *passim*. Véase también: Hourani, *A History*, pp. 265-267. Para más detalles sobre el historiador al-Jabarti véase: David Ayalon, “The Historian al-Jabarti”, en Bernard Lewis y Peter Holt, *Historians of the Middle East*, Londres, 1962, pp. 391-402. Marín Guzmán, “Las políticas”, pp. 174-176. Sobre la situación económica de Egipto en el siglo XVII véase: André Raymond, *Artisans et commerçants au Caire au XVIII^e siècle*, Damasco, 1974, *passim*, en especial vol. I, pp. 203-241 y 243-305. vol. II, pp. 417-449. Jamal al-Din Muhammad Sa’id, *Iqtisadiyyat Misr*, El Cairo, 1951, pp. 10-17; Vatikiotis, *History of Modern Egypt, passim*, en especial pp. 40-41, 44-45 y 91-92.

mamelucos] y sucumbirían bajo los cascos de sus caballos”.⁹ La verdad fue otra y de inmediato se produjo la derrota, sembrando el pánico entre los egipcios. Murad Bey, el más importante opositor a Napoleón que dirigió un gran ejército contra los invasores franceses, fue derrotado por Bonaparte y resultó herido en la batalla.¹⁰

En todo el Imperio Otomano se produjeron distintas reacciones frente a la presencia europea y a la difusión, en Egipto y Siria, de nuevas ideas que hasta entonces habían sido ajenas a la sociedad musulmana del Medio Oriente: la secularización, la separación religión-Estado, el nacionalismo, la idea de la patria (difundida a partir del concepto francés de *la patrie*), la democracia, el fin de la tiranía y la opresión y de muchas otras ideas de la revolución francesa. Asimismo hubo reacciones frente a prácticas del liberalismo económico como la propiedad privada de la tierra, la libertad de comercio, la apertura de los mercados, la industrialización, en fin, la imposición del capitalismo sobre los modos de producción precapitalistas.¹¹

⁹ Al-Jabarti, *'Aja' ib al-Athar*, vol. IV, p. 285. Véase también: Hourani, *A History*, p. 265. Marín Guzmán, “Las políticas”, pp. 179-181. Vatikiotis, *History of Modern Egypt*, *passim*, en especial pp. 26-27, 30 y 37-38.

¹⁰ Para más información, véase la extraordinaria obra escrita por el equipo de intelectuales y científicos que Napoleón llevó consigo a Egipto: *Description de l'Égypte état moderne*, París, 1809-1822, *passim*, en especial vol. I, parte I, pp. 688-691. Véanse también: Robert Anderson e Ibrahim Fawzy, *Egypt Revealed. Scenes from Napoleon's Description de l'Égypte*, El Cairo, 1987, *passim*, en especial pp. 143-144, 177 y ss. Hourani, *A History*, *passim*, en especial pp. 265-267. Ahmad Ahmad al-Hitta, *Ta' rikh Misr al-Iqtisadi fi al-Qarn al-Tasi' 'Ashar*, El Cairo, 1967, pp. 1-33 y también pp. 34-35. Charles Issawi, *The Economic History of the Middle East*, Chicago, 1966, pp. 376-379. Vatikiotis, *History of Modern Egypt*, *passim*, en especial p. 32, pp. 33-38. Marín Guzmán, “Las políticas”, pp. 173-177. El mismo historiador al-Jabarti mostró una gran admiración por el equipo de intelectuales y científicos que Napoleón llevó a Egipto. A pesar de que este historiador egipcio se oponía al nuevo sistema político de Egipto en manos de extranjeros, opinó con objetividad respecto de los académicos que acompañaban a Napoleón. Así escribió: “Si algún musulmán iba a ellos [a los intelectuales y científicos franceses] para ver lo que hacían, los franceses no le impedían entrar en los lugares máspreciados... y si los franceses descubrían en él algún apetito o deseo por el conocimiento, ellos le demostraban entonces su amistad y respeto hacia él. Los franceses le traerían luego toda suerte de cuadros, mapas, animales, pájaros y plantas e historias de los antepasados antiguos y de las naciones e historias de los profetas... Yo fui a visitarlos con frecuencia y ellos me mostraron todo esto.” Para más detalles véase: Al-Jabarti, *'Aja' ib al-Athar*, vol. IV, p. 348.

¹¹ Para más información véanse: Holt, *Egypt*, p. 155. Hourani, *Arabic*, *passim*, en especial pp. 49-51; p. 194, donde explica la oposición de los *'ulama'* a Napoleón.

Distintos líderes musulmanes de la época reaccionaron en diferentes formas; lo mismo hicieron los líderes políticos. En Egipto, uno de los casos más representativos de esto —una vez que Napoleón salió de dicho país— fue el de Muhammad 'Ali, ciudadano otomano de origen albaniano que centralizó la administración egipcia y empezó una serie de reformas, las cuales pretendían responder directamente a Europa, modernizar Egipto y, eventualmente, enfrentarse con éxito a los ejércitos occidentales y a la industria y las manufacturas europeas. Por esta razón, cuando Muhammad 'Ali —el fundador de la última dinastía egipcia— tomó el poder en 1805, intentó modernizar Egipto y reformar la estructura económica de dicho país en tres niveles básicos: la diversificación de la agricultura, la modernización de la industria y la creación de un ejército moderno siguiendo el modelo francés.¹² Por motivos tanto internos como externos, sus proyectos fracasaron y Egipto se integró al mercado mundial como productor de algodón —materia prima para la industria británica— y como importador de las manufacturas europeas.

Asimismo, a lo largo de todo el siglo xx, Egipto quedó abierto a las inversiones europeas en obras de infraestructura. Esas inversiones se destinaron a la construcción de ferrocarriles y puertos y a la apertura del canal de Suez, la obra de ingeniería más importante del siglo xx. Los planes de modernización que practicó Muhammad 'Ali lo llevaron a la centralización del poder, a la persecución y exterminio de los mamelucos, a la imposición de monopolios estatales, al asentamiento de los

Fueron los líderes religiosos los que dirigieron la revuelta en El Cairo contra Bonaparte en 1798 y quienes apoyaron abiertamente a Muhammad 'Ali en 1805. Sin embargo, Napoleón había intentado, desde su llegada, iniciar una simbiosis entre lo francés y los 'ulama', lo que desarrolló en sus *diwan*, sobre todo en el *diwan* de El Cairo. Este otorgaba un gran poder a los 'ulama', en una época en la que todavía no existían en Egipto las municipalidades. Para más información al respecto véase: Holt, *Egypt*, p. 161, Vatikiotis, *History of Modern Egypt*, pp. 34-38, pp. 40-45. Marín Guzmán, "Las políticas", pp. 179-181.

¹² Véanse las siguientes obras: Vatikiotis, *History of Modern Egypt*, *passim*, en especial pp. 30-69; Zidane Zéroui, *El mundo árabe: imperialismo y nacionalismo*, México, 1981, *passim*, en especial pp. 28 y ss.; Marín Guzmán, *Guerra Civil*, pp. 73-82; Marín Guzmán, "Las políticas", *passim*, en especial pp. 179-200; Hourani, *A History*, *passim*, en especial pp. 273-275.

beduinos y al predominio de la propiedad privada. Todas estas medidas significaron los primeros pasos hacia la difusión del sistema capitalista en Egipto y a la integración de este país al mercado mundial. A finales del siglo xx, la hegemonía europea y los incontables empréstitos de Egipto, así como la mala administración técnica, industrial y de los ingresos en las épocas de decadencia del Imperio Otomano, provocaron que Egipto declarara su bancarrota en 1875. En forma similar, otras áreas del Medio Oriente, incluyendo el Líbano, también enfrentaron serios problemas económicos. Toda la región de la Gran Siria, al igual que Egipto, se integró al mercado mundial como productora de materia prima e importadora de manufacturas europeas.

En el monte del Líbano, la influencia externa, principalmente la europea, y la difusión de las nuevas ideas y las influencias otomana y egipcia, provocaron serios enfrentamientos entre las comunidades maronita y drusa en el proceso de inserción en el mercado mundial. Los maronitas, por su contacto con los europeos, eran partidarios de la difusión de las nuevas ideas y de las prácticas económicas del capitalismo, mientras que los drusos, más conservadores, seguían manteniendo un sistema económico semifeudal. Estas distintas estructuras económicas, alianzas internacionales, diferencias étnicas, culturales y religiosas, reactivaron los tradicionales enfrentamientos entre ambas comunidades. Pero, no obstante sus profundas rivalidades, los maronitas y los drusos se enfrentaron a los enemigos comunes que intentaban dominar desde fuera el monte del Líbano, ya a finales del siglo xviii y durante el siglo xix. Las luchas populares que se dieron entonces en el Líbano se llaman *'ammiyya* (del árabe *'amma* 'gente común, base popular'; es decir, movimientos populares o campesinos).¹³ Así, por ejemplo, los maronitas y los drusos se unieron en contra de Bashir II, de la familia Shihabi, que intentó unificar el Líbano bajo su autoridad. Los impuestos excesivos y la forma rigurosa de cobrarlos provocaron una gran revuelta popular o *'ammiyya* en 1820.¹⁴

¹³ Salibi, *Ta' rikh Lubnan al-Hadith, passim*, en especial pp. 140 y ss.; Holt, *Egypt*, p. 234.

¹⁴ Holt, *Egypt*, pp. 233-234.

Asimismo, los drusos y los cristianos se unieron en contra de Ibrahim Pashá—hijo de Muhammad 'Ali de Egipto— cuando invadió Siria y el Líbano en 1831. En mayo de 1832, Ibrahim Pashá ocupó toda Siria después de su triunfo militar sobre Acre, y Bashir II se unió a él, pues ambos creían en la necesidad de gobiernos centralizados. Los maronitas y los drusos rechazaban a los gobiernos de esa naturaleza que atentaban contra sus intereses al pretender controlar vastas zonas en las montañas y limitar su autonomía, por lo que se opusieron a Bashir II. Ibrahim Pashá entonces prestó su ayuda y armó a siete mil maronitas para que lucharan a favor de su causa en el monte del Líbano y reprimieran la revuelta de los drusos en Hawran. El líder militar de la ocupación egipcia también les prometió a los maronitas que podrían retener las armas indefinidamente. Sin embargo, después de la batalla de Nezib, Pashá intentó desarmarlos lo que provocó una enorme resistencia. Los maronitas consideraron entonces que si se producía el triunfo de Ibrahim Pashá, y éste imponía su autoridad en todo el monte del Líbano, probablemente se haría obligatorio el servicio militar. Hasta entonces los cristianos habían estado exentos de la actividad castrense, y ante el temor de que se les obligara a formar parte del ejército, se volcaron contra el invasor egipcio y se unieron a los drusos. Una vez acabada la revuelta (segunda *'ammiyya*, en 1840) y después de la derrota de Bashir II y de la salida de Ibrahim Pashá de Siria (noviembre de 1840), los drusos manifestaron su desconfianza hacia los maronitas, con lo cual la unión entre ambos grupos se dio por concluida, y, después de 1840, se reactivaron sus tradicionales enfrentamientos.

Simultáneamente a la existencia de estos problemas políticos y sociales en el Líbano y Siria, en el ámbito internacional se produjo una serie de acontecimientos que tuvieron un impacto directo sobre esas tierras árabes. Los franceses presionaban para que la comunidad internacional los reconociera como los verdaderos defensores de los maronitas del Líbano. Gran Bretaña, con el afán de no perder su influencia en el Medio Oriente y limitar los intereses de Francia en la zona, empezó a acercarse a los drusos y darles su apoyo. Para complicar aún más la situación internacional, los austriacos también intentaron declararse como los protectores de los católicos del Medio Oriente,

pero sus aspiraciones fracasaron.¹⁵ Los rusos, a raíz del Tratado Küchük Kaynarja (1774), extendieron sus derechos para proteger a los cristianos griegos ortodoxos del Imperio Otomano.¹⁶

Simultáneamente, durante el último año de la presencia militar egipcia en Siria y el Líbano y al producirse la salida de Ibrahim Pashá de estas tierras —luego de su derrota frente a los turcos y a los británicos—, los otomanos intentaron reunificar esa zona y lograr el control directo y el dominio total sobre ella. El gobierno otomano también intentó llevar a cabo una serie de reformas de los sistemas imperantes, que se anunciaron en 1839, poco después de la muerte del sultán Mahmud II. El documento decía textualmente:

Todo el mundo sabe que desde los primeros días del Estado Otomano, los elevados principios del Qur'an y las reglas de la Shari'a siempre se preservaron con toda perfección. Nuestro poderoso sultanato alcanzó los más altos grados de fuerza y poder y todos nuestros súbditos obtuvieron tranquilidad y prosperidad. Sin embargo, en los últimos ciento cincuenta años, debido a una sucesión de motivos difíciles y diversos, la sagrada Shari'a no se obedeció ni se siguieron sus beneficiosas regulaciones. En consecuencia, su anterior fuerza y prosperidad se han tornado en debilidad y pobreza. Es evidente que los países que no están gobernados por la Shari'a no pueden sobrevivir... Llenos de confianza en la ayuda de Dios y con la certeza de que nuestro Profeta nos apoyará, juzgamos necesario e importante introducir una nueva legislación de ahora en adelante, con el propósito de lograr una eficiente administración del gobierno y de las provincias otomanas.¹⁷

En todas las tierras árabes, los habitantes respondieron a esas reformas de distintas maneras. En Egipto, por ejemplo,

¹⁵ Holt, *Egypt*, p. 237. Para más información con relación a la protección francesa de los cristianos del Líbano véase: Jacques Couland, *Israël et le Proche-Orient arabe*, París, 1969, p. 47.

¹⁶ Holt, *Egypt*, p. 238.

¹⁷ Para más información véase el texto completo en: J.C. Hurewitz, *The Middle East and North Africa in World Politics*, New Haven, 1975, vol. I, pp. 269-271; también véanse los atinados comentarios de estos documentos en: Hourani, *A History*, p. 272. Para más información respecto de las reformas otomanas véanse: Marín Guzmán, *Guerra Civil, 1840-1861. The impact of the Tanzimat on politics and society*, Oxford, 1968, *passim*, en especial pp. 132 y ss.; Albert Hourani, *The Emergence of the Modern Middle East*, Oxford, 1981, *passim*, en especial pp. 36-66.

las reacciones y los enfrentamientos sociales no se dieron sino hasta 1882, con la revuelta de 'Urabi Pashá. En otras zonas, sin embargo, como en el monte del Líbano, las luchas sociales fueron más frecuentes y se produjeron antes, sobre todo debido a que en el Líbano y en otras áreas de Siria, el gobierno otomano había sido más débil y tenía sólo una endeble centralización.

Paralelamente, durante estos meses de la derrota de Bashir II, y su salida del Líbano hacia el exilio el 10 de octubre de 1840 a raíz de la derrota de Ibrahim Pashá, y en medio de los planes de reforma del Imperio Otomano, los británicos ejercieron presión para que se redujera el ejército egipcio, que había demostrado ser eficiente y muy numeroso en Siria con la invasión de Ibrahim Pashá. Gran Bretaña obtuvo entonces los compromisos del Treaty of London (Tratado de Londres) de 1840 y 1841 que, entre otras cosas, redujo al ejército egipcio. Aunque Muhammad 'Ali perdió sus dominios en Siria, logró conservar su posición de virrey de Egipto¹⁸ y que sus descendientes tuvieran la sucesión hereditaria.¹⁹ El efecto que tuvieron estas medidas para Egipto, y el Medio Oriente en general, incluyendo el Líbano, fue enorme.

Gran Bretaña también presionó para que se nombrara a Bashir III, un miembro de otra rama de la familia Shihabi. El *firman* (documento o decreto de nombramiento) del sultán otomano —que seguía intentando obtener un mayor control de esta región— hacía énfasis en que Bashir III quedaría bajo la

¹⁸ Vatikiotis, *History of Modern Egypt*, p. 68.

¹⁹ El ejército de Egipto llegó a tener hasta 100 000 soldados. La industria era principalmente una industria militar que producía lo que el ejército necesitaba de armamentos, equipo militar y uniformes para los soldados. Al reducirse ese ejército de 100 000 a 18 000 soldados como resultado del Tratado de Londres de 1840 y 1841, se debilitaba al ejército pero también a la industria egipcia, pues se redujo significativamente el consumo de sus productos. Para más detalles al respecto véanse: J.C. Hurewitz, *Diplomacy in the Near and Middle East*, Nueva York, 1956, vol. I, *passim* en especial pp. 1-6 y 15-38. Marín Guzmán, "Las políticas", pp. 199-200. Marín Guzmán, *La Guerra Civil*, pp. 75-77. Hourani, *Emergence*, pp. 63-64. Issawi, *Economic*, pp. 38-40, para más detalles en relación con la Convención Anglo-Otomana que favoreció las actividades comerciales de los británicos en el Imperio Otomano. Véanse también: Vatikiotis, *History of Modern Egypt*, pp. 66-69. Zéraoui, *El mundo árabe*, pp. 28 y ss. Hitta, *Ta'rikh Misr al-Iqtisadi*, pp. 215-217, para mayor información respecto de las grandes transformaciones de la economía egipcia en el siglo xix.

autoridad de Estambul. Los dirigentes de Gran Bretaña, por otra parte, pensaban que un príncipe débil como Bashir III permitiría una mayor influencia y penetración de los intereses británicos en esa zona. El nuevo príncipe continuó la política de su predecesor Bashir II, e intentó reducir aún más el poder de los drusos, lo cual provocó nuevos enfrentamientos debido a que era cristiano. En octubre de 1841, Bashir III reunió a los drusos en Dayr al-Qamar para discutir todo lo relacionado con los impuestos. Los drusos, quienes concurren armados a la reunión, presionaron al nuevo príncipe maronita y prácticamente lo sitiaron en esa ciudad. En enero de 1842, el sultán depuso a Bashir III, quien salió del Líbano al exilio. Con él terminó completamente el poder político de la familia Shihabi en el Líbano.²⁰

Al producirse los enfrentamientos entre ambas comunidades, Dayr al-Qamar resultó saqueada y destruida. Por otro lado, es importante destacar que los cristianos no constituían entonces una comunidad unificada, y que entre ellos había grandes separaciones y rivalidades ocasionadas por diversos motivos: los griegos ortodoxos estaban del lado de los drusos contra los maronitas; los maronitas también estaban divididos, pues su clero apoyaba al pueblo común contra las familias poderosas e influyentes de este grupo confesional.

Con el propósito de obtener un mayor dominio del Líbano, después de la salida de Bashir III, el sultán nombró como gobernador de este territorio a 'Umar Pashá, ciudadano otomano de origen croata. Estos intentos de centralización provocaron graves problemas a muchos grupos. De inmediato se reactivaron los serios enfrentamientos intercomunales en el Líbano, que en realidad eran luchas de clases, sobre todo durante el periodo 1840-1860.²¹

²⁰ Holt, *Egypt*, p. 238.

²¹ Para más detalles véase: Ma'oz, *Ottoman Reform, passim*, en especial pp. 26 y ss., donde el autor explica en detalle las causas de los prejuicios y hostilidad de los musulmanes contra los cristianos en Siria, el Líbano y Palestina. Mucha de la hostilidad se debió también a la arrogancia y al desprecio que los cristianos mostraban contra los musulmanes. Véase también: Roger Owen, *The Middle East in the World Economy*, Londres, 1993, p. 153.

Los problemas interconfesionales se agudizaron también como consecuencia de las reformas del *Tanzimat*, en la segunda mitad del siglo xix.²² Estas reformas le abrieron a los cristianos nuevas oportunidades económicas, la posibilidad de adquirir propiedades y, sobre todo, la igualdad ante la ley, que el *Tanzimat* garantizaba a las minorías religiosas.

²² Con mucha frecuencia, en el estado popular de los pobladores musulmanes del Imperio Otomano no se establecía diferencia alguna entre las distintas sectas cristianas y entre los cristianos y los judíos. Este asunto pasó del nivel popular a la legislación otomana con la consecuente famosa estipulación de que *al-kufr kulluhu milla wahidah*, lo que estableció entonces la generalización de que todos los *Ahl al-Kitab* eran iguales, sin distinciones de credo o de sectas dentro de una misma religión. Para más detalles véase: Salibi, *Ta'rikh Lubnan al-Hadith*, pp. 115-142. Para un detallado recuento de las divisiones sociales y económicas entre maronitas, druzos y musulmanes, con la consecuente enemistad, véase: Toufic Touma, *Paysans et institutions féodales chez les druses et les maronites du Liban duxvi^e siècle a 1914*, Beirut, 1971, pp. 279-287. Para más información al respecto véase: Abraham Marcus, *The Middle East on the eve of modernity. Aleppo in the eighteenth century*, Nueva York, 1990, p. 40 y también p. 345. Véase también: Robert M. Haddad, *Syrian Christians in Muslim Society. An Interpretation*, Princeton, 1970, *passim*, especialmente pp. 68-70; Albert Hourani, *Minorities in the Arab World*, Londres, 1947, *passim*, en especial pp. 63-71; Issawi, "Historical Background", pp. 18-20. Roberto Marín Guzmán, *El Islam: ideología e historia*, San José, 1986, *passim*, especialmente pp. 84-85; Roberto Marín Guzmán, *Introducción a los estudios islámicos*, San José, 1983, *passim*. Para más información sobre las causas de la emigración de libaneses a otras áreas del mundo véase: Luz María Martínez Montiel, "Lebanese immigration to Mexico", en *Asiatic Migrations in Latin America* (30th. International Congress of Human Sciences in Asia and Africa, 1976), México, 1981, pp. 147-161, en especial pp. 147-148; Luz María Martínez Montiel, "The Lebanese community in Mexico: its meaning, importance and the history of its communities", en Albert Hourani y Nadim Shehadi, *The Lebanese in the world: A century of emigration*, Londres, 1992, pp. 379-392. Para más información véanse: Hourani, *Emergence*, *passim*; Albert Hourani, *Syria and Lebanon*, Londres, 1954, *passim*. Las reformas del *Tanzimat* del siglo xix en el Imperio Otomano intentaron transformar toda la estructura interna del Imperio y se desarrollaron en tres cuerpos de legislación básicos: el *Hatt-i-Sheriff*, el *Hatt-i-Hümayun* y la Constitución de 1876. Para más detalles al respecto véanse: Holt, *Egypt*, pp. 171 y ss.; Hourani, *Arabic*, *passim*, en especial pp. 45-49, 83-84, 105-106; Hourani, *A History*, pp. 272 y ss. Hurewitz, *Diplomacy*, vol. I, pp. 113 y ss.; vol. I, p. 149, donde se incluyen los textos de los documentos originales. Moshe Ma'oz, *Ottoman Reform*, *passim*, en especial pp. 132 y ss.; Issawi, "Historical Background", p. 18. Véase también: Moshe Ma'oz, "Communal conflicts in Ottoman Syria during the reform era", en Benjamin Braude y Bernard Lewis, *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, Nueva York, 1982, *passim* en especial p. 95. Salibi, *Ta'rikh Lubnan al-Hadith*, pp. 143 y ss. Véase también: Touma, *Paysans et institutions*, pp. 279-280, donde este autor explica en detalle los asuntos relacionados con la oposición de los musulmanes a los cristianos que habían progresado económicamente, sobre todo como resultado de las reformas otomanas contenidas en el *Hatt-i-Hümayun* del *Tanzimat*.

Las autoridades otomanas intervinieron para controlar la situación y restablecer la paz en la zona. Quizás también tenían en mente lograr un mayor control del monte del Líbano, que seguía manteniéndose fuera de la autoridad otomana. El gobierno de 'Umar Pashá intentó limitar el poder de las grandes familias; sin embargo, debido a la presión interna —pues los cristianos y los drusos volvieron a aliarse para enfrentar al enemigo común, el cróata 'Umar Pashá— y debido también a la presión internacional francesa y británica, el sultán depuso al nuevo gobernador que había sido recientemente enviado al Líbano. Estambul aceptó entonces que se estableciera en el Líbano la forma administrativa de dos *qaimaqamates* (del árabe *qa'im maqam* 'lugarteniente-gobernador'), uno para los cristianos y otro para los drusos.

Las fronteras entre ambos distritos administrativos eran inciertas, pues lo que se tornaba en límite entre ellas era tan sólo el camino Beirut-Damasco. Además, había una gran dificultad en cuanto al control y la dirección de los distritos mixtos, en los que había asentamientos de drusos y cristianos. Este problema se manifestó sobre todo en la zona sur, en el monte Shuf, entonces administrado por los drusos. Ahí se habían asentado también muchos cristianos, cuando éstos se expandieron en esa dirección, y su presencia había provocado serios enfrentamientos entre las dos comunidades. A pesar de los grandes esfuerzos otomanos, la nueva forma de administración de dos *qaimaqamates* también fracasó, debido a la inexistencia de fronteras claramente establecidas. Por otra parte, en los distritos mixtos los *qa'im maqams* no tenían una autoridad efectiva ni sobre los seguidores de sus propias confesiones ni sobre las otras comunidades. El poder real, aún por encima de los *qa'im maqams*, estaba entonces en manos del gobernador otomano de la costa. Para entonces, el sultán había trasladado su centro administrativo de Acre a Beirut.

Los nuevos intentos otomanos por solucionar las tensiones sociales e interconfesionales también fracasaron. Los otomanos crearon el sistema de los *wakil*, quienes eran representantes de sus comunidades y responsables ante el *qa'im maqam* de su propia confesión. El *wakil* también tenía atribuciones para recaudar los impuestos. Este nuevo fracaso hizo

que se reactivaran otra vez los enfrentamientos intercomunales. Con el propósito de poner fin a estas luchas, posteriormente el sultán otorgó el *Règlement Shekib Efendi*, creado por Shekib Efendi, entonces ministro de Relaciones Exteriores. Este nuevo *Règlement* establecía la creación de concejos (*majlis*) con representantes de todas las comunidades. Estos *majlis* tenían como propósito limitar el poder de las familias tradicionales. El *Règlement* tuvo cierto éxito durante algunos años, no obstante las protestas campesinas en contra de las familias maronitas influyentes en la región de Kisrawan. En esta región principalmente cristiana no se había logrado hasta entonces reducir el poder de las familias tradicionales como sucedió en el monte Shuf, la zona drusa.

Como resultado de la penetración económica y cultural europea y el inicio de la integración del Líbano al mercado mundial, se produjo el rápido desarrollo de la economía monetaria, principalmente a partir de 1850. El interés y deseo de ciertos grupos por la venta libre de la tierra, los nuevos contactos de los empresarios libaneses con los comerciantes e inversionistas europeos, el rápido crecimiento del comercio, producción y exportación de la seda, volvieron a reactivar las serias luchas de clases que venían viviéndose en el monte del Líbano desde 1840. Los *muqatajis*, quienes eran los gobernadores semiautónomos de vastas regiones del Líbano y pertenecían principalmente al grupo confesional de los drusos, tuvieron que enfrentar fuerzas enemigas con diferentes intereses económicos y de clase, que se hallaban representadas, sobre todo, por los grupos cristianos, que aspiraban poner fin al predominio político y administrativo de los drusos.²³

Debido a que los drusos controlaban políticamente vastas regiones en el monte del Líbano y otras áreas al sur del actual territorio del Líbano, un grupo de habitantes de los distritos cristianos de Zahle y Hasbaya pidió al gobierno otomano que excluyera sus villas de la jurisdicción de los *shuyukh* (singular, *shaykh*) drusos. Como consecuencia de estas divisiones territoriales se reanudaron las confrontaciones entre cristianos y

²³ Owen, *Middle East*, p. 153. Véase también: Holt, *Egypt, passim*, en especial pp. 122-123 y 236-242.

drusos. También hubo enfrentamientos en el norte, en la zona cristiana, por las tierras que poseía la familia de los Khawazin.²⁴ Esta importante e influyente familia del Líbano, que se había arruinado y había perdido su forma tradicional de ingreso, consideró que la única forma de lograr mejorar su estatus era exigiendo el pago de regalías y otras numerosas obligaciones. Estos abusos de poder provocaron tensiones y graves protestas sociales. A raíz de ello, en 1859 estalló una nueva revuelta campesina cristiana en Kisrawan contra los grupos aristocráticos de los maronitas, en especial contra la familia Khawazin. Esta revuelta campesina, dirigida por el herrero Taniyus Shahin, expulsó a la familia Khawazin y los rebeldes ocuparon sus propiedades. Fue esta la tercera *'ammiyya*. Shahin inclusive fundó una república en Kisrawan, que tuvo una corta vida.²⁵

Otro grupo de cristianos también atacó a los Khawazin, con el propósito final de liberarse completamente del dominio de las familias influyentes en el monte del Líbano. Los atacantes estaban hastiados de tener que depender de estos intermediarios para hacer cumplir los contratos que tenían con los campesinos. Por otra parte, los ánimos entre las comunidades cristiana y drusa se exacerbaban aún más por el hecho de que los cristianos rechazaban la forma arbitraria en que los drusos cobraban multas, y las numerosas obligaciones que le imponían al comercio. Por otra parte, los cristianos deseaban tener la entera libertad de comprar y vender tierras sin las restricciones que imponían los drusos.

Otra fuente de tensión contra los *muqatajis* provenía del hecho de que algunos comerciantes y banqueros le habían prestado grandes cantidades de dinero a los gobernadores locales, y luego los prestamistas se enfrentaban a enormes dificultades

²⁴ Estos enfrentamientos se dieron principalmente en el camino de Beirut a Damasco. Véanse: Salibi, *Ta' rikh Lubnan al-Hadith, passim*, en especial pp. 115-142, y Holt, *Egypt*, pp. 239-240.

²⁵ Para más detalles al respecto véase: Holt, *Egypt*, p. 240. También para más información sobre las tensiones sociales en el monte del Líbano y los enfrentamientos de clases y confesionales, véase: Salibi *Ta' rikh Lubnan al-Hadith, passim*, en especial pp. 115-142.

para que les cancelaran sus deudas.²⁶ Por ello, muchos de los que se oponían a los *muqatajis* estaban dispuestos a apoyar el levantamiento popular hasta sus últimas consecuencias, e inclusive les dieron armas a los campesinos y los ayudaron a organizarse para defender sus aldeas en las montañas. Los grupos que apoyaban esta revuelta social eran sobre todo los maronitas, quienes abiertamente desafiaban a los *muqatajis*.

Los drusos, al enterarse de que los maronitas se habían armado, y que también habían armado a los campesinos sublevados contra la administración de los *muqatajis*, decidieron defender sus intereses, y lo que era una lucha entre clases sociales asumió también el cariz de un enfrentamiento religioso. Los drusos atacaron a las poblaciones cristianas del sur del Líbano y las masacraron, con lo que varios miles de personas murieron.²⁷ Asimismo, los drusos se aprovecharon de las divisiones internas de los cristianos, y con el propósito de restaurar su supremacía en la zona, capturaron los pueblos cristianos de Hasbaya, Rashayya, Dayr al-Qamar y Zahle, masacrando y expulsando a los cristianos, que se vieron forzados a huir hacia el norte o hacia Beirut, en busca de la protección de las poblaciones maronitas.

Para la misma época se puede observar un incremento en los enfrentamientos de clases en Siria y Palestina. Estas luchas se derivaron de la oposición entre los grupos que se habían visto perjudicados económicamente, tanto por el desarrollo del comercio con Europa como por los intentos otomanos de centralización. En 1860, en Damasco se produjeron también

²⁶ Para más información véanse: Owen, *Middle East*, p. 162, y Holt, *Egypt*, pp. 231-246.

²⁷ Para más detalles véanse las siguientes obras: A.D. al-'Aqiqi, *Lebanon in the last years of feudalism*, Beirut, 1969, *passim*. Y. Porath, "The peasant revolt of 1858-1861 in Kisrawan", en *African and Asian Studies*, vol. II, 1966, pp. 77-157. Salibi, *Ta'rikh Lubnan al-Hadith*, *passim*, en especial pp. 115-142. Touma, *Paysans et institutions*, *passim*, en especial pp. 246-271 y 279-287. D. Chevalier, "Aux origines des troubles agraires libanais en 1858", en *Annales*, vol. XIV, núm. 1, 1959, pp. 37-63. Owen, *Middle East*, p. 162. Holt, *Egypt*, pp. 231-246. J.P. Spagnolo, *France and Ottoman Lebanon. 1861-1914*, Londres, 1977, p. 31. J.P. Spagnolo, "Mount Lebanon, France and Daud Pasha: A study of some aspects of political habituation", en *International Journal of Middle East Studies*, vol. II, 1971, pp. 148-158. Hourani, *A History*, *passim*, en especial p. 277.

levantamientos de los grupos urbanos siriomusulmanes contra los cristianos, lo que redundó en la persecución y exterminio de muchos de éstos. Las élites urbanas sirias también reaccionaron contra la presencia europea, y le achacaban a los europeos, y a los cristianos aliados a los occidentales, que eran la causa de la ruptura del equilibrio existente entre las fuerzas sociales en Damasco.²⁸

Sin embargo, también se ha señalado que la arrogancia y el desprecio que los cristianos mostraban hacia los musulmanes fueron otros de los motivos que suscitaron la reacción hostil y violenta de estos últimos. Los cristianos, debido a la prosperidad económica que habían adquirido con rapidez, a su creciente influencia en la sociedad y sus fructíferos contactos y apoyos internacionales, sobre todo de las potencias europeas, menospreciaban a los musulmanes. Esa violencia llevó posteriormente a grandes persecuciones y masacres, pues los musulmanes resentían seriamente que los cristianos se jactaran de su situación. El viajero Constantin François Chasseboef de Volney visitó Jerusalén, Belén y otras áreas de Palestina y Siria entre 1783 y 1785. Ya entonces observó la gran separación entre los cristianos y los musulmanes, así como la perversidad y la falsedad de algunos grupos cristianos que generaban la animadversión de los musulmanes. He aquí lo que informa en su obra:

Es sorprendente observar que, a consecuencia de las diferencias de religión, existe entre los cristianos y los mahometanos una pronunciada diferencia de carácter, como si fueran dos naciones distintas que vivieran bajo diferentes climas. Los cristianos griegos en general son perversos y falsos, abyectos en la adversidad, insolentes en la prosperidad y especialmente notables por su ligereza y su inconstancia.²⁹

²⁸ Para más información véanse: Hourani, *A History*, pp. 277-278, en donde explica con detalle la existencia de una forma de simbiosis entre las comunidades drusa y maronita cristiana. Esta simbiosis y entendimiento se rompió a partir de los años de 1830 en adelante, por diversas razones. Entre esos motivos Hourani señala los cambios en población y poder local, el descontento de las poblaciones campesinas contra sus señores, los intentos otomanos de introducir un control directo, así como la influencia de Francia y Gran Bretaña. Véanse también: Owen, *Middle East*, p. 153; Marín Guzmán, *Guerra Civil, passim*, en especial pp. 229-264.

²⁹ Constantin François Chasseboef de Volney, *Travels through Syria and Egypt*

Los europeos reaccionaron ante los numerosos enfrentamientos de clases, las persecuciones y las matanzas, pero también lo hicieron para proteger los grandes intereses franceses y británicos en el área. Asimismo, su intervención se derivó del temor a que los drusos pudieran atacar de nuevo las poblaciones cristianas, ya fuera en el monte del Líbano o en otras partes de la Gran Siria, o a que los musulmanes atacaran a los cristianos en Damasco o en otras ciudades de Siria. Por su parte, los otomanos también tenían grandes intereses y deseaban controlar toda esta zona. Los otomanos y los europeos intervinieron para acabar con estos difíciles acontecimientos de finales de la década de 1850 y del año 1860. A partir de ese momento, los franceses enviaron sus ejércitos con el pretexto de proteger a los cristianos que eran masacrados en el Líbano. No hay duda de que Francia también quería defender en ese país sus grandes intereses e inversiones en la industria de la seda, en los préstamos y el comercio. Para lograr los objetivos económicos, los franceses tenían también a sus poblaciones protegidas: los cristianos del Líbano.³⁰ Estos intereses económicos se revelaron con claridad tan pronto como terminó el enfrentamiento. Los franceses reconstruyeron las fábricas de seda que habían sido destruidas por la contienda en el Líbano. Contribuyó a ello también la adjudicación de 250 000 libras esterlinas, de instituciones de caridad, con el propósito de reconstruir las fábricas y adquirir nuevo equipo.³¹

in the years 1783, 1784, 1785, Londres, 1787, p. 89. Para más detalles sobre este viajero y sus descripciones véase también: Nancie L. González, *Dollar, Dove and Eagle. One Hundred Years of Palestinian Migration to Honduras*, Ann Arbor, 1992, pp. 86-89. Para más información respecto de las distintas sectas cristianas en la Gran Siria véase: Hourani, *A History*, p. 242. Véase también: Peter Mansfield, *The Middle East. A political and economic survey*, Londres, 1973, *passim*, en especial p. 399.

³⁰ Fue también por préstamos y por la defensa de los intereses de sus ciudadanos que Francia intervino militarmente en otros países en el siglo *xx*. Entre los casos más conocidos se puede mencionar el de México, con la tristemente célebre actuación de Maximiliano y Carlota.

³¹ Para más información véanse: Salibi, *Ta' rikh Lubnan al-Hadith, passim*. D. Chevalier, *La société du Mont Liban à l' époque de la revolution industrielle en Europe*, París, 1971, *passim*. G. Ducouso, *L' industrie de la soie en Syrie et au Liban*, Beirut, París, 1913, p. 180. Owen, *Middle East*, p. 165.

Después de la intervención francesa en el Líbano, se estableció una comisión internacional para discutir el futuro del monte del Líbano. Esta comisión contó con representantes de las potencias europeas, incluyendo Inglaterra y Francia. El resultado de esta intervención extranjera fue un documento promulgado en junio de 1861, el *Règlement et Protocole relatifs à la reorganisation du Mont-Liban* que, con las enmiendas de 1864, sentó las bases de un nuevo orden político y económico que reemplazó al gobierno de los *muqatajis*. Esta nueva forma administrativa, que actuaba hasta cierto punto independientemente del control otomano, tuvo hondas repercusiones en la política, la sociedad y la economía del monte del Líbano.³²

De acuerdo con lo establecido por el *Règlement*, los privilegios “feudales” se abolieron completamente. Para la administración del mutasarrifato (*Mutasarrifiyya*) del monte del Líbano, se transfirió el poder a un gobernador cristiano católico, ciudadano otomano, pero no del Líbano.³³ Este nuevo gobernador (*mutasarrif*) sería exclusivamente para el monte del Líbano, no para los valles ni para las costas. Beirut quedaba, pues, fuera de ese gobierno semindependiente de la autoridad del sultán otomano. El *mutasarrif* tendría a su cargo la recolección de los impuestos, pero de una manera totalmente distinta de la forma tradicional otomana del *iltizam*, sistema que con el advenimiento de la *Mutasarrifiyya* quedó totalmente abolido.³⁴ El periodo del mutasarrifato significó, en última instancia, el fin de los *muqatajis* en el monte del Líbano, y abrió esta zona del país al comercio extranjero y los beneficios privados.

Como resultado de estos problemas y de la intervención extranjera, los cristianos lograron también sus objetivos eco-

³² Owen, *Middle East*, p. 163; Spagnolo, “Mount Lebanon”, pp. 149-158; Salibi, *Ta' rikh Lubnan al-Hadith, passim*; Touma, *Paysans et institutions, passim*; Chevalier, *La société du Mont Liban, passim*, en especial pp. 201 y ss.; Ducouso, *L'industrie de la soie, passim*; Hourani, *A History*, pp. 277 y ss.

³³ Para más detalles véanse: Salibi, *Ta' rikh Lubnan al-Hadith*, pp. 143-158. Al respecto así escribió: *wa kana 'ala hadha al-mutasarrif an yakuna 'uthmaniyyan min ghayr al-lubnaniyyin*. Mu'ti, *Ta' rikh Lubnan, passim*, en especial pp. 19 y ss.

³⁴ Para más información sobre el sistema económico del *iltizam* véanse: Norman Itzkowitz, *Ottoman Empire and Islamic Tradition*, Chicago, 1972, *passim*, en especial pp. 14-15, 17-18, 20-21, 89-90, 92-93, y 96. Marín Guzmán, *Guerra Civil*, pp. 50-60.

nómicos. Por otro lado, los banqueros y comerciantes europeos localizados en Beirut también obtuvieron algunas ventajas a raíz de los nuevos arreglos administrativos. Desde hacía mucho tiempo, estos prestamistas abogaban porque el Tribunal Comercial establecido en Beirut tuviera también jurisdicción sobre el monte del Líbano. Debido a la situación existente hasta ese momento, aquellos que debían dinero a los banqueros y comerciantes radicados en Beirut, simplemente podían huir al monte del Líbano y no pagar sus deudas. Los acreedores no tenían jurisdicción sobre la zona y no podían obligar a los deudores a cumplir sus compromisos. Tampoco era posible que los acreedores lograran convencer a los *muqatajis* locales para que apresaran u obligaran a los morosos a pagar sus deudas. Para ello había una serie de razones, entre otras, el hecho de que los mismos *muqatajis* eran también deudores.³⁵

En términos generales, durante el siglo XIX el puerto de Beirut progresó económicamente y creció en población; sin embargo, algunas actividades comerciales y financieras se vieron afectadas por todos los problemas políticos, sociales y confesionales que, como ya explicamos, se produjeron en el monte del Líbano, así como por las crisis financieras europeas, que ya venían desde 1857. Los bancos británicos y franceses quedaron muy restringidos en sus operaciones y dependían de los precios internacionales de las exportaciones; debido a estas repetidas crisis económicas, muchos de los bancos europeos en Beirut tuvieron serias dificultades financieras y algunos inclusive llegaron a la bancarrota. A raíz de estos problemas, los prestamistas y comerciantes europeos establecidos en Beirut buscaban ansiosamente enjuiciar en las cortes a sus deudores morosos.

Cuando se estableció el *Règlement*, quedó claramente especificado que cualquier caso comercial o civil que involucrara a un ciudadano del monte del Líbano sería tratado en el Tribunal Comercial de Beirut, aun cuando el poblado no estuviera

³⁵ Owen, *Middle East*, p. 163; Salibi, *Ta' rikh Lubnan al-Hadith, passim*, en especial pp. 115-142.

bajo la jurisdicción de la *Mutasarrifiyya*. De esta manera, y a partir de entonces, el puerto de Beirut se convirtió en la capital del monte del Líbano. Además, para complementar toda esta situación, el *Règlement* abolió las atribuciones jurídicas de los *muqatajis*.³⁶ En estos acuerdos se puede notar claramente la prioridad que se daba a los banqueros y comerciantes extranjeros al otorgarles las posibilidades del uso de la ley y los tribunales para obligar a los morosos a pagar sus deudas. Con ello los prestamistas podían recuperar parte de su dinero y sus inversiones, tan importantes para las potencias imperialistas en el área.

El *Règlement* fue sin duda un documento importante. La estructura de la *Mutasarrifiyya* fue un instrumento eficaz para una expansión más acelerada del sistema capitalista en el monte del Líbano, lo que se reflejó en el dominio político, en la estructura administrativa y en la forma de recaudar los impuestos, con un mayor desarrollo de la economía monetaria. Para culminar con este proceso, el *Règlement* estableció también oficinas dedicadas a los registros de tierras y a regular su venta. Esto contribuyó eventualmente a que comerciantes ricos o campesinos pudieran comprar propiedades que antes pertenecían a los *muqatajis*, y aceleraron de esta forma el proceso de privatización de la tierra. A todo esto es necesario agregar que a los *muqatajis*, despojados de muchos de sus privilegios, en especial de los relacionados con las funciones administrativas y jurídicas, se les obligó también a vender tierras de su propiedad. Sin embargo, y a pesar de las grandes presiones internas e internacionales, los *muqatajis* lograron conservar algunas parcelas grandes y mantener el sistema precapitalista de producción en el que se permitía a los campesinos explotar ciertas parcelas por lazos de clientela. Estos campesinos estaban ligados a los *muqatajis* por vínculos comunales o por lealtad familiar.³⁷ El proceso general de integración al mercado mundial

³⁶ Para más información, véase el texto completo del *Règlement* en: Hurewitz, *Diplomacy*, vol. I, pp. 165-168. Véanse también: Owen, *Middle East*, p. 163; Salibi, *Ta' rikh Lubnan al-Hadith*, *passim*, en especial pp. 110 y ss.; Touma, *Paysans et institutions*, *passim*, en especial pp. 279 y ss.

³⁷ Owen, *Middle East*, p. 164. La distribución desigual de la tierra y la concentra-

que vivía entonces el Líbano significó también un mayor predominio y expansión del sistema capitalista.

*La economía del Líbano en el siglo XIX:
el proceso de integración al mercado mundial
y la emigración libanesa*

Ya desde principios de la década de 1850, y en especial hasta 1880, la principal actividad económica del Líbano fue la producción y exportación de seda.³⁸ Esta actividad tuvo enormes repercusiones sobre la población y la economía de dicho país y sobre toda la región de la Gran Siria. Los principales impactos se produjeron en la agricultura, la industria y el comercio. A todo este proceso es necesario agregar que fue precisamente durante el periodo de 1850-1880, cuando se estrecharon aún

ción de la propiedad en pocas manos, a partir de las últimas décadas del siglo XIX, generó serios focos de tensión social. Este asunto económico, además de muchos otros, así como motivos sociales, confesionales y políticos, fueron las causas principales de la guerra civil en el Líbano que estalló en 1975. Al respecto véanse: Marguerite Johnson, "Arabs who look to the West", *Time*, 5 de mayo de 1984, pp. 9-10; Santiago Quintana Pali, *La resistencia palestina*, México, 1980, *passim*, en especial pp. 156 y ss.; Michael Kamel, "Lebanon explodes", *Merip Report*, núm. 44, febrero de 1976, p. 19. Véanse también algunos de los periódicos del Medio Oriente para una descripción de las causas de la guerra. Entre ellos se recomiendan los siguientes: *Shu' un Filastiniyya*, julio de 1975; *Shu' un Filastiniyya*, octubre de 1975; *Al-Safir*, 9-10 de agosto de 1975; *Wafa*, 16 de noviembre de 1975; *Al-Nahar*, 24 de diciembre de 1975; *Al-Hawadith*, 19 de diciembre de 1975; *Al-Anwar*, 28 de diciembre de 1975; *Al-Nahar*, 24 de mayo de 1976; *Al-Balagh*, 5 al 11 de enero de 1976; *Filastin al-Tawra*, 15 de febrero de 1976; *Al-Nahar*, 26 de mayo de 1976; *Wafa*, 23 de mayo de 1976; *Wafa*, 29 de mayo de 1976; *Wafa*, 2 de junio de 1976; *Al-Nahar*, 17 de junio de 1976. Para un balance general de los efectos de esta guerra civil en el Líbano véanse otros periódicos posteriores: *Al-Sharq al-Awsat*, varios años, en especial de 1982 a 1990; *Arab Times*, 24 de septiembre de 1981; *Kuwait Times*, 5 de septiembre de 1980; *Kuwait Times*, 30 de agosto de 1981. Para más detalles e información general véase: Marín Guzmán, *Guerra Civil*, *passim*, en especial pp. 229-264; Roberto Marín Guzmán, "Análisis político-económico de la guerra civil en el Líbano", en *Semanario Universidad* (del 7 al 13 de septiembre y del 14 al 20 de septiembre de 1984), núms. 646 y 647. Véase también: Roberto Marín Guzmán, "Guerra Civil en Líbano: conflicto político-económico", en *Aportes*, núm. 19, mayo-junio de 1984, pp. 52-56.

³⁸ Para más información véase: Hourani, *A History*, pp. 292 y ss.; Owen, *Middle East*, *passim*, en especial pp. 153-167; Chevalier, *La société du Mont Liban*, *passim*, en especial pp. 226-230; Ducouso, *L'industrie de la soie*, *passim*, en especial pp. 100-101, y 110-111.

más los vínculos de la Gran Siria con Europa en general, y del Líbano con Francia en particular.

A pesar de la escasa existencia de fuentes y registros, es posible señalar que desde 1850 hasta 1856, el valor de la seda exportada por el puerto de Beirut aumentó en más de 400%, mientras que en los años anteriores se había mantenido más o menos estable, tal como lo aseguró entonces el cónsul francés en Beirut.³⁹ Una de las principales razones de este astronómico crecimiento fue la caída de la oferta francesa, debido a las enfermedades del gusano de la seda que entonces azotaron a Francia. Los productores de Lyon tuvieron que buscar otras fuentes de suministro alternativo, y las encontraron en el Líbano. Paralelamente al aumento en la producción en el Líbano, subieron también los precios internacionales de *loke* (1.28 gramos) de seda, que aumentó de 12 piastras en 1848 a 45 piastras en 1857. El cuadro 1 resume el proceso de incremento del precio de la seda desde 1850 hasta 1859.

CUADRO 1
Valor de las exportaciones de seda por el puerto de Beirut
y el precio de los capullos libaneses

Año	<i>Valor de las exportaciones (francos)</i>	<i>Precio de unoke de capullos (piastras)</i>
1850	2 406 250	15
1851	—	18
1852	2 253 120	20-24
1853	4 586 150	—
1854	7 963 710	18-22
1855	7 929 617	20-22
1856	10 131 825	35
1857	9 791 157	45
1858	—	22-25
1859	—	35

Fuente: *Registros consulares franceses*, citado por D. Chevalier, *La société du Mont Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe*, París, 1971, pp. 226-230.

³⁹ Citado por Chevalier, *La société du Mont Liban*, p. 226.

Los grandes incrementos en el precio de la seda tuvieron también un enorme impacto sobre las poblaciones campesinas del monte del Líbano. Sin duda, los altos precios sirvieron como estímulo para que los campesinos se concentraran con más frecuencia en la actividad de producción de seda, la cual aumentó considerablemente. Desde entonces el Líbano pudo hacer frente a la demanda internacional al adoptar técnicas más novedosas y con la difusión de las fábricas modernas para producir el hilo de más alta calidad.⁴⁰

Simultáneamente a estos incrementos en la producción de la seda y la exportación desde el Líbano, otras áreas de la Gran Siria, en especial el interior de Siria, también aumentaron su producción y sus exportaciones.⁴¹ Sin embargo, las cantidades de producción del Líbano eran muy superiores a las de Siria, al punto que, de acuerdo con las fuentes francesas, el monte del Líbano generaba cuatro quintas partes de la producción total de la Gran Siria. Estos datos, procedentes de las fuentes francesas, son significativos, aunque no sean fácilmente comprobables. No hay duda de que estas cifras son sintomáticas de la creciente concentración de la producción de seda en el monte del Líbano.⁴²

Desde principios de la década de 1850, la seda fue tan importante en el monte del Líbano y generaba tantas ganancias e

⁴⁰ Como parte de la investigación de los cambios y los impactos económicos y sociales que tuvieron estas transformaciones de la economía libanesa, a raíz de la mayor concentración en la producción de la seda, es preciso analizar las áreas destinadas a la producción de los distintos productos para la industria de la seda. Sin embargo, a este nivel de la información, no es posible determinar si los campesinos en el monte del Líbano ampliaron las áreas de producción de la morera para el gusano de seda en la década de 1850 a 1859. Los datos existentes al respecto corresponden a las décadas subsiguientes. Por otra parte, es necesario señalar que el apego a las formas tradicionales de producción de la seda en el monte del Líbano y la falta de controles de calidad, limitaron su competitividad en el mercado internacional hacia finales del siglo *xx* y principios del siglo *xx*.

⁴¹ Véanse: Owen, *Middle East*, p. 156; Ducouso, *L'industrie de la soie, passim*, en especial pp. 100-101, pp. 110-111. Véase también: D. Chevalier, "Lyon et Syrie en 1919. Les bases d'une intervention", en *Revue Historique*, núm. CCXIV, 1960, *passim*, en especial p. 286.

⁴² Véase: Owen, *Middle East*, pp. 156-157. Véanse también: Chevalier, *La société du Mont Liban, passim*, en especial pp. 201 y ss. Salibi, *Ta' rikh Lubnan al-Hadith, passim*. Touma, *Paysans et institutions féodales, passim*, en especial pp. 279 y ss.

intereses, que cuando en 1859 el sultán otomano intentó reimponeer un impuesto de 12% sobre las telas de seda producidas dentro del imperio, los tejedores del Líbano protestaron enérgicamente y se opusieron con decisión y entereza.⁴³ Para la región general de la Gran Siria era fundamental poder competir con las telas importadas, por ello era imprescindible mantener precios que fueran realmente competitivos, lo que explica la oposición de los productores locales en el monte del Líbano. La competencia de textiles importados dificultaba la situación económica de los productores locales, sobre todo por la existencia de capitulaciones entre los europeos y el Imperio Otomano. Estas capitulaciones con frecuencia significaban que los productos manufacturados europeos, en especial los textiles, pagaban menos impuestos que las telas producidas artesanalmente en el Imperio Otomano.⁴⁴ La competencia de los textiles británicos queda reflejada en el cuadro 2, que muestra las cantidades importadas por Siria-Palestina durante el periodo 1852-1872 en miles de libras esterlinas.

⁴³ Véanse: Chevalier, *La société du Mont Liban*, pp. 201-202; Owen, *Middle East*, p. 160.

⁴⁴ Véanse los siguientes estudios detallados respecto de la integración al mercado mundial: Zéraoui, *El mundo árabe, passim*, en especial pp. 28 y ss. Owen, *Middle East, passim*. Issawi, *Economic, passim*, en especial pp. 38-40, para un estudio detallado de los documentos concernientes a estos asuntos y los textos de la Convención Anglo Otomana de 1838, tomado de *Great Britain Parliamentary Papers*, 1839, L-291-295. Marín Guzmán, *Guerra Civil*, pp. 41-71. Marín Guzmán, "Las políticas", pp. 198-200. Hourani, *Emergence*, pp. 63-64. Santiago Quintana, "La economía política de Siria", en *Estudios de Asia y África*, vol. XV, núm. 4, 1980, pp. 689-770. Para información más general véase también: Samir Amin, *Le développement inégal: essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*, París, 1973, *passim*, en especial pp. 30-31. Es oportuno recordar las opiniones de este autor con relación al gran impacto que tuvo sobre los países árabes el proceso de integración al mercado mundial. Samir Amin asegura que (p. 30) el excedente de que vivían las ciudades importantes no provenía, por lo general, de las zonas rurales, sino de los beneficios obtenidos del comercio exterior. Además afirma que las ciudades gozaban de las ganancias provenientes de los excedentes que las clases dirigentes extraían del campesinado. También véase: Samir Amin, *La nation arabe: nationalisme et lutte de classes*, París, 1976, *passim*, en especial pp. 53 y ss.

CUADRO 2
Exportaciones británicas de manufacturas
de algodón a Siria-Palestina, 1852-1872
(en miles de libras esterlinas)

Año	Telas de algodón	Hilo de algodón	Total exportaciones de algodón
1852-1854	318	50	395
1857-1859			721
1860-1864	751	57	903
1865-1869	1 079	79	1 291
1870-1872	982	112	1 208

Fuente: *British Foreign Trade*, citado por Roger Owen, *The Middle East in the World Economy. 1800-1914*, Londres, 1993, p. 160.

El aumento de la producción de seda en el Líbano también fue posible debido a que durante las décadas de 1860 a 1880 se fundaron muchas fábricas más modernas para su hilado, siguiendo las técnicas europeas. Estas fábricas podían, obviamente, producir mayores cantidades para hacer frente a la demanda. La difusión de nuevas fábricas con técnicas más modernas no fue nunca constante ni significó el desplazamiento total de la manufactura artesanal de la seda en el Líbano. Este país tampoco logró una modernización completa de la industria, por ello no pudo competir posteriormente con otros países más adelantados en la producción industrial de la seda, como se explicará más adelante.

La mayoría de las fábricas estaba en manos extranjeras, en especial francesas. Éstas empleaban entre 800 y 900 trabajadores que producían aproximadamente 35 000 kg al año.⁴⁵ Al lado de estas fábricas hubo otras fundadas por empresarios locales, lo que muestra la creciente concentración del monte

⁴⁵ Para más detalles véase: Chevalier, *La société du Mont Liban*, p. 219; Ducouso, *L'industrie de la soie*, p. 125; Owen, *Middle East*, p. 157.

del Líbano en esta actividad entonces tan rentable. Simultáneamente, como resultado del aumento de los precios de la seda, nuevas fábricas de propiedad extranjera se difundieron por diversas áreas del monte del Líbano; sin embargo, se puede observar que el número de fábricas de los extranjeros se mantuvo más o menos constante en unas diez mientras que las fundadas por empresarios locales aumentaron en gran escala. Así se involucraron las familias líderes de los Sursuq y de los Tuwayni, quienes aumentaron sus fábricas de 33 en 1862 a 47 en 1867.⁴⁶ Para la década siguiente, los europeos vendieron varias de sus fábricas a empresarios locales. Por la misma época, sirios y libaneses fundaron otras más, aumentando el número a 100 para 1880.

Después de los acontecimientos políticos de la década de 1850, la imposición internacional del *Règlement* y del desarrollo de la *Mutasarrifiyya*, el Líbano experimentó otra década de gran prosperidad económica como resultado de un constante aumento mundial en los precios de la seda. Por otra parte, también contribuyó a este crecimiento económico del Líbano la crisis internacional del algodón que disminuyó considerablemente su producción a raíz de la guerra civil en Estados Unidos. La caída de la producción de esta materia prima textilera en el mercado mundial abrió nuevas oportunidades alternativas para la industria de la seda en el Líbano.

El progreso económico del Líbano fue observado en el ámbito mundial, hasta el punto de que el mismo cónsul británico acreditado en Beirut lo reportó en sus informes.⁴⁷ La prosperidad económica del Líbano permitió que muchos comerciantes y campesinos pudieran comprar tierras, lo que redundó en un mayor incremento en la producción y manufactura de la seda. El dinero proveniente del exterior también influyó en este proceso. Así, por ejemplo, un préstamo del gobierno fran-

⁴⁶ Owen, *Middle East*, p. 157. Ducouso, *L'industrie de la soie*, pp. 125-127.

⁴⁷ *Commercial Report* (UK), Beirut, 1861, *Parliamentary Papers*, 1863, LXX, 448, citado por Owen, *Middle East*, p. 165. El cónsul británico textualmente reportó el progreso económico del Líbano con las siguientes palabras: "surprising progress in wealth, population and general prosperity."

cés se destinó a la reconstrucción de 42 fábricas que empleaban 400 trabajadores. Paralelamente, el monte del Líbano pudo también estimular otras artesanías e industrias diversas como las del jabón, los zapatos y las de artículos de cuero.⁴⁸

Debido al crecimiento económico del Líbano y con el propósito de mantener sus contactos con el interior, los franceses construyeron la primera compañía privada de diligencias entre Beirut y Damasco. Esta compañía permitía la comunicación de un gran número de pueblos libaneses que se encontraban en la ruta, y se ampliaron las relaciones de la costa con el interior del Líbano. Beirut, por ejemplo, prosperó rápidamente y creció en población: de 40 000 habitantes en 1857 a 65 000 en 1875 y a 80 000 en 1880.⁴⁹

Los banqueros y comerciantes radicados en Beirut prestaban dinero a los líderes locales del monte del Líbano y a los empresarios nacionales. Esos dineros, sobre todo durante la época del mutasarrifato, favorecieron una mayor expansión del capital en la zona. La inyección de circulante también sirvió para otras transacciones económicas como la compra y venta de manufacturas extranjeras, con lo que se estimulaba ampliamente el uso de la moneda y el comercio. Esto llevó a que Beirut se convirtiera en un gran centro comercial de enormes actividades de importación y exportación en el periodo 1850-1878, como se demuestra por las cifras contenidas en el cuadro 3.

⁴⁸ Para más información véanse: P. Saba, "The creation of the Lebanese economy: Economic growth in the nineteenth and early twentieth centuries", en Roger Owen, *Essays on the crisis in Lebanon*, Londres, 1976, *passim*, en especial p. 15. Ducouso, *L'industrie de la soie*, p. 180. Owen, *Middle East*, p. 165.

⁴⁹ Para más información véase: Owen, *Middle East*, p. 166.

CUADRO 3
Estimaciones sobre el valor del comercio marítimo
de Beirut, 1850-1878
(millones de francos)

Año	Seda	Exportaciones	Importaciones
1850-1854	4.58	20.46	27.28
1855-1858	9.27	39.87	36.83
1859	42.5	36.25	—
1862	31.3	46.5	—
1871-1873	11.04	15.67	29.35
1876	—	27.23	—
1878	32.0	—	—

Fuente: Roger Owen, *The Middle East in the World Economy. 1800-1914*, Londres, 1993, p. 161.

Desde el punto de vista económico, las grandes ganancias procedentes de la exportación de la seda influyeron directamente sobre Beirut. Hasta entonces, ese puerto no había sido más que un simple punto intermedio de los bienes europeos que pasaban al interior del país, hacia los valles y las zonas montañosas. Pero esa ciudad se convirtió rápidamente en un importante centro financiero, y los banqueros y comerciantes pudieron dirigir sus inversiones e intereses hacia el monte del Líbano, donde se producía la seda, tan rentable para los exportadores.⁵⁰ Algunos productores también establecieron fábricas para el hilado de la seda, empleando tanto formas de tipo artesanal, como modernas fábricas europeas con las técnicas más novedosas. Todo este proceso de integración del Líbano a la economía mundial tuvo hondas repercusiones sobre las poblaciones campesinas, que debieron enfrentar los cambios en la

⁵⁰ Al respecto véanse: Owen, *Middle East*, p. 154; Salibi, *Ta' rikh Lubnan al-Hadith, passim*; Touma, *Paysans et institutions, passim*, en especial pp. 246 y ss.; Chevalier, *La société du Mont Liban, passim*, en especial pp. 196 y 226; Holt, *Egypt*, pp. 242 y ss.

demanda y las fluctuaciones de los precios del mercado mundial, así como el pago de los altos intereses derivados de los préstamos de banqueros y comerciantes.

A pesar de que las fábricas tradicionales tenían menor capacidad productiva que las europeas, su elevado número contribuyó a aumentar la producción de la seda en el monte del Líbano. En general, los productores locales tenían técnicas más elementales que las de los extranjeros, pero su ventaja sobre ellos era que tenían garantizados, por medio de distintos mecanismos, el suministro de los capullos del gusano de seda y la mano de obra. Mediante presiones de índole familiar, tribal o religiosa, los productores locales podían lograr que las mujeres que conocían el oficio regresaran a trabajar a las fábricas en la siguiente temporada de producción, que usualmente era un año más tarde. A veces los empresarios locales le pedían a los clérigos maronitas que les ayudaran a conseguir mujeres hilanderas para sus fábricas, incluyendo algunas jóvenes huérfanas. Todo esto le era ajeno a los extranjeros, quienes no contaban con esos medios de influencia sobre la población local.

A pesar de estos mecanismos, y no obstante el aumento de la compra de las fábricas de seda por parte de empresarios nacionales, indudablemente la industria en el Líbano, así como en el resto de la Gran Siria, estuvo siempre sujeta al capital francés y los intereses comerciales franceses. Muchos de los empresarios locales eran, en última instancia, protegidos franceses. Los inversionistas franceses eran los que proveían el capital, y los manufactureros de Lyon compraban la mayor parte del hilo producido. Para estos europeos, era una ventaja que existiera tal multiplicidad de fábricas dependientes del capital y de los préstamos de los banqueros franceses, así como de la venta del producto en los mercados de Francia. En esta época no existía la tendencia a reunir las actividades en unas pocas empresas grandes que lograran mayores réditos con la concentración del capital en pocas manos.⁵¹

Debido a los altos precios de la seda durante la década de 1860 —la de mayor auge de la *Mutasarrifiyya*— y dada también

⁵¹ Owen, *Middle East*, p. 159.

la necesidad de producir moreras, muchos campesinos empezaron a especializarse en el cultivo de esos árboles para alimentar al gusano de seda. La alta especialización agrícola necesaria para ese cultivo llevó a los campesinos a depender totalmente de ese producto para comprar sus alimentos y cubrir sus demás necesidades. Todo este proceso revela la enorme concentración de habitantes del monte del Líbano que se dedicaron a esa actividad, por lo que es lógico inferir que cualquier crisis al respecto tendría efectos devastadores sobre dichas poblaciones. Por esta razón, algunos campesinos productores de morera se vieron forzados a obtener algún ingreso adicional e incursionaron también en la producción del gusano y en el cuidado de los capullos, además de buscar la posibilidad de que ciertas mujeres de la familia pudieran ser empleadas como hilanderas en las fábricas,⁵² a fin de que sus salarios constituyeran un nuevo ingreso para estas familias campesinas. Con la difusión de la economía monetaria, el comercio, las fábricas y el trabajo asalariado, en el monte del Líbano se expandió con rapidez el sistema capitalista.⁵³

No obstante los periodos de bonanza y el enorme crecimiento económico del Líbano, hacia finales de la década de 1860 este país empezó a experimentar serios problemas económicos que se evidenciaron ampliamente en la década de 1870 y se manifestaron dramáticamente en la siguiente. La época de bonanza y las crisis económicas coincidieron con un rápido crecimiento de la población, la cual continuó incrementándose en el Líbano y en la región general de la Gran Siria durante las últimas décadas del siglo *xx* y las primeras del *xx*. Se ha calculado que la población de la Gran Siria antes del estallido de la primera guerra mundial era de 3 millones y medio a 4 millones de habitantes, de los cuales, cerca de medio millón eran nómadas.⁵⁴ La mayoría de esta población era rural. La distri-

⁵²I. M. Smilianskaya, "The disintegration of feudal relations in Syria and Lebanon in the middle of the nineteenth century", en Charles Issawi, *The Economic History of the Middle East, 1800-1914*, Chicago, 1966, pp. 234-235. Véase también: Owen, *Middle East*, p. 159.

⁵³I.M. *Ibid.*, pp. 234-235.

⁵⁴Véanse: Shaw, "Ottoman census", *passim*, en especial p. 336 y Owen, *Middle East*, p. 244.

bución en las ciudades principales era de 250 000 habitantes en Damasco, 200 000 en Aleppo, 150 000 en Beirut y 80 000 en Jerusalén. El cuadro 4 muestra con claridad la distribución de la población en esas ciudades.

CUADRO 4
Población de las principales ciudades de la Gran Siria,
según el censo otomano. 1885-1914

<i>Ciudad</i>	<i>1885</i>	<i>1897</i>	<i>1906</i>	<i>1914</i>
Alepo	787 714	623 505	877 682	617 790
Beirut	586 014	921 345	561 619	824 873
Damasco	400 748	701 134	478 775	918 409
Jerusalén	234 774	264 371	231 209	328 168
Total	1 991 250	2 429 301	2 149 285	2 689 240

Fuente: Stanford J. Shaw, "The Ottoman census system and population, 1831-1914", *International Journal of Middle East Studies*, vol. X, núm. 3, 1978, p. 336.

En el caso del Líbano, ese enorme crecimiento de la población quedó plasmado en los informes de muchos de los contemporáneos que fueron testigos de estos incrementos demográficos, como se puede notar también por el censo otomano, aun cuando muchas de sus cifras no sean totalmente confiables.⁵⁵

La rápida caída de los precios de la seda en el mercado internacional y su deficiente producción durante varios años a partir de 1868 tuvieron efectos devastadores sobre esa población en aumento, principalmente sobre los campesinos del Líbano. Junto con estas crisis económicas, los comerciantes, banqueros, inversionistas, campesinos y obreros del Líbano se

⁵⁵ Shaw, "Ottoman census", p. 336. Véase también: Marín Guzmán, *Guerra Civil, passim*, en especial pp. 256-258.

vieron afectados al producirse la dramática caída del valor de los bonos otomanos. Esto provocó la bancarrota de muchos comerciantes y banqueros de Beirut y, por ende, de gran número de campesinos y productores en el monte del Líbano. Para subsanar algunos de estos problemas económicos, durante la década de 1870 el sultán decretó reducciones considerables en los subsidios y el presupuesto, que llegaban por medio de la Mutasarrifiyya. Estas reducciones ordenadas por Estambul empeoraron aún más la grave situación en el Líbano y provocaron la ruina de muchos.⁵⁶ Como resultado de esta crisis económica se produjo una contracción del crédito, una severa decadencia en las inversiones locales y un mayor proceso de endeudamiento. Al mismo tiempo, el valor de la tierra cayó dramáticamente. Desde 1865 hasta 1872, el precio de la tierra disminuyó 50%, y continuó decreciendo al punto que muchos productores que habían comprado parcelas con dinero prestado tuvieron que venderlas con grandes pérdidas.⁵⁷ Como la situación empeoraba, numerosas fábricas tuvieron que cerrar temporalmente, dejando a sus dueños en la ruina, a un gran número de obreros cesantes y a los campesinos sin poder comerciar sus productos básicos: la morera y el gusano de seda.

Muchos comerciantes extranjeros, al no recibir ningún beneficio, abandonaron sus negocios; entre ellos se encontraban los mercaderes británicos, que casi en su mayoría se fueron a Beirut donde desempeñaban la actividad de importar manufacturas europeas, especialmente telas británicas. Paradójicamente, en medio de esta crisis económica, ciertos comerciantes ricos, algunos productores y terratenientes lograron beneficiarse, pues pudieron comprar a buen precio las tierras que habían perdido su valor. Poco después, como es de esperarse, el precio de la propiedad aumentó vertiginosamente. Entre los que se enriquecieron cabe citar las familias Eddé y Sursuq.⁵⁸

⁵⁶ Holt, *Egypt*, pp. 241-242; Owen, *Middle East*, p. 166.

⁵⁷ Véanse: *Commercial Report* (Beirut), 1873; *Parliamentary Papers*, 1874, LXVIII, 863; "Report on the present state of Mount Lebanon", 25 de noviembre de 1875, citado por Owen, *Middle East*, p. 166.

⁵⁸ Los Eddé, prestigiosa familia del Líbano, continuaron en esa época expandien-

Como respuesta a la crisis económica que entonces se vivía en el Líbano, mucha gente —en su gran mayoría hombres jóvenes— decidió emigrar en busca de mejores oportunidades en el exterior. En Líbano los habitantes tenían que enfrentar una situación difícil caracterizada por las crisis financieras, la ruina de muchos productores, el descenso de los precios de la seda, la caída del valor de la tierra, el desempleo, las rivalidades interétnicas, las luchas de clases y los conflictos interconfesionales.⁵⁹ Otra de las causas del éxodo de muchos libaneses fue la serie de medidas políticas de carácter represivo tomado por el Imperio Otomano, que venían padeciéndose desde 1864. Estas medidas agravaron aún más la difícil situación de las poblaciones locales, cuyos ingresos también disminuyeron, pues las autoridades otomanas incrementaron considerablemente las cargas fiscales de las poblaciones campesinas. Simultáneamente, la población rural del Líbano seguía creciendo rápidamente. Esta explosión demográfica y los fuertes tributos y restricciones comerciales impuestos por la Sublime Puerta provocaron desequilibrios económico-sociales, y fueron también razones para que muchos emigraran.⁶⁰

Ya desde principios de la década de 1870, cuando comenzaron a manifestarse los primeros síntomas de los serios problemas económicos, empezó a salir gente. Se calcula que en

do sus propiedades en el valle de la Beqa'a. Para esto, según algunas fuentes, utilizaron la fuerza militar otomana con el propósito de expulsar a las poblaciones campesinas radicadas en ese valle. Para más información al respecto véase: Owen, *Middle East*, p. 166. Los Sursuq, por su parte, obtuvieron propiedades en la misma época a bajos precios, o bien a cambio de bienes y servicios que proveían a los campesinos.

⁵⁹ Para más información sobre los emigrantes libaneses véanse también: Mu'ti, *Ta'rikh Lubnan*, pp. 169-178, en especial pp. 171-173; Hourani, *Minorities in the Arab World, passim*, en especial pp. 63-74. Sobre esta emigración véase también: Hourani, *Minorities in the Arab World*, pp. 34-35.

⁶⁰ Para más detalles sobre la demografía del Líbano en esta época, y las otras causas de la emigración libanesa, así como de otros árabes del Levante véase: Issawi, "Historical Background", pp. 22-24. Las autoridades otomanas tomaron numerosas medidas con el propósito de prevenir el éxodo masivo de las poblaciones rurales del Líbano. Al respecto véase: Akarli, "Ottoman Attitudes", pp. 109-138, en especial pp. 114-116, donde este autor explica que muchos libaneses se vieron forzados a salir secretamente de su país, para lo cual contactaron agencias clandestinas que se especializaban en burlar la vigilancia otomana y sacar del país a aquellos que podían pagar sus altas cuotas. Véase también: Mansfield, *Middle East*, p. 399. Mu'ti, *Ta'rikh Lubnan*, pp. 169-178.

esa primera emigración, 300 ciudadanos otomanos de la Gran Siria se fueron a Estados Unidos y muchos otros libaneses se trasladaron a Brasil, iniciándose así un gran éxodo de la población hacia finales de la década de 1870 y durante toda la década siguiente.⁶¹ La emigración de los libaneses se incrementaba a medida que se producía un mayor deterioro de la situación económica y política del Líbano durante las décadas de 1880 y 1900. Para muchos libaneses y también para un gran número de habitantes de la Gran Siria, la situación económica era insostenible. En 1889 Yusuf Bey, cónsul otomano en Barcelona, envió una carta a las autoridades otomanas en Estambul en la que ponía de manifiesto su alarma y preocupación por las elevadas cifras de emigrantes libaneses y por las condiciones que los caracterizaban, lo cual contribuía a dar una mala imagen del Imperio Otomano en el exterior. Así escribió:

Una muchedumbre de hombres, mujeres y niños vestidos con harapos, vaga pidiendo limosna e implorando misericordia por las calles de Marsella, Havre, Barcelona y otras ciudades francesas y españolas. Cuando alguien les pregunta por qué han tenido que abandonar sus hogares en tan grandes números, inventan ridículas historias de una masacre de sus esposas y niños... todo con el propósito de aumentar la compasión y, por lo tanto, las limosnas que puedan obtener. La gente bien informada rechaza tales calumnias, pero muchos otros menos enterados y gente más sencilla cree en este engaño, con lo cual se hace un gran agravio a nuestra imagen nacional.⁶²

Para 1895 el gobernador del monte del Líbano, Naum Pashá, en una carta enviada al ministro otomano del Interior, reportó la emigración masiva de libaneses e hizo alusión a algunas de las causas de ese éxodo. Así lo manifestó con las siguientes palabras:

⁶¹ Para más detalles sobre los inmigrantes árabes a Brasil, en especial sobre la comunidad libanesa, véase: Neuzá Neif Nabhan, "A comunidade árabe no Brasil: tradições e mudanças", UNESCO, Proyecto ACALAFI, de próxima publicación. Para más detalles sobre la emigración de los libaneses véanse también: Mu'ti, *Ta'rikh Lubnan*, pp. 169 y ss. William K. Crowley, "The Levantine Arabs: Diaspora in the New World", in *Proceedings of the Association of American Geographers*, vol. VI, 1974, pp. 137-142. Karpát, "Ottoman emigration", *passim*, en especial p. 180. Hourani, *Minorities in the Arab World*, pp. 34-35.

⁶² Carta de Yusuf Bey, cónsul otomano en Barcelona, a las autoridades otomanas en Estambul, julio de 1889, citada por Akarlı, "Ottoman Attitudes", p. 111.

La mayor parte del Monte del Líbano es rocoso e incultivable. La morera constituye su principal plantación y la producción de seda es la más importante fuente de ingreso para todos los libaneses. La continua caída de los precios de la seda en los últimos años, ha venido a aumentar las dificultades que los libaneses deben enfrentar para su propia subsistencia. Las severas condiciones en el Monte del Líbano contrastan enormemente con las grandes oportunidades de una mejor situación económica en el exterior... Bajo estas circunstancias los libaneses han buscado ávidamente nueva fortuna allende los mares...⁶³

Se ha calculado que, en la década de 1890, entre 5 000 y 10 000 personas por año abandonaban las tierras de la Gran Siria. Para los años inmediatamente anteriores a la primera guerra mundial, se calcula que el número de emigrantes de esta zona —principalmente libaneses— era de entre 15 000 y 20 000 personas por año.⁶⁴ Para el periodo 1860-1900 emigraron probablemente unas 120 000 personas, y entre 1900 y 1914, los números casi se duplicaron ascendiendo a 210 000.⁶⁵

Como consecuencia de estas emigraciones, se produjo una reubicación de la población en el área general de la Gran Siria. Muchos campesinos y productores sirios, libaneses y palestinos salieron de las zonas más pobladas a colonizar otras áreas de la

⁶³ Carta de Naum Pashá al ministro otomano del Interior, fechada el 16 de Sha'ban de 1312 (febrero de 1895), citada por Akarli, "Ottoman Attitudes", p. 122. Para un detallado análisis de las causas de la emigración libanesa, siendo la caída de los precios de la seda una de las principales razones, así como el asentamiento de muchos de estos inmigrantes en Estados Unidos, en especial en Detroit, véase: Barbara C. Aswad, "The Lebanese Muslim Community in Dearborn, Michigan", en Albert Hourani y Nadim Shehadi, *The Lebanese in the world: a century of emigration*, Londres, 1992, pp. 167-187, en especial p. 168.

⁶⁴ Mansfield (*Middle East*, p. 399) señala: "From the end of the nineteenth century there has been considerable emigration from Lebanon although the rate has declined from about 15 000 a year to 4 000 a year in recent years..." Para más detalles véase también: Owen, *Middle East* p. 244; Roberto Marín Guzmán, "El aporte económico y cultural de la inmigración árabe en Centroamérica en los siglos XIX y XX", UNESCO, Proyecto ACALAF, de próxima publicación; Roberto Marín Guzmán, "Los inmigrantes árabes en México en los siglos XIX y XX. Un estudio de historia social", UNESCO, Proyecto ACALAF, de próxima publicación; Zidane Zéroui, "Los árabes en México: entre la integración y el arabismo", en *Revista Estudios*, de próxima publicación.

⁶⁵ Para más información véanse: Hourani y Shehadi, *The Lebanese in the world, passim*; Mansfield, *Middle East*, p. 399; Owen, *Middle East*, p. 244; Marín Guzmán, "El aporte económico y cultural", *passim*; Marín Guzmán, "Los inmigrantes árabes en México", *passim*. Zéroui, "Los árabes en México", *passim*.

provincia, siempre en busca de mejores condiciones de vida. Aquellos que permanecieron en la Gran Siria notaron una mejoría temporal en sus oportunidades económicas, debido a que el campo había quedado vacío como resultado de las emigraciones; sin embargo, esa mejoría temporal quedaba limitada por el rápido crecimiento demográfico.

Por otra parte, las condiciones de seguridad del Imperio Otomano también mejoraron considerablemente. Las autoridades otomanas impulsaron la construcción de fortalezas en todas las áreas fronterizas del desierto, con lo que los campesinos pudieron asentarse a lo largo de esas zonas cultivables y dedicarse a la agricultura. Contribuyó también a estos nuevos asentamientos el hecho de que la construcción del ferrocarril al Hijaz, con el sistema de fortificaciones para la defensa de las líneas, obligó a las poblaciones nómadas a adentrarse más al este en el desierto. Las poblaciones campesinas de Siria, Palestina y el Líbano pudieron también asentarse en algunas áreas a lo largo de esas zonas e incorporaron nuevas tierras al proceso productivo.

Esa mayor seguridad dada por las autoridades otomanas, que facilitaba la expansión de las zonas cultivables, quedó puesta claramente de manifiesto en las agudas observaciones de algunos viajeros que tuvieron la oportunidad de visitar las tierras árabes. Entre ellos se destaca Sir Mark Sykes, quien en 1906 viajó desde Alepo hasta el Éufrates y observó esos nuevos asentamientos, la fundación de más aldeas y la nueva producción agrícola en esas zonas. Para este viajero, hasta entonces esas tierras habían estado desperdiciadas y abandonadas.⁶⁶ J. Kelman, en su obra donde describe su viaje desde Damasco hasta Palmira, observó también la fundación de nuevas aldeas y la incorporación de nuevas tierras al proceso productivo.⁶⁷

⁶⁶ Véase: Mark Sykes, *The Caliph's Last Heritage*, Londres, 1915, p. 301; Mark Sykes, *Through Five Turkish Provinces*, Londres, 1900, *passim*; Véase también: Owen, *Middle East*, p. 245.

⁶⁷ J. Kelman, *From Damascus to Palmyra*, Londres, 1908, *passim*, en especial p. 175. Véase también: Owen, *Middle East*, p. 245. Issawi, *Economic*, *passim*.

La incorporación de nuevas tierras a la producción durante la última década del siglo XIX y principios del siglo XX se vio propiciada también por la construcción de ferrocarriles y la presencia de otras formas de comunicación como las diligencias entre Beirut y Damasco. Las principales líneas de ferrocarril fueron la de Jaffa-Jerusalén (1888) y la Damasco-Muzerib (1894), que luego se extendió a Beirut (1895), y se conectó posteriormente con Rayak y Hama (1903), Alepo (1906) y el puerto de Trípoli (1911). Para la construcción de los ramales del ferrocarril compitieron varias compañías extranjeras, siendo una de las más importantes en la provincia otomana de la Gran Siria, la compañía francesa *Chemin de Fer Damas-Hamah et Prolongements*.⁶⁸ Es lógico suponer que estos ferrocarriles propiciaron el incremento del transporte de productos con la consecuente incorporación de muchas otras zonas al mercado local, y luego, eventualmente, al internacional. Las transacciones se hacían principalmente a través del puerto de Beirut. El transporte local se presenta en el cuadro 5.

⁶⁸ Para más información véanse: E. Elefthériadès, *Les chemins de fer en Syrie et au Liban*, Beirut, 1944, *passim*, en especial pp. 37 y ss.; W. Shorrok, *French imperialism in the Middle East. The failure of policy in Syria and Lebanon 1900-1914*, Madison, Wisconsin, 1976, *passim*, en especial pp. 147-149; E. F. Nickoley, "Transportation and Communications", en S. B. Himadeh, *Economic Organization of Syria*, Beirut, 1936, pp. 180-184; M. S. Kalla, "Role of foreign trade in the economic development of Syria, 1831-1914", Ph. D. dissertation, American University, Washington, 1969, *passim*, en especial pp. 136-140; N. Burns y A. D. Edwards, "Foreign Trade", en S. B. Himadeh, *Economic Organization of Syria*, Beirut, 1936, pp. 229-230; Z. Kanzadian y L. de Bertalot, *Atlas de géographie économique de Syrie et du Liban*, París, 1926, *passim*, en especial pp. 78-79; Owen, *Middle East*, p. 246.

CUADRO 5
Transporte de mercancías en los ferrocarriles
de la Gran Siria, 1899-1911
(Toneladas métricas)

Año	Beirut/Damasco/Hauran	Rayak/Homs/Alepo	Totales
1899	90 908	—	—
1900	92 527	—	—
1902	100 181	10 557	110 738
1903	156 840	39 760	196 600
1904	128 872	30 096	158 968
1905	155 291	71 680	226 971
1906	233 214	89 277	322 491
1907	218 540	76 020	294 560
1908	251 211	86 094	337 305
1909	218 104	81 775	299 879
1910	214 538	94 242	308 780
1911	198 392	103 643	320 035

Fuente: Datos adaptados de Z. Kanzadian y L. de Bertalot, *Atlas de géographie économique de Syrie et du Liban*, París, 1926, pp. 78-79.

Es difícil determinar con exactitud la cantidad de tierra que se incorporó a la producción agrícola durante esos años, hecho para el que contribuyeron numerosas razones entre las que hay que tomar en cuenta la construcción de los nuevos ramales de ferrocarril. Sin embargo, algunos datos estadísticos posteriores a la primera guerra mundial muestran que a principios del siglo xx se pudieron haber incorporado 2 000 000 de hectáreas en Siria y el Líbano, de las cuales cerca de 5% eran tierras bajo irrigación. Tres cuartas partes de las cuales producían principalmente cereales.⁶⁹ Esta producción se daba un año sí y un año no, con el propósito de dejar descansar las tierras y no agotarlas rápidamente. Otras parcelas se dedicaban a la producción de morera, frutas y aceitunas.

⁶⁹ Véanse las siguientes obras: Kanzadian y de Bertalot, *Atlas de géographie économique*, p. 57. Owen, *Middle East*, p. 245. A. Granott, *The Land System in Palestine*, Londres, 1952, *passim*, en especial pp. 36-37.

En las últimas décadas del siglo XIX y hasta el estallido de la primera guerra mundial, a pesar de todos los problemas existentes y la caída de los precios de la seda en el mercado internacional, los campesinos libaneses y, en general, los productores de seda, continuaron centrados en este artículo para la exportación. La seda seguía produciéndose y exportándose en grandes cantidades como lo atestiguan las estadísticas, aunque los precios entonces fueran inferiores. Es imposible determinar las razones por las que los campesinos e industriales se empeñaron en la producción y comercialización de la seda. Quizás albergaban la esperanza de que muy pronto, tal vez al término de un año, mejorarían los precios en el mercado mundial, o quizás no tuvieron otra alternativa, pues era lo que habían hecho durante varias generaciones.

Muchos campesinos siguieron cultivando la morera. Las extensiones plantadas de este árbol aumentaron desde el inicio del periodo de las serias crisis de los precios de la seda hasta el estallido de la primera guerra mundial. Para la década de 1890, se plantaron árboles de morera en la mitad de todas las tierras del monte del Líbano y áreas adyacentes.⁷⁰ Para esa misma década, todavía 50% del valor de las exportaciones del puerto de Beirut provenía de la exportación de seda. Si a los 14 000 trabajadores empleados en la seda se agregan las 165 000 personas que, según los cálculos, se dedicaban al cultivo y cuidado de las moreras, es factible pensar que durante la década de 1890, para unas 50 000 familias, la principal fuente de ingreso era la producción de la seda o actividades relacionadas con ella.⁷¹ En ese entonces había grandes restricciones en la producción, debido a la limitada difusión de las técnicas modernas, el escaso entrenamiento de la mano de obra, y los pésimos controles de calidad, lo que generaba beneficios ínfimos.⁷²

⁷⁰ Para más información sobre estos asuntos véanse: Ducouso, *L'industrie de la soie*, pp. 117-118; Owen, *Middle East*, p. 249.

⁷¹ Para más información véanse: Ducouso, *L'industrie de la soie*, pp. 155-156. Owen, *Middle East*, p. 249.

⁷² Ducouso, *L'industrie de la soie*, pp. 155-156. Jacques Couland, *Le mouvement syndical au Liban (1919-1946)*, París, 1970, *passim*, en especial p. 42. Owen, *Middle East*, pp. 249-252. Véase también: Kalla, "Role of foreign trade", *passim*, en especial pp. 136-140.

A pesar de los problemas existentes, la industria de la seda en el Líbano continuó y pasó por una época de bonanza hacia 1910, y el número de fábricas aumentó a 200 para la primera década del siglo xx.⁷³ Muchas de estas fábricas —con excepción de una sola que era francesa— eran muy pequeñas, tenían muy bajos niveles de productividad comparadas con las fábricas en otros países, y no eran competitivas en un mundo en el que imperaban diversas formas de tecnología incluida la agrícola. Antes de la primera guerra mundial, los productores de seda del Líbano no podían competir, por ejemplo, con los productores japoneses, que venían mejorando su producción desde finales del siglo xx.⁷⁴ Todavía para los años inmediatamente anteriores a la primera guerra mundial —al igual que en las décadas previas—, las industrias de seda del Líbano seguían dependiendo casi por completo de Francia tanto en materia de préstamos como en la adquisición de tecnología; a esto hay que agregar que los franceses también monopolizaban los sistemas de transporte de la seda desde el monte del Líbano hasta el puerto de Beirut, y de ahí al mercado francés.

Como respuesta a la explosión demográfica que ya señalamos y como resultado de las mejoras en los medios de transporte, el Líbano logró aumentar la producción agrícola, como lo prueba el incremento de las exportaciones, sobre todo de seda, durante el periodo 1880-1914. Asimismo, se incrementó la producción de frutas, en especial de naranjas, y también de productos del pastoreo, principalmente, la lana. Sin embargo, simultáneamente se produjo un aumento considerable de las importaciones de textiles, hilo de algodón, cueros, metales y maderas en toda la región general de la Gran Siria, así como de productos agrícolas como tabaco, azúcar y harina, lo que trajo

⁷³ Se ha calculado que para las últimas décadas del siglo xx el Líbano tenía alrededor de 100 fábricas de seda. La época de bonanza hacia 1910 generó la fundación de muchas otras fábricas y aumentó su número a 200. Para más información véanse: M. Daher, *Ta'rikh Lubnan al-Ijtima'i*, Beirut, 1974, p. 22. Ducouso, *L'industrie de la soie*, p. 125. Owen, *The Middle East*, p. 249.

⁷⁴ Para más detalles véase: Chevalier, "Lyon et la Syrie", p. 291. Owen, *Middle East*, p. 250.

como consecuencia un balance negativo de las importaciones sobre las exportaciones para la Gran Siria y, en concreto, para el Líbano.⁷⁵

Durante muchos años se mantuvo un balance desfavorable por lo que cabe preguntarse cómo pudo mantener esta situación la Gran Siria. Responder a esta pregunta implica serias dificultades por el elevado número de variables que entran en juego, además de que ha generado un gran debate. No hay duda de que las inversiones extranjeras y la inyección de capitales, en especial de Francia, constituyeron una de las principales formas de mantener esa economía a flote. Se ha calculado que las inversiones francesas, hasta el momento en que se produjo el estallido de la primera guerra mundial, alcanzaron los 200 millones de francos, lo que equivaldría a unos 25 millones de libras esterlinas.⁷⁶ Además, para la construcción del ferrocarril al Hijaz y después para su mantenimiento, las autoridades otomanas invirtieron también grandes cantidades de dinero en esa provincia.

Otro elemento que también fue importante para la economía de la Gran Siria fue el de las ganancias o ingresos que, con frecuencia, han sido llamados “ingresos invisibles”, y que constituían principalmente las remesas de dinero que los emigrantes libaneses, sirios y palestinos le enviaban desde el exterior a sus parientes y amigos que habían permanecido en sus pueblos. A estos “ingresos invisibles”, que han sido calculados en unos 30 millones de francos, hay que agregar las entradas provenientes de los turistas y peregrinos a los lugares santos de Palestina. Dentro de este rubro también se incluye el envío de dinero a la Gran Siria en forma de donativos de caridad y para obras misioneras, tanto para cristianos en el Líbano, Siria y Palestina, como para algunas comunidades judías en Palestina. En total, esos “ingresos invisibles” alcanzaban, según los cálcu-

⁷⁵ Owen, *Middle East*, p. 247. Para más información véanse: Mansfield, *Middle East*, pp. 412-414; Kalla, “Role of foreign trade”, p. 31; Burns y Edwards, “Foreign trade”, pp. 229-230; Daher, *Ta' rikh Lubnan al-Ijtima'i*, *passim*, en especial p. 22; Marín Guzmán, *Guerra Civil*, pp. 247-248.

⁷⁶ Para más detalles véase: A. Ruppín, *Syria: An economic survey*, Londres, 1918, *passim*, en especial, p. 12; Owen, *Middle East*, p. 248.

los, cerca de 60 millones de francos (2 400 000 libras esterlinas) al año, en el periodo inmediato anterior al estallido de la gran guerra.⁷⁷

La primera guerra mundial prácticamente destruyó la industria libanesa de la seda. Aunque el Líbano intentó recuperar su producción en los años veinte, fracasó totalmente y esta industria desapareció casi por completo durante la gran depresión de los años treinta.⁷⁸ Todas estas dificultades le provocaron problemas económico-sociales aún mayores a las poblaciones libanesas. Ya desde la década de 1910, muchos productores libaneses, quizá debido a que se hallaban un poco resignados ante la caída y no recuperación de los precios de la seda, a las dificultades de la competencia mundial y a la crisis de la primera guerra mundial, empezaron a destruir los árboles de morera y a sustituirlos por árboles de naranja.⁷⁹

Por todo lo que hemos analizado, es posible inferir que las crisis económicas del Líbano afectaron principalmente las poblaciones del campo. Fueron los campesinos los que más sufrieron. Por esta razón la mayoría de los migrantes del Líbano que fueron a México, Centroamérica, Brasil y otras regiones

⁷⁷ Ruppín, *Syria: An economic survey, passim*, en especial, p. 12. Véase también: Owen, *Middle East*, p. 248.

⁷⁸ Para más información sobre estas crisis económicas del Líbano véanse: Owen, *Middle East*, p. 250. Chevalier, "Lyon et la Syrie", p. 291. Ducouso, *L'industrie de la soie, passim*, en especial pp. 117 y ss. Marín Guzmán, *Guerra Civil, passim*, en especial pp. 229-256.

⁷⁹ Owen, *Middle East*, p. 251. Mansfield, *Middle East*, pp. 412-414. Marín Guzmán, *Guerra Civil*, pp. 247-248. Con el estallido de la primera guerra mundial y la participación árabe a favor de la Petit Entente, mientras el Imperio Otomano lo hacía a favor de Alemania, se dio un serio enfrentamiento entre los turcos y las poblaciones árabes que obedecieron al llamado del Sharif Husayn de la Meca a la insurrección contra los otomanos. Los británicos participaron dando asesoría, entrenamiento militar y armamentos, sobre todo con T.E. Lawrence, el famoso Lawrence de Arabia. Toda la situación cambió durante la guerra y la Gran Siria vivió grandes enfrentamientos militares por ciudades importantes como Damasco y Jerusalén, cuyas capturas por las fuerzas árabes dirigidas por los británicos y con la participación de los hijos del Sharif Husayn de La Meca —Faysal y 'Abd Allah— fueron de gran relevancia para el futuro destino de la Gran Siria después de la guerra. Para más detalles al respecto véanse las siguientes obras: Hourani, *Arabic*, pp. 297-298. Michael Hudson, *Arab Politics. The Search for Legitimacy*, New Haven, 1977, p. 90. Francesco Gabrieli, *The Arab Revival*, Londres, 1961, pp. 68-70, pp. 90-91, p. 129. Jon Kimche, *The Second Arab Awakening. The Middle East 1914-1970*, New York, 1970, *passim*, en especial pp. 70, 82, 144 y 155-156. Hourani, *A History*, p. 317. Véase también: Marín Guzmán, *Guerra Civil, passim*, en especial pp. 150-152.

de América Latina, Estados Unidos, Europa, Asia y África, era principalmente de origen rural.⁸⁰ A pesar de la reubicación de las poblaciones campesinas en la Gran Siria, desde las últimas décadas del siglo xx, y no obstante las mejoras técnicas de las comunicaciones gracias a la construcción de los ramales del ferrocarril, así como la incorporación de nuevas tierras al proceso productivo y luego a la economía mundial, los libaneses siguieron emigrando.

La emigración de los libaneses también se vio favorecida por el hecho de que determinadas agencias convencían a muchos de que emprendieran el éxodo hacia nuevas tierras en busca de mejores oportunidades. Estas compañías otorgaban préstamos para financiar los gastos de transporte, a cambio, naturalmente, de hipotecas y altos intereses. Por otra parte, a partir del momento en que, hacia finales del siglo xix las autoridades otomanas empezaron a restringir las salidas, también hubo compañías que lograban evadir la vigilancia y sacar clandestinamente a muchos de los que deseaban emigrar. Con mucha frecuencia, los libaneses radicados en otros países apoyaban y financiaban el viaje de algunos de sus familiares; las cartas que enviaban los emigrantes lo mismo que sus remesas —de las que se tenían noticias en los poblados de los que ha-

⁸⁰ Para más detalles véase: Martínez Montiel, "Lebanese immigration", *passim*, en especial p. 147, donde esta investigadora afirma que la mayoría de los inmigrantes libaneses en México era población de origen rural, procedente de las zonas montañosas del Líbano; gente que hasta entonces se había dedicado a labrar la tierra y a la crianza de animales. Véase también: González, *Dollar*, *passim*, en especial pp. 37-60. R. B. Houghton, "Central Americans from the Arab World", U.S. Department of State, Washington D.C., 1969-1970 (inédito). Nellie Ammar, "They came from the Middle East", in *Jamaica Journal*, vol. IV, núm. 1, 1970, pp. 2-6. María Cruz Burdiel de las Heras, *La emigración libanesa en Costa Rica*, Madrid, s.f.e., *passim*. Marín Guzmán, "El aporte económico y cultural", *passim*. Marín Guzmán, "Los inmigrantes árabes en México", *passim*. Zéroui, "Los árabes en México", *passim*. Nabhan, "A comunidade árabe no Brasil", *passim*. 'Abdelouahed Akmir, "La inmigración árabe en Argentina", UNESCO, Proyecto ACALAPI, de próxima publicación. Alejandro Hamed Franco, "Los inmigrantes árabes en Paraguay", UNESCO, Proyecto ACALAPI, de próxima publicación. Kaldone Nuweihed, "La inmigración de sirios, libaneses y palestinos en Venezuela, Ecuador y Colombia", UNESCO, Proyecto ACALAPI, de próxima publicación. Lorenzo Agar Corbinos, "La inmigración árabe en Chile: los caminos de la integración", UNESCO, Proyecto ACALAPI, de próxima publicación. Mayda Jiménez, "La inmigración árabe en el Caribe", UNESCO, Proyecto ACALAPI, de próxima publicación.

bían emigrado— estimulaban la ambición de otros muchos deseosos de encontrar un destino semejante en nuevas tierras. Los libaneses que regresaban a sus aldeas o ciudades después de una larga temporada en un país extraño, retornaban con niveles económicos muy superiores a los que habían tenido antes de emprender su éxodo. Su opulencia y éxito económico convencieron a muchos otros a lanzarse a empresas análogas.⁸¹ Esta situación también quedó plasmada en la carta que Naum Pashá, gobernador del monte del Líbano, envió al ministro otomano del Interior, en la que asegura que:

[muchos libaneses] van a trabajar a otros países y regresan a sus hogares con el dinero que han ganado después de algunos años. De esta forma, una cantidad considerable de dinero ha entrado a la economía libanesa, y eso que se manifiesta tanto en el agudo incremento de los precios de la propiedad, como en los notables signos de prosperidad en muchas villas y pueblos.⁸²

Según el gobernador Naum Pashá, los libaneses emigraban principalmente con la intención de ganar dinero y regresar al Líbano después de adquirir un nuevo y mejor estatus social. Sin embargo, Muzaffar Pashá —quien sustituyó a Naum como gobernador del monte del Líbano a partir de 1902— tuvo una percepción diferente del problema. Según este último, los libaneses no emigraban temporalmente, sino que en su opinión lo hacían con el propósito de radicar para siempre en otro país. Es bajo esta perspectiva que debe comprenderse el proceso de emigración de la mayoría de los libaneses.

Muchos emigraron a principios del siglo xx, antes de la primera guerra mundial, por las razones económicas y políticas señaladas. Muchos cristianos libaneses y de otras zonas de la Gran Siria, en especial de Palestina, emigraron a partir de 1909,

⁸¹ Véase: Elie Safa, *L'émigration libanaise*, Beirut, 1960, pp. 159-184. Véase también: Issawi, "Historical Background", pp. 30-31. Akarli, "Ottoman Attitudes", pp. 132 y ss. Gabriela Legaspi Velázquez, "Medio siglo de relaciones diplomáticas México-El Líbano", tesis para optar al grado de licenciado en relaciones internacionales, Universidad Iberoamericana, México, 1990, *passim*, en especial p. 19.

⁸² Carta del gobernador del monte Líbano al Ministro Otomano del Interior, fechada 16 de Sha'ban de 1312 (febrero de 1895), citada por Akarli, "Ottoman Attitudes", p. 122.

cuando el sultán decretó el servicio militar obligatorio también para los cristianos del Imperio Otomano. Muchos otros libaneses intentaron emigrar, pero el estallido de la gran guerra se los impidió. Después de la primera guerra mundial, cuando el Líbano pasó a ser Mandato Francés, las autoridades francesas frenaron el éxodo de los habitantes de este país con el propósito de que el Líbano pudiera recuperarse económicamente y prosperar. Además, se estimuló el regreso de aquellos que habían emigrado. Por ello el alto comisionado francés del Líbano emitió el 4 de diciembre de 1924 el Decreto 2975, que restringía la salida de los habitantes. Este decreto también pretendía defender a los libaneses de los abusos de las compañías reclutadoras y de transporte que cobraban cuotas elevadas por llevarlos a nuevos destinos.⁸³

De hecho las restricciones del mandato francés frenaron el éxodo masivo de libaneses. También la crisis económica de los años 30 y las nuevas leyes de emigración en Estados Unidos, México y otros países constituyeron serias limitaciones para que pudieran continuar esas numerosas emigraciones.⁸⁴

⁸³ Martínez Montiel, "Lebanese immigration", p. 154. Para más información véanse también: Mu'ti, *Ta' rikh Lubnan, passim*, en especial pp. 11-25; Marín Guzmán, "El aporte económico y cultural", *passim*; Marín Guzmán, "Los inmigrantes árabes en México", *passim*; Legaspi, "Medio siglo", *passim*; Páez, "Los libaneses en México", *passim*, en especial pp. 133 y ss.

⁸⁴ En Costa Rica, por ejemplo, empezaron a aprobarse leyes y decretos en contra de los inmigrantes ya desde finales del siglo *xxx* y principios del siglo *xx*. Algunas de estas leyes y decretos tuvieron claras connotaciones racistas, como por ejemplo el decreto que aprobó en 1904 el entonces presidente de la República, don Ascensión Esquivel, que prohibía el ingreso al país de árabes, turcos, sirios, armenios y gitanos de cualquier nacionalidad. El texto de ese decreto textualmente dice: "ASCENSION ESQUIVEL, Presidente Constitucional de la República de Costa Rica, considerando: Que es urgente que el Gobierno dicte medidas preventivas para evitar la inmigración de gentes que por su raza, sus hábitos de vida y su espíritu aventurero é inadaptable á un medio ambiente de orden y de trabajo, serían en el país motivo de degeneración fisiológica y elementos propicios para el desarrollo de la holganza y del vicio. Por tanto, De conformidad con el artículo 2 de la ley número 6 del 22 de mayo de 1897 y sin perjuicio de lo en ella dispuesto con respecto á los individuos de raza amarilla, Decreta: Artículo 1-Prohíbese el ingreso á la República de árabes, turcos, sirios, armenios y gitanos de cualquier nacionalidad. Artículo 2- Los Capitanes de puerto al practicar la visita sanitaria de cada nave, tomarán nota, con vista de los papeles respectivos, de la raza y nacionalidad de los individuos, del pasaje destinado al país, y si entre ellos hubiere individuos á quienes alcance la calificación del artículo anterior, les comunicará sin demora la prohibición de desembarcar, dando de ello noticia al propio

Posteriormente, el estallido de la segunda guerra mundial también impidió la salida de muchos libaneses, quienes durante todos esos años continuaron emigrando, aunque en números mucho más reducidos. La guerra civil en el Líbano (1975-1990) fue, sin duda, un serio acontecimiento que provocó una nueva gran emigración a muchos y muy distintos destinos del mundo, aunque nunca alcanzó las cifras de las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX.

Conclusión

La enorme dependencia económica de un solo producto, la seda, de la población libanesa del siglo pasado, fue en parte el resultado de la difusión del capitalismo en el monte del Líbano y de los mecanismos de la división internacional del trabajo. Después de algunas décadas de prosperidad y altos precios de la seda en el mercado mundial, el Líbano afrontó serias dificultades económicas provocadas por una repentina y constante caída de los precios de dicho producto en el mercado internacional. Esto arruinó a muchos productores y fabricantes de seda, así como a los campesinos que cultivaban la morera y cuidaban los gusanos y los capullos. La ruina económica generalizada, que coincidió con los intentos otomanos de centralización y la imposición de altos impuestos para el Líbano, fue una de las causas principales de la emigración masiva de libaneses. Contribuyó también el desmedido aumento de la población, pues ante las dificultades económicas su situación se hizo insostenible. Otras de las razones fueron los enfrentamientos de clase que también adquirieron un cariz religioso, y las persecuciones y prácticas de discriminación confesional. Durante la primera década del siglo XX, otro hecho que contri-

tiempo al Capitán del barco. Artículo 3- En tal caso, el funcionario dicho comunicará lo ocurrido al Gobernador del lugar, para hacer efectiva la prohibición y aún ampararla por los medios de ley, si fuere necesario. Dado en la ciudad de San José á los diez días del mes de Junio de mil novecientos cuatro. Ascensión Esquivel. El Secretario de Estado en el Despacho de Policía, José Astúa Aguilar." Véase: *Colección de Leyes, Decretos, Acuerdos, Resoluciones*, San José, 1904, pp. 308-309.

buyó a la emigración de los cristianos del Líbano y de otras áreas de la Gran Siria, principalmente de Palestina, fue que a partir de 1909 los cristianos tuvieron también la obligación de hacer el servicio militar en el Imperio otomano.

La emigración masiva de libaneses redundó en que muchos pueblos del monte del Líbano quedaran prácticamente desérticas. Los libaneses, pero también los palestinos y los sirios, en su mayoría población rural y cristiana, salieron en busca de mejores condiciones económicas, de libertad religiosa y política, desde las últimas décadas del siglo XIX.

Epílogo

El éxodo de libaneses se dirigió a todas partes del mundo: Europa, Asia, África, Australia y América Latina. En el caso de América Latina, los inmigrantes empezaron a llegar a México y Centroamérica de manera aislada desde finales del siglo XIX, para luego arribar en mayor número y en forma más constante también a otros países latinoamericanos. Su aporte, así como el de otros árabes palestinos y sirios, ha sido de grandes alcances, sobre todo en el comercio y la industria textil y del calzado, pero también han contribuido en otros ámbitos, al propiciar la difusión de la cultura árabe en los países de acogida por medio de centros culturales.

Hoy en día, los descendientes de los inmigrantes libaneses de finales del siglo XIX y principios del XX están completamente asimilados a la cultura de los países que los recibieron. Asimismo, se encuentran en todos los estratos económicos, culturales, profesionales y deportivos. Algunos de ellos han incursionado también en la política de esos países y han logrado ocupar posiciones administrativas importantes como alcaldes, municipales, gobernadores, diputados, ministros, candidatos a la presidencia, etc. Otros también han desempeñado cargos diplomáticos importantes; todo esto es un reflejo de su gran asimilación a los países que les abrieron sus puertas y les brindaron grandes oportunidades que ellos, con denuedo, tenacidad y gran esfuerzo, supieron aprovechar.

Chapter Title: EL ISLAM EN ESTADOS UNIDOS: LA CONSTRUCCIÓN DE UNA IMAGEN
Chapter Author(s): JORGE CAPETILLO PONCE

Book Title: Medio Oriente

Book Subtitle: Perspectivas sobre su cultura e historia. Tomo 2

Book Editor(s): Luis Mesa Delmonte

Published by: El Colegio de Mexico

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/j.ctv3dnrt4.14>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



This content is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY-NC-ND 4.0). To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



El Colegio de México is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Medio Oriente*

JSTOR

EL ISLAM EN ESTADOS UNIDOS: LA CONSTRUCCIÓN DE UNA IMAGEN

JORGE CAPETILLO PONCE
The New School for Social Research

Introducción

“LA AMENAZA ROJA DESAPARECIÓ. Pero ahora está el islam”. Éste es el titular de la sección “Week in Review” del número del 21 de enero de 1996 de *The New York Times*. El planteamiento del artículo es que

[...] hoy en día gran parte del mundo musulmán es presa nuevamente de un resentimiento intenso y violento contra Occidente. De repente, Estados Unidos se ha vuelto el archienemigo, la encarnación del mal, el diabólico opositor de todo lo que es bueno, y específicamente, para los musulmanes, del islam.¹

El artículo continúa presentando argumentos a favor y en contra de la postura según la cual “la amenaza verde” del fundamentalismo islámico representa un peligro real para los intereses occidentales.

Hace ya algún tiempo que esta manera de presentar el islam a los lectores estadounidenses se ha vuelto típica. No es de sorprender, dado que el fin del siglo xx se ha caracterizado por la incontenible efervescencia del islam. Durante los últimos veinte años, en especial desde el embargo petrolero de los países árabes en 1977 y la revolución iraní de 1979, la percepción del islam que tiene la mayoría de los estadounidenses se ha vuelto cada vez más negativa. Tras la caída de la Unión Soviética (“la amenaza roja”), “la amenaza verde” ha

¹ E. Scolio, “The Red Menace is Gone, but Here’s Islam”, *The New York Times*, 21 de enero de 1996, sección 4, p. 1.

llegado a superar otras "amenazas" como los capos de la droga, los inmigrantes mexicanos ilegales y la "mafia" rusa, entre otras.

De hecho, la antipatía que existe en Estados Unidos hacia el islam como religión y hacia los musulmanes como grupo de población (como si fuera posible proponer una versión estandarizada de los casi mil millones de musulmanes que habitan en millones de kilómetros cuadrados, desde Marruecos hasta Filipinas, y que forman parte de una enorme variedad de sociedades, estados, historias, geografías y culturas), ha arraigado firmemente como un ingrediente cotidiano en la cultura de los medios de comunicación y como un tema recurrente de discusión en los círculos académicos y centros de investigación.

Como telón de fondo esencial de este interés tan grande está el hecho de que la población musulmana de Estados Unidos ha aumentado en forma impresionante desde principios de siglo. Las cifras, que difieren mucho entre sí, acerca de la población musulmana actual de Estados Unidos, varían entre los cuatro y los seis millones de personas. Pero algo en lo que sí concuerdan casi todos estos cálculos es que para comienzos del próximo siglo el islam habrá superado al judaísmo como la segunda religión más importante de Estados Unidos, después del cristianismo. Sin embargo, contrastando notablemente con los esfuerzos de los medios de comunicación por "normalizar" la imagen de otras minorías religiosas y étnicas como los judíos, los afroestadunidenses, los hispanos y los asiáticos, tanto la cultura de los medios de comunicación como los instrumentos más serios que conforman la opinión pública (la academia, etc.) se han empeñado en construir la imagen del islam como una religión y una cultura, en general, casi tan negativa como la que Joseph McCarthy y compañía construyeron sobre los "comunistas" en los cincuenta. Al islam se le tilda de autoritario, misógino, fanático e incluso de terrorista, y esto ha creado inevitablemente en las masas estadounidenses un clima de opinión y patrón de juicio adversos respecto del islam como religión y cultura.

El espectacular crecimiento del número de musulmanes en Estados Unidos se ha producido en un momento en el que

muchos ciudadanos estadounidenses experimentan una furia creciente —alimentada por la negativa imagen antes descrita— contra los musulmanes de otras partes del mundo así como gran hostilidad y discriminación contra los musulmanes estadounidenses. Un claro ejemplo de esto fue la noticia del reciente atentado con una bomba al edificio federal de la ciudad de Oklahoma. Durante las primeras horas, antes de que se descubriera que los autores del atentado estaban ligados a grupos radicales en favor de la supremacía de la raza blanca, inmediatamente se culpó a los “fundamentalistas islámicos”. De hecho, ésta fue una reacción casi automática, un “acto reflejo” por parte de los medios de comunicación e incluso de muchos círculos académicos más “serios”.

Es la construcción de este patrón de juicio —es decir, la manera en que los medios de comunicación y las esferas académicas han “dado a conocer el islam”— lo que describiré y analizaré brevemente en este trabajo. Como es un tema complejo y amplio, centraré mi estudio en los últimos cinco años (1991-1996), tomando como punto de partida más reciente, a la Guerra del Golfo contra Irak a principios de 1991. Limitaré mi estudio a unos cuantos ejemplos tomados de los medios estadounidenses —principalmente crónicas periodísticas, programas de televisión y películas— y a los comentarios provenientes de círculos académicos estadounidenses, incluyendo los de los especialistas y no especialistas en el tema del islam.

En una obra tan provocadora como *Covering Islam*, Edward Said describe el nuevo consenso occidental que ve al islam como un conveniente chivo expiatorio de todo lo que da la casualidad que no nos gusta acerca de los nuevos patrones políticos, sociales y económicos del mundo: “para la derecha, el islam representa la barbarie; para la izquierda, la teocracia medieval; para el centro, cierto exotismo de mal gusto. En todos los frentes, empero, se está de acuerdo en que aun cuando es demasiado poco lo que se conoce del mundo islámico, no hay mucho que sea aceptable.”²

² Edward Said, *Covering Islam*, Nueva York, Pantheon Books, 1981, p. XV.

Antecedentes históricos

Se puede decir justificadamente que la construcción de finales del siglo XX que examinamos aquí, se remonta hasta las cruzadas, las cuales generaron una profunda repugnancia hacia el islam en los siglos XII y XIII. En el *Infierno*, Dante sentenció al profeta Mahoma y a su sobrino Alí al noveno infierno, por ser peligrosos sembradores de la discordia y la desunión:

Pendíanle entre las piernas las entrañas;
la corada se vía y el triste saco
que vuelve mierda todo cuanto traga.

Mientras lo estaba atento contemplando,
me miró y con las manos se abrió el pecho,
diciendo: "Mira cómo me desgarró",

mira cuánto Mahoma está maltrecho;
de mí delante va llorando Alí,
rajado el rostro del mentón al pelo:

los otros todos, que tú ves aquí,
sembradores de escándalo y de cisma
fueron vivos, y hendidos son así.³

Mahoma se consideraba como la figura que rompió el riguroso control que la cristiandad tenía en Europa, y por ello fue sentenciado al castigo más cruel que se describe en el *Infierno*: vivir en un perpetuo destripamiento. Sin duda esta imagen es representativa del más medieval sentimiento europeo hacia el islam, y fue heredada de generación en generación.

El islam surgió apenas seis siglos después del cristianismo, incorporando algunas de las doctrinas del judaísmo y del cristianismo y pretendiendo ser la revelación divina definitiva. En ese entonces al islam lo impulsaba —y lo impulsa actual-

³ Dante Alighieri, *The Comedy of Dante Alighieri*, Canto XXVIII (Hell), trad. de Dorothy Sayers, Nueva York, Basic Books, 1948, pp. 246-247. [*Id.*, *La divina comedia*, trad., introd. y notas de Julio Úbeda Maldonado, ed. íntegra. Libros Río Nuevo, Barcelona, 1983, canto XXVIII, vv. 25-36, pp. 194-195 (ligeramente retocada).]

mente— un celo dinámico de propagación global que chocó frontalmente con el mismo impulso cristiano. La universalidad del cristianismo se vio amenazada por este espíritu dinámico a medida que el islam se expandía por Asia y África, hasta llegar, en el siglo xvii a las puertas mismas de Viena, haciendo añicos la acariciada esperanza que tenía Europa de convertir todo el mundo al cristianismo.

Con la decadencia del imperio islámico —similar a la decadencia del imperio otomano en los siglos xviii y xix (uno de los principales acontecimientos que señaló esta decadencia fueron las campañas de Napoleón en Egipto y Siria, en 1798-1799)— se hizo más fácil y abierto el acceso al mundo islámico para los viajeros, muchos de los cuales eran escritores y eruditos.

Aquí ya vemos el comienzo de la creación de esa nueva imagen de exotismo, operada entonces principalmente por la literatura y la investigación académica, que tan bien describe Edward Said en *Orientalism*. Estos enfoques literarios adoptaban una actitud en la que su posición de superioridad era flexible y “que colocaba al occidental en toda una serie de relaciones posibles con el Oriente, sin por ello perder su relativo dominio”.

En *Orientalism*, Said señala que los científicos, los eruditos (como Louis Massignon), escritores de la talla de Nerval y Flaubert; los misioneros, los comerciantes y los soldados, todos estaban en el Oriente o pensaban acerca de éste porque

[...] podían estar ahí o podían pensar en él con muy poca resistencia por parte de Oriente. Bajo el título general de Oriente, y al abrigo de la hegemonía occidental sobre Oriente durante la época de fines del siglo xviii, surgió un Oriente complejo adecuado para el estudio en la academia, para exposiciones en los museos, para la reconstrucción en la oficina colonial, para la ilustración teórica en tesis antropológicas, biológicas, lingüísticas, raciales e históricas acerca de la humanidad y el universo, para ejemplos de teorías económicas y sociológicas de desarrollo, revolución, personalidad cultural, carácter nacional o religioso.⁴

⁴ Edward Said, *Orientalism*, Nueva York, Vintage Books, 1979, pp. 7-8.

De esta manera, una imagen del mundo oriental (que en el libro de Said es principalmente un mundo islámico) surgió a través de un grupo de ideas basadas en las doctrinas de la superioridad europea. De hecho, se puede decir que nuestra visión contemporánea del islam es heredera directa de las construcciones ideológicas de los últimos dos siglos, las cuales se basan en una voluntad o interés por entender —y en algunos casos controlar y manipular, o incluso incorporar— cualquier cosa que sea patentemente diferente o alternativa, en este caso el islam.

A diferencia de los países europeos, que tenían proximidad geográfica, una historia y contactos a través del comercio, la guerra, etc., con las sociedades islámicas, Estados Unidos estaba a miles de kilómetros de distancia. Por eso fue que en Estados Unidos esas imágenes del Oriente y del islam se adoptaron sin un ápice de duda y fueron amplificadas por el aumento de la presencia y autoridad del cristianismo fundamentalista protestante y evangélico, con su énfasis en el Antiguo Testamento y la interpretación literal de las Escrituras como la palabra infalible de Dios. Un componente importante de esta concepción del mundo es la creencia literal en las profecías bíblicas, en las cuales los antecedentes judaicos de la doctrina cristiana y la genealogía judía de Cristo son puestos de relieve. Lo que esto ha dado como resultado es una cultura judeocristiana más o menos monolítica, en la que existe una íntima interrelación entre ambas religiones abrahámicas.

Claro que esta visión ignora (porque le conviene) la tercera religión abrahámica, el islam, que tiene raíces judías y cristianas. Por eso al islam se le margina y se ve como el enemigo de ambas. Así se sientan las bases de la esencia misma del conflicto árabe-israelí; a saber, un amargo enfrentamiento en relación con el estatus de Israel, Palestina e incluso Jerusalén. Nada de esto, y ni en particular el violento clima que han generado los problemas en el Medio Oriente, ha favorecido que mejoren en algo los ánimos de empatía hacia lo islámico.

El persistente espectro del Holocausto y la importante presencia en los medios de comunicación de Estados Unidos de judíos estadounidenses, con una comprensible preocupación por la sobrevivencia de Israel, deben tomarse en cuenta en

cualquier intento por entender la creación contemporánea de la imagen de lo árabe y del islam en Estados Unidos. Tras el establecimiento del Estado de Israel, la amenaza más inmediata para su existencia provino de los árabes y, en particular, de la oposición palestina. Gradualmente, esto condujo a que se formara una organización de liberación más violenta, la Organización para la Liberación Palestina (OLP), y su dirigente, Yaser Arafat, poco a poco fue convertido por los medios de comunicación, la mayor parte de los trabajos académicos y el gobierno en el prototipo del “terrorista árabe”, un término que entonces se usaba para dirigentes y países como el Egipto de Nasser, la Siria de Asad, el Irak de Hussein, y la Libia de Gadafi; y después de la caída del shah, para el Irán de Jomeini y para diversos grupos de Líbano como la Hizb-Allah.

En cierto sentido, el grado de enfrentamiento de estados árabes o islámicos específicos con Israel, determina la caracterización más negativa o positiva del islam. La imagen de Egipto y de Sadat sufrió una radical conversión “positiva” después de la firma del pacto de paz de Sadat con Israel en 1978. Otros países menos amenazantes como Arabia Saudita, los estados del Golfo, Túnez, Marruecos, Argelia (antes de la “amenaza fundamentalista islámica de los noventa”) y Jordania, que tenían gobiernos autoritarios parecidos a los de Irán, Irak o Siria, fueron vistos desde entonces con mejores ojos e incluso recibieron ayuda del gobierno de Estados Unidos.

El llamado “embargo petrolero” de 1977, que elevó los precios del petróleo en Estados Unidos, es otro suceso que ha fomentado una imagen negativa de los árabes, a los cuales una vez más se les identificó con el islam. Los medios de comunicación presentaron este acontecimiento como si unos cuantos jeques y déspotas le hubieran endosado su ambición y codicia al público estadounidense, y por conveniencia se pasaba por alto que otros países no musulmanes como Venezuela y Ecuador también fueran miembros de la Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP). Pero el conflicto real, y el que hizo del islam una amenaza más “terrorista” y “real” para Estados Unidos, procedió de un país no árabe: Irán.

Los sucesos que desembocaron en la revolución iraní de 1979 y la crisis de los rehenes que siguió al poco tiempo, nos

recuerda otra vez cuán estrecho es el campo de problemas que exploran los medios de comunicación (la emisión televisiva que viene a la memoria es "American Held Hostage" que pronto le dio a Ted Koppel su propio *show* conocido ahora como *Nightline*) y los círculos académicos. En lugar de llevar a cabo un cuidadoso examen de los orígenes de la revolución iraní y de los compromisos de Estados Unidos con el shah y —después del regreso de los rehenes en 1981— qué había significado el trauma iraní, qué entrañaba para el futuro y qué se podía aprender de ello, los medios y los expertos académicos hicieron muy poco más allá de provocar una ola de resentimiento contra los iraníes, y en consecuencia, una vez más contra el islam en general. Las víctimas (es decir, los rehenes) fueron convertidos en héroes y símbolos de la libertad y sus carceleros musulmanes, en bestias subhumanas. De nuevo la dinámica política de una experiencia histórica completa se reducía a "la guerra en contra de la civilización hecha por terroristas y fundamentalistas".

Como ya señalé, las reacciones hacia lo que sucedió en Irán no se dieron en un vacío. Más al fondo de la conciencia cultural subliminal del público estadounidense había una actitud muy antigua hacia el islam, los árabes y el Oriente en general. En los libros de historia para primaria, las tiras cómicas las series de televisión, las películas y las caricaturas contemporáneas, la iconografía del islam era uniforme y tomaba su material de la misma consagrada visión del islam. De ahí las frecuentes caricaturas de musulmanes como codiciosos vendedores de petróleo, como misóginos (un buen ejemplo de esto es el documental filmado en 1980, "Death of a Princess", que relata el asesinato de una princesa saudí y de su amante por el gobierno), como terroristas, y más recientemente, como sanguinarias turbas de fanáticos religiosos (los llamados "fundamentalistas"). En cambio, muy poco espacio se ha dedicado, en la cultura en general o en el discurso específico sobre los no occidentales, para hablar o incluso pensar, mucho menos mostrar, al islam o cualquier cosa islámica con simpatía.

Los medios de comunicación estadounidenses y su retrato del islam desde la Guerra del Golfo

En las dos primeras partes, hemos echado un breve vistazo sobre algunos de los elementos importantes que deben tomarse en cuenta si queremos entender la creación de la imagen del islam en los años noventa del presente siglo, y más especialmente desde la Guerra del Golfo de 1991, ya que ésta constituye el siguiente acontecimiento capital después del embargo petrolero, la revolución iraní y la crisis de los rehenes, y el bombardeo de Libia por Estados Unidos en 1986. También representa la primera vez que Estados Unidos toma la iniciativa, aunque con el apoyo diplomático y militar de otros países como Gran Bretaña y Francia, y suministra tropas, apoyo logístico y armas, en un conflicto de proporciones mayores en Medio Oriente. Estados Unidos también contaba con aliados en otros países musulmanes de la región, en particular Egipto y Arabia Saudita, e incluso, aunque la seguridad de Israel era una preocupación importante, no era una razón para ir a la guerra comparable con 1) el petróleo y 2) mantener la influencia de Estados Unidos en la región.

Por supuesto que los medios de comunicación y algunos académicos habían convertido a Saddam Hussein en una bárbara bestia durante el intervalo entre la invasión de Kuwait por Irak y el inicio de la guerra en enero de 1991. Pero lo más importante es que hubo una cobertura continua de las noticias, a menudo en un tono positivo, de los países musulmanes de la región, en particular de Arabia Saudita, donde estaban estacionadas las tropas de Estados Unidos. La cobertura incluía fragmentos de la cultura y la religión islámicas que, aun conservando el aura habitual de exotismo, también ofrecieron imágenes más respetuosas del islam.

Esta nueva imagen más positiva del islam se reafirmó aún más, y al mismo tiempo pasó por una prueba difícil, cuando una de las personalidades del mundo árabe que durante decenios había sido vista como uno de los peores enemigos de Israel y de Estados Unidos y como uno de los terroristas más prominentes, Yaser Arafat, hizo las paces con Israel. Este proceso supuso imágenes televisivas y fotografías en los periódicos

cos en la Casa Blanca con el presidente Clinton, el presidente de Israel Yitzak Rabin y el ministro del exterior Peres. Este acto todavía se considera como uno de los momentos brillantes del gobierno de Clinton en el ámbito de la política exterior.

Sin embargo, una imagen negativa que se ha ido construyendo durante siglos no puede ser cambiada en unos cuantos años. Cuando la reacción ante el atentado en el World Trade Center en abril de 1993, perpetrado por un pequeño grupo de terroristas cuyo dirigente era Sheik Omar Abdel Rahman —un hombre que Egipto acusó de haber sido el responsable de la conjura para asesinar a Anwar Sadat—, podemos ver el resurgimiento de todos los elementos negativos que ya mencionamos. Aquí de nuevo vemos el amplio uso en los medios de comunicación estadounidenses de los términos “musulmán” o “islámico” para describir actos de violencia o barbarie.

Un buen ejemplo de esto es la portada del número del 26 de julio de 1993 de *The New Yorker*. Ésta muestra a un terrorista árabe destruyendo una versión del World Trade Center de Nueva York en forma de castillo de arena infantil.⁵ Ese mismo año, los estudios Walt Disney lanzaron una película inmensamente exitosa (y no sólo desde el punto de vista financiero): *Aladino*. La letra de una de las canciones de la cinta era originalmente así:

¡Oh! vengo de una tierra
de un lejano lugar
que caravanas de camellos recorren
donde te cortan las orejas
si no les caes bien
Es bárbara, pero ¡vaya! es mi tierra.⁶

Tras una reunión con el Comité arábigo-estadunidense contra la discriminación, el cuarto y quinto versos se modificaron hasta quedar así:

⁵ *The New Yorker*, 26 de julio de 1993.

⁶ *Aladino*, Estudios Walt Disney, 1993.

donde todo es plano e inmenso
y el calor muy intenso

No obstante, la palabra “bárbara” no se cambió. Incluso *The New Yorker* señaló en su editorial que las canciones de *Aladino* eran racistas.⁷

El atentado en el World Trade Center, y la cobertura noticiosa posterior de los juicios a los responsables, de nuevo cargaron de energía negativa el clima de opinión hacia el islam. A finales de 1994, el Public Broadcasting Service (PBS) difundió el documental “Jihad en Estados Unidos”, donde se caracteriza a los musulmanes como proclives a destruir las instituciones estadounidenses, y se afirma que el concepto islámico de *jihad* (guerra santa) es central para la psique islámica.⁸

El mismo año, la película *True Lies*, con Arnold Schwarzenegger en el papel principal, explotaba descaradamente esta tendencia negativa antimusulmana y antiárabe, presentando a esta gente como terroristas enloquecidos. Por supuesto que las películas tendenciosas contra los árabes o el islam no son un fenómeno nuevo. En 1994, la revista *Time* publicó una lista de películas encabezada por *The Sheik*, con Rodolfo Valentino (1921), *Protocol* (1984) y *Jewel of the Nile* (1985), que muestran a los árabes como exóticos amantes, desquiciados por la lujuria. *Lawrence of Arabia* (1962), muestra a los árabes como políticamente ingenuos y necesitados de la tutela de algún occidental más sabio. *The Formula* (1980), *Rollover* (1981) y *Power* (1981) tratan de demostrar que el árabe es un plutócrata sin escrúpulos, que debe su riqueza al petróleo. *Black Sunday* (1977) y *Delta Force* (1986) pintan a los árabes como terroristas.⁹

Una reacción muy sintomática de los medios de comunicación y de algunos académicos —la cual revela la persistencia de la imagen construida o del patrón de juicio— fue la que se produjo durante las primeras horas y días tras el atentado en

⁷ Tomado de Ralph Braibanti, *The Nature and Structure of the Islamic World*, Chicago, International Strategy and Policy Institute, 1985, pp. 5-6.

⁸ “Jihad in America”, *The Public Broadcasting Service (PBS)*, noviembre de 1994.

⁹ Michael Quinn, “Where have you gone, Omar Sharif?”, *Time*, 8 de agosto de 1994, p. 19.

la ciudad de Oklahoma al edificio federal y que señalaba a los “extremistas islámicos” como los responsables. Por ejemplo, sólo unas horas después del estallido de la bomba, el ex diputado Dave McCurdy dijo durante una emisión de la cadena CBS que había “muy clara evidencia” de que “grupos fundamentalistas islámicos terroristas” estaban involucrados. Le recordó a los televidentes que no hacía mucho, la emisión “Jihad in America” había mostrado una reunión de militantes islámicos en la ciudad de Oklahoma.¹⁰

Una de las tendencias más fascinantes en los medios de comunicación y en otros ámbitos, es la de los intentos por mostrar imparcialidad hacia el islam al dividir a los musulmanes entre “buenos” y “malos”.

Por ejemplo, la edición de *The New York Times* del 28 de enero de 1996, incluye un reportaje de la visita del alcalde Giuliani a la mezquita de Malcolm Shabbaz (ex discípulo de Malcolm X). El alcalde de la ciudad de Nueva York había sido invitado por Izaq-El-Pasha, imán de la mezquita ubicada en la esquina de la calle 116 y avenida Lenox, en el barrio de Harlem.

En 1994, después de haberse tomado la decisión, acremente criticada, de quitar a los vendedores ilegales de la calle 125 de Harlem, el gobierno encabezado por Giuliani pidió a la mezquita que administrara un mercado instalado en un estacionamiento propiedad del gobierno de la ciudad. Al aceptar el plan, el imán le hizo un favor al gobierno de Giuliani, pues calmó una “situación potencialmente volátil”, y “el mercado es ahora un éxito financiero para los vendedores, la mezquita y la ciudad”. En contraste con esta actitud positiva, el reportero, David Firestone, señala la actitud negativa de los miembros de la Nación del islam:

Las relaciones de la mezquita con el Ayuntamiento contrastan con las de la Nación del islam, cuya sede está en la calle 127. En ese tiempo, la Nación del islam apoyaba las quejas de los vendedores contra la ciudad, y a unas semanas de iniciado el periodo del alcalde, éste se vio

¹⁰ Reportaje de Walter Goodman en *The New York Times*, 20 de abril de 1995, sección B, p. 12.

involucrado en una disputa con los dirigentes del grupo, después de que la policía y miembros de la Nación del islam se enfrentaron dentro de la mezquita.

Para no dejar lugar a dudas, Firestone añade:

Aunque casi todos los miembros de la mezquita Malcolm Shabbaz son negros, el grupo ya no está afiliado a la Nación del islam o a su dirigente, Louis Farrakhan, quien solía predicar en la mezquita. A la muerte del fundador del grupo, Elijah Muhammad, en 1975, su hijo Waarith D. Muhammad convirtió a sus seguidores y a la mezquita de la calle 116 a la doctrina musulmana ortodoxa sunita, mientras el señor Farrkhan condujo a sus seguidores en otra dirección.¹¹

A lo largo de este reportaje surge un sesgo inequívoco, según el cual, los musulmanes de Waarith D. Muhammad son buenos y los de Louis Farrakhan malos. Esta tendencia también se puede ver en la información sobre sucesos fuera de Estados Unidos, como los últimos atentados en Jerusalén, donde un cuidadoso análisis de los nuevos reportajes revela una clara tendencia a hacer de los seguidores de Arafat los “buenos” musulmanes y de los miembros del Hamas, los “fundamentalistas islámicos”, los musulmanes “malos”.

Pero en lo que toca a Israel, periódicos como *The New York Times* y noticieros como los de la CNN no escatiman su apoyo al Estado y sus actos, aunque se trate de “errores terribles” como el reciente bombardeo que hizo Israel de un campo de refugiados de las Naciones Unidas en Líbano, en el que murieron más de cien civiles en cuestión de minutos. Al día siguiente del ataque, el encabezado de *The New York Times* rezaba: “Bombardeo de Israel alcanza campamento de las Naciones Unidas en Líbano; al menos 75 muertos”, lo cual da una descripción ecuánime y equilibrada del suceso. Sin embargo, junto a este titular hay uno más pequeño que dice: “Pistoleros en Egipto matan a 18 personas en un ataque a un hotel de turistas”, lo que parece ser una forma de sugerirle al

¹¹ David Firestone, “A Visit to the Mosque”, *The New York Times*, 28 de enero de 1996, sección A, p. 28.

lector que aunque ese día los israelíes mataron más gente que los musulmanes, aún así había cierto equilibrio.¹²

Pero dos días después, el 21 de abril de 1996, el suplemento dominical *The Week in Review* tenía el siguiente encabezado: "Artillería de Israel. Dolor del Líbano. Victoria de Siria". El asunto de las recientes muertes en Líbano, cuyo saldo total era para entonces de cerca de doscientas víctimas, casi queda completamente ignorado. Sin embargo, otra vez se hace una mención al pasar del "error" de Israel, pero lo que se destaca es la situación política de la región. Según el *Times*, quien sale ganando con estas muertes es el hombre fuerte de Siria, Hafez Al-Assad, ya que "Assad siempre ha buscado ser el que podía vetar la paz. Ahora lo ha logrado". Así, un "error" israelí que mató o hirió a cientos de libaneses (para no hablar de los cientos de miles que hizo huir de sus hogares), quedó convertido en una "derrota" de Israel y en una "victoria" de Siria. El incidente, el "error", se transformó en tan sólo un puente político entre ambos.¹³

El martes 23 de abril de 1996, cinco días después del bombardeo, *The New York Times* publicó un texto en la página editorial de un reconocido especialista en Medio Oriente, Daniel Pipes. Ahí también se responsabilizaba a Siria del incidente, afirmando que "Hamas, así como Hezbollah, sigue las órdenes de Assad". A la derecha de este artículo central hay un comentario de A. Rosenthal titulado "El espejismo del Medio Oriente". Rosenthal dice que Estados Unidos, con la visita del secretario de Estado Warren Christopher a Damasco para buscar un cese al fuego, está "premiando a Siria por empezar guerras". Ya no se mencionan más ni las muertes ni el sufrimiento en el Líbano.¹⁴

¹² Douglas Jehl, "Israeli Barrage Hits U.N. Camp. in Lebanon, Killing at Least 75" y Youssef M. Ibrahim, "Gunmen in Egypt Kill 18 in Attack at Tourist Hotel", *The New York Times*, 20 de abril de 1996, sección A, p. 1.

¹³ Youssef M. Ibrahim, "Israel's Artillery. Lebanon's Pain. Syria's Victory", *The New York Times*, 21 de abril de 1996, sección 4, p. 1.

¹⁴ Daniel Pipes, "Syria's Battle on All Fronts" y A. M. Rosenthal, "The Mideas Mirage", *The New York Times*, 23 de abril de 1996, sección A, p. 27 (página editorial).

El discurso académico sobre el islam

La construcción de la imagen negativa del islam tal como se presentó en la sección anterior, ha arraigado tan profundamente en los medios de comunicación estadounidenses como para ser cosa de todos los días. Pero también tiene una presencia significativa en círculos intelectuales más serios, sobre los que se apoyan los medios de comunicación, no sólo para sus análisis sino para seguir una orientación. Los artículos de prestigiosas revistas académicas y las secciones especializadas de los periódicos, las entrevistas en la televisión, el diseño y los títulos de las portadas de libros, así como el contenido de los mismos, todos han contribuido a construir esta imagen negativa.

En general, aquellos expertos académicos que se dedican a estudiar el islam han tratado la religión y sus varias culturas dentro de un marco ideológico inventado o culturalmente determinado, teñido de pasión, prejuicio defensivo, a veces incluso de repulsión. Este marco ha tendido a oscurecer al islam real, haciendo que resulte muy difícil llegar a entenderlo.

Con mucho, el análisis académico más influyente publicado en los últimos años sobre el islam como un probable enemigo de Occidente fue un artículo fundamental y provocativo: "The Clash of Civilizations?" que apareció en un número de *Foreign Affairs*, en 1993. Si bien el paradigma ofrecido por Samuel Huntington, autor del artículo, abarca a todas las civilizaciones, destaca al islam. La futura competencia entre las unidades políticas mundiales, dice Huntington, ya no será entre naciones sino entre civilizaciones que comprenden grupos de naciones. Las civilizaciones más importantes serían la occidental, la confuciana, la japonesa, la islámica, la hindú, la eslavo-ortodoxa, la latinoamericana y "posiblemente" la civilización africana. La afirmación más provocadora de Huntington tiene que ver con una llamada "conexión confuciano-islámica":

Aquellos países que por razones de cultura y poder no desean, o no pueden, unirse a Occidente, compiten con él desarrollando su propio poder económico, militar y político. Esto lo hacen fomentando su desarrollo interno y cooperando con otros países no occidentales. La

forma más prominente de esta cooperación es la conexión confuciano-islámica que ha surgido para desafiar los intereses, valores y poder de Occidente.¹⁵

El peligro de este lazo, añade Huntington, reside en que éste recurre a las armas nucleares, químicas y biológicas, a los misiles balísticos y “otras capacidades electrónicas” para lanzar estos sistemas. Específicamente se refiere a Corea del Norte y China (confucianos) y Pakistán, Irán, Irak, Libia y Argelia (islámicos).

Aunque Huntington no termina su ensayo en un tono apocalíptico, sus sugerencias para una política a este respecto claramente revelan un temor hacia el islam, y aún más hacia China. Él advierte que las civilizaciones europea, norteamericana, de Europa Oriental, latinoamericana y rusa (junto con algunos casos “confucianos” particulares como Japón y Corea del Sur) deben cooperar y mantener la superioridad militar. Deben explotar las diferencias y conflictos entre los Estados confucianos e islámicos y limitar el aumento de la fuerza militar de éstos. Huntington modera esta postura maquiavélica al concluir que Occidente debe comprender los apuntalamientos religiosos y filosóficos de estas civilizaciones e identificar “elementos de afinidad” entre éstas y Occidente.

El artículo de Huntington fue profusamente leído, debatido y comentado. La amplitud de su influencia se puede ver en las diversas reacciones occidentales hacia él, algunas a favor y otras en contra de la tesis del autor. Robert Kaplan, en su ensayo “The Coming of Anarchy” modifica el análisis de Huntington destacando la posibilidad de un choque entre el islam y Occidente. Kaplan admite que hay fisuras en el mundo musulmán, pero afirma que el efecto de las presiones ambientales y demográficas, si se añaden a la militancia islámica, compensarán el efecto de estas fisuras, lo que hace más probable una amenaza islámica hacia Occidente.¹⁶

¹⁵ Samuel Huntington, “The Clash of Civilizations?”, *Foreign Affairs*, vol. 72, núm. 3 (verano de 1993), p. 45.

¹⁶ Robert D. Kaplan, “The Coming of Anarchy”, *The Atlantic Monthly*, febrero de 1994, pp. 62-63.

En la única nota al pie de página de su libro *Out of Control* Zbigniew Brzezinski deja constancia de que él leyó el manuscrito no publicado del ensayo de Huntington mientras su obra estaba en prensa. Brzezinski coincide con la idea de las resquebrajaduras dentro del islam, y con el elemento geográfico de la tesis de Huntington, pero llega a una conclusión mucho menos pesimista cuando afirma que el “diversificado mundo musulmán” no está preparado para emprender una guerra contra Occidente, y que si Estados Unidos actúa sobre la base de esta suposición podría “correr el riesgo de involucrarse en una profecía autocumplida”.¹⁷

Los comentarios al ensayo de Huntington que aparecieron en el número siguiente de *Foreign Affairs* discrepaban uniformemente. Se hicieron planteamientos tales como que las civilizaciones no son impermeables, que los Estados son más poderosos que las civilizaciones y que la tradición se debilita ante la modernidad. Otros comentaristas objetaron la clasificación que hace Huntington de las civilizaciones, calificaron la “hegemonía” islámica como “mito” y señalaron la poderosa fuerza global de la democracia y lo inevitable de una mezcla y fusión de las civilizaciones, más que una separación de ellas.

En las respuestas a Huntington podemos ver la diferencia —dentro de los círculos académicos e intelectuales— entre los legos en temas islámicos y los especialistas como Fouad Ajami y Majid Khadduri, quienes comentaron el texto de Huntington. Pero por desgracia, los legos a menudo ejercen más influencia en el público estadounidense que los especialistas, siendo el propio Huntington un buen ejemplo de los primeros.¹⁸

La ineptitud de los legos, me parece, es uno de los temas implícitos del libro *Covering Islam* de Edward Said. En esa obra Said muestra cómo la prensa estadounidense inventó una

¹⁷ Zbigniew Brzezinski, *Out of Control*, Nueva York, Scribners, 1993, p. 166.

¹⁸ Véase la sección “Comments” en *Foreign Affairs*, vol. 72, núm. 4 (septiembre-octubre de 1993), pp. 2-21. Aparte de los comentarios de Ajami y Khadduri están los de Kishore Mahbubani, secretario delegado de Asuntos Extranjeros de Singapur; Robert Bartley, editor de *The Wall Street Journal*; Liu Binyan, director de la Princeton China Initiative, y Jane Kirkpatrick, ex embajadora de Estados Unidos ante la Organización de Naciones Unidas.

ficción llamada “islam” para sí misma y para el público, algo así como el retrato estadounidense del “comunismo” de los años cincuenta. El problema central del estudio de Said —problema que surgió claramente en conexión con la crisis de los rehenes en Irán que terminó en 1981— es el de la estrecha afiliación entre el lenguaje y la realidad política. Esencialmente, Said critica a los legos de la índole de Huntington:

Hablar del “islam” en Occidente hoy en día, es referirse a muchas cosas desagradables [...] Además, es improbable que “islam” signifique algo que uno conozca directa u objetivamente. Lo mismo se puede decir de nuestro uso de “Occidente”. ¿Cuánta gente que usa estas etiquetas con furia o con asertividad tiene un dominio sólido de todos los aspectos de la tradición occidental, o de la jurisprudencia islámica, o de las verdaderas lenguas del mundo islámico? Muy poca, por supuesto, pero esto no le impide a la gente hacer caracterizaciones, con toda confianza, del “islam” y de “Occidente” o creer que sabe exactamente de lo que está hablando.¹⁹

Es por esta misma razón por la que debemos tomar en serio las etiquetas. Para un musulmán que habla de “Occidente” o para un estadounidense que habla del “islam”, estas enormes generalizaciones tienen detrás todo un mundo de significado que se basa en una comprensión superficial de la historia, que a la vez confiere autoridad y desautoriza. Las etiquetas, ideológicas e impulsadas por potentes emociones (como vimos en el pasaje del *Infierno*), han sobrevivido a muchas experiencias y han demostrado que son capaces de adaptarse a nuevos acontecimientos, informaciones y realidades. Hoy por hoy, “islam” y “Occidente” han adquirido una importancia nueva y poderosa en todas partes, como lo podemos ver en Huntington. Lo más interesante, empero, es el hecho de que

[...] siempre es Occidente, y no el cristianismo, el que parece enfrentado al islam. ¿Por qué? Porque se supone que mientras “Occidente” es más grande que el cristianismo su principal religión, y que la ha superado como etapa, el mundo del islam —no obstante sus variadas sociedades, historias y lenguas— todavía está sumido en la religión, el primitivismo y el atraso.²⁰

¹⁹ Edward Said, *Covering Islam*, Nueva York, Pantheon Books, 1981, p. 9.

²⁰ *Ibid.*, p. 10.

Afortunadamente para nosotros, Edward Said no es el único que le ofrece al público análisis rigurosos como éste. Otros penetrantes trabajos de académicos especializados ofrecen igualmente puntos de vista cuidadosos y equilibrados, entre ellos William Pfaff en su *Wrath of Nations* y John Esposito en *Islamic Threat: Myth or Reality?* Pfaff considera que el movimiento fundamentalista islámico es esencialmente defensivo y aislacionista más que expansionista. Dado que estos musulmanes tratan de huir de Occidente, “¿por qué querrían incorporar aún más de Occidente y de su civilización dentro de sus propias fronteras religiosas? [...] No soñarían con intentar invadir a las sociedades occidentales, incluso si eso fuera posible.”²¹

La conclusión de Esposito es que la percibida “amenaza musulmana” no tiene un fundamento cultural o religioso:

Así como algunos sueñan con la creación de un Nuevo Orden Mundial y muchos millones en el norte de África, Medio Oriente, Asia Central y en el sur y el Sudeste de Asia aspiran a una liberalización política y a una democratización más grandes, la vitalidad continua del islam y de los movimientos islámicos no necesita considerarse como una amenaza sino como un desafío. Para muchos musulmanes, el movimiento para la renovación de la fe islámica es un movimiento más social que político cuya meta es una sociedad de mentalidad y orientación más islámicas, pero no necesariamente la creación de un Estado islámico. Para otros, el establecimiento de un orden islámico requiere la creación de un Estado islámico. En ambos casos, el islam y la mayor parte de los movimientos islámicos no son necesariamente antioccidentales, antiestadunidenses o antidemocráticos. Si bien son un desafío a la anticuada suposición del orden establecido y a los regímenes autocráticos, no necesariamente amenazan los intereses estadunidenses. Para nosotros, el desafío es entender mejor la historia y las realidades del mundo musulmán. Reconocer la diversidad y las muchas facetas del islam contrarresta nuestra imagen de una amenaza islámica unificada. Disminuye el riesgo de crear profecías autocumplicas acerca de la batalla del Occidente en contra del islam radical.²²

²¹ William, Pfaff, *The Wrath of Nations*, Nueva York, Simon & Schuster, 1993, p. 109.

²² John Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 212.

Conclusión

He intentado esbozar aquí cierto estándar desequilibrado de juicio respecto al islam en los medios de comunicación y en algunos círculos académicos, que lo equipara con la violencia, el fanatismo religioso y las actitudes primitivas. Hay que señalar también en este punto, que el terrorismo no reconoce fronteras religiosas o étnicas. Unos cuantos ejemplos bastarán para ilustrar su universalidad, y el estándar doble que se usa en los medios y círculos más serios para identificar a sus perpetradores.

El Ejército Republicano Irlandés (ERI) en repetidas ocasiones ha colocado bombas en Londres y otros lugares, matando e hiriendo, tan sólo en 1992, a más de trescientas personas; sin embargo, las crónicas en los medios de comunicación nunca han llamado a estos terroristas "católicos". Los actos terroristas contra los musulmanes en Birmania no se identifican como actos de "terrorismo budista", tan sólo porque tenemos una noción preconcebida de que el budismo y el terrorismo no son compatibles. El genocidio, a menudo consistente en mutilaciones, violaciones y torturas, ejecutado en contra de los musulmanes bosnios (que son identificados como una comunidad religiosa) no hace que los perpetradores sean llamados "cristianos ortodoxos" sino "nacionalistas serbios".

Volvamos al caso de la ciudad de Oklahoma para otro excelente ejemplo de esta "falsa propaganda" étnica. *The Wall Street Journal* del 20 de abril de 1995, al informar del bombarzo en el edificio federal, comentaba que había dos teorías sobre quién sería el responsable. La primera apuntaba hacia los "extremistas islámicos", la segunda hacia las "sectas davidianas".

Como al primer grupo se le asignó una identidad religiosa (islam), al segundo se le debería haber etiquetado como "cristiano". Más que simplemente usar "islam" como un significante para indicar "terrorismo", la solución simple y correcta hubiera sido identificar a los terroristas mediante su nacionalidad y afiliación como grupo. Es decir que grupos específicos de Egipto, Libia e Irán deberían identificarse de la misma

manera como se hace con grupos irlandeses, birmanos o serbios. Esto sería una forma mucho más adecuada de designación, ya que los que perpetran actos de violencia, rara vez musulmanes píos o practicantes, con frecuencia usan el islam sólo como un matiz protector. En otras palabras, hay que separar el análisis del terrorismo del de una de las religiones más extendidas y probablemente de crecimiento más rápido en el mundo actual.

A lo largo de todo el mundo, los actos de violencia contra víctimas inocentes son llevados a cabo por grupos de toda índole. Los que cometen estos actos son una pequeña minoría de individuos fanáticos con inspiración más política que religiosa. Ellos son universalmente condenados por autoridades mundiales y nacionales, y los dirigentes musulmanes responsables no van a la zaga en esa condenación. La presteza con la que los medios de comunicación —e incluso algunos académicos— sacan conclusiones acerca del origen de la violencia, contrasta marcadamente con las verdaderas estadísticas sobre el terrorismo internacional. Tal como Ralph Braibanti lo muestra en su obra pionera *The Nature and Structure of the Islamic World* (1995), los informes del periodo de 1990-1994 contabilizan un total de 2 096 actos de terrorismo internacional:

La región donde se cometió el mayor número es Latinoamérica con 695 (33%). A excepción de un incidente ocurrido en Argentina en 1992, ninguno se relacionaba con cuestiones de Medio Oriente o islámicas. En segundo lugar estaba Europa occidental, con 648 (30%). Hubo 436 incidentes (21%) en Medio Oriente. El 16% restante tuvo lugar en Asia (218), África (98) y América del Norte (1). Algunos de los actos terroristas en Asia y Europa se conectaban con Medio Oriente, aunque los informes no describen este asunto en forma explícita. Mi propio cálculo sería que algo así como 25 actos en Europa y Asia tenían alguna conexión con Medio Oriente (quizá el islam). Esto sólo incrementaría a 21.1% el porcentaje de actos posiblemente relacionados con musulmanes.²³

Aunque esta escalada parece acelerarse a veces, en térmi-

²³ Ralph Braibanti, *op. cit.*, p. 11.

nos de la imagen negativa del islam en Estados Unidos (el presidente de la cámara baja Newt Gingrich en varias ocasiones ha hecho advertencias acerca del "islam totalitario"), varios acontecimientos, especialmente desde la Guerra del Golfo, han hecho que esa imagen mejore un poco, y quizás propicien que por lo menos esta escalada amaine.

El primero de dichos acontecimientos ocurrió en el ámbito religioso. Las corrientes más importantes del protestantismo, el catolicismo y de la Iglesia ortodoxa oriental han abandonado sus enfoques excluyentes hacia otras religiones. Las palabras "infiel" y "pagano" han desaparecido de los himnos y de las declaraciones oficiales. Las Iglesias católica romana y ortodoxa manifiestan ahora una mejor apreciación del islam y un mejor entendimiento de las culturas árabes e islámicas.

En el ámbito político, como dice Braibanti, se pueden señalar varios cambios que favorecen una mejor percepción del islam. En Estados Unidos, la estrategia cada vez más refinada de grupos musulmanes y árabes, ha logrado hasta cierto punto, neutralizar las deformaciones hechas por Occidente de las culturas y religión islámicas. Entre las organizaciones que en la actualidad están aprendiendo a usar las estrategias de otros grupos, en particular de los judíos, se encuentran el Consejo Islámico Shura de Norteamérica (Islamic Shura Council of North America); la Sociedad Islámica de Norteamérica (Islamic Society of North America); el Comité Musulmano-Estadunidense (American Muslim Committee); el Comité Árabe-Estadunidense Contra la Discriminación (American-Arab Anti-Discrimination Committee); el Consejo Norteamericano para la Mujer Musulmana (North American Council for Muslim Women); el Consejo para las Relaciones Islámico-Estadunidenses (Council on American-Islamic Relations); y el Instituto Árabe-Estadunidense (Arab-American Institute).

El Consejo para la Política hacia Oriente Medio (Middle East Policy Council) publica la prestigiosa revista *Middle East Policy* (antes *Arab-American Affairs*), que pasa por su décimo-cuarto año. También hay varias organizaciones musulmanas exitosas que tienen objetivos tanto profesionales como intelectuales. La mayor de éstas, la Sociedad Islámica de

Norteamérica —cuya sede se encuentra en Plainfield, Indiana— sirve como organización que ampara a 521 sociedades musulmanas profesionales y de otro tipo, y celebra convenciones anuales a las que asisten miles de musulmanes. El Instituto Internacional para el Pensamiento Islámico (International Institute of Islamic Thought) —establecido en Herndon, Virginia— publica desde 1983 la influyente revista académica *The American Journal of Islamic Social Sciences*. El impacto de estas actividades, tanto político como académico, poco a poco empieza a hacerse sentir en Estados Unidos.

Por último, los medios de comunicación no han sido completamente negativos en sus opiniones sobre el islam, en particular desde la Guerra del Golfo y del Tratado de Paz entre Palestina e Israel. Incluso el artículo de *The New York Times* que mencioné, en su primer párrafo decía que “una amenaza verde puede ser una salida fácil para explicar la existencia de opositores”. Quizá en un esfuerzo por compensar las distorsiones en la información periodística, en especial en el análisis del bombardeo de Líbano por Israel (lo que claramente indica un intento del *Times* por apoyar la candidatura de Peres en las entonces inminentes elecciones en Israel), dicho periódico publicó, el lunes 29 de abril de 1996, en primera plana una fotografía de devotos musulmanes en la mezquita Markaz del barrio de Queens, en Jamaica, que guardaban la fiesta de Eid Al-Adha. El artículo explica que la fiesta conmemora la disposición que tuvo Abraham de sacrificar a su hijo, y así establece una conexión entre el judaísmo, el cristianismo y el islamismo, que es muy saludable y constructiva.²⁴

Para concluir, consideremos brevemente un artículo representativo de una actitud más razonada hacia el islam, hacia la que parecen inclinarse lentamente los medios de comunicación. Un editorial de Richard Cohen publicado en *The Washington Post* el 27 de julio de 1993, unos meses después del atentado con bomba en el World Trade Center de Nueva York, declara:

²⁴ Véase la fotografía de primera plana de José López titulada “Observing Islam’s Holiest Day”, *The New York Times*, 29 de abril de 1996, sección A, p. 1.

El miedo al islam está profundamente embebido en la cultura occidental. Debemos dejar de ponerle etiquetas a una religión tan grande (el islam) o a un pueblo entero (el árabe) cuya diversidad es apabullante. Ellos tiene sus fanáticos, por supuesto, pero antes de tirar piedras de burdas generalizaciones, deberíamos revisar nuestros techos de vidrio.²⁵

**Traducción del inglés de:
GERMÁN FRANCO TORIZ**

²⁵ Richard Cohen, *The Washington Post*, sección 1, p. 20.

Chapter Title: ISLAM Y OCCIDENTE, ¿UN CHOQUE DE CIVILIZACIONES?

Chapter Author(s): MANUEL RUIZ FIGUEROA

Book Title: Medio Oriente

Book Subtitle: Perspectivas sobre su cultura e historia. Tomo 2

Book Editor(s): Luis Mesa Delmonte

Published by: El Colegio de Mexico

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/j.ctv3dnrt4.15>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



This content is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY-NC-ND 4.0). To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



El Colegio de México is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Medio Oriente*

JSTOR

ISLAM Y OCCIDENTE, ¿UN CHOQUE DE CIVILIZACIONES?

MANUEL RUIZ FIGUEROA

El Colegio de México

UN PARADIGMA, nos dice Samuel Huntington¹ citando a Thomas Kuhn, es una teoría que explica mejor que sus competidoras un determinado conjunto de hechos, aunque no es necesario —y eso nunca sucede— que los explique todos. Los paradigmas son un requisito para el avance científico, ya que ordenan y estructuran la realidad, que sin ellos sería confusa o simplista.

A falta de un consenso para designar la nueva realidad surgida a raíz del desmoronamiento de la Unión Soviética, el nombre más común fue simplemente el de la era de la “posguerra fría”. Cuál va a ser la característica fundamental del nuevo periodo es la pregunta a la que se trata de responder, proponiendo nuevos paradigmas que nos expliquen las nuevas relaciones internacionales.

Antes del paradigma de Huntington, las predicciones para la nueva era de la posguerra fría no eran muy alentadoras. De un conflicto bipolar se pasó a un conflicto multipolar, que más que militar o político es predominantemente económico, entre tres grandes bloques: la unión americana, la unión europea y algún tipo de confederación de países asiáticos. Este paradigma tiene aún defensores convencidos,² y no podemos dudar de que el aspecto económico tendrá un papel importante en las nuevas relaciones internacionales y entre los grandes blo-

¹ Samuel Huntington, “If not Civilizations, What?”, *Foreign Affairs*, vol. 72, núm. 5, nov.-dic., 1993, pp. 183-194.

² Pedro Brieger, en su artículo “¿Cómo serán las guerras del siglo XXI?” (artículo enviado por correo electrónico), se expresa bastante sobre este punto, señalando las razones aducidas por varios especialistas.

ques regionales que se están gestando. De ahí que estas guerras económicas sean previsibles, aunque, en la opinión de Huntington, no serán centrales.

Otras opiniones no descartan la continuación de nuevas guerras frías entre Occidente y Rusia, o entre los rusos y China más otros países de ideología socialista. Hay quienes piensan que la nueva era, como reacción a la tendencia globalizante, estará marcada por una mayor relevancia de lo étnico y, consecuentemente, por guerras étnicas del tipo de la antigua Yugoslavia o de la ex Unión Soviética.

Otros analistas piensan que la característica fundamental del futuro serán las guerras religiosas. A nadie se le escapa que el surgimiento de fundamentalismos en varias religiones podría ser una amenaza para la estabilidad del orden internacional. Más que nada, se augura una confrontación entre Occidente y el islam. La presentación que los medios masivos de comunicación hacen del islam como una religión militante, violenta e intransigente, la transforma en el enemigo por excelencia de Occidente y sus valores.

Dentro de este contexto hizo su aparición la teoría de Huntington, que toma en cuenta las interpretaciones anteriores y las integra en un paradigma más amplio, el de las civilizaciones, el cual explica mejor que sus competidores las relaciones internacionales de la nueva era y, desde luego, las guerras étnicas y las religiosas más que los conflictos económicos. Por otra parte, no todos los conflictos étnicos o religiosos actuales se dan *entre* civilizaciones, algunos se producen *dentro* de una misma civilización. Pero, como ya se advirtió antes, no es necesario que un paradigma lo explique todo.

Me parece, sin embargo, que deben hacerse ciertas observaciones al paradigma de Huntington, ya sea para minimizar algunas de sus presuposiciones como para ampliar otras, o incluir aspectos que este autor no ha considerado. Muchas de estas observaciones ya han sido señaladas en las diferentes críticas que se le han hecho al famoso artículo de S. Huntington, "The Clash of Civilizations?"³

³ Samuel Huntington, *Foreign Affairs*, vol. 72, núm. 3, verano de 1993, pp. 22-49.

Lo primero que se advierte, y no sólo en Huntington, es un pesimismo respecto del futuro. Los conflictos, sean de una naturaleza o de otra, aparecen como ineludibles; estarán presentes ya sean motivados por la economía, la religión o las civilizaciones. En relación con la teoría de Huntington, no se aduce alguna razón convincente para pensar que las divergencias de tipo civilizatorio deban llevar necesariamente al conflicto, o que no existan los medios eficaces para impedirlo o solucionarlo a tiempo. Este pesimismo es en gran medida herencia de la guerra fría. Se pueden advertir en Huntington muchas de las mismas actitudes propias de ese periodo; por ejemplo, entre las recomendaciones que le sugiere a Occidente para defenderse del “resto” del mundo, está la de mantener la superioridad militar y promover conflictos y divisiones internas para debilitar a los adversarios.⁴ Estas medidas indican que el concepto subyacente de civilización es el de una especie de “super-estado, motivado por los mismos imperativos de inseguridad y autoengrandecimiento”,⁵ exactamente lo que promovían las ideologías del periodo anterior. Estaríamos de nuevo ante una continua “lucha por el poder” y una “coexistencia pacífica” semejante a la de la “guerra fría”.

Las civilizaciones han existido por siglos o milenios, son incluso anteriores a los Estados nacionales y a las ideologías, y no se han caracterizado por un continuo enfrentamiento entre ellas. Se podría, por otra parte, discutir la misma división que hace Huntington de siete u ocho civilizaciones actuales. Varios autores han cuestionado que la eslava-ortodoxa y la latinoamericana no sean parte de la civilización occidental.⁶

En todo caso, las divergencias entre civilizaciones no significan automáticamente conflicto entre ellas, como el mismo Huntington lo reconoce, aunque no profundiza más sobre el punto. Así, por un lado, tenemos que la razón de un posible

⁴ Véase, en especial, Richard E. Rubenstein y Jarle Crocker, “Challenging Huntington”, *Foreign Policy*, núm. 96, otoño 1994, pp. 113-128.

⁵ *Idem*.

⁶ Jeane J. Kirkpatrick y otros, “The Modernizing Imperative”, *Foreign Affairs*, vol. 72, núm. 5, nov.-dic. 1993, pp. 22-26.

conflicto se debe a que las civilizaciones encarnan valores morales y políticos incompatibles y, por el otro, se debe hacer la pregunta de por qué valores contrarios y opuestos deberían conducir, tarde o temprano, a un conflicto.

Asimismo, es necesario preguntarse por qué ni las divergencias entre los Estados ni las razones económicas ni las ideologías serán la principal fuente de conflicto, cediéndole ese papel a los valores culturales. ¿Qué pueden tener *ahora* los valores culturales que los hagan más agresivos que los intereses económicos y las ideologías?

La respuesta no se va a encontrar dentro de las civilizaciones mismas, debe buscarse en factores externos que interfieran y provoquen una reacción a la altura de la acción. Lo que en realidad estamos buscando es el factor que hace que el conflicto pase de su estado de ser posible al de ser probable y real. Y si ese factor fuera interno, viviríamos y habríamos vivido en un permanente estado de conflicto, lo cual no es verdad.

Lo que buscamos es, primero, el factor o los factores que convierten un conflicto potencial en real, y segundo, si las civilizaciones serán o no la raíz o la fuente de los conflictos internacionales del futuro próximo, concretamente, dentro de la visión de Huntington, entre Occidente y una agrupación civilizatoria islámico-confuciana.

Los expertos sostienen que los conflictos sociales se generan, no tanto por la agresividad del individuo o por la ausencia o el menosprecio de un orden internacional, sino por la ineficacia de los sistemas existentes para dar solución a lo que dichos expertos llaman *las necesidades humanas básicas*.⁷ Como ejemplos de esas necesidades básicas se citan la identidad, la seguridad, la vinculación y el desarrollo. Estas necesidades, de manera similar a lo que sucede con los valores culturales, y a diferencia de lo que acontece con los intereses materiales, no son negociables. Nadie renuncia a su identidad o a su fe ni por dinero ni bajo amenazas. Pero contrariamente a los valores, esas necesidades no se restringen a ciertos grupos o culturas,

⁷ John Burton (comp.), *Conflict: Basic Human Needs*, Nueva York, St. Martin's Press, 1990, citado por R. Rubenstein, art. cit., p. 125.

sino que son universales, comunes a todos los seres humanos independientemente de su civilización.

Otra característica de estas necesidades básicas es que deben ser satisfechas a toda costa. Ni medidas impuestas por la fuerza ni la persuasión razonada son suficientes para que alguien renuncie a ellas. La única forma de solucionar o prevenir un conflicto es su satisfacción, no hay otra alternativa. En la opinión de los estudiosos, el verdadero problema que obstaculiza la solución de un conflicto no es tanto la ausencia de satisfactores apropiados, cuanto la poca o nula disposición de las élites para llevar a cabo los cambios estructurales necesarios.

Cuando tales necesidades básicas quedan insatisfechas, todo es válido y no es de extrañar que se utilice cualquier medio que parezca conducir a su satisfacción: las pandillas callejeras, la guerra de guerrillas, las organizaciones secretas terroristas, los Estados o una entidad supra o multinacional, como pueden ser las civilizaciones. Esta teoría puede explicar el surgimiento de grupos militantes, como el llamado “fundamentalismo” islámico, cuyo uso de la violencia se justifica en términos religiosos. La construcción de una ideología religiosa consiste simplemente en hacer uso de la religión para fines que, por legítimos que sean, no son religiosos. En este caso, su papel es llenar un vacío ideológico que le dé legitimidad al uso de la violencia para satisfacer las necesidades básicas del ser humano que se ven amenazadas, ya sea porque se encuentren pisoteadas o simplemente insatisfechas.

Desde esta perspectiva, juzgar y acusar al islam de ser una religión que promueve la violencia sería confundir la relación entre los medios y los fines. Primero habría que responder con honestidad la pregunta de cuál es la verdadera finalidad que persiguen los grupos militantes islámicos. Se puede aseverar que tal como ellos expresamente lo anuncian es la creación de un Estado islámico. Sin embargo, ese Estado es simplemente el instrumento y el medio que esos grupos juzgan como el adecuado para la satisfacción de sus necesidades básicas.

Si el islam fuera efectivamente una religión que promueve la violencia, podríamos suponer que todos o la mayoría de los musulmanes serían siempre, o la mayor parte del tiempo, vio-

lentos, cosa que no sucede. Los grupos que optan por el uso de la violencia han sido y son una minoría. La mayoría de los musulmanes se comporta como lo hace la mayoría de los creyentes de otras religiones, igual que los cristianos o budistas o hindúes; es decir, rechazando la violencia y propiciando una coexistencia armoniosa.

Siguiendo este razonamiento, llegamos a varias conclusiones: primero, que ni las diferencias entre las creencias religiosas ni la existencia de valores culturales irreconciliables u opuestos entre las civilizaciones llevan inevitablemente a un conflicto; segundo, que las religiones y las civilizaciones, como las pandillas o los Estados, son el medio idóneo para canalizar el conflicto y darle satisfacción a su verdadera causa: las necesidades básicas insatisfechas.

El siguiente paso es preguntarse cuáles son las razones que llevan a creer que las civilizaciones serán el conducto o medio de canalizar los conflictos internacionales del futuro o, dicho de otra manera, por qué S. Huntington piensa que ya las civilizaciones se ven como el medio más adecuado y se seguirán viendo como tales en el futuro.

En su concepción del moderno orden internacional, Huntington parte de lo particular a lo general. Los conflictos internacionales empezaron con las guerras entre príncipes, durante siglo y medio, a partir del Tratado de Westfalia (1648). En seguida fueron los recién surgidos Estados-nación los que configuraron los conflictos hasta la revolución rusa de 1917. A partir de entonces empieza la guerra de las ideologías que agrupan no a un Estado sino a un bloque de Estados.

La siguiente fase será también de conflictos entre bloques de Estados, ya no partidarios de una ideología, sino de una civilización. Aunque se haya cuestionado si realmente existe una diferencia sustantiva entre la ideología y la civilización, considero que sí la hay. A riesgo de simplificar las cosas, pienso que se debe aceptar una diferencia fundamental entre ambas. Una civilización no es una simple ideología, sino el conjunto de creencias y valores que forman la propia identidad; en este sentido es más difícil desecharla y cambiarla por una nueva. En todo caso, las mayorías no suelen hacerlo.

Huntington aduce seis razones. La primera es que las di-

ferencias entre las civilizaciones no son sólo reales sino básicas,⁸ por su historia, lengua, cultura, tradición y, sobre todo, su religión; son el producto de siglos, y más profundas que las que se dan entre las ideologías políticas y los regímenes políticos. Huntington agrega que las diferencias no necesariamente significan conflicto ni los conflictos necesariamente violencia, pero que han provocado en la historia algunos de los conflictos más prolongados y violentos. La segunda es que el mundo se vuelve cada vez más pequeño y que la interacción entre individuos de diferentes civilizaciones crea o agudiza la conciencia de la propia civilización-identidad. La tercera es que los procesos de modernización económica y cambio social debilitan a la nación-estado como fuente de identidad, y ese vacío suele ser llenado por las religiones. La cuarta es el papel dominante de Occidente que provoca una reacción de autoconciencia de la propia civilización y el deseo de configurar un mundo de manera no occidental. Se genera así un proceso de desoccidentalización. La quinta es que las diferencias y características culturales son menos permeables al cambio, y, por ende, menos fáciles de negociar y resolver que las económicas y políticas. Finalmente, la sexta es que el auge del regionalismo económico y de la formación de grupos regionales de cooperación económica incrementa la conciencia de pertenencia a una civilización.

Qué decir de estas razones. En primer lugar, que la primera y quinta razones se podrían unir; pero curiosamente, hay quienes piensan exactamente lo contrario. Rubenstein y Crocker⁹ plantean que en la historia son más frecuentes los fenómenos de tolerancia, reagrupamiento, acomodo, mezcla y formación de nuevas entidades entre grupos culturales diferentes, que los conflictos entre ellos. Asimismo, estos autores consideran que las luchas entre las clases sociales y por el poder pueden ser muy difíciles de resolver, mientras que los conflictos originados sólo y primariamente por diferencias culturales son más fáciles de solucionar.

⁸ Samuel Huntington, "The Clash...", pp. 25 y ss. No pienso que Huntington use el adjetivo *basic* en el sentido que lo emplean los expertos en conflictos, como algo vital para la sobrevivencia, sino en el sentido de esencial o fundamental.

⁹ Richard Rubenstein y Jarle Crocker, art. cit., p. 127.

Dejando de lado la apreciación personal acerca de la historia que uno pueda tener, el hecho de inclinarse por una u otra opinión dependerá de qué tanto se considere que los valores culturales son permeables al cambio o son inmutables. ¿Son realmente eternos y no se han modificado absolutamente para nada con el correr del tiempo, o son creaciones humanas dependientes de condiciones históricas concretas que pueden adaptarse a nuevos contextos sociales, políticos y económicos?

Tal vez una de las leyes fundamentales e ineludibles tanto del individuo como de la sociedad, sea la ley del cambio. Todo está en continua mutación, aunque no se quiera admitir. Pocos podrán pensar que el islam del tiempo del profeta es realmente el mismo que el islam de hoy. Precisamente, lo que quieren los llamados fundamentalismos es purificar el islam de hoy, supuestamente contaminado por elementos ajenos, y regresarlo a la simplicidad de sus orígenes. Ellos admiten que el islam ha cambiado y quieren des-cambiarlo.

Algunas religiones sostienen que por ser reveladas poseen elementos eternos e inmutables. El Corán no sólo contiene la palabra eterna de Dios, sino que *es* esa palabra, y no se le debe alterar en lo más mínimo; así ha permanecido hasta hoy, al igual que las creencias fundamentales del islam: hay un solo Dios y Muhammad es su enviado; hay que creer en los profetas, en los ángeles, etc. A pesar de no haber en el islam una autoridad dogmática, estas creencias fundamentales han permanecido inalterables; sin embargo, su explicación teológica es diferente, pues no existe una interpretación única.

No obstante lo anterior, hay corrientes dentro del islam, como la del misticismo (sufismo), que sí se han atrevido en cierta forma a modificar el credo fundamental del islam al pretender que el hombre pueda llegar a una identificación con el único Dios.

Si pasamos al campo de la acción y de la práctica, encontraremos que los cambios a través del tiempo son múltiples y se adecuan a las condiciones históricas de cada época, en aspectos sociales, familiares, políticos y económicos. Tomemos, por ejemplo, la posición de la mujer dentro del islam, por ser éste un tema que en varios aspectos es legislado por el Corán.

No obstante dicha legislación, la mujer musulmana de hoy —use el velo o no— que sale a la calle de compras o al parque con los niños, que participa en manifestaciones políticas, que va a una universidad mixta y trabaja fuera de su casa, no es —como dice Rubenstein— ni la mujer “emancipada” occidental ni la mujer recluida de la tradición islámica. Se pueden ver en *Internet* los anuncios de conferencias y mesas redondas, cuyo tema a debatir es el papel de la mujer islámica en el mundo de hoy. Incluso en los mismos círculos fundamentalistas se discute este tema.

Un ejemplo de cambio en el campo político sería el Estado islámico creado por el Ayatola R. Jomeini, que él denominó con el término occidental de *República*, y que tiene un parlamento elegido por votación individual y secreta, prácticas que también son occidentales.

Los cambios en los valores culturales y religiosos, sobre todo en sus aspectos prácticos, son frecuentes e inevitables, aunque puedan ser más lentos que el cambio que se da en otro tipo de valores, y aunque encontrarles una justificación o legitimación ideológica o religiosa suela llevarse más tiempo. Con esto, a mi juicio, se puede invalidar el supuesto de que es más fácil que el conflicto se produzca entre civilizaciones que por causa de divergencias de tipo económico o político. Lo que no se invalida, en cambio, es el hecho de que las civilizaciones tengan la preeminencia en la nueva era.

En efecto, considero que la segunda razón de Huntington (la agudización de la conciencia de la propia identidad civilizatoria, debido a un mundo que se empequeñece), la cuarta (que esta conciencia crece como reacción al dominio de Occidente) y la sexta (que el regionalismo económico incrementa esa misma conciencia) son fenómenos propios de esta época que llevan a buscar refugio en una unidad más amplia.

En cuanto a la tercera razón (un debilitamiento del Estado-nación como fuente de identidad), creo que Huntington también tiene razón. Hay especialistas que opinan lo mismo y otros que siguen afirmando la primacía de los Estados.¹⁰

¹⁰Rubenstein y Crocker están de acuerdo con Huntington. Véase su art. cit., p. 121. En contra, Fouad Ajami, “The Summoning ‘But They Said, We Will Not Harken’”, en *Foreign Affairs*, vol. 72, núm. 5, nov.-dic., 1993, p. 9.

En cuanto a los países no occidentales, en éstos parece haber una desilusión de lo que puede aportar el Estado-nación (una importación de Occidente) en términos concretos y reales respecto de los beneficios económicos, la libertad de expresión política y la defensa de los valores culturales y morales frente a la embestida secular y amoral de Occidente. Es por eso que se cuestiona no sólo la funcionalidad, sino la legitimidad misma del Estado-nación y la posibilidad de identificarse con él; de ahí la necesidad de buscar un sustituto del Estado que pueda cumplir esas funciones y satisfacer las necesidades básicas amenazadas real o supuestamente.

En Occidente se advierte la misma tendencia a la formación de bloques multinacionales, de ahí la unidad europea o el Tratado Norteamericano de Libre Comercio (NAFTA). No obstante esta tendencia internacional a la formación de bloques multinacionales, Huntington piensa que los Estados-nación continuarán desempeñando el papel más importante en los asuntos internacionales; sin embargo, hay un presupuesto que no queda suficientemente probado.

Fuera de la afirmación anterior, a Huntington se le ha criticado porque en su paradigma hay una ausencia casi total de las instituciones políticas. En particular, no queda suficientemente esclarecida la relación entre el Estado-nación y la civilización. ¿Cómo se va a llevar a cabo la conversión del Estado-nación en Estado-civilización, y qué seguridad existe de que eso suceda? Los bloques multinacionales que se están formando obedecen primordialmente a razones económicas, y aunque a veces se puede introducir el discurso civilizatorio, éste aparece más que nada como retórico. La idea de un califato panislámico no se ve como realista, aunque recientemente se le ha tratado de resucitar. No se vislumbra un Estado que pueda ser el centro de poder y de unidad de un bloque multinacional islámico. No se trata de negar la posibilidad, sino de cuestionar la probabilidad. Como posibilidad, no se puede excluir que grupos "islamistas" lleguen a tomar el poder en varios estados musulmanes, y que logren formar un bloque de cooperación entre ellos. Algo parecido es lo que intenta hacer Sudán con la creación de la Conferencia Internacional de Países Musulmanes y Árabes. Ya se sabe cuán poco éxito ha tenido este

intento. Dentro del bloque confuciano, China podría ser ese centro político, pero ese país primero debería dejar de ser comunista y en seguida convertirse a la civilización confuciana.

Sin un centro político militar fuerte, queda excluida una confrontación peligrosa con Occidente. Puede haber grupos terroristas y ataques suicidas contra instituciones occidentales, pero sin el apoyo institucional de un centro de poder, una gran confrontación se vuelve difícil. Lo que se está cuestionando es que se lleguen a formar centros de poder multinacionales bajo la égida de una civilización, esto es, un bloque multinacional, un superestado-civilización.

Pasando a otro tema, Huntington reconoce una grave amenaza a la civilización occidental que, de cumplirse, de paso echaría por tierra su paradigma. El poder occidental está declinando y ese proceso va acompañado y lo seguirá estando por un retroceso de la cultura occidental. ¿Es ésta una apreciación realista o pesimista?

En el apartado “America Undone?”¹¹ Huntington sentencia que las demandas de derechos especiales en favor de los grupos (minoritarios) y del multiculturalismo alientan un conflicto civilizatorio *dentro* de Estados Unidos y fomentan lo que Arthur M. Schlesinger, Jr., llama “the disuniting of America”. Esta percepción de Huntington ha sido más ampliamente desarrollada por James Kurth, en su artículo “The Real Clash”.¹² Para Kurth, el fenómeno del multiculturalismo en Estados Unidos, unido a un fenómeno que será su aliado y que es un producto de la era posmoderna, el llamado “movimiento feminista”, son la antítesis de la civilización occidental y tratarán de “desconstruirla”.

La percepción de Kurth va tal vez más allá que la de Huntington, pues él plantea que no son sólo las minorías étnico-culturales las que son enemigas de la civilización occidental, sino que cada vez más las élites políticas e intelectuales estadounidenses han dejado de considerar Estados Unidos como

¹¹ Samuel Huntington, “If No Civilizations...”, pp. 189 y ss.

¹² James Kurth, “The Real Clash”, *The National Interest*, núm. 37, otoño de 1994, pp. 3-15.

el líder, y ni siquiera lo ven como miembro de la civilización occidental. Para muchos de los miembros de esa élite, agrega Kurth, la civilización occidental ya no significa nada, y dentro del mundo académico se le considera una hegemonía represiva que debe ser desechada. Tanto políticos como académicos ven Estados Unidos como una sociedad multicultural, en pugna con la hegemonía occidental.

Para que la diversidad racial se convirtiera en ideología multicultural, y para que esta ideología fuera adoptada por buena parte de las élites políticas y académicas de Estados Unidos —y se tratara de llevarla a la práctica— fue necesaria la aparición de un grupo muy especial que, en realidad, más que un grupo es una mayoría: las mujeres. El número de mujeres que ha escalado puestos decisivos en la academia, la política o los medios de comunicación se incrementa cada vez más. A su vez, lo que posibilitó la aparición y la organización del movimiento feminista está muy relacionado con los grandes cambios que se han acelerado durante la década de los noventa.

Los cambios a los que se refiere Kurth, y que están íntimamente relacionados entre sí, son la transformación de la economía industrial en una economía posindustrial y la de la economía internacional en una global. Una de las mayores repercusiones de estos cambios se ha dado en el ámbito de los géneros, en concreto, han significado sacar a la mujer de su casa, llevarla a la oficina y ponerla a competir con el hombre en el mismo espacio por las mismas tareas. A consecuencia de este fenómeno se ha producido el resquebrajamiento de la familia nuclear y se ha incrementado enormemente el número de hijos de familias divididas y monoparentales que proliferan por las grandes ciudades americanas, y cuyo comportamiento no tiene nada que ver con la “civilización” o la civilidad, sino con la barbarie.

Por otra parte, la desindustrialización de los países más avanzados y la industrialización de los menos avanzados ha significado que los primeros se vuelvan menos modernos, o mejor posmodernos, y que los segundos se vuelvan más modernos. Para Kurth, volverse posmoderno es equivalente de volverse posoccidental, ya que lo posmoderno es el rechazo de lo moderno y lo posoccidental de lo occidental. La civiliza-

ción occidental se está convirtiendo en no occidental; una razón para ello es que se está convirtiendo en una civilización global, es decir, extraoccidental; sin embargo, la verdadera razón, y una razón fatal, es porque se ha convertido en posmoderna y, por lo tanto, en posoccidental.

Para Kurth, el choque civilizatorio no será entre Occidente y el Resto, sino entre Occidente y el pos-occidente *dentro* de Occidente mismo. Significativamente, las dos principales corrientes actuales en Estados Unidos, los liberales y los conservadores, han dejado de ser occidentales. El liberalismo se está convirtiendo en posmoderno y se autoidentifica con el multiculturalismo; es claramente posoccidental. Por su parte, los conservadores son los creyentes religiosos y se identifican con el cristianismo, por lo que Kurth los llama preoccidentales.

Kurth no aventura cuál será el resultado de este conflicto, ni cuáles serán las principales características de la civilización posoccidental. Quizá sea posible hacer alguna previsión. Una de las características fundamentales, si no la fundamental, de la civilización occidental es su secularismo. Es la única civilización que explícitamente excluye cualquier creencia religiosa, o sea, es la única civilización no religiosa, o mejor dicho, posreligiosa.

Por otra parte, el posmodernismo incluye el retorno a lo religioso al abrirle la puerta de la legitimidad al conocimiento no adquirido por medio de la ciencia, sino a través de otros canales de conocimiento, es decir, que acepta las religiones. Si, a su vez, uno está de acuerdo con Huntington en que la religión es central, o “la fuerza central” que motiva y moviliza a los seres humanos, se puede prever una influencia importante y benéfica del fenómeno religioso. Tendríamos, entonces, tres grandes tendencias para el futuro próximo: la globalizante, la multiculturalista y la religiosa. Las tres pueden tener aspectos que las oponen entre sí, pero también tienen algo en común: todas se oponen a la civilización occidental en su forma presente.

Entre estas tendencias, la oposición mayor se da entre el globalismo y el multiculturalismo (tesis-antítesis). La religión puede ser importante tanto para unir como para desunir. Si existe una buena y efectiva disposición en los responsables de dar satisfacción a las necesidades básicas del ser humano, la

religión puede hacer una contribución significativa para llegar a una síntesis armoniosa entre lo universal y lo particular. En tal caso, en lugar de un choque entre el posmodernismo y posoccidentalismo, puede ser la síntesis que permita encontrar la unidad en la diversidad.

Chapter Title: Mapa

Book Title: Medio Oriente

Book Subtitle: Perspectivas sobre su cultura e historia. Tomo 2

Book Editor(s): Luis Mesa Delmonte

Published by: El Colegio de Mexico

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/j.ctv3dnrt4.16>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>

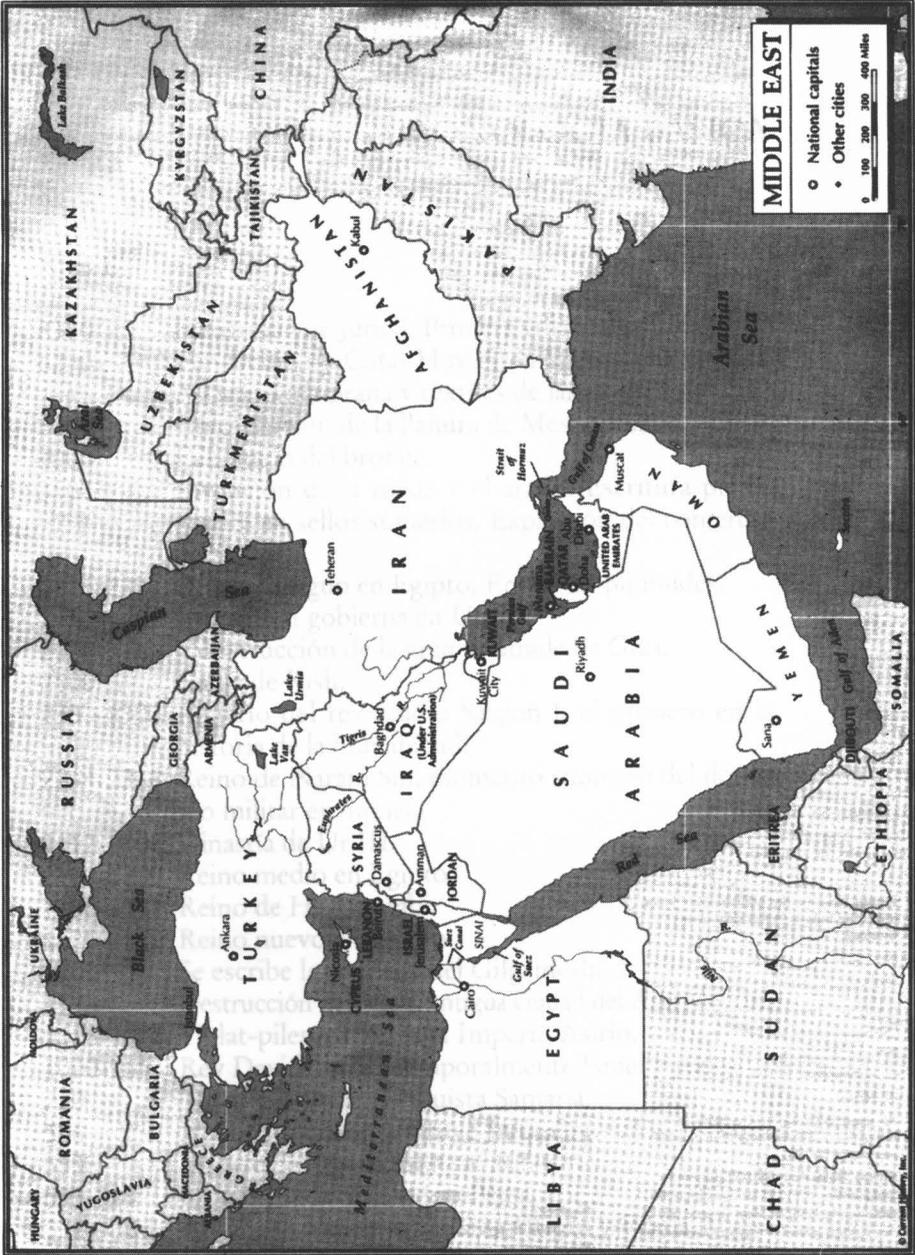


This content is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY-NC-ND 4.0). To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



El Colegio de México is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Medio Oriente*

JSTOR



Medio Oriente: *Current History* (Middle East), enero 2005, vol. 104, núm. 678, p. 49.

Chapter Title: CRONOLOGÍA BÁSICA

Book Title: Medio Oriente

Book Subtitle: Perspectivas sobre su cultura e historia. Tomo 2

Book Editor(s): Luis Mesa Delmonte

Published by: El Colegio de Mexico

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/j.ctv3dnrt4.17>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



This content is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY-NC-ND 4.0). To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



El Colegio de Mexico is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Medio Oriente*

JSTOR

CRONOLOGÍA BÁSICA

A. n. E.

- 8350 Fundación de Jericó. Primera villa amurallada.
6250 Fundación de Catal Huyuk en la Anatolia central.
Alfarería temprana y textiles de lana.
5000 Colonización de la llanura de Mesopotamia.
4000 Fundición del bronce.
3500 Invención de la rueda y el arado. Escritura pictográfica en sellos sumerios. Expansión del comercio en Sumer.
2815-2294 Reino Antiguo en Egipto. Era de las pirámides.
2750? Gilgamesh gobierna en Uruk.
2570 Construcción de la gran pirámide de Giza.
2500 Caída de Kish.
2350-2300 Imperio del rey acadio Sargon I, el primero en la historia de la humanidad.
2254-2218 Reino de Naram Sin, momento supremo del dominio militar en Sumer.
2112-2006 Dinastía de Ur III.
2100-1700 Reino medio en Egipto.
1750-1792 Reino de Hammurabi.
1575-1200 Reino nuevo en Egipto.
1200 Se escribe la epopeya del Gilgamesh.
1193 Destrucción de Troya, antigua ciudad del Asia Menor.
1116-1077 Tiglat-pileser I funda el Imperio Asirio.
1000-965 Rey David unifica temporalmente Israel y Judea.
720 Tiglat-pileser III conquista Samaria.
586 Nabucodonosor destruye Jerusalén.
553 Muerte de Zoroastro.
553-529 Ciro II funda el Imperio Persa.
332-330 Alejandro Magno conquista Egipto y Persia.

N. E.

- 30 Crucifixión de Jesús de Nazaret.
- 70 Los romanos destruyen el templo judío en Jerusalén.
- 100 El reino nabateo en Arabia se anexa a Roma.
- 226 Batalla de Ctesifonte establece el dominio sasánida en Iraq e Irán.
- 273 Roma conquista el reino árabe de Palmyra.
- 276 Crucifixión de Mani, fundador de la secta maniquea.
- 485-531 Mazdak intenta una reforma igualitaria en el Imperio Sasánida.
- 525 Cae Himyar. Los etíopes ocupan la Arabia meridional.
- 527-565 Reino de Justiniano. Bizancio en su máximo apogeo.
- 531-579 Reino de Cosroes I. Imperio sasánida en su cumbre.
- 550 Se rompe la presa de Marib en Yemen. Catástrofe agrícola.
- 570 Nacimiento del profeta Mahoma en La Meca.
- 575 Los sasánidas ocupan el sur de Arabia.
- 612-619 Los sasánidas ocupan Siria, el oriente de Anatolia y Egipto.
- 622 Hégira de Mahoma a Medina. Año cero del calendario islámico.
- 624 Batalla de Badr. Primera victoria de los musulmanes frente a los mequés.
- 627 Los mequés sitian Medina sin éxito.
- 628 Ejército de Bizancio bajo el mando de Heraclio derrota a los sasánidas.
- 630 Los musulmanes ocupan La Meca.
- 632 Muere el profeta Mahoma.
- 632-634 Califato de Abu Bakr. Las tribus árabes son derrotadas por los musulmanes en las guerra de la ridda.
- 634-644 Califato de Omar. Los ejércitos bizantinos y sasánidas son derrotados y el islam se expande a través de Arabia, Egipto y Persia.
- 638 Los musulmanes conquistan Jerusalén.
- 644-656 Califato de Othman. Prosigue la expansión. Se recopila formalmente el Corán.

- 656-661 Califato de Ali. Primera guerra civil del islam.
656 Ali derrota a Aisha y Zubayr en la Batalla del Camello.
- 657-658 Ali combate a su sobrino Muawiya, (gobernador de Siria), en la batalla de Siffin que termina en un punto muerto. Los Jariyitas repudian a Ali.
- 661 Ali es asesinado por un jariyí. Muawiya se convierte en Califa.
- 661-750 Dinastía Omeya. Damasco sustituye a Medina como centro musulmán. Continúa la expansión árabe.
- 680 Muerte de Hussein, hijo de Ali, en la batalla de Karbalá.
- 687 Fracaso de la rebelión shiita de al-Mukhtar a favor de Ibn Hanifiyya.
- 692 Muerte de Muawiya. Segunda guerra civil respecto a la sucesión de su hijo Yazid I.
- 692 Se termina el Domo de la Roca en Jerusalén.
- 705 Se termina la gran mezquita de Damasco.
- 717-720 Dominio de Omar II, califa omeya conciliador.
- 726 Muerte del poeta árabe negro Nusayb.
- 728 Muerte de Hasan al-Basra, asceta sufí temprano que insistió en el temor a Dios.
- 743 Revuelta de Zayd, fundador de la rama zaydí de los shiitas.
- 740-750 Tercera guerra civil.
- 747 Rebelión de Abu Muslim en Jurasán.
- 750 Fuerzas jurasaníes derrotan a Marwan II y termina la dinastía omeya.
- 750-945 Dinastía abbasí domina la mayor parte del Medio Oriente. Bagdad sustituye a Damasco como capital.
- 754-775 Dominio de al-Mansur, primer gran califa abasí.
- 762-763 Fundación de Bagdad.
- 765 Muerte de Jafar al-Sadiq, sexto Imam shiita.
- 766 Mawali conforma la mayor parte de las fuerzas imperiales abasíes.
- 767 Muerte de Abu Hanifa, fundador de la escuela iraquí de derecho.
- 786-809 Califato de Harun al-Rashid, cumbre de la cultura abasí.

- 788 El shiita Idrisi construyó la capital Fez.
- 795 Muerte de Malik Bin Anas, fundador de la escuela Maliki de derecho.
- 801 Muerte de Rabia Adawiyya, mística de Basora que proclamó el amor a Dios.
- 813-833 Califato de al-Mamun, seguidor de la teología mutazilí.
- 820 Muerte de al-Shafi, fundador de la escuela de derecho Shafií.
- 855 Muerte de Ibn Hanbal, fundador de la escuela de derecho Hanbalí.
- 861 Tropas turcas asesinan al Califa.
- 869-883 Rebelión de los esclavos Zany en Iraq.
- 873 Muerte del undécimo Imam shiita; se origina la doctrina doudecimana sobre el ocultamiento del Imam.
- 890-906 Surgimiento de las bandas Qármatas en Arabia.
- 900 Establecimiento del Estado Zaydí en Yemen.
- 902-909 Los fatimíes se extienden por el norte de África.
- 910 Muerte de al-Junayd, maestro sufi quietista.
- 923 Abu Tahir ataca Basora.
- 930 Los hombres de Abu Tahir entran en La Meca.
- 945-1055 La dinastía buyí de los nómadas daylamitas, dominan desde Bagdad la mayor parte del Medio Oriente y Persia.
- 965 Muerte de al-Mutanabbi, poeta en estilo árabe clásico.
- 969-1171 Dinastía fatimí domina desde El Cairo gran parte de las regiones occidentales de la islamidad.
- 970 Establecimiento de la mezquita de al-Azhar por los fatimíes. Es la institución educativa más antigua en el mundo.
- 976-1161 Los gaznávidas dominan en el oriente de Persia, Afganistán y el norte de la India.
- 996-1021 Reino de al-Hakim como Imam fatimí.
- 1000 Muerte de al-Muqaddasi, viajero mundial y observador.
- 1020 Muerte de Ferdosi, poeta épico persa, autor del Shahnameh.
- 1037 Muerte de Abu-Sina (Avicenas), filósofo platónico iraní.

- 1038-1063 Reino de Toghril-Beg quien expandió el dominio silyuquí hacia el Occidente.
- 1040 Turcos silyuqués migran hacia el este de Persia y derrotan a los gaznávidas.
- 1049 Muerte del maestro sufi persa y predicador Abu Said.
- 1055-1118 Los silyuqués dominan desde Bagdad a Persia y en Medio Oriente central.
- 1056-1147 Dinastía bereber almorávida domina Marruecos y se expande hacia África y España.
- 1062 Los almorávidas fundan Marrakech.
- 1065-1067 Fundación de la escuela coránica Nizamiya en Bagdad; comienzo de la absorción de las instituciones religiosas por parte del Estado.
- 1070-1080 Los silyuqués ocupan Siria y Palestina.
- 1071 Los silyuqués derrotan a los bizantinos en la batalla de Manziquert.
- 1075 Se completa la consolidación de las cuatro escuelas de derecho sunnitas.
- 1092 Asesinato del gran visir silyuquí Nizam al-Mulk por los nizaríes.
- 1094 Muerte del Califa fatimí Mustansir. División en el movimiento ismailí con Asan-i-Sabbah encabezando el ala extremista.
- 1096 Primera Cruzada.
- 1099 Los cruzados toman Jerusalén.
- 1111 Muerte de Mohammed al-Ghazali, teólogo sunnita que sintetizó la ortodoxia y el sufismo.
- 1130 Muerte de al-Sanai, gran poeta sufi.
- 1130 Muerte del califa fatimí al-Amir. Fragmentación del imperio.
- 1130-1269 Reformistas sufis almohades dominan en el norte de África y España.
- 1160 Muerte de Abdul Qadir Gilani, fundador de la gran cofradía sufi, la Qadiriyya.
- 1171 Saladino conquista el imperio fatimí.
- 1180-1225 Reino de al-Nasir, el último gran califa que intentó emplear las agrupaciones de futuwwa como base para reorganizar al islam.
- 1187 Saladino toma Jerusalén y expulsa a los cruzados.

- 1198 Muerte de Ibn-Rashid (Averroes), filósofo y autor de los comentarios a Aristóteles.
- 1220-1369 Era del dominio Mongol.
- 1225 Los almohades abandonan España.
- 1235 Muerte de Ibn al-Farid, poeta árabe y místico.
- 1240 Muerte de Ibn al-Arabi, místico sufi y monista esotérico.
- 1256 Los mongoles conquistan Alamut, bastión nizarí.
- 1258 Los mongoles destruyen Bagdad y terminan el califato.
- 1259-1517 Los mamelucos (esclavos turcos) dominan en Egipto y Siria.
- 1273 Muerte de Jalaluddin Rumi, místico y poeta persa, fundador de la orden sufi Mehlevi.
- 1290-1326 Osman, primer sultán otomano, dirige la expansión hacia la Anatolia.
- 1291 Los cruzados son expulsados de Siria.
- 1328 Muerte de Ibn Taimiya, estudioso y jurista Hanbalí.
- 1369-1405 Tamerlán invade el Medio Oriente e India desde Samarcanda.
- 1377 Muerte de Ibn Batuta, viajero mundial y geógrafo árabe.
- 1390 Muerte de Hafez, gran poeta de Shiraz.
- 1402 Tamerlán derrota a los otomanos en Ankara y los obliga a retirarse.
- 1406 Muerte del Ibn Jaldún, reconocido como el padre de la sociología.
- 1453 Mehmet captura Constantinopla para los otomanos y la renombra como Estambul, ciudad del islam.
- 1453-1924 El imperio otomano domina en la Anatolia, el Medio Oriente central, el norte de África, y se expande hacia la Europa del este y central.
- 1492 Muerte de Jami, conocido como el último gran poeta de Persia.
- 1501 El shah Ismail Safaví captura Tabriz.
- 1501-1722 La dinastía safaví domina Persia. El shiismo se convierte en la religión oficial.
- 1508 Los safavíes capturan Bagdad.

- 1514 Los safavíes son derrotados por los otomanos.
- 1516-1517 Los otomanos conquistan Egipto, Siria y Arabia.
- 1520-1566 “Suleyman el magnífico” supervisa el florecimiento del Imperio otomano.
- 1524-1576 Tahmasp I fortalece el dominio shiíta en el imperio safaví.
- 1587-1629 Reino de shah Abbas I. Apogeo del dominio safaví.
- 1598 El shah Abbas I construye la nueva capital safaví en Isfahan.
- 1623-1640 Murad IV revitaliza el Imperio otomano.
- 1639 Los otomanos controlan Iraq y derrotan a los safavíes.
- 1720-1730 Era del tulipán. Los esfuerzos de occidentalización otomana terminan en revueltas.
- 1726 Prensa impresa otomana.
- 1735 Comienza el movimiento wahabí en Arabia.
- 1736-1747 Dominio de Nadir shah en Irán.
- 1789-1807 Selim III fracasa en la reforma otomana.
- 1792 Muerte de Mohamed Wahab.
- 1794-1924 Dinastía Qajar en Irán.
- 1798-1801 Napoleón ocupa Egipto.
- 1801-1804 Los wahabíes conquistan la Arabia central.
- 1805-1848 Mohammed Ali gobierna en Egipto.
- 1808-1839 El sultán Mahmud III centraliza y moderniza el Imperio otomano.
- 1811-1818 Los wahabíes son derrotados por los ejércitos egipcios.
- 1822 Prensa impresa en Egipto.
- 1830 Francia invade Argelia.
- 1839 Los británicos ocupan Aden.
- 1839-1876 Las reformas (Tanzimat) llevan a la bancarrota al Imperio otomano.
- 1869 Apertura del Canal de Suez.
- 1881 Dominio francés en Túnez.
- 1892 El shah de Irán cancela las concesiones de tabaco a los europeos luego de manifestaciones de resistencia populares y religiosas.
- 1902 Ibn Saud encabeza al movimiento wahabí.
- 1905 Muere Mohamed Abdou, reformista islámico modernista, rector de al-Azhar.

- 1906 Nace Hasan al-Banna, fundador de los Hermanos Musulmanes.
- 1908-1913 Movimiento de los jóvenes turcos.
- 1911 Italia conquista Libia.
- 1914 Egipto es nombrado protectorado británico.
- 1917 La Declaración Balfour promete un hogar para los judíos en Palestina.
- 1923 Proclamación de la República Turca.
- 1924-1938 Gobierno de Mustafa Kemal (Ataturk) en Turquía. Abolición del Califato. Las cortes civiles reemplazan a la shari'a.
- 1925 Reza shah funda la dinastía Pahlevi en Irán.
- 1932 Ibn Saud establece el Reino de Arabia Saudita.
- 1935 Muerte de Rashid Rida, líder de la salafiya.
- 1936 Revuelta árabe en Palestina.
- 1946 Jordania, Líbano y Siria son reconocidos como Estados independientes.
- 1947 Naciones Unidas aprueba resolución de partición de Palestina.
- 1948 Creación del Estado de Israel. Primera guerra árabe-israelí.
- 1952 Triunfo antimonárquico del movimiento de los oficiales libres liderados por el panarabista Gamal Abdel Nasser.
- 1953 Proclamación de la República de Egipto.
- 1956 Nacionalización y crisis del Canal de Suez. Guerra del Sinaí. Los británicos terminan su control en Suez y Aden.
- 1958 Derrocamiento de la monarquía iraquí.
- 1961 Al-Azhar se convierte en universidad estatal y ofrece educación secular.
- 1962 Triunfo del FLN en Argelia. Retirada de Francia.
- 1967 Israel derrota a las fuerzas árabes en la Guerra de los Seis Días.
- 1973 Embargo petrolero árabe. Guerra del Yom Kippur. Muamar el Qaddafi da a conocer su "Tercera Teoría Universal" o el llamado "Libro Verde".
- 1975-1987 Guerra civil en Líbano.
- 1979 Egipto e Israel firman el acuerdo de paz.

- 1979 Triunfo de la Revolución Islámica en Irán.
1979 Ocupación soviética de Afganistán.
1980-1988 Guerra Irán-Iraq.
1981 Asesinato del presidente egipcio Anuar el Sadat.
1982 Israel invade el Líbano. Masacre de Sabra y Shatila.
1988 Estalla la primera intifada palestina.
1989 Termina la retirada militar soviética de Afganistán.
1990 Iraq invade Kuwait. Unidad yemenita y creación de la República de Yemen.
1991 Guerra del Golfo. Expulsión iraquí de Kuwait. Imposición de sanciones a Iraq. Celebración de la Conferencia de Paz de Madrid.
1992 Desarrollo de conversaciones secretas palestino-israelíes en Oslo.
1993 Declaración de principios israelo-palestina.
1994 Tratado de paz firmado entre Israel y Jordania.
1995 Asesinato del primer ministro israelí Yitzhak Rabin.
1997 Triunfo del presidente reformista Mohamed Khatamí en Irán.
2000 Retirada israelí del sur del Líbano. Cumbre de Camp David entre Clinton, Barak y Arafat. Estallido de la segunda sublevación palestina o "Intifada al-Aqsa".
2001 Grupo de al-Qaeda ataca las Torres Gemelas y el Pentágono en Estados Unidos.
2001-2002 Guerra encabezada por Estados Unidos contra el gobierno talibán afgano.
2003 Estados Unidos encabeza ataque contra Iraq y derroca al régimen de Saddam Hussein.

Cronología basada en la presentada por Charles Lindholm en su libro *The Islamic Middle East. An Historical Anthropology*, Cambridge, Blackwell Publishers, 1996, pp. 272-282.

Chapter Title: Back Matter

Book Title: Medio Oriente

Book Subtitle: Perspectivas sobre su cultura e historia. Tomo 2

Book Editor(s): Luis Mesa Delmonte

Published by: El Colegio de Mexico

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/j.ctv3dnrt4.18>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



This content is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY-NC-ND 4.0). To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



El Colegio de México is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Medio Oriente*

JSTOR

Medio Oriente: perspectivas sobre su cultura e historia II
se terminó de imprimir en julio de 2007 en los talleres de
Editores e Impresores Profesionales EDIMPRO, S.A. de C.V.
San Marcos 102-15, Col. Tlalpan, 14000 México, D.F.
Tipografía y formación: Literal, S. de R.L. MI.
Portada de Irma Eugenia Alva Valencia
Cuidó la edición Gabriela Lara
y la Dirección de Publicaciones
de El Colegio de México.

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

Cuarenta años de trabajo del Centro de Estudios de Asia y África merecen no sólo una celebración, sino también una reiteración del compromiso del colectivo con el desarrollo de las ciencias sociales en general, y con el estudio de la muy diversa región afroasiática en particular.

La presentación de varias antologías por áreas en ocasión de esta fecha pretende, precisamente, mostrar una parte esencial del esfuerzo realizado en cuatro décadas, poniendo en manos del lector interesado un producto que sobrepase el mero simbolismo recopilador y se convierta en un aporte modesto y vigente para el ímpetu instructivo-educativo.

Decenas de excelentes artículos, traducciones y reseñas bibliográficas dedicadas al estudio del Medio Oriente han aparecido en la revista *Estudios de Asia y África* desde su primer número en enero de 1966, cuando la naciente institución aún no tenía inconveniente en titularla como *Estudios Orientales*. Por ello es comprensible que cualquier intento antológico resulte no sólo una tarea difícil, sino naturalmente incompleta.

Los dos tomos de *Medio Oriente: Perspectivas sobre su cultura e historia* son sólo una muestra de lo mucho publicado, una justificación para el conocimiento en medio de una coyuntura conmemorativa.

ISBN 968-12-1305-X



EL COLEGIO
DE MÉXICO