

LA LEGITIMIDAD DEL PODER EN EL ISLAM¹

M. FIERRO

C.S.I.C.

El resurgimiento del Islam que se ha producido en las últimas décadas no refleja simplemente una reafirmación de los musulmanes en su fe, sino que expresa las profundas preocupaciones de sociedades en crisis en la transición hacia la modernidad. Los rasgos principales de esa crisis son rápida urbanización, atraso económico, cambio social, desilusión con las ideologías y los sistemas políticos occidentales, así como el problema de legitimidad planteado por unos gobernantes corruptos o ineficaces². De entre todas las preocupaciones de las que se hace eco el resurgimiento islámico, me interesa la relativa a la legitimidad del poder. Por legitimidad entiendo la existencia de un grado de consenso y aceptación de la autoridad dominante por parte de un sector considerable de la población que asegure la obediencia a dicha autoridad y haga excepcional el recurso a la fuerza para mantener la dominación³. Dicho de otra manera, todo poder busca, con mayor o menor esfuerzo, convencer más allá de la coacción, para lo que recurre a diversos medios de legitimación.

Puesto que mi interés se centra en el problema de la legitimidad del poder desde una perspectiva islámica, me voy a ocupar fundamentalmente de la doctrina de los grupos fundamentalistas⁴

¹ Quiero agradecer al Profesor J. Waterbury sus útiles indicaciones bibliográficas. Este artículo fue escrito en 1992 y la bibliografía y el contenido no han sido actualizados.

² V. Cudsi y Dessouki, "Introduction", en Cudsi y Dessouki (eds.), *Islam and power*, p. 7. V. también Waines, "Political activism", p. 181, citando Th. Hodgkin, "The revolutionary tradition in Islam", *Race and Class* 21 (1980), pp. 221-237.

³ Cf. L. Levi, s.v. "legitimidad" en N. Bobbio y N. Matteucci, *Diccionario de política*, Madrid: Siglo XXI, 1983, II, 892.

⁴ No ignoro que la aplicación del término "fundamentalista" fuera del contexto cristiano es controvertida: v. al respecto Waines, "Political activism", p. 182. Sin

radicales islámicos en la actualidad. Y puesto que estoy convencida de que para entender los movimientos islámicos actuales es necesario, entre otras cosas, conocer los precedentes históricos⁵ (el Islam revolucionario es una tradición reencontrada), voy a empezar por pasar revista brevemente a la doctrina y la práctica de la legitimidad del poder en el Islam clásico.

1. La legitimidad del poder en el Islam clásico: la teoría y la práctica

1.1. Es bien sabido que Muḥammad fue, al mismo tiempo, profeta y hombre de estado⁶. Su actividad política se adapta a la descripción weberiana de una autoridad carismática⁷, caracterizada porque lo que se obedece no son reglas o tradiciones, sino a una persona por sus cualidades extraordinarias (poseedor de carisma, portador de una revelación divina, hacedor de milagros). La muerte del líder carismático priva a sus seguidores de la fuente de autoridad. Surge entonces el problema de la transformación de la base personal de la

embargo, el término "fundamentalista" fue inventado para describir a aquellos cristianos "who insist that the landmarks shall not be removed... who cling to the great fundamentals and who mean to do battle royal for the fundamentals..." (*ibid.*, p. 189), y esa referencia a "landmarks" (mojones) recuerda que el máximo exponente del fundamentalismo radical islámico, Sayyid Qutb, tituló una de sus obras *Ma'ālim fi l-tariq*, es decir, "mojones a lo largo del camino".

⁵ V. mi trabajo "La emigración en el Islam: conceptos antiguos, nuevos problemas", *Awraq* XII (1991), pp. 11-41.

⁶ V. el estudio homónimo de W.M. Watt, *Muhammad. Prophet and Statesman* (Oxford, 1961), así como del mismo *Islamic political thought*, pp. 3-30, donde se expone la actividad política de Muḥammad.

⁷ V. Turner, *Weber and Islam*, pp. 22-38. Sobre los tres tipos de legitimidad estudiados por Max Weber (la legitimidad carismática, la legitimidad tradicional y la legitimidad legal), y su análisis de los distintos tipos de obediencia (tradicional, afectiva, por intereses materiales o por motivos ideales), v. su obra *Economía y sociedad*, trad. de *Wirtschaft und Gesellschaft*, México: Fondo de Cultura Económica, 1977. Una curiosa aplicación de las teorías de Weber a la autoridad ejercida por Muḥammad y sus sucesores es la que ofrece Dabashi en su libro *Authority in Islam*, que me ha servido parcialmente de inspiración en la distinción entre sunnīs, šī'īs y jāriyīs que paso a exponer a continuación.

autoridad carismática en varios tipos de carisma impersonal. Es lo que Weber llamó la "rutinización del carisma"⁸.

Si Muḥammad fue profeta y hombre de estado, el Islam emerge como una religión y un orden social al mismo tiempo. El Islam no es un asunto privado, dependiente tan sólo de la conciencia individual, es *dīn wa-dawla*, religión y política al mismo tiempo, un sistema de creencias religiosas, pero también un conjunto de principios que deben guiar la organización general de la comunidad. Las diversas soluciones dadas a la "rutinización del carisma" se concretan en grupos políticos que son al mismo tiempo sectas religiosas, y que se pueden dividir en tres grandes conglomerados: los sunnīs, los šī'īs y los jāriyīs.

1.1.1. La solución sunní o la renovación de la tradición

La base específicamente personal de la autoridad carismática desaparece con la muerte del líder, planteándose entonces el problema crucial de la sucesión. Weber ha indicado seis medios principales a través de los cuales el carisma puede ser transmitido a un sucesor, medios consistentes fundamentalmente en elección, designación de un sucesor por el líder original o transmisión hereditaria. Pues bien, Muḥammad murió en 632 sin dejar hijos, sin nombrar a un sucesor y sin indicar un medio claro de elección. Esta carencia determinó que se utilizaran criterios pre-islámicos para legitimar la nueva autoridad. La práctica tradicional entre los árabes era que los jeques tribales nombrasen a un nuevo líder o *sayyid*, haciendo una selección dentro de una familia dominante a la que se solía atribuir cualidades de liderazgo⁹. A este precedente tradicional se añadió la toma en consideración de los miembros que formaban la élite del nuevo orden político-religioso instaurado por el Profeta. Así se eligió a Abū Bakr, miembro de la tribu mequense de Qurayš como Muḥammad, uno de los primeros seguidores del Profeta y emparentado con él por matrimonio. Abū Bakr designó a su sucesor, 'Umar, a quien la comunidad reconoció

⁸ V. Turner, *Weber and Islam*, p. 24.

⁹ V. Watt, *Islamic political thought*, p. 35.

y prestó obediencia mediante juramento (*bay'a*). Antes de morir, 'Umar instituyó un consejo o *šūrā*, encargando a sus miembros la elección del nuevo califa y especificando que su sucesor no debía ser su propio hijo. Así fue elegido 'Utmān, tras cuyo asesinato el poder pasó a manos de 'Alī, primo y yerno del Profeta, por el procedimiento de ser aclamado en la mezquita de Medina. Este es el relato tradicional sobre la toma de poder por parte de los cuatro primeros califas, conocidos como "los bien guiados" (*al-julafā' al-rāšidūn*)¹⁰.

La autoridad de 'Alī se vio pronto amenazada por Mu'āwiya, miembro del clan qurayšī de los Banū Umayya, y fundador del califato omeya, en el que acaba primando el principio de sucesión hereditaria, que se mantiene con la dinastía siguiente, los 'abbāsīes¹¹. En ambos casos nos encontramos con que los fundadores de estas dos dinastías se hacen con el poder por medio de la fuerza. En el caso de los omeyas, justificaron su poder como califas por su pertenencia al clan del Profeta (clan de 'Abd Manāf que incluye Umayya y Hāšim), así como mediante otra serie de recursos de tipo religioso¹².

La formulación clásica sunnī de la doctrina del califato pertenece al siglo V/XI, cuando al-Māwardī (m. 1058) escribe su tratado *al-Aḥkām al-sultāniyya*¹³. Los rasgos principales de esa doctrina son: el califa tiene que ser un árabe, preferiblemente miembro de la tribu de Qurayš; tiene que reunir una serie de requisitos legales (por ejemplo, ser varón, mayor de edad), además de ciertas condiciones físicas y morales; puede delegar su poder en una serie de oficiales (poder militar en el emir; poder judicial en el cadí; poder administrativo en el visir); su autoridad religiosa no es la misma que la del Profeta, ya que no tiene contacto directo con Dios, limitándose a velar por el cumplimiento y la

¹⁰ V. Watt, *Islamic political thought*, pp. 32-7.

¹¹ El califato 'abbāsī sustituye al omeya en 750 y dura hasta 1260 en Iraq y hasta 1517 en Egipto.

¹² Han sido estudiados recientemente por Wadad al-Qādī, "The religious foundation of late Umayyad ideology and practice", *Saber religioso y poder político en el Islam*, Madrid, 1994, pp. 231-274.

¹³ Ed. M. Euger, Bonn, 1853; trad. francesa de E. Fagnan, *Mawardi: les status gouvernementaux*, Argel, 1915.

aplicación de la ley religiosa, cuya interpretación corre a cargos de los ulemas o sabios religiosos. En esta teoría se advierte que se ha producido una segmentación y diferenciación de la autoridad carismática original¹⁴.

1.1.2. La solución šī'ī o la perpetuación del líder carismático

La legitimidad del califato de 'Alī fue sustentada, entre otros medios, en su parentesco con el Profeta, más estrecho que el que podía ser reivindicado por los omeyas. En efecto, una de las tendencias existentes en el Islam temprano era que el sucesor del Profeta tenía que ser un miembro de su familia o *ahl al-bayt*, habiendo discrepancia respecto a cómo determinar los límites y características de esa *ahl al-bayt*¹⁵. Para los šī'ies¹⁶, *ahl al-bayt* designaba el clan de Hāšim, acabando por predominar entre ellos la idea de que el sucesor del Profeta debía ser elegido entre los descendientes de su primo 'Alī habidos con su esposa Fāṭima, hija del Profeta. Los šī'ies elaboraron una doctrina política según la cual el califa no sólo era el sucesor del Profeta en el terreno político, sino también en el terreno religioso, perpetuándose en él el carisma de Muḥammad. El líder de la comunidad o *imām* no era por tanto *jalīfat rasūl Allāh* ("sucesor del Enviado de Dios"), sino *jalīfat Allāh* ("delegado de Dios", *vicarius Dei*)¹⁷. El *imām* šī'ī mantiene todos los niveles de autoridad, política

¹⁴ La doctrina política de al-Gazālī es representativa al respecto, ya que en ella se reconoce la existencia de tres tipos de autoridad: el *imām* o califa, el sultán y los ulemas, entre los que se reparten las funciones de la autoridad islámica: v. Lambton, *State and government in Medieval Islam*, p. 115.

¹⁵ V. los estudios de W. Madelung en *Studia Islamica* 70 (1990), pp. 5-26 y de M. Sharon en *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 8 (1986), pp. 169-184 y 14 (1991), pp. 115-152.

¹⁶ Uno de los términos por los que se conoce a los šī'ies es *rāfidīes*, de *rafīd*, repudiación de la legitimidad de los tres primeros califas, ya que para ellos 'Alī debió haber sido el sucesor inmediato del Profeta.

¹⁷ V. una exposición sobre las distintas interpretaciones de este término en Crone y Hinds, *God's caliph*, obra en la que se propone la teoría de que el significado original de califa fue *jalīfat Allāh*, es decir, que la solución šī'ī fue anterior a la sunnī. V. mi reseña en *Al-Qantara* VII (1986), pp. 481-5.

y religiosa, y es él el intérprete de la ley religiosa. Para los šī'ies es absolutamente necesario que haya un *imām*, es decir, la comunidad musulmana necesita ser permanentemente guiada por un descendiente del Profeta. A partir de la ocultación del *imām* de los šī'ies duodecimanos, sus seguidores creen que volverá a aparecer para traer al mundo justicia¹⁸.

Los intentos šī'ies por hacerse con el poder durante los tres primeros siglos terminaron con un fracaso. Su ideología fue utilizada por los 'abbāsies en la revolución que puso fin a la dinastía omeya, pero una vez que la fuerza de las armas les llevó al califato, la ideología šī'í acabó por desaparecer. En el s. IV/X, una rama de los šī'ies, los fātimies, lograron apoderarse del Norte de Africa y establecieron un califato rival del 'abbāsī en Ifrīqiya y más tarde en Egipto. La toma del poder les obligó a adecuar la teoría política šī'í a las necesidades prácticas de gobierno. En general, el fracaso en la obtención del poder político determinó que los šī'ies propugnasen la *taqiyya* o disimulo de sus creencias, aceptando vivir bajo el poder *de facto*. Sin embargo, y aunque en la práctica los šī'ies han aceptado el *status quo* tanto como los sunnies, su mesianismo, es decir, la idea y la creencia de que antes del fin de los tiempos aparecerá el *imām* para llenar la tierra de justicia y equidad, hace que potencialmente pueda darse activismo político en el šī'ismo. Las adaptaciones a la realidad elaboradas por los teóricos políticos šī'ies fueron dispensaciones *ad hoc* que nunca abrogaron la posición doctrinal de que toda autoridad temporal en ausencia del *imām* es ilegítima¹⁹.

¹⁸ V. S.N. Makarem, *The political doctrines of the Ismā'ilis*, New York, 1977.

¹⁹ Enayat, *Modern Islamic political thought*, p. 25-6 y cf. p. 30.

1.1.3. La solución jāriyī o el principio de la obediencia condicional

Los jāriyies se diferencian de los dos grupos anteriores por su doctrina de que el *imām* debe ser el mejor musulmán, independientemente de su genealogía, y por su activismo político. Watt²⁰ ha puesto de manifiesto que los jāriyies se caracterizan, frente a los šī'ies, por su creencia en una comunidad carismática²¹: tan sólo la pertenencia a dicha comunidad asegura la salvación, que se ve amenazada si dentro de esa comunidad hay un pecador. Todo aquél que comete un pecado es un apóstata (*murtadd*) y por lo tanto debe ser expulsado de la comunidad musulmana. Contra estos apóstatas, los jāriyies aplican la doctrina del *isti'rād* o asesinato religioso. En consonancia con estas ideas, la legitimidad del *imām* para los jāriyies depende de su probidad moral y religiosa (*'adl*); dicho de otra manera, toda infracción de la ley divina le hace perder su legitimidad y deja de ser *imām*, incluso por la fuerza²². Se establece así una obligación de obediencia condicional. Los jāriyies llegan a legitimar el uso de la violencia y a considerar obligatorio rebelarse y combatir contra un gobernante tirano. Consideran que ellos constituyen la *dār al-Islām* ("el territorio del Islam") y el resto es *dār al-ḥarb* ("el territorio de la guerra"). Todos aquellos que no hacen la emigración (*hiyra*) a la *dār al-Islām* son infieles y por tanto pueden ser muertos. Parece que los jāriyies desarrollaron procedimientos electivos para el *imām*²³, aunque el *imām* elegido está constantemente sometido al escrutinio moral de sus seguidores. El único criterio de legitimidad para los jāriyies es religioso: la piedad y cualidades morales. El rigorismo moral de los jāriyies fue en gran parte responsable de su fracaso: en las ocasiones en que se hicieron con el poder tuvieron que llegar a compromisos con

²⁰ W.M. Watt, "The conception of the charismatic community in Islam", *Numen* 7 (1960), pp. 77-90; idem, *The formative period of Islamic thought*, Edinburgh, 1973, p. 36.

²¹ La insistencia en la comunidad ha dejado huellas en la ideología sunní en el hadiz o tradición del Profeta que reza "mi comunidad nunca se pondrá de acuerdo en un error".

²² Lambton, *State and government*, p. 24. V. también E.A. Salem, *Political theory and institutions of the Khawārij*, Baltimore, 1956.

²³ Watt, *Islamic Political Thought*, p. 62.

la realidad y acabaron actuando como sunnīs. Dicho de otra manera, fue tan sólo cuando abandonaron parte de sus posturas doctrinales cuando pudieron alcanzar cierto grado de estabilidad.

1.2. Hay una famosa tradición del Profeta en la que Muḥammad afirma que tras de su muerte vendrán los califas, tras los califas vendrán los emires, tras los emires vendrán los reyes, tras los reyes vendrán los tiranos y finalmente aparecerá el Maḥdī, una figura mesiánica que llenará el mundo de justicia²⁴. El proceso que aparece dibujado en esta tradición es un proceso de más a menos, de degradación, de alejamiento progresivo del ideal hasta que la corrupción de los tiempos llegue a tal extremo que sirva de anuncio a la Última Hora. Es un proceso asociado a una particular visión de la historia, según la cual "historia" es el proceso en el que la "sociedad natural" es reemplazada por la verdadera sociedad musulmana, culminando con la comunidad creada y dirigida por el Profeta, tras cuya muerte se inicia un proceso de corrupción que conduce al fin del mundo²⁵. Dentro de este proceso de degradación, la única salida posible para la comunidad musulmana no es crear algo nuevo, sino "renovar" lo que existió en tiempos del Profeta y de los cuatro primeros califas²⁶. La desaparición de la dominación "carismática" dio paso a una dominación en la que en un principio la figura del califa sunnī aseguró el mantenimiento político-religioso de la comunidad musulmana. Sin embargo, la unidad imperial se vio pronto afectada con el establecimiento de la dinastía omeya en al-Andalus y con la práctica independencia de los gobernadores de provincias (como los Aglabīs en Túnez y los Tāhirīs en Persia). Se trata en todos los casos de hombres que alcanzan el poder a través de su fuerza militar, pero que no pretendieron gobernar en su propio nombre: aunque el califa no tenía poder contra ellos, en teoría eran sus subordinados, lo

²⁴ Lewis, *El lenguaje político del Islam*, p. 77.

²⁵ Cudsi y Dessouki, "Introduction", p. 8 en Cudsi y Dessouki, *Islam and power*, p. 8.

²⁶ Sobre la figura del *muḥaddid* o renovador v. J.C. Voll, "Renewal and reform in Islamic history: *tajdīd* and *islāh*", en J.L. Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam*, New York/Oxford, 1983, y cf. Ella Landau-Tasseron, "The 'cyclical reform': a study of the *muḥaddid* tradition", *Studia Islamica* LXX (1989), pp. 79-117.

cual por otro lado legitimaba su gobierno *de facto*. Ya en el siglo IV/X, el califa 'abbāsī vio surgir rivales que se proclamaban califas: el califa fātimī en el Norte de Africa y el omeya en al-Andalus²⁷. Al mismo tiempo, en la misma capital y en las provincias centrales del imperio, el califa 'abbāsī perdía el poder que le quedaba: en 945, los Būyīs entraban en Bagdad y el califa se veía obligado a "nombrarlos" *amīr al-umārā*; los Būyīs fueron sustituidos por otra dinastía de emires, los seljuqīs, en 1055. Los 'abbāsīs dejaron pues de tener poder político, permaneciendo como meras figuras simbólicas con funciones ceremoniales y de legitimación²⁸. Otras dinastías fueron apareciendo en el centro y en la periferia del antiguo imperio, hasta que la invasión de los mongoles y su entrada en la capital en 1258 puso fin al califato 'abbāsī de Bagdad. El califato vuelve a reaparecer con los mamelucos y más tarde con los turcos otomanos²⁹, hasta que en 1924 el califato es oficialmente abolido por Kemal Atatürk³⁰.

El progresivo deterioro de la figura del califa planteó el problema de la legitimidad de las figuras sustitutorias. Esas figuras sustitutorias (emir, sultán, rey, etc.) recurrieron a diversos medios para legitimar el poder político que habían alcanzado generalmente a través de la fuerza de las armas. Esos medios se pueden resumir en los siguientes: defensa del orden interno y protección frente al enemigo exterior; práctica del *ḡhīhād* no sólo defensivo sino también ofensivo; mantenimiento y cumplimiento de la ley religiosa (*ṣarī'a*) sobre la cual se funda toda sociedad islámica³¹; buenas relaciones con el grupo de los sabios

²⁷ V. M^a I. Fierro, "Sobre la adopción del título califal por 'Abd al-Raḥmān III", *Sharq al-Andalus* VI (1989), pp. 33-42.

²⁸ Para una panorámica más detallada y matizada v. el artículo *khalīfa* en la EI² (D. Sourdel).

²⁹ El sultán turco Selim I hizo prisionero al califa 'abbāsī nominal que tenían los mamelucos; se le atribuye haberse apropiado de las funciones del califa a comienzos del siglo XVI. En el tratado firmado en 1774 entre Rusia y el Imperio otomano, el sultán aparece mencionado como califa: v. Enayat, *Modern Islamic political thought*, p. 57.

³⁰ Sobre la forma en la que se legitimó dicho derrocamiento, v. J.L. Kraemer, "Apostates, rebels and brigands", *Israel Oriental Studies* X (1980), p. 71.

³¹ Este punto fue desarrollado teóricamente sobre todo por Ibn Jaldūn y por el persa ʿĀlāl al-dīn al-Dawānī: v. Watt, *Islamic political thought*, p. 103.

intérpretes de dicha ley (los ulemas); nombramiento por parte del califa para cumplir con sus funciones militares y administrativas; títulos propagandísticos. No debe pues resultar extraño que algunos investigadores hayan afirmado que las instituciones políticas musulmanas pueden ser consideradas "seculares"; se podría argumentar con M. Arkoun que el secularismo ha sido la realidad del Islam: "secular rulers governed by decree and gave it religious sanction only post factum; the Shari'a was actually operative merely in the domain of personal status and (in part) in commercial law and was utterly debarred from regulating the relationship between branches of government, the transfer of power, government-citizen relations, and foreign policy"³². La idea de que la comunidad musulmana debía ser gobernada por un único califa con poder universal quedó enraizada en la tradición islámica. El absolutismo de las figuras sustitutorias se vio modificado en la teoría y en la práctica por la constante necesidad de justificar su gobierno, ante sus súbditos y ante ellos mismos, en términos islámicos. Esas figuras no consiguieron ningún puesto permanente en el sistema de creencias de los musulmanes: la pervivencia del ideal califal era una manera de negar una aceptación permanente de los reyes, sultanes y emires³³.

Se ha puesto de manifiesto repetidas veces que la historia del Islam medieval nos presenta una serie de cambios dinásticos, pero escaso cambio en las estructuras básicas de la sociedad. Este hecho se ha asociado con el carácter patrimonial del estado islámico. En los sistemas patrimoniales, pre-racionalistas, el carisma es la gran fuerza revolucionaria. Aunque el carisma puede ser una amenaza para los grupos gobernantes legitimados por la autoridad tradicional, los movimientos carismáticos están limitados desde el punto de vista político una vez que muere el líder, como ya hemos visto. La tendencia de los movimientos carismáticos es a volver a la legitimidad de la sociedad tradicional; es decir, con el paso del tiempo, las protestas de

³² Sivan, *Radical Islam*, p. 175, citando M. Arkoun, "L'Islam et la laïcité", *Bulletin du Centre Thomas More* 24 (1978) y "The relationships between Islam and Politics", *al-Bahith* julio-agosto 1980.

³³ Mottahedeh, "Attitudes towards monarchy".

inspiración carismática contra estados patrimoniales terminan por parecerse a los estados contra los que se alzaron, siendo el resultado unas estructuras sociales perdurables, unidas a un cambio dinástico periódico. Precisamente la inestabilidad política fue la que determinó que los ulemas estuviesen dispuestos a dar cierto barniz de legitimidad religiosa al *status quo* político.

En efecto, a pesar del abismo existente entre la visión ideal del califa y la realidad del sultán, los juristas musulmanes llegaron a la conclusión de que el orden, independientemente de la manera en que fuera establecido, era mejor que la anarquía, cualquiera que fuera su justificación. El califato por tanto dejó de ser visto como algo que confería autoridad, convirtiéndose en algo que legitimaba derechos adquiridos por la fuerza, siempre y cuando el poseedor de poder militar reconociese la supremacía de la *šari'a* y proclamase su obediencia al califa. El último paso fue aceptar que los derechos adquiridos por la fuerza eran legítimos en sí mismos y que el poder militar constituía una *imāma* válida³⁴. Esta postura queda reflejada en el género de los "espejos de príncipes" en los que se parte de la aceptación de la autoridad existente. Juristas como Ibn Yāmā'a (m. 733/1333) e Ibn Taymiyya (m. 728/1328), que viven ambos bajo los mamelucos, buscaron nuevas soluciones a los problemas jurídicos de la extinción del califato, yendo en general en el sentido de que aquél que tiene el poder ése es el califa o *imām*³⁵.

A lo largo de este proceso, el concepto de obligación política se modifica. En el Islam, el poder político es esencialmente una delegación por parte de Dios, quien es la fuente de toda autoridad. Los gobernantes musulmanes, como el resto de los musulmanes, deben someterse al

³⁴ V. H.A.R. Gibb, "Some considerations on the Sunni theory of the caliphate", en *Studies on the Civilization of Islam*, Londres, 1962, p. 141-150, especialmente p. 143. Es la postura de al-Gazālī: el califa es aquél a quien el sultán profesa obediencia: v. H.A.R. Gibb, "Constitutional Organization", en M. Khadduri y J. Liebesny (eds.), *Law in the Middle East* (Washington DC, 1955), p. 19.

³⁵ V. A.K.S. Lambton, "Changing concepts of authority in the late ninth/fifteenth and early tenth/sixteenth centuries", en Cudsi y Dessouki (eds.), *Islam and power*, pp. 49-71.

deseo de Dios y por lo tanto la suprema autoridad en una sociedad musulmana reside en la *šarī'a*. El gobernante es responsable tan sólo ante Dios y su propia conciencia por su forma de gobernar. El primer deber de la comunidad hacia el gobernante es el de obediencia. La obediencia, en principio, no es ni pasiva ni sin condiciones (se obedece al gobernante mientras que no haga nada contrario a la *šarī'a*, pues hay un hadiz que dice que "no hay obediencia a la criatura si ello supone desobediencia al Creador"). Sin embargo, pronto la obediencia dejó de ser concebida como condicional, transformándose en un deber absoluto, pues un gobernante injusto o ilegítimo es mejor que ninguno. Tanto en la práctica sunní como *šī'ī*, la rebelión abierta ha sido la excepción más que la norma, a causa de un pragmatismo lleva a poner la seguridad por encima de la justicia³⁶. Hay un hadiz que dice que hay que obedecer al *imām* aunque sea un esclavo abisinio. Este hadiz se ha interpretado como la aceptación universal de cualquier líder y como prueba del igualitarismo de los *jāriyīs*. Otros lo han interpretado, en cambio, como que indica no igualdad sino obediencia, como expresión de la doctrina quietista de sumisión a la autoridad bajo cualquier forma que tome³⁷.

Una vez que la base del estado islámico dejó de ser la etnicidad árabe, fueron las instituciones religiosas las que crearon un nuevo sentido de identificación política. Los ulemas dieron a la sociedad islámica una estructura normativa que exigía aceptación de la ley como una revelación divina que no se podía cambiar. Los ulemas dependían de los militares para defender las ciudades y proteger la propiedad, a cambio de lo cual los ulemas jugaron un papel fundamental en legitimar el poder *de facto* de los militares³⁸. Hubo algún jurista³⁹ que intentó

³⁶ Enayat, *Modern Islamic political thought*, p. 12.

³⁷ V. I. Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law* (Princeton, 1981), p. 171. Sobre los orígenes del quietismo en el Islam v. M. Cook, "Activism and quietism in Islam: the case of the early Murji'a", en Cudsi y Dessouki (eds.), *Islam and power*, pp. 15-23.

³⁸ La función de los ulemas fue doble: justificar la dominación de los gobernantes e imponer a los gobernados el reconocimiento de la legitimidad de los gobernantes. V. Kepel, *Le Prophète et Pharaon*, p. 219.

³⁹ V. el estudiado por Lambton (nota 35).

dotar de contenido el hecho de que las funciones del *imām* están definidas y limitadas por la *šarī'a* mediante la institucionalización de un ulema, el *šayj al-Islām*, que limitaría el absolutismo del califa controlándolo, pero las únicas sanciones que contempla son las morales, de manera que la limitación es únicamente teórica y la aceptación por parte del *imām* de los consejos y advertencias del *šayj al-Islām* enteramente voluntaria. El derecho a la rebelión no es fácilmente aceptado por la teoría política sunní tradicional por el trauma causado por la guerra civil (*fitna*) que determinó la predilección de los ulemas - reforzada por la dependencia material de las autoridades - por una especie de pesimismo realista: un tirano es mejor que la anarquía. Los ulemas aceptaron toda autoridad política sunní siempre y cuando no renegase abiertamente de la fe. Esto no quiere decir que los ulemas dejaran de amonestar a los gobernantes (aunque no con mucho coraje) en desviaciones específicas, pero la crítica no llegó nunca a negar la legitimidad: un gobernante sunní malo seguía siendo mejor que la *fitna*. Ese gobernante malo debía ser visto como un castigo infligido por Dios a su comunidad, castigo que debía ser aceptado, no con la rebelión, sino con humildad y sumisión. La negación de la legitimidad y el derecho a la rebelión son prácticamente ajenos al sunnismo, frente a los *jāriyīs* y los *šī'īs*⁴⁰.

Las limitaciones que se han intentado poner al gobernante musulmán han sido:

- El gobernante debe ser musulmán. Ha habido casos, sin embargo, en que comunidades musulmanas han vivido bajo gobernantes no musulmanes (caso de los mudéjares y de la situación que se produjo durante la época colonial), desarrollándose una doctrina que permitía dicha situación⁴¹, siempre y cuando los musulmanes pudiesen seguir viviendo de acuerdo con las normas religiosas islámicas⁴². Las

⁴⁰ Estos últimos tenían, como hemos mencionado, la visión de un estado ideal y legítimo que sería instituido por el *imām* oculto, y a veces pasaban del pesimismo idealista al optimismo, creyendo que el Mahdī estaba cerca, y se rebelaban.

⁴¹ V. R. Peters, *Islam and Colonialism. The doctrine of Jihad in Modern History* (La Haya, 1979) y Fierro, "La emigración en el Islam", apartado 2.3.

⁴² Aunque no faltó quien postuló el recurso al disimulo o *taqiyya*.

reflexiones doctrinales sobre estos casos podrían haber dado lugar a la teorización de una doctrina de separación entre religión y estado⁴³.

- El gobernante debe mantener la *šarī'a*. Se ha dado, sin embargo, el caso de los mongoles que, incluso tras su conversión al Islam, mantuvieron sus propias leyes o Yasa. Por otro lado, y tal y como ha puesto de manifiesto Sivan, un error acerca de la fusión de religión y política en la cultura islámica es creer que en la realidad histórica todas las actitudes e instituciones políticas de los musulmanes han sido conforme a las normas religiosas. Lo contrario ha sido lo más frecuente: los musulmanes han vivido a menudo bajo regímenes que sólo tenían los contactos mínimos con esas normas y que observaban la *šarī'a* sólo en tanto en cuanto legitimaba su poder a los ojos del creyente. Sin embargo, también es cierto que la *šarī'a* permaneció como un sistema ético ideal que potencialmente podía ser una amenaza para la realidad del poder político: los gobernantes nunca han podido ignorar del todo los deberes que les impone la ley. Como ha dicho Marshall Hodgson, la *šarī'a* "became the expression of the autonomy of society at large over against the absolute monarchy"⁴⁴. Por otro lado, no se desarrollaron instituciones y criterios por los cuales la ley pudiese transformarse en fuerza de oposición en la práctica: ante la perspectiva de desorden social y revolución, los ulemas prefirieron el *status quo* antes que los principios ideales. En suma, los ulemas nunca fueron capaces de formular una doctrina de resistencia legítima al mal gobierno. Teóricamente, el musulmán tiene derecho a desobedecer a un gobierno que no sigue la *šarī'a* ("no hay que obedecer a una criatura contra el Creador", "no hay obediencia en el pecado"), sin tener un correspondiente derecho a protestar o resistir al sultán en cuestiones temporales. Pero, aún en el primer caso, el derecho a rebelarse resulta ineficaz por dos razones: 1) los juristas casi nunca discutieron el problema de cómo se establece la ilegalidad de un gobernante y si lo discutieron, nunca dieron una respuesta clara; 2) ningún procedimiento

⁴³ Teorización llevada a cabo en este siglo por el egipcio 'Alī 'Abd al-Rāziq: v. más adelante, final del apartado 2.

⁴⁴ M.G.S. Hodgson, "Islam and image", *History of Religions* 3 (1964), p. 234.

legal o aparato fue establecido para imponer la ley al gobernante⁴⁵. El derecho a rebelarse contra gobernantes impíos se vio limitado históricamente por el deber de evitar la *fitna*, es decir, aquellos movimientos que amenazaban la fábrica social y religiosa de la sociedad.

- El gobernante debe ser justo. El jurista Sibṭ Ibn al-Ġawzī llega a afirmar que Dios permite que reyes injustos reinen siempre y cuando los fundamentos de la religión no sean atacados. En último término, la justicia depende de la religión. Y sin embargo, en la literatura árabe se encuentra la idea de que un gobernante infiel justo es mejor que uno musulmán e injusto⁴⁶, lo cual fue utilizado por Hulāgū, el conquistador mongol de Bagdad, para obtener una *fatwā* en la que los ulemas dictaminaron que un gobernante infiel justo era preferible a uno creyente e injusto.

2. El desafío y la influencia de Occidente

La invasión de Egipto por Napoleón es unánimemente considerada como el principio de una nueva etapa en la historia del Islam, caracterizada por la expansión política y económica europea y por la penetración de las nuevas ideas de secularización, democracia y nacionalismo.

El desafío político y económico y la influencia ideológica de Occidente determinan distintas reacciones en el mundo islámico. Por ejemplo, los reformistas han intentado mostrar que el Islam no es sólo compatible con la sociedad moderna, sino también que ha sido esencial en su desarrollo. La reforma islámica ha sido una respuesta a una amenaza exterior militar y cultural. No es pues tanto un desarrollo

⁴⁵ Lewis, "Islamic concepts of revolution", p. 33.

⁴⁶ V. J. Sadan, "'Community' and 'Extra-community' as a legal and literary problem", *Israel Oriental Studies* X (1980), pp. 102-115, especialmente p. 107.

independiente como un intento apologético para legitimar y justificar las consecuencias sociales de un capitalismo importado⁴⁷.

En el caso concreto de la legitimidad del poder político, hay que distinguir dos etapas.

- La etapa colonial. Hubo movimientos de independencia contra las potencias coloniales europeas de inspiración religiosa en las que la lucha se planteó con un vocabulario tradicional (*dār al-islām*, *dār al-ḥarb*, *ḡihād*, *hiḡra*) en el que se ponía el énfasis en el hecho de que los musulmanes no pueden ser gobernados por infieles⁴⁸. Posteriormente, los movimientos de independencia sufrirían la influencia de ideologías seculares (caso del FLN argelino).

- La etapa postcolonial. El problema de la legitimidad en las modernas naciones-estado árabes fue objeto de un estudio monográfico por M. Hudson (estudio aparecido en 1977, es decir, antes de la revolución iraní y del asesinato de Sadat), estudio en el que me baso fundamentalmente en la exposición que sigue.

El problema de definición de "nación" es difícil en el mundo árabe, puesto que todavía son funcionales otro tipo de identificaciones tales como el parentesco, la secta religiosa y la creencia en una comunidad religiosa universal. El hecho de que los modelos fundamentales de identidad hayan sido durante mucho tiempo étnicos y religiosos determina una mala adecuación al molde de la nación-estado moderna y secular. El nacionalismo árabe (a pesar de la presencia de cristianos entre sus fundadores e ideólogos) se articula de hecho en torno a dos ejes: la etnicidad (lengua y cultura árabe) y la religión (el Islam), con los problemas que ello conlleva para la integración de otros grupos étnicos⁴⁹ y religiosos, como los cristianos árabes. El hecho de que los movimientos nacionalistas árabes, a pesar de su inspiración secular, hayan tenido que tomar en cuenta al Islam se debe a varias

⁴⁷ Turner, *Weber and Islam*, p. 147.

⁴⁸ V. el estudio de Peters (nota 41).

⁴⁹ Como los kurdos y los negros en el sur del Sudán o como los beréberes.

razones: el Islam permea toda la sociedad, cumple una función de integración más allá del parentesco, tiene una enorme adaptabilidad y posee valores sociopolíticos. El Islam es uno de los principios legitimadores más importantes, si no el más importante. Aunque ya no hay califato, aunque la *ṣart'a* ha sido sustituida prácticamente por doquier por leyes de inspiración occidental, aunque los ulemas ya no tienen el poder de antes, el Islam sigue siendo una poderosa fuerza de movilización política. Las deficiencias de la infraestructura de partidos, prensa libre y asociaciones de grupos con intereses en común en los estados árabes hacen que las instituciones musulmanas continúen ejerciendo una función integradora y movilizadora importante, sirviendo a veces para cristalizar la oposición a un régimen determinado. Por otro lado, no hay un solo gobernante en el mundo árabe que no mantenga al menos la apariencia de religiosidad.

La etnicidad (arabismo) y la religión (el Islam) determinan algunos factores necesarios para obtener la legitimidad, tales como la liberación de Palestina, el desarrollo de una solidaridad pan-árabe (aunque no necesariamente unidad política)⁵⁰, una distribución equitativa de la riqueza y el poder, renacimiento de la cultura árabo-islámica⁵¹. El líder o político árabe que quiere hacerse con el poder o mantenerse en él tratará de legitimarse identificándose a sí mismo como un trabajador eficaz en la consecución de estos intereses de manera mejor que sus competidores⁵². Pero el arabismo y el Islam, como fuentes de legitimidad, no dejan de plantear problemas: conciliación del pan-arabismo con las naciones actuales; insuficiencia de la identidad étnico-religiosa para anular las desigualdades sociales; la integración de las minorías.

⁵⁰ La no alineación era un factor antes de la desaparición de la Unión Soviética como super-potencia.

⁵¹ Hudson, *Arab politics: The Search for legitimacy*, p. 54.

⁵² Incluso regímenes con ideologías seculares como el Ba'ṭ necesitan a veces recurrir al Islam como el último argumento de legitimidad, poniendo de relieve la convergencia de sus doctrinas de gobierno con ideales islámicos como igualitarismo, solidaridad social, justicia social, etc.

Por otro lado, y en términos weberianos, las bases tradicionales de la autoridad han sido debilitadas, pero no han desaparecido, mientras que los tipos racionales-legales de autoridad han aparecido, pero no son fuertes todavía. Esta coexistencia de tipos contradictorios de autoridad es una debilidad del sistema de legitimidad. Los árabes siguen siendo socializados todavía para aceptar bases tradicionales de obediencia basadas en el parentesco, la religión, el despotismo dinástico y el feudalismo. Pero al mismo tiempo han sufrido la influencia de ideologías occidentales que justifican la autoridad sobre bases totalmente diferentes como "la voluntad del pueblo", sin que en general hayan cuajado procedimientos aceptados y legítimos para determinar esa voluntad del pueblo. Por ello, es frecuente que sea la fuerza la que decide quien tiene el poder. La ausencia de fundamentos coherentes para crear gobiernos dotados de autoridad determina una tendencia considerable a basarse en el liderazgo individual y en la personalidad para legitimar el poder.

La crisis de autoridad existente hoy en día proviene de la irrupción e intrusión de ideologías políticas modernas: ideologías liberales, racionales-legales, seculares, democráticas y socialistas. Puesto que estas nuevas ideologías no han suplantado a las anteriores, el mundo árabe sigue viviendo bajo un sistema dual de autoridad y el problema de compatibilidad es crónico. Para añadir más complejidad, las demandas ideológicas modernas de participación tienen un cierto eco desde la esfera tradicional (existencia de la *šūrā* y de la *bay'a*) y la proclividad tradicional hacia el absolutismo tiene analogías con las ideologías modernas totalitarias. Piénsese en el caso de Arabia Saudí e Iraq, dos regímenes distintos pero con el mismo problema: un problema de legitimidad. En ambos países, las normas participativas democráticas son conocidas, pero Arabia Saudí no admite el mérito de la democracia en teoría y el régimen iraquí no permite que exista en la práctica. La ausencia de participación abierta implica la existencia de servicios de seguridad interna. La crisis de autoridad es una crisis de participación. Puesto que aumentar la participación conlleva un riesgo para los regímenes actuales (el de ser rechazados), la alternativa que practican es una estrategia que enfatiza la reputación personal, la ideología nacionalista y mediante el establecimiento de estructuras de poder y represión. Un importante elemento legitimador ha sido la lucha contra

el imperialismo. En Túnez y en Marruecos los círculos gobernantes tradicionales perdieron su legitimidad a causa de su colaboración con las autoridades coloniales.

Una de las razones por las que lo moderno no acaba de cuajar en el mundo árabe es por el hecho de que los valores e instrumentos de la modernidad llegaron contaminados por la modalidad de su implantación: el colonialismo y el imperialismo. Son símbolos poderosos y atractivos, pero contaminados. Este hecho ha complicado la labor de los políticos árabes a la hora de construir estructuras políticas dotadas de autoridad y legítimas. La adaptación de los valores y prácticas del enemigo, por muy progresivas que puedan parecer en abstracto, plantean crisis de legitimidad. El colonialismo impuso nuevos standards de legitimidad, pero al mismo tiempo no puso las condiciones políticas y económicas necesarias para que pudieran tener éxito (destruyó las viejas elites y creó nuevas compatibles con los intereses coloniales, creó nuevas entidades políticas, exacerbó tendencias separatistas entre las minorías...). Su único legado o contribución es que, al constituir una amenaza exterior objetiva, estimuló la conciencia nacional y dio lugar a un conflicto (la lucha por la independencia) del que generaciones de líderes han derivado su legitimidad.

La modernización (crecimiento económico, tecnológico, educacional, urbano y mass media) ha determinado que para el árabe actual la legitimidad política se mida no solamente por lo que un gobierno es, sino también por lo que hace y cómo lo hace. Pero si la modernización impone nuevas demandas de legitimidad, también provee a esos gobiernos con acceso a medios modernos para aumentar su presencia en la sociedad y su capacidad de control y represión. Es cierto que ha habido intentos por mejorar las condiciones de vida, lo cual sirve para aumentar la popularidad de los gobiernos que lo han intentado. Pero la frustración del crecimiento económico puede hacer que los desinteresados y quietistas se transformen en descontentos activistas (que es lo que ha pasado con los fundamentalistas radicales).

Hudson concluye que todos los estados árabes (ya sean monarquías o repúblicas) sufren un problema de legitimidad que es fundacional, ya que se trata de sociedades post-tradicionales en las que

lo moderno no ha cuajado del todo. También es cierto que el problema de la legitimidad varía en cada lugar así como las estrategias del régimen para la legitimidad (por ejemplo, Ḥassān II trata de proyectar su supuesto carisma o *baraka* sobre las masas religiosas - parte de la legitimidad del rey viene del hecho de haber sobrevivido a tantos atentados -, al tiempo que le ayuda el legado de su padre en la lucha por la independencia, utilizando pues los tres pilares de la legitimidad tradicional: parentesco, religión y actuación histórica).

A partir de la II Guerra Mundial, ha habido una creciente sensación de que ninguna idea política, por muy válida y vital que sea para la libertad y prosperidad de los musulmanes, puede movilizarlos en un movimiento capaz de curar sus males a no ser que se conforme en forma y substancia a los dictados de su conciencia religiosa⁵³. La abolición del califato por los turcos en 1924 hizo posible que se empezase a discutir de nuevo en qué consiste un estado islámico⁵⁴. El paso dado por el egipcio 'Alī 'Abd al-Rāziq (m. 1966), el primero que postuló una separación entre religión y política, no ha obtenido gran eco⁵⁵, mientras que la interpretación de los fundamentalistas radicales es la que ha empezado a adquirir fuerza.

3. La doctrina política de los movimientos fundamentalistas radicales

3.1. El fundamentalismo religioso⁵⁶ es una manera de pensar y actuar que trae consigo el rechazo de las formas culturales y los valores que se perciben como no indígenas, como no formando parte de la tradición religiosa. Para mostrar este rechazo, hay que intensificar algunos componentes de la tradición. El fundamentalismo, por tanto,

⁵³ Enayat, *Modern Islamic political thought*, p. 3.

⁵⁴ Enayat, *Modern Islamic political thought*, p. 67.

⁵⁵ Enayat, *Modern Islamic political thought*, pp. 62-65.

⁵⁶ Por "fundamentalismo" entiendo "la reafirmación, en un contexto transformado de manera radical, de modos de entendimiento y de conducta tradicionales": v. Waines, "Political activism", p. 189, citando a S. Humphreys, "Islam and political values in Saudi Arabia, Egypt and Syria", *Middle East Journal* 33 (1979), pp. 1-19.

está unido inextricablemente a las características de cada tradición religiosa, así como al carácter de lo que se siente como desafío a dicha tradición. Los fundamentalistas se separan de sus correligionarios por el énfasis que ponen en algunos aspectos de la tradición, pero siguen compartiendo con ellos una visión del mundo y un sistema de significados. Los movimientos fundamentalistas musulmanes y judíos tienen en común que su objetivo prioritario es la regeneración moral de sus respectivas comunidades, combatiendo a las fuerzas de la "apostasía", y que no están muy interesados en los enemigos externos⁵⁷. El fundamentalismo puede ser de muy diversos tipos, como ha mostrado B. Etienne en el caso islámico. De entre esos tipos me interesa el radical y revolucionario. El radicalismo tanto sunní como šī'í nace de una actitud no acomodaticia hacia el poder político, actitud que ha sido la predominante a lo largo de la historia. Sin embargo, es preciso tener en cuenta que estos movimientos radicales no se presentan como un renacimiento de antiguas herejías, fuera del discurso religioso admitido: los intentos por presentarlos como "herejes" chocan con la decidida voluntad por parte de esos movimientos de mostrar que pertenecen a la tradición mayoritaria. Tanto Sayyid Qutb como Jomeini han reinterpretado teorías políticas formuladas dentro de la tradición para acoplarlas a las necesidades del s. XX⁵⁸. A pesar de estar enraizados en la tradición, estos movimientos no pueden ser llamados conservadores, ya que lo que pretenden es llevar a las masas a una acción política cuyo objetivo es deslegitimar y acabar con el orden político y social existente. No es necesario insistir sobre la creciente presencia e influencia de estos movimientos en Túnez, en Marruecos, en Egipto, y especialmente en Argelia, país en el que han estado a punto de hacerse con el poder a través de elecciones democráticas. Antes de que se produjera el caso argelino, la tendencia entre los estudiosos era considerar remota la posibilidad de acceso al poder de esos movimientos y establecer su impacto en el hecho de que habían logrado fijar los términos y las prioridades del debate en los asuntos públicos, obligando a las demás fuerzas sociales y políticas a reaccionar

⁵⁷ V. Sivan, "Introduction" en Sivan y Friedman, *Religious Radicalism*.

⁵⁸ Es necesario subrayar que los intentos de "ecumenismo" entre sunnismo y šī'ismo no parecen tener mucho éxito y los dos radicalismos permanecen separados.

ante ellos. Pero una vez conseguida la hegemonía cultural, el salto que hay que dar hacia la hegemonía política no es tan grande. En el caso de Argelia, ha sido un golpe militar el que lo ha frustrado por el momento, favorecido a su vez por el temor de Occidente a que la implantación de la democracia en los países musulmanes suba al poder a grupos nacidos del rechazo a los valores occidentales.

3.2. Dentro de los movimientos fundamentalistas radicales islámicos me voy a referir en especial al sunní, que es el predominante en la zona del Mediterráneo, y en concreto a las doctrinas de Sayyid Qutb y otros fundamentalistas egipcios, quienes han sido los "ideólogos" del fundamentalismo radical sunní. Hay que hacer dos precisiones:

- En el desarrollo de las ideas de Sayyid Qutb ejerció una gran influencia la obra del pakistaní Mawdudi (m. 1979; Sayyid Qutb fue ejecutado en 1966, gobernando Nasser)⁵⁹. Aparte de las ideas de Mawdudi, Sayyid Qutb se vio influido también por las doctrinas de los Hermanos Musulmanes, grupo del que fue miembro. La Sociedad de los Hermanos Musulmanes fue fundada por el egipcio Ḥasan al-Bannā' (asesinado en 1949), siendo su principal objetivo liberar el territorio musulmán de control extranjero e instituir un gobierno islámico libre, en el que se practicasen los principios del Islam.

- El radicalismo sunní surge antes que la revolución iraní de 1978 y no es un proceso de imitación de dicha revolución. Se puede decir que tanto Jomeini como Mawdudi y Qutb están de acuerdo en el diagnóstico y en la cura del problema. Este parecido procede sin duda del hecho de que Irán, Egipto, Siria y Líbano son todos ellos estados que han sido transformados en instrumentos eficaces de modernidad. Hay, sin embargo, diferencias que parecen insalvables entre los radicalismos sunní y šī'ī⁶⁰. La influencia del caso iraní reside en que lo que parecía

⁵⁹ Las obras de Mawdudi fueron traducidas al árabe por Abu I-Hasan Nadvi. La obra de Jomeini *al-Hukūma al-islāmiyya*, escrita en 1971, fue traducida al árabe en 1979.

⁶⁰ Diferencias en la jurisprudencia, en los mitos fundacionales (para los sunníes, los omeyas siguen siendo califas legítimos; el ecumenismo de Jomeini no le ha llevado a aceptar la legitimidad de 'Utmān); en la teoría política; en las expectativas

imposible ocurrió: un tirano musulmán moderno fue eliminado mediante un levantamiento popular⁶¹.

Veamos ahora cuál es el diagnóstico del problema y la cura propuestos por los fundamentalistas⁶².

3.2.1. Diagnóstico: Ŷāhiliyya

Mawdudi fue el que formuló la teoría de la "Ŷāhiliyya moderna" adoptada por Sayyid Qutb. El término Ŷāhiliyya hace referencia a la época pre-islámica, concebida como lugar de paganismo y de desobediencia a Dios. La Ŷāhiliyya moderna es el mayor peligro que ha amenazado la fe musulmana. ¿En qué consiste ese peligro?

La Ŷāhiliyya moderna consiste en la sumisión del hombre al hombre en vez de a Dios y en el rechazo de la divinidad de Dios a causa de:

- la aplicación de leyes hechas por el hombre en vez de la aplicación de la ley divina.

- el establecimiento de sistemas políticos legitimados por criterios establecidos por el hombre (como la soberanía del pueblo, la democracia) y fundamentados en ideologías contrarias a la religión (arabismo⁶³, nacionalismo, secularismo).

mesiánicas. Otro punto de diferencia es que el radicalismo sunní está muy influido por Ibn Taymiyya, que era hostil al šī'ismo.

⁶¹ Este precedente influyó por ejemplo en el Teniente Coronel Abbud al-Zumur, jefe militar del grupo radical "Ŷihād", en Egipto, que dio un cambio a su estrategia, buscando el levantamiento de las masas y lo intentó en Asyut en 1981. Aunque este grupo había leído el libro de Jomeini sobre el gobierno islámico, las ideas del grupo estaban basadas en *al-Farīda al-gā'iba* de 'Abd al-Salam Fara'ī, inspirado en Ibn Taymiyya.

⁶² En la exposición que sigue me he basado fundamentalmente en el estudio de E. Sivan, *Radical Islam*.

⁶³ Los fundamentalistas se oponen al "arabismo", una de las grandes ideologías políticas contemporáneas en el mundo arabo-islámico. Los fundamentalistas consideran

- un sistema de valores y costumbres sociales centrado en el hombre (materialismo, hedonismo, consumismo, gratificación inmediata).

La idea de la *Yāhiliyya* moderna implica una visión pesimista del presente. Hay que recordar que el pesimismo cultural forma parte de la civilización islámica, al estar orientada hacia un pasado en el que se obtuvo la "perfección" (época del Profeta y de los cuatro primeros califas). Pero es que además el siglo XX ha sido especialmente duro para la auto-estima musulmana, al ser un siglo en el que el Islam ha sido visto y vivido como "no adecuado". El renacimiento del Islam se puede ver como una reacción frente a una modernidad que no ha hecho cuajar ninguna de sus promesas materiales, que no ha traído ninguna panacea económica. Los peligros señalados por los fundamentalistas son reales, no inventados: si bien el Islam se ha mostrado más resistente al ataque de la modernidad que otras culturas tradicionales, lo cierto es que ha sufrido un cierto grado de erosión, sin ser sustituido plenamente por un nuevo sistema de valores. Los radicales contemporáneos son gentes que aceptan las contribuciones prácticas y los medios de la modernidad (ciencia, tecnología...), pero no sus valores; son gente de educación superior, urbanizada, gente cuyas expectativas no se han visto cumplidas, es decir, el rechazo de la modernidad no es absoluto. El radicalismo ofrece la panacea de volver a un modo de vida puritano e igualitario, que reduce el abismo social, bajando el nivel de expectativas y por tanto limitando las tensiones.

Radicales y conservadores comparten esta visión pesimista, pero los segundos tienden a la actitud quietista que se reprocha al establishment religioso, mientras que los radicales propugnan el activismo político.

que el patriotismo debe consistir en los lazos de la fe, no en los establecidos con un pedazo de tierra. Si la contradicción existente entre nacionalismo e Islam se difuminó durante la lucha anti-colonial, ya que ambos tenían un enemigo común, una vez que dicha lucha ha acabado la contradicción vuelve a surgir con fuerza.

3.2.2. Cura: el activismo político

Si el diagnóstico es que la modernidad es una amenaza para el Islam, una amenaza ya no exterior como en época del colonialismo, sino interior, la cura consiste fundamentalmente en el activismo político dirigido contra unos regímenes que no son capaces o no quieren hacer frente a la amenaza. Ello implica la deslegitimación de los regímenes existentes en el mundo islámico⁶⁴.

El activismo político nace de la idea de que los estados que se proclaman musulmanes no lo son, sino infieles, siendo infieles todos aquellos que los apoyan. El enemigo que hay que combatir en la era postcolonial no es tanto el enemigo exterior (Israel) como el enemigo interior. Ese enemigo interior ya no es el antiguo régimen colaboracionista con las potencias coloniales, sino el estado nacionalista, mucho mejor organizado, eficiente y despiadado, más enraizado en las masas, capaz de una represión sin precedentes, poseedor de poderosos instrumentos de coerción y también de persuasión. El principal peligro está en los regímenes seculares aunque utilicen un vocabulario islámico, apoyados por unos ulemas que han renunciado a ser portavoces de la fe. El colaboracionismo de los ulemas y la ignorancia de las masas explican que los gobiernos puedan manipular el Islam para permitir la introducción de ideas modernas, especialmente a través del monopolio de los mass-media. El Islam propuesto por los radicales es un Islam que vuelve a la política.

El activismo político no lleva necesariamente a la violencia. Puede llevar a aislarse de la sociedad corrupta, pagana e infiel, formando una "contra-sociedad" en la que se siguen modelos de conducta y valores ajenos a la sociedad "exterior". Sayyid Qutb y sus seguidores se consideran la verdadera *umma* o comunidad de los creyentes, viviendo en una sociedad *yāhilī*, en la *dār al-ḥarb* (territorio de guerra) en vez de en la *dār al-Islām* (territorio del Islam). Cuando se vive en la *dār al-ḥarb* hay dos posibilidades: la emigración o *hiyra*

⁶⁴ Deslegitimación no sólo religiosa sino también del ejército: v. Kepel, *Le Prophète et Pharaon*, p. 82.

como hizo el Profeta en 622, o bien la guerra o *ḡihād*. La posibilidad de la emigración se ha dado entre los nuevos radicales y puede ser física (el desierto) o espiritual, en cuyo caso puede coincidir con la *taqiyya* o disimulo, o bien con la tradición ascética de apartamiento y desdén del mundo. La emigración es una forma de activismo político en tanto que muestra claramente el rechazo de la sociedad circundante, pero también es una forma de quietismo (y de hecho los grupos que la practican no suelen ser considerados peligrosos por parte del estado), a no ser que se la considere una fase de fortalecimiento y educación para pasar luego a la violencia.

El activismo violento, frente al didáctico o ascético, implica la recuperación, dentro de la tradición islámica, del concepto de *ḡihād* con la mano (hago referencia a la tradición del Profeta que distingue entre *ḡihād* con el corazón, con la lengua y con la mano). Hay que llevar a cabo un *ḡihād* contra la modernidad con el objetivo de restaurar el reino de Dios sobre la tierra. Mawdudi, en su libro sobre *ḡihād* escrito en 1930, fue el primero en afirmar que el *ḡihād* era a la vez defensivo y ofensivo, puesto que uno de sus objetivos es reemplazar la dominación del hombre por el hombre, existente en la *Yāhiliyya* moderna, por la dominación de Dios. Para Sayyid Qutb ello implica combatir a los "gobernantes apóstatas". La recuperación es total con 'Abd al-Salām Faraḡ, el ideólogo del grupo⁶⁵ que asesinó a Sadat en 1981, autor de una obra titulada *al-Farīda al-ḡā'iba*, siendo "el precepto que ha permanecido oculto" en la historia del Islam precisamente el *ḡihād*. La concepción ofensiva del *ḡihād* dirigido, no contra el enemigo externo, sino contra el enemigo interno lo asimila a la rebelión contra el poder establecido. La deslegitimación de ese poder necesita un levantamiento armado por parte de la vanguardia del Islam político para poder establecer un estado islámico. Tanto sunnīs como ṡī'ies han llegado a la conclusión de que la rebelión no sólo está justificada, sino que además es urgente. Recuérdese que la tradición ṡī'ī es de deslegitimación teórica de todos los regímenes históricos bajo los que han vivido, aunque también de conformismo en la práctica. Pero este

conformismo era pragmático, no ideológico, de manera que a Jomeini no le costó mucho convencer a sus seguidores de que no podía haber conformismo ni acomodación con un estado como el del Shah, en el que se había cedido parte de la soberanía a extranjeros y se había querido eliminar la influencia del Islam. La labor de los sunnīs es más difícil, ya que se mueven en un tiempo histórico y no mesiánico como los ṡī'ies, y además la tendencia predominante es considerar que un estado musulmán es legítimo mientras el gobernante no renuncie al Islam de forma clara. Si en el Islam ṡī'ī se ha desarrollado la idea de que, en ausencia del *imām*, al alfaquí virtuoso le corresponde el gobierno político⁶⁶, este desarrollo no se ha producido en el Islam sunnī, donde no ha cuajado la jerarquía entre los ulemas ni éstos están dotados del carisma que tienen entre los ṡī'ies, ni de su independencia económica. La tradición de colaboración y sumisión al estado, a causa de una ideología en la que la prevención de la anarquía es el objetivo principal, hace que no haya apenas ulemas entre los radicales musulmanes⁶⁷ y que sean los ulemas mismos uno de los blancos del ataque de los radicales, ataque no sólo verbal sino también físico⁶⁸.

Hemos visto que el trauma causado por las guerras civiles (*fitna*) de los comienzos del Islam determinó la predilección de una especie de

⁶⁶ Los ṡī'ies piensan que, en ausencia del *imām*, la soberanía reside en los ulemas o mullahs quienes son los herederos de la autoridad legal y política del *imām* (no de la autoridad espiritual), de manera que los mullahs pueden tomar las riendas del gobierno en sus manos. Desde la victoria de la escuela uṡūlī en el siglo XIX, los ṡī'ies persas desarrollaron una jerarquía especial de ulemas (algo raro en el Islam): por encima de los mullahs están los *muṡtahidūn* y por encima de éstos los *marāḡi' al-taqlīd* (modelos de imitación), del que hay uno especialmente virtuoso en cada generación. A este *faqīh* virtuoso corresponde el gobierno político (*wilāyat al-faqīh*). Esto ha quedado reflejado en la constitución iraní (artículo 5) haciéndose la salvedad de que ello será así hasta que llegue el *imām*. V. al respecto el estudio de A.A. Sachedina, *The just ruler (al-sultan al-adil) in Shi'ite Islam. The comprehensive authority of the jurist in Imamite jurisprudence* (Oxford, 1988).

⁶⁷ Con la excepción de Sa'īd Hawwa entre los Hermanos Musulmanes sirios.

⁶⁸ Recuérdese el secuestro y asesinato del ministro egipcio de los *waqf*-s, Muḡammad al-Dahabī en 1977, por parte del grupo *Yāmā'at al-muslimīn* (llamado por el poder establecido "al-Takfir wa-l-ḡiḡra") de Shukrī Mustafā, así como el asesinato del shaykh Muḡammad al-Misri, director también de los *waqf*-s, en Alepo en 1979.

⁶⁵ Llamado, naturalmente, "al-ḡihād". V. Kepel, *Le Prophète et Pharaon*, p. 185 y ss.

pesimismo realista: un tirano es mejor que la anarquía. La crítica del tirano que encontramos en escritos moralizantes como los "espejos de príncipes" no llegó nunca a negar la legitimidad: un gobernante sunní malo seguía siendo mejor que la *fitna*. La negación de la legitimidad y el derecho a la rebelión son prácticamente ajenos al sunnismo, especialmente si se compara con el *jāriyismo*. La labor de Sayyid Qutb fue legitimar la rebelión dentro del pensamiento sunní, basándose para ello en las doctrinas de Ibn Taymiyya (1268-1328), un jurista teólogo hanbalí aceptado por los sunníes y cuya respetabilidad hace muy efectiva una versión revolucionaria de su pensamiento. Ibn Taymiyya⁶⁹ no fue un revolucionario: si su reformismo religioso le llevó varias veces a la cárcel, el conflicto fue con el establishment religioso más que con la autoridad política, ya que Ibn Taymiyya nunca desafió la legitimidad de ningún sultán mameluco. La interpretación "revolucionaria" de Ibn Taymiyya se basa en su doctrina respecto a los mongoles. En su época, los mongoles se habían convertido al Islam, de manera que los ulemas tenían que decidir si la lucha contra los mongoles era todavía *jihād* o si se había convertido en una mera lucha entre dos estados sunníes. Ibn Taymiyya, en una fetua al respecto, admitió que los mongoles profesaban el credo islámico ("No hay más dios que Dios y Muḥammad es el profeta de Dios"), hacían las oraciones y observaban el ayuno, pero ello no es suficiente para hacer de ellos musulmanes, puesto que un musulmán sunní deja de serlo cuando deja de actuar de acuerdo con (o en el caso de un gobernante, de aplicar) la *šarī'a*, la ley religiosa islámica. Ibn Kaḥfīr, un discípulo de Ibn Taymiyya, afirmará, por su parte, que a los mongoles se les debe combatir⁷⁰, porque siguen sus leyes, la Yasa, en vez de la ley divina. Los precedentes de Ibn Taymiyya e Ibn Kaḥfīr dieron un aura de respetabilidad sunní a la doctrina de rebelión contra el gobernante

⁶⁹ V. Sivan, *Radical Islam*, pp. 94 y ss; Kepel, *Le Prophète et Pharaon*, pp. 189-191.

⁷⁰ Se les aplica la aleya V, 33: "La recompensa de quienes combaten a Dios y a su Enviado, y se esfuerzan en difundir por la tierra la corrupción, consistirá en ser matados o crucificados, o en el corte de sus manos o pies opuestos, o en la expulsión de la tierra que habitan...", así como el hadiz, ya mencionado, que reza: "Quien de vosotros vea hacer algo reprobable debe corregirlo con la mano; si no puede, con la lengua; si no puede, con el corazón".

que pretende ser musulmán sin serlo⁷¹. La postura de los radicales implica claramente el rechazo de la tradición política sunní consistente en pasividad quietista, ambivalencia hacia la política y compromiso pragmático con los poderes establecidos⁷². La legitimidad de la violencia fue ya aceptada por los Hermanos Musulmanes en 1938, pero entonces estaba dirigida contra los británicos. Ahora se extiende al interior. Se debe combatir no sólo a individuos sino también al estado si se trata de un estado islámico que se ha desviado del verdadero camino, es decir, cuando el gobernante es injusto, moralmente depravado, emplea a no musulmanes, o a musulmanes incompetentes en la administración, o cuando la *šarī'a* no es aplicada⁷³.

Para entender este salto cualitativo, hay que tener en cuenta que el estado al que se enfrentan los radicales es un estado muy diferente del medieval, que prácticamente no interfería con la sociedad civil, guiada por los ulemas en cuestiones de ética y de fe. El nuevo estado militar es intervencionista por naturaleza y tiene a su disposición medios terriblemente eficaces para influir en la vida social, medios que no son sólo los coercitivos, sino especialmente los medios de comunicación, a través de los cuales se produce la secularización de la sociedad⁷⁴. El estado es más poderoso e intervencionista que nunca. Ya no se contenta con dejar la sociedad civil a sus propios recursos. El estado interfiere en las esferas sociales que antes se consideraba que escapaban a su control -familia, educación, uso del tiempo libre, etc.- y donde el Islam ha estado acostumbrado por siglos a modelar las actitudes y la conducta⁷⁵. La influencia de la política en la vida social determina que tan sólo la

⁷¹ La influencia de Ibn Taymiyya es evidente en 'Abd al-Salām Faraḥ. Los radicales sirios tienen más fácil que los egipcios la deslegitimación del poder, dado que el régimen ba'tista está dominado por 'alawíes, una secta considerada herética.

⁷² Sivan, *Radical Islam*, p. 105.

⁷³ Sivan, *Radical Islam*, p. 115.

⁷⁴ Su pretensión es dominar dichos medios, ya que la vuelta a la autonomía frente al estado de la sociedad civil, en la que ha operado el Islam durante siglos, se considera imposible, dado los sistemas tecnológicos de control que posee el estado. La respuesta a la nueva situación no es una llamada al pluralismo, sino al dominio de los nuevos medios.

⁷⁵ Sivan, *Radical Islam*, p. 82.

toma del poder con su monopolio de medios persuasivos y coercitivos pueda garantizar la supervivencia del Islam⁷⁶. La reacción de los gobiernos ha sido la represión, acompañada de una campaña de descrédito, intentando aislar a los radicales refutando su pretensión de ser parte del consenso sunní, y acusándoles de jāriyīs. Los radicales rechazan sin embargo ser llamados jāriyīs⁷⁷, dada la enorme imagen negativa que los jāriyīs tienen en el Islam sunní: el "pecado" de los jāriyīs es proclamar el derecho a rebelarse contra los malos gobernantes y en arrogarse el poder de declarar infieles a los demás musulmanes, poder que sólo pertenece a Dios⁷⁸, pues sólo Dios conoce lo que está en los corazones de los hombres.

3.2.3. Objetivo: establecimiento de un estado islámico

Ya hemos dicho que el objetivo del *ḡihād* es restaurar el reino de Dios sobre la tierra, consistente no en el dominio o gobierno de los hombres de religión, sino en el dominio de la *ṣarī'a*⁷⁹. No hay ninguna descripción o teorización precisa acerca de cómo se constituirá dicho estado. Si parece claro que los sunníes radicales, aun rechazando en teoría el nacionalismo, sin embargo no ven en principio su acción más allá de las fronteras de sus naciones-estado (la colaboración entre diversas organizaciones nacionales parece ser más bien modesta; es la dimensión ideológica lo que permite hablar de un movimiento). Los nuevos radicales no parecen seguir el ideal de los Hermanos Musulmanes de restauración del califato (aunque sí Hawwa en Siria)⁸⁰.

⁷⁶ Sivan, *Radical Islam*, p. 106.

⁷⁷ Caso de Sa'id Hawwa; v. Sivan, *Radical Islam*, p. 105.

⁷⁸ Sivan, *Radical Islam*, p. 109.

⁷⁹ Sayyid Qutb afirmó: "The kingdom of Allāh on earth will not be established by some people, the people of religion, ruling over the land as was the case under the church (in Europe), nor by people who would speak in the name of Gods as was the case in the (regime) known by the name of theocracy ... Rather, it will be established when the *sharī'a* of Allah reigns": A. Baram, "The radical Shi'ite opposition movements in Iraq", en Sivan y Friedman, *Religious radicalism*, pp. 95-125, p. 115, citando *Ma'ālīm fī l-tarīq*, Dār Dimašq li-l-ṭabā'a wa-l-našr, s.d., p. 82.

⁸⁰ En la demonología establecida por Qutb y sus seguidores hay tres elementos:

Aun los que pretenden restaurar el califato, lo ven como un ideal lejano y consideran que lo primero es transformar su propia nación-estado en un estado musulmán, fundamentalmente a través de la aplicación de la *ṣarī'a*. Se apoyan nuevamente en este punto en la doctrina de Ibn Taymiyya, quien afirmó que la *umma* no necesita un líder (*imām*) y que cuando las circunstancias históricas lo requieren (es decir, cuando existen diversos estados como en su época y en el presente), puede haber varios *imām*-es siempre que individuos apropiados puedan ser encontrados. Sayyid Qutb no se considera obligado a precisar cómo será la sociedad islámica futura⁸¹, limitándose a formular principios generales como el regreso a la "autenticidad" (*aṣāla*) que legitima el rechazo de los valores morales y culturales occidentales y el rechazo del orden establecido, y que ha llevado también a una revisión de la historia, prestando atención a épocas generalmente desatendidas (como las posteriores a la desaparición del califato) en las que se ven similitudes con el presente y que sirven para mostrar a los jóvenes que el pasado no fue tan glorioso como se pretende y que los males del Islam no proceden tan sólo del colonialismo, y rehabilitando la época del imperio otomano, como el último ejemplo de una *umma* orgánica y viable⁸². La postura anti-apologética ha llevado también a Sayyid Qutb a rechazar la democracia: mientras que Mawdudi intentó probar que el Islam era democrático tal y como evidenciaría la institución de la *ṣūrā*, Sayyid Qutb analiza la azora XLII y concluye que la *ṣūrā* consiste en el deber del gobernante de consultar al menos a algunos de los gobernados (generalmente la élite), dentro del contexto general de las leyes divinas que el gobernante debe ejecutar, sin que se haga referencia a la elección del gobernante por los gobernados. Hawwa afirma: "La democracia es un término griego que significa soberanía del pueblo, siendo el pueblo la fuente de legitimidad; es el pueblo el que legisla y gobierna. Por lo que se refiere a la *ṣūrā*, designa la consulta por el gobernante de una o más personas para interpretar un determinado punto de la ley islámica. En el Islam, el pueblo no se gobierna a sí

la *Yāhiliyya*; los mongoles, que abolieron el califato 'abbāsī en 1258, y Atatürk que abolió el califato en 1924.

⁸¹ Sivan, *Radical Islam*, p. 66.

⁸² Sivan, *Radical Islam*, p. 72-3.

mismo por medio de leyes que ellos establecen como sucede en una democracia, sino que el pueblo es gobernado por un régimen y un conjunto de leyes impuestos por Dios, que ellos no pueden cambiar o modificar". El concepto de mayoría no encaja con un sistema islámico de gobierno "porque el Islam no acepta que la mayoría sea soberana"⁸³. No está de más recordar que el uso del término "democracia" por parte de los regímenes militares sirio y egipcio ha contribuido a dar un mal nombre a la democracia. La misma postura anti-apologética ha llevado a afirmar que el sistema de la *ḍimma* o "grupos protegidos" debe ser aplicado a las minorías religiosas dentro del mundo islámico. Esto está influido por la tendencia a no hacer concesiones a la sensibilidad moderna: el viejo tipo de tolerancia establecido por la *ṣarī'a*, sí; el nuevo, es decir, una tolerancia de inspiración secular basada en la relatividad de las creencias, no. Lo mismo se refleja en la prohibición del alcohol, los castigos a los criminales y la prohibición de conversión a una religión no musulmana. Adiós por tanto al modernismo islámico por parte de los radicales musulmanes⁸⁴.

4. A modo de conclusión

Cuando la distancia entre expectativas y realidades aumenta, el estado existente, con sus leyes e instituciones, puede perder legitimidad y autoridad. A partir especialmente de la derrota frente a Israel en 1967, el Islam ha sido usado por varios gobernantes para adquirir y mantener su legitimidad o para movilizar a las masas en apoyo de determinadas políticas, estableciendo una alianza con los ulemas, el establishment religioso. Pero el Islam también emerge (como en los casos de Irán y Argelia) como una expresión de oposición política y de descontento social.

Este resurgimiento del Islam parece ser debido a que nos encontramos ante sociedades duales o híbridas, aquellas en las que se

⁸³ Sivan, *Radical Islam*, pp. 74-5.

⁸⁴ Sivan, *Radical Islam*, p. 82.

produce una persistencia de las lealtades, estructuras sociales y normas tradicionales en medio del cambio social traído por la modernidad, en las que dos estructuras sociales y dos sistemas de valores coexisten, produciéndose entre ellos a veces cooperación, a veces conflicto, en un difícil equilibrio de poder en el que ninguno logra una victoria completa sobre el otro. Los grupos fundamentalistas analizan esta tensión en el sentido de que la introducción de estructuras modernas occidentales, códigos jurídicos e ideas forma parte del proceso de colonización; dicho de otra manera, la modernización es parte del legado colonial, un símbolo de dependencia que debe ser eliminado. El regreso al Islam es el regreso a la autenticidad y a la independencia de pensamiento.

Para quienes ven en el resurgimiento islámico una reafirmación de pensamiento y prácticas medievales, hay una serie de elementos nuevos nada desdeñables. El más importante es el concepto del principio de obediencia condicional. Bajo circunstancias de dominio extranjero y de movimientos de masas nacionalistas, la obediencia dejó de ser considerada una obligación absoluta. El concepto de obligación condicional reafioró, encontrando expresión en experimentos con sistemas liberales constitucionales, democráticos socialistas y nacionalistas. El fracaso de estos experimentos debe ser visto no como el fracaso del concepto dentro del pensamiento islámico, sino por el hecho de que el principio "secular" sobre el que se basaban esos sistemas era extraño y estaba en conflicto con la idea del Islam como *dīn wa-dawla*. A pesar de esos fracasos, sin embargo, la creencia en el principio de obligación condicional persiste incluso dentro de la ortodoxia política islámica.

En conclusión:

- Si el Islam sunní clásico se caracteriza por la renuncia al activismo político, en el Islam radical contemporáneo asistimos a una recuperación de ese activismo y a una crítica del quietismo.

- Si el Islam sunní clásico se caracteriza por una renuncia a asegurar la legitimidad del gobernante, reduciendo las expectativas a mantener la legalidad en la sociedad, en el Islam radical contemporáneo asistimos a una recuperación del problema de la legitimidad.

Las demandas de los fundamentalistas pueden ser vistas como demandas modernas presentadas en una formulación tradicional islámica. La principal crítica es que el hombre sea el ser supremo para el hombre. Es una crítica radical porque pone en duda el orden económico mundial y la dominación de Occidente; frente a los males de la modernización se propone el regreso a la raíces del Islam político (la "ciudad ideal" de los califas rāšidūn).

Fuentes y bibliografía

ABUN-NASR, J., "Militant Islam: a historical perspective", en Gellner, E., *Islamic dilemmas: reforms, nationalists and industrialization*, Berlin/New York/Amsterdam, 1985, pp. 22-47.

ANAWATI, G., sobre la obra de 'Abd al-Salām Faraḡ, en *MIDEO* 16 (1983).

BARAM, A., "The radical Shi'ite opposition movements in Iraq", en Sivan y Friedman, *Religious radicalism*, pp. 95-125.

BINDER, L., "Al-Ghazzali's theory of Islamic government", *The Muslim World* 45/3 (1955), pp. 229-41.

CALDER, N., "Accommodation and revolution in Imami Shi'i jurisprudence: Khumayni and the classical tradition", *Middle Eastern Studies* 18/1 (1982), pp. 3-20.

CAMAU, M., "Le discours politique de légitimité des élites tunisiennes", *Annuaire de l'Afrique du Nord* (1971), pp. 25-68.

CHOUERI, Y., *Islamic fundamentalism*, Londres, 1990.

COOK, M., "Activism and quietism in Islam: the case of the early Murji'a", en Cudsi y Dessouki, *Islam and power*, pp. 15-23.

CRONE, P. y HINDS, M., *God's caliph. Religious authority in the first century of Islam*, Cambridge, 1986 (reseña de M.I. Fierro en *Al-Qanṭara* VII (1986), pp. 481-5).

CUDSI, A.S. y DESSOUKI, A.E.H. (eds.), *Islam and power*, Londres, 1981.

DABASHI, H., *Authority in Islam: from the rise of Muhammad to the establishment of the Umayyads*, New Brunswick/Londres, 1989 (reseña en *Muslim World* LXXXI (1991), pp. 168-9).

DESSOUKI, A.E.H. (ed.), *Islamic Resurgence in the Arab World*, New York, 1982.

DJAÏT, H., *La grande discorde. Religion et politique dans l'Islam des origines*, París, 1989.

ENAYAT, H., *Modern Islamic political thought. The response of the Shi'ite and Sunnī Muslims to the twentieth century*, London, 1982.

ETIENNE, B., *L'islamisme radical*, París, 1987.

ETIENNE, B., "Le vocabulaire politique de légitimité en Algérie", *Annuaire de l'Afrique du Nord* (1971), pp. 69-101.

HERMIDA, A. y JANSEN, G.H., "Victory for Algeria's fundamentalists", *Middle East International* 416 (1992), pp. 7-9.

HOURLANI, A., *Arabic thought in the Liberal Age 1798-1939*, London/New York/Toronto, 1962.

HUDSON, M.C., *Arab politics: The Search for Legitimacy*, New Haven: Yale University Press, 1977.

IBRAHIM, S.E., "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: methodological note and preliminary findings", *IJMES* 12 (1980).

JANSEN, G.H., *Militant Islam*, London/Sydney, 1979.

JANSEN, G.H., *The neglected duty. The Creed of Sadat's assassins and Islamic Resurgence in the Middle East*, New York/Londres, 1986.

KEPEL, G., *Le Prophete et Pharaon*, París, 1984.

KEPEL, G. y RICHARD, Y., *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, París, 1990.

LAMBTON, A.K.S., *State and government in Medieval Islam. An introduction to the study of Islamic political theory: the jurists*, Oxford, 1981.

LAMCHICHI, A., *Islam et contestation au Maghreb*, París, 1989.

LAMCHICHI, A., "Les actions islamistes et leur terrain d'implantation en Algérie", *Al-Asas* 100 (1991), pp. 33-40.

LAPIDUS, I., "The separation of state and religion in the development of early Islamic society", *IJMES* 6 (1975), pp. 363-385.

LAOUST, H., *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Ibn Taimiya*, El Cairo, 1939.

LAOUST, H., *La politique de Gazali*, París, 1970.

LAOUST, H., "La pensée politique d'Ibn Khaldun", *REI* XLVIII (1980), pp. 97-117.

LEWIS, B., *El lenguaje político del Islam*, trad. M. Lucini, Madrid, 1990.

LEWIS, B., "The return of Islam", en Curtis, M. (ed.), *Religion and politics in the Middle East*, Boulder, 1981, pp. 9-29 (aparecido por primera vez en *Commentary* 61 (1976), pp. 39-49).

LEWIS, B., "Islamic concepts of revolution", en P.J. Vatikiotis (ed.), *Revolution in the Middle East*, Londres, 1972.

LEWIS, B., "On the quietist and activist traditions in Islamic political writing", *BSOAS* X (1986), pp. 141-7.

MITCHELL, R.P., *The Society of the Muslim Brothers*, London, 1969.

MOTTAHEDEH, R., "Some attitudes towards monarchy and absolutism in the eastern Islamic world of the eleventh and twelfth centuries A.D.", *Israel Oriental Studies* X (1980), pp. 86-91.

MOUSALLI, A.S., "Sayyid Qutb: the ideologist of Islamic fundamentalism", *Al-Abhath* XXXVIII (1990), pp. 42-74.

MUNSON, H., "The social base of Islamic militancy in Morocco", *Middle East Journal* 49 (1986), pp. 267-284.

NALLINO, C., "La fine del così detto Califfato Ottomano", *Oriente Moderno* IV (1924).

ROSENTHAL, E.I.J., *Political thought in Medieval Islam*, Cambridge, 1962.

ROSENTHAL, E.I.J., "Some reflections on the separation of religion and politics in Modern Islam", *Islamic Studies* III (1964).

SHALABĪ, Ra'ūf, *Al-shaykh Hasan al-Bannā' wa-madrasatu-hu al-Ijwān al-Muslimūn*, El Cairo, 1979.

SHARON, M., "The development of the debate around the legitimacy of authority in early Islam", *JSAI* 5 (1984), pp. 121-142.

SHARON, M., "Notes on the question of the legitimacy of government in Islam", *IOS* X (1990), pp. 116-123.

SIVAN, E., *Radical Islam. Medieval Theology and Modern Politics*, New Haven/Londres: Yale University Press, 1985.

SIVAN, E. y FRIEDMAN, M. (eds.), *Religious radicalism and politics in the Middle East*, New York, 1990.

SIVAN, E., "Islamic Radicalism: Sunni and Shi'ite", en Sivan y Friedman (eds.), *Religious radicalism*, pp. 39-75.

SIVERS, P. von, "Work, leisure and religion: the social roots of the revival of fundamentalism in North Africa", *Alger, Tunis, Rabat:*

les dessous du drame nord-africain, París, cop. 1953, pp. 355-70; también en *Annuaire de l'Afrique du Nord* 18 (1979).

TAMADONFAR, M., *The Islamic polity and political leadership: fundamentalism, sectarianism and pragmatism*, Boulder, etc., 1989.

TOSY, M., "Du tyrannicide à la Munadara: les voix islamiques du refus", *Bulletin de liaison du CERI*, n° 3, septiembre 1984, Modes populaires d'action publique. Para el texto de la controversia, v. *Bulletin du CEDEJ/CEROAC*, Revue de la presse égyptienne, Aix.

TURNER, B.S., *Weber and Islam. A critical study*, Londres, 1974.

TYAN, E., *Institutions du droit public musulman*, 2 vols., París 1954-1956: vol. I: Le califat, vol. II: Sultanat et califat.

VAJDA, G., "La pensée et l'action politique d'al-Mawardi", *REI* XXXVI (1968), pp. 11-92.

VATIN, J.C., "Religious resistance and state power in Algeria", en Cudsi y Dessouki, *Islam and power*, pp. 119-157.

VATIN, J.C., "Revival in the Maghreb" en A. Dessouki (ed.), *Islamic Resurgence in the Arab World* (New York, 1982).

WAINES, D., "Political activism and the Islamic tradition", *Awraq* IX (1988), pp. 179-201.

WARBURG, G.R., "The Sharia in Sudan: implementation and repercussions, 1983-1989", *The Middle East Journal* 44/4 (1990), pp. 624-637.

WATT, W.M., *Islamic Political Thought*, Edinburgh, 1968.

WATT, W.M., *Islam and the integration of society*, London, 1961.

RESUMEN

La doctrina de los grupos fundamentalistas radicales islámicos en la actualidad gira en torno a una preocupación central: la legitimidad del poder político. Puesto que todo fundamentalismo está inextricablemente unido a las características de la tradición religiosa a la que se reclama, para entender esa doctrina (con toda su variedad) es necesario conocer su funcionamiento histórico tanto en la teoría como en la práctica, así como precisar en qué consistieron el desafío y la influencia de Occidente.

ABSTRACT

The doctrine of the Islamic radical fundamentalist groups nowadays focuses on the crucial issue of the legitimacy of political power. Given the fact that each fundamentalism is closely connected to the religious tradition to which it belong, in order to understand such doctrine (in all its variety) it is necessary to understand its historical development both in theory and in practice, and to outline the challenge and the influence of the West.