

Monográfico: Pensamiento Político en el Islam

Edición de **Ignacio de la Rasilla del Moral**

¿Qué principios deben regir la conducta de un musulmán en una sociedad laica como la europea? ¿Qué relación mantienen entre sí los derechos humanos y la ley islámica? ¿Es el Islam compatible con un sistema democrático de gobierno? ¿Qué lecciones cabe extraer de experiencias históricas de integración y asimilación de la cultura musulmana en las sociedades occidentales? ¿Cuál es el papel de los principios islámicos en el ámbito político a la luz del experimento de ingeniería social que representa la reconstrucción de Irak y Afganistán? ¿Qué nos enseña la historia de la doctrina de la guerra santa o *Jihad* sobre el terrorismo fundamentalista? ¿Qué cabe aprender de la historia del Islám en el contexto de un paradigma de responsabilidad ecuménica global? Son todas ellas cuestiones interpretadas desde la Ciencia Política, la Filosofía, el Derecho o la Historia en una selección bibliográfica en la que se ha logrado la colaboración de académicos afincados en Ginebra, Sevilla, Londres, Bruselas y Halifax en Nueva Escocia. Generador, desde el impacto global del gran acontecimiento definitorio de los albores del siglo XXI, de una vastísima literatura, la importancia de un pensamiento político que incide directamente en la cotidianeidad de más de una quinta parte de la humanidad hace que resulte perentorio trascender trasnochados maniqueísmos en pugna y acercarse con curiosidad infinita y sosegada inteligencia a uno de los vectores definitorios del presente y futuro políticos del planeta.

El Islam minoritario.

Cómo ser musulmán en la Europa laica, Tariq Ramadan, Bellaterra, 2002, pp. 369

Tal y como su título indica, en este libro, Tariq Ramadan aborda la difícil y arriesgada tarea de definir los rasgos esenciales de identidad islámica que, en su opinión, deben caracterizar a todos aquellos musulmanes que habitan en territorio europeo si se quiere alcanzar un doble objetivo: por un lado, que la construcción de esta identidad no suponga el olvido del verdadero espíritu islámico y, por otro, que la consolidación de la misma no conlleve el afianzamiento de posturas hostiles respecto de los principios constitutivos de la identidad europea. En estas coordenadas, la búsqueda de la autenticidad islámica se convierte en el basamento imprescindible para consolidar la posición identitaria de los musulmanes en Europa. Sólo desde la pureza del Islam verdadero será posible evitar actitudes de rechazo mutuo, derivadas del desconocimiento no sólo del otro, sino de la esencia misma de la identidad musulmana.

En esta línea, la primera parte del libro se dedica a describir y definir las fuentes islámicas en tres ámbitos: la fe, la ciencia y los instrumentos jurídicos. Paso a paso, se va hilvanando el desglose de las enseñanzas fundamentales del Islam, junto con un estudio pormenorizado y comentado de sus instrumentos jurídicos. En esta exposición, Ramadan parte de dos principios básicos de la fe islámica: la unicidad divina (tawhid) que se extiende a toda la creación y la descripción del Profeta como mensajero, ser humano, guía y modelo para el resto de la humanidad.

El Islam no es sólo una teología, sino una concepción vital a partir de una exigencia de raíz; la necesidad de unir el culto y la actividad cotidiana. Por esta razón, cuatro esferas caracterizan esta fe: la propia fe (al-iman), la conciencia de Dios (al-taqwa), el culto (al-ibadad) y una forma de vida y moralidad coherente con los tres principios anteriores (al-juluq). Respetando este cuádruple eje, el auténtico musulmán se pone al servicio de Dios, a través de sus acciones, consiguiendo purificar su corazón desde la base de un amor sincero a la divinidad.

Sobre los sólidos cimientos de esta fe, las ciencias islámicas tienen como cometido el diseño de una sociedad creada siguiendo su imagen y modelo. Dos son los puntos cardinales para el desarrollo de estas ciencias: el Corán y la Sunna. La interpretación de estas dos fuentes sagradas no debe suponer, en ningún caso, inmovilismo religioso, social, político o de cualquier otro tipo. Al contrario, los que realizan esta labor deben mantener el debido equilibrio entre la fidelidad y la renovación. Ramadan considera traidores tanto a los que se aferran a un inmovilismo estéril, como a los que desatienden elementos básicos del Islam con la intención de realizar una excesiva adaptación a las circunstancias históricas. El auténtico ulema debe saber armonizar la vía revelada inmutable (sharia) y la aplicación jurídica concreta (fiqh), partiendo del principio de la permisividad que restringe el campo de lo prohibido a lo imprescindible. Este principio permite adaptarse a las distintas culturas, en todo aquello que no contra-

diga una prescripción jurídica estipulada de forma clara. Para llevar a cabo esta tarea, sin traicionar el espíritu de los dos textos sagrados, el *ichtihad* o acto de deducir las reglas de la *sharia* debe ser acorde con ellos, teniendo en cuenta que no cabrá ningún tipo de deducción analógica en aquellos casos en los que exista un texto explícito. No obstante, el autor admite que estos fragmentos son escasos y que la mayoría permite una adecuada aplicación. En los casos en que no hay texto directo, queda en manos del *muchtahid* ofrecer su decisión jurídica o veredicto (*fatwa*). Por su capacidad para permitir la adaptación a los diversos contextos, Ramadan considera que es necesario reivindicar la *ichtihad*, como el elemento necesario que, de cumplirse de forma adecuada, permitirá llevar a cabo la construcción de una identidad islámica perfectamente enclavada en un mundo en perpetuo cambio, adaptando, en este caso, las *fatwa* al contexto europeo. En concreto, Ramadan se detiene en el estudio de la relación entre la *sharia* y el principio del interés general (*al-malasha*) y concluye que algunos *ulemas* han utilizado *al-malasha* para modificar la *sharia*.

En la segunda parte de la obra, su autor estudia las condiciones específicas en las que se inscribe la necesaria adaptación de la identidad musulmana al ámbito europeo. Desde el punto de vista occidental, en principio, la fe islámica no encuentra impedimentos legales relevantes para desarrollarse en este espacio. Sin embargo, desde el punto de vista social, Ramadan afirma que sí supone un obstáculo el hecho de que el clima europeo contemporáneo no deje apenas lugar a la espiritualidad. Desde la perspectiva islámica, la adaptación

se ve facilitada, si partimos del universalismo de esta fe. El Islam es, desde sus orígenes, una fe para todos los hombres (*lil-alamin*) y todos los intentos posteriores de circunscribirla a un determinado pueblo o territorio derivan de desacertadas interpretaciones de algunos *ulemas*. En la medida en que los musulmanes gozan en Europa del derecho a practicar y conocer su fe, Ramadan considera que este territorio es un espacio (*dar*) adecuado para el ejercicio de los principios islámicos y esto obliga al verdadero musulmán no sólo a practicar su fe, sino a dar testimonio de ella. Mediante la práctica y el testimonio se consolidará en Europa, en torno al Islam, una “comunidad de fe, de sentimiento, de fraternidad y de destino” (*umma*).

En la tercera parte, al analizar cuál debe ser la identidad musulmana en Europa, Ramadan concluye que, en el seno de la *umma*, los musulmanes deben proceder a una selección en el interior del contexto y del entorno europeo, para hacer suyo lo que esté en conformidad con sus principios y desarrollar y moldear la imagen de su identidad europea presente y futura. Esta labor exige la búsqueda de una mirada más objetiva y serena sobre los elementos referenciales de la religión musulmana y los diferentes márgenes de maniobra, ofrecidos a esta comunidad, para conseguir su inserción en el espacio europeo. Por último, la obra se completa con una serie de anexos en los que su autor estudia, entre otros temas, las principales tendencias doctrinarias islámicas contemporáneas, así como una selección de conceptos básicos de esta fe.

José Cepedello Boiso*

*Doctor en Filosofía y Licenciado en Derecho, Filología Hispánica y Filosofía. Profesor Asociado de Filosofía del Derecho y Filosofía Política de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla.

Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought, Michael Cook,

Princeton: Princeton University Press, 2000. 702 pp. & The Role of Islam in the Public Square: Guidance or Governance? Abdulaziz Sachedine: Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006. 23 pp.

La cuestión del papel político del Islam ha resurgido en los debates relativos a la reconstrucción de Irak y Afganistán. La posición de los principios islámicos en los asuntos públicos es tan antigua como la propia historia del Islam. El Corán estipula (Sura 3: 104 y Sura 9:71) que el principio básico de prescribir el bien y prohibir el mal debe guiar tanto a los dirigentes como al propio Estado y a sus ciudadanos. La cuestión de si este principio debe ser entendido como directriz inspiradora o como regla estricta de gobierno sigue siendo objeto de controversia. Estos libros constituyen una valiosa contribución a los debates (no exentos de implicaciones prácticas) sobre el rol del Islam en el ámbito público.

Michael Cook, profesor de Estudios sobre Oriente Próximo en la Universidad de Princeton, desarrolla en su extenso libro, (probablemente la obra más amplia -según su autor- escrita en esta sede en una lengua occidental en los últimos años), una impresionante semblanza de las diversas escuelas de pensamiento islámico. Esta incluye a los hanbalí, los mutazilíes, los shafi'í, los hanafí, los malikí, los ibadíes y al pensador medieval Al-Ghalazi (1058-1111). Dos terceras partes del libro analizan dichas escuelas y sus respectivas interpretaciones de cómo los principios islámicos deben

guiar los asuntos públicos. Por ejemplo, si los principios debe aplicarse a mujeres y esclavos, si los dirigentes deben verse constreñidos por ellos y si prevención y punición constituyen una materia de competencia estatal exclusiva. Especial interés reviste el Capítulo 17 en el que Michael Cook explica como el principio de prevenir el mal se aplica tanto al Estado (cualquier dirigente legitimado, censores designados por el Estado o muhtasib y ciudadanos privados que actúan en la esfera de lo público) como al ámbito privado, vid. responsabilidad individual de todo musulmán. Aunque, como ya afirmase el tercero de los califas ortodoxos, Uthman el Justo(580-656), el Estado no posee el monopolio sobre la prevención del mal, sí retiene la competencia principal en esta sede. Sorprende, sin embargo, que no exista consenso académico sobre si el Estado mantiene el monopolio para castigar el mal. De hecho, tanto aquellos que sostienen esta posición, como aquellos que la critican, pueden considerarse corrientes académicas mayoritarias. Existe, por el contrario, consenso sobre el hecho de que la respuesta apropiada es la reprimenda y no la rebelión en aquellos casos en que la origen del mal es el dirigente. Las interpretaciones modernas mantienen que el principio de prescribir el bien y prohibir el mal encuentra aplicación en asambleas representativas y en los ámbitos de la participación política, de la libertad de asociación

y de expresión (p.509-511). Por lo que a los límites de la aplicabilidad del principio respecta, existe, igualmente, un amplio espectro de interpretaciones. Estas van desde la preconizada por Sayyid Qutb, quien vaciaba de contenido el deber individual de prohibir el mal, a la del Ayatollah Khomeini, quien abogaba por ideas más activistas en sede de responsabilidad privada en el marco del esquema tradicional de no violar la privacidad de los fieles. El consenso existente sobre si cabe elección entre rebelión o reprimenda frente a los dirigentes ilegítimos parece verse más discutido hoy que en el pasado.

Abdulazis Sachedine, profesor de Estudios Religiosos en la Universidad de Virginia, analiza otro aspecto relativo al papel del Islam en la política y la responsabilidad propia del Estado: el del desarrollo de un sentido de ciudadanía inclusivo a través de la Sharia. Su breve libro, *The Role of Islam in the Public Square*, recoge la conferencia anual ISIM presentada en diciembre de 2003 en la Universidad de Leiden. En esta conferencia, Sachedine analiza el problema fundamental de desarrollar una ciudadanía inclusiva mediante la aplicación de la Sharia. Por hallarse el exclusivismo relativista fundado sobre un postulado de orden absoluto, ello resulta contrario al espíritu emergente global de la democratización y al reconocimiento del pluralismo religioso (p.7). El Derecho islámico, en tanto que expresión de la labor de implementación de la voluntad divina en la Tierra, es sinónimo de la creencia de que la fe constituye un instrumento de justicia y de que su ausencia conduce al caos, la violencia y la guerra. Esta teología exclusivista, obvia insistir en ello, puede únicamente hallar expresión en una comunidad humana

global bajo hegemonía islámica. A continuación, Sachedine se pregunta si la religión puede convertirse en fuente de pluralismo democrático en el mundo actual. Su respuesta es negativa. La Sharia trata a las autoridades no musulmanas como una comunidad legal especial para minorías protegidas (*dhimma*), atribuyéndoles, incluso, estatus autónomo como comunidad de auto-gobierno. No existe, sin embargo, nada en la ley islámica que garantice la protección de la vida y propiedad de aquellos que disienten en el seno de la comunidad islámica. El principio de tolerancia queda equiparado con la idea de que la libertad de conciencia es parte del ámbito de la fe privada, pero se enfrenta tanto a la obligación de crear un orden social justo, como al principio coránico de prescribir el bien y prohibir el mal. Sachedine considera que el establecimiento de un sistema musulmán no funcionará en Estados nación-modernos porque la Sharia no postula un concepto de ciudadanía igualitaria (el núcleo de las modernas concepciones del Estado), sino que divide a la población entre miembros musulmanes con amplios privilegios y minorías no musulmanas con un estatus protegido bajo un sistema divinamente ordenado. Sachedine muestra, de forma convincente, que el paradigma islámico no tiene solución alguna que ofrecer al Irak contemporáneo o a casos comparables de reconstrucción estatal caracterizados por la variedad de poblaciones étnicas, culturales y religiosas. La separación de jurisdicciones es lo más próximo que la Sharia puede aproximarse al secularismo adoptado en las Constituciones occidentales (p.21). Resulta necesario, por tanto, re-actualizar las formulaciones clásicas sobre jurisdicciones separadas y tomar conciencia de que la tradición

musulmana puede únicamente guiar, pero no gobernar un Estado-nación moderno.

Cuestión aparte es si las sociedades y Estados modernos, con ciudadanías pluralistas y diversas, pueden encontrar un modo de combinar la herencia islámica como gobernanza política. Ambos libros plantean, aunque no en detalle, esta pertinente cuestión. Cook lo hace en el capítulo 18 donde se hallarán numerosas invocaciones constitucionales del principio de prescribir el bien y prohibir el mal. Sachedine lo hace en sus comentarios finales al mantener que todo depende de cómo una comunidad religiosa institucionalice la cultura de la inclusividad (p.23). Es pertinente realizar algunos comentarios al respecto. La idea de religión y gobernanza política parece propia del Islam debido a la famosa aserción de *din wa dawla* (religión y Estado) pero posee, asimismo, muchos paralelismos en el pensamiento político europeo. La misma idea de que un gobernante soberano sea la encarnación del Estado y obtenga, por tanto, el derecho soberano a juzgar sobre asuntos políticos y religiosos se encuentra proclamada por Thomas Hobbes en *De Cive* (1651): “Los súbditos pueden transferir su derecho de juzgar la forma que adopta la obra Dios a aquel o aquellos que ostentan el poder soberano...(en todas las iglesias cristianas, es decir en todas, las ciudades cristianas) la interpretación de la sagrada escritura depende y se deriva de la autoridad del hombre, o Consejo, que posee el poder soberano sobre la ciudad...(y, por ello, en las ciudades cristianas) el juicio sobre tanto los asuntos espirituales como temporales recae bajo la autoridad civil”. Diderot afirmó, asimismo, en 1765 que “correspondía al soberano prescribir a las gentes el objeto de

la creencia en Dios y en la divinidad”. El gobierno de la religión se halla, en ambos casos, sometido a la autoridad política y, de facto, a un líder político, encarnación del Estado y sombra de Dios en la tierra. La toma del poder por parte de una persona se ve legitimizada bajo condiciones excepcionales para evitar la tensión social, la rebelión o incluso la guerra civil en el territorio del soberano. Este razonamiento puede, asimismo, encontrarse en la tradición islámica y de forma más notable en la obra *Al-Ahkam as -Sult’aniyya* de Abu al Hasan-al Mawardi. El triunfo del gobierno ejecutivo político mediante la fuerza conlleva la sustitución de lo teleológico por lo político (el *imarat al-istila’* en palabras de Mawardi). Mientras que el Derecho público en el Estado islámico puede guiarse (por oposición a ser regido) por la Sharia, éste puede, asimismo, verse guiado en sede de interpretación de la legislación temporal o aquella que cubre las contingencias que no son objeto de la ley islámica. Así, para que un Estado sea definido como “islámico”, todo lo que se requiere es que consagre en su Constitución y práctica aquellas ordenanzas no ambiguamente definidas del Islam con impacto directo sobre la vida pública social, política y económica. El principio del *imarat al-istila’* (Mawardi) afirma la primacía del soberano sobre la teología y permite la adaptación de los principios islámicos (como guía del dirigente ejecutivo) a las necesidades en cualquier tiempo particular y situación social, permitiendo así combinar la herencia islámica como guía y como gobierno.

Rolph Schwarz*
Trad: I.R.M

* Doctor en Ciencia Política por el Instituto de Altos Estudios Internacionales de Ginebra, IUHEI. Investigador Asociado del “Programme for Strategic and International Security Studies”. Dirección electrónica: schwarz1@hei.unige.ch

For Prophet and Tsar. Islam and Empire in Russia and Central Asia.

Robert D. Crews, Harvard University Press, 2006, pp. 480

No existe otro pueblo que trate a los pueblos conquistados con tanta humanidad y pureza de corazón como nuestros hermanos mayores, los rusos”.¹ Escrito en 1881, este revelador pasaje de Ismail bei Gasprinskii, un filósofo tártaro de Crimea, educador, y prominente figura del Jadidismo, movimiento ilustrado musulmán en el imperio ruso, hace referencia a la enrevesada relación existente entre el Estado ruso y su minoría musulmana durante el último cuarto del siglo XIX.² Una primera lectura superficial de su libro sugeriría que Robert Crews ha adoptado el mismo tono desenfadado a la hora de representar la actitud imperial de Rusia ante sus súbditos musulmanes desde el reinado de Catalina La Grande (1762-1796). Ello implicaría, sin embargo, subestimar la crucial contribución del autor a la extensa obra científica disponible sobre la “cuestión musulmana” en Rusia y al, aún más extenso debate existente, sobre el Islam y Occidente o, más bien, respecto del Islam y el resto, si damos crédito a lo que muchos académicos consideran la ambigua identidad Este-Oeste de Rusia.³

El autor, profesor de la Universidad de Stanford, especialista en la historia del imperio ruso, de Asia Central y del Islam, toma claramente partido por los defensores de la idea de la “sinfonía de culturas” manteniendo que la relaciones de las autoridades rusas con la población musulmana del Imperio eran relaciones de interdependencia antes que de confrontación.⁴

A la hora de afrontar el paradigma de “la lucha de civilizaciones”, Crews mantiene, no obstante, una perspectiva crítica con respecto a la colonización rusa de los siglos XVIII y XIX.⁵ Lejos de hallarse influida por el multiculturalismo, el autor afirma que la razón tras el suave tratamiento dispensado a los musulmanes por el gobierno ruso radicaba en su pragmática búsqueda de retener el control sobre el vasto imperio mediante una “disciplina religiosa para todos los hijos del zar” (p.349). Contrariamente a la perspectiva, mantenida por un gran número de historiadores, de que el gobierno ruso se hallaba controlado por la fuerza, el autor sostiene que las autoridades zaristas gobernaron con la zanahoria antes que el palo, por la persuasión antes que por la violencia. Mediante la “vigilancia de la ortodoxia” en el seno del Islam y la “confesionalización de la población”, el Estado y sus súbditos musulmanes se hallaban “comprometidos en la construcción de un universo moral común” (p.8). La narración de Crews “no es una narración romántica de persecución y resistencia”, sino el relato de una cooperación productiva entre el Estado y sus súbditos musulmanes por más que “no resultase claro que aliado se hallaba explotando al otro” (p.9-10). Mediante una meticulosa exploración de archivos legales, incluyendo peticiones y decretos, así como biografías y registros, Crews demuestra que el “awamm” (pueblo llano musulmán) jugó un papel tan significativo como los “ulema”

(clase religiosa musulmana) a la hora de tratar con el Estado(p.95).

Los tres primeros capítulos del libro se centran en los musulmanes de la región del Volga y Crimea; los capítulos IV y V analizan la conquista rusa de Asia central; el último capítulo se centra en los disidentes musulmanes ante al resurgente nacionalismo ruso del siglo XIX. Crews inicia la obra con un capítulo sobre la institucionalización del Islam. Confiada en el espíritu de la Ilustración europea, Catalina la Grande se distingue radicalmente de sus predecesores al incorporar un “nuevo paradigma para el tratamiento de sus súbditos musulmanes”, mientras transformaba la supresión en tolerancia y convertía a los musulmanes en clientes del Estado conteniendo al Islam en el seno de una nueva estructura que emulaba la jerarquía de iglesia eclesiástica ortodoxa y el Estado ruso (p.39). El soberano ilustrado se volvió hacia los cameralistas europeos e, inspirado por Johann Heinrich Gottlob von Justi y Joseph von Sonnenfels, creó una versión rusa de la *Polizeitstaat* donde la religión se transformó en prerrogativa del Estado y donde la “tolerancia devino la responsabilidad de las instituciones policiales del régimen”⁶ (p.46). Fundada en 1788, la Asamblea Eclesiástica del Credo Mahometano se convirtió en el árbitro de las disputas entre los musulmanes, un grupo de presión patrocinado por el zar que prestaba lealtad tanto al régimen como a la patria, y la fortaleza maniquea del islamismo ortodoxo, contra los cismas religiosos y la heterodoxia percibidos como engendradores de disenso político (p.62). Estas políticas rusas, señala Crews, no eran

ni inocentes ni se hallaban inspiradas por un genuino respeto por el Islam: el gobierno preservaba todavía la esperanza de que “estas ovejas descarriadas” se uniesen “al verdadero rebaño de la humanidad”. La interferencia en los asuntos religiosos musulmanes proporcionó al Estado la justificación para un gobierno autocrático y a sus aliados, entre los musulmanes, la posibilidad de una mayor expansión en el Caucaso y en Asia central. En el capítulo segundo, el autor revela que las autoridades rusas “necesitaban el Islam pero temían a sus guardianes”. los clérigos musulmanes tratados con suspicacia veían, así, cómo les eran negados privilegios que eran otorgados a sus homólogos ortodoxos (p.93). El autor examina como el Estado encontró el modo de penetrar en las comunidades musulmanas convirtiendo al pueblo llano en denunciador de la inmoralidad y falsas enseñanzas del clero musulmán. El tercer capítulo explora cómo la burocracia zarista y la policía devino parte del “tejido vital de la comunidad de la mezquita” a través de la regulación de los asuntos familiares, el ámbito más privado de los súbditos musulmanes (p.167). Los asuntos familiares proporcionan al Estado tanto una excusa para formar parte de los asuntos de las comunidades musulmanas, como para asegurar la lealtad musulmana al Estado.

En los capítulos IV y V, Crews se centra en estudiar la expansión rusa en la estepa de Asia Central y la colonización de los Kazajos y Turkestaníes.⁷ Desde la década de los 20 hasta la de los 50 y 60 del siglo XIX, las autoridades rusas se distanciaron de las grandes políticas de tolerancia e islamización

de Catalina la Grande aproximándose a las estrategias francesa, respecto de Kabila en el Norte de África, y británica con respecto a los Punjabés en la India británica, mediante el apoyo al secularismo contra la ley de la Sharia que intentaban abolir. Sin embargo, fracasarían sus intentos de asimilar, así como transformar, a los Kazajos en cristianos ortodoxos. Hacia finales del siglo XIX, el Estado volvió a comprender que la supresión de la libertad de religión era improductiva y re-adoptó nuevas medidas de tolerancia a semejanza de otras partes del Imperio ruso. En el capítulo siguiente, Crews se enfrenta a aquellos académicos que lamentan la huida de los turquestanos y sostiene que la población de Transoxiana resultó beneficiada por la intervención rusa. Crews sorprende a sus lectores al llegar a la conclusión de que los musulmanes del Turkeistán fueron civilizados por el imperio ruso “a bajo coste”(p.292). El último capítulo se centra en los reformadores musulmanes de comienzos de siglo quienes, en su pugna por solidificar una identidad musulmana interregional, lucharon por la modernización y la reforma de las enseñanzas islámicas, así como por sus derechos humanos y autonomía (p.297). Sin embargo, mientras los musulmanes fueron ganando progresivamente voz política y solicitaron representación, incluso durante los tumultuosos años de 1905-1907, éstos “continuaron apoyándose en la política de poder del régimen como un pilar indispensable de su visión de la comunidad islámica” (p.342). En su afán de preservar el status quo, tanto los reformadores como las elites musulmanas se volvieron hacia el Estado para que mediase en sus disputas dado

que el universo moral circunscrito por las instituciones zaristas se demostraba muy difícil de abandonar (p.298). A lo largo del libro, Crews permanece fiel a su argumento central, el de la continuidad de las políticas zaristas respecto del Islam.

Una de las serias carencias de este impresionante libro basado en una sólida investigación es la falta de un análisis de las políticas rusas en Transcaucasia. Sólo de pasada menciona el autor los movimientos de resistencia del Daghestan y Chechenia organizados por la hermandad súfi de los Naqshbandi contra los rusos. Aunque la campaña militar formal en el Cáucaso finalizó en 1856, el Estado ruso mantuvo el control sobre el área por medios militares y no mediante la administración civil y la religión. El autor menciona brevemente la colonización rusa del norte del Cáucaso señalando que la “sangrienta historia de la expulsión y huida de la zona de su frontera sur no debe verse como base que permita generalizar sobre la aproximación del imperio al Islam en su conjunto” (p.15). La ausencia de un capítulo sobre Transcaucasia conduce a esta revisora a cuestionar si el argumento de Crews sobre la cooperación pacífica entre musulmanes y el zar se halla corroborado por un estudio de casos subjetivos en sustento de su afirmación. Mientras que sólo con cierta prevención cabe comparar la expansión de Rusia al Oriente con la construcción imperial europea y situar el caso ruso en el debate sobre el orientalismo analizado, notablemente, por Edward Said, es posible afirmar con certeza que Rusia, como el resto de potencias europeas, se hallaba envuelta en una

“cruzada” civilizadora propia. No obstante, la relación de Rusia con Oriente se hallaba animada no sólo por un sentido de superioridad, sino de afinidad con el Este debido, por adoptar las palabras de Orlando Figes’, a la “ambigua geografía” de Rusia, y su “profunda inseguridad” al verse atrapada entre Oriente y Occidente”.⁸ Paradójicamente cercanos al estilo del orientalismo ruso, los hallazgos de Crews constituyen un eco del eurasianismo, un movimiento intelectual que, surgido entre los emigrados rusos en Europa durante la década de los 20 y 30 (S.XX), produjo “el discurso más desarrollado en la faz oriental de Rusia”⁹ Crews proporciona una perspectiva original del tratamiento de Rusia de su Oriente interno y sobre el destino del Islam en un imperio con multitud de credos.

Marina Peunova•

Trad. I.R.M.

* Oficial de Investigación y Política del *EastWest Institute*. Licenciada en Historia por la Universidad de Georgetown, diplomada y doctoranda en Historia de las Relaciones Internacionales por el Instituto de Altos Estudios Internacionales de Ginebra.

Democratic Values in the Muslim World.

Moataz A. Fattah. Boulder, Colorado, USA: Lynne Rienner Publishers, 2006. pp. 209.

¿Es el Islám compatible con la democracia? En años recientes, se ha producido un debate, en apariencia interminable, sobre el asunto. El estudio de Fattah, realizado entre numerosas y diversas sociedades islámicas, tanto en el mundo musulmán como en Occidente, constituye un inusual ejemplo de las creencias reales de los musulmanes sobre la democracia. El libro analiza las perspectivas sobre el tema de más de 31.000 musulmanes residentes en 34 países (incluyendo tres países con minoría musulmana) realizadas por grupos de foco de discusión. El libro ofrece una guía útil de las conexiones entre el Islam y la democracia. Ninguna imagen en blanco o negro emerge de ello. Como enfatiza Fattah, la actual imagen relativa a la democracia en la región se halla, por el contrario, coloreada por diversos desarrollos históricos.

En Oriente Medio, la región, quizás, más comúnmente asociada con la teoría y práctica del gobierno musulmán o gobierno por los musulmanes, cabe identificar tres períodos de profundos cambios políticos desde la década de los 60 del siglo XIX hasta los años 60 del siglo XX. Significativos cambios políticos se produjeron bajo el imperio colonial otomano; cemento imperial que se disolvería con el final de la 1ª GM. Una serie de asambleas nacionales fueron creadas en varios países en el Norte de Africa y en la península Arábiga entre los años 60 (S.XIX) y los años 30 (S.XX).

Tras el final del imperio otomano, se crearon, bajo los mandatos francés y británico, regímenes parlamentarios que reflejaron la égida de la Sociedad de Naciones en una serie de países de la región, incluyendo : Egipto (1924-1958) y Líbano (1946-75). Desde finales de los 50 a principios de los 60, un nuevo período de reformas políticas significativas se produjo en la región. En el espacio de algunos años, oficiales radicales del ejercito, a menudo cadetes, derrocaron gobiernos conservadores en cuatro países claves: Egipto, Irak, Libia y Siria. Su objetivo común fue el de eliminar lo que consideraban inaceptables gobiernos no representativos vistos como vasallos de los países occidentales, especialmente de los gobiernos de Gran Bretaña y Estados Unidos. Pronto resultó evidente, sin embargo, que los nuevos dirigentes no tenían intención de democratizar sus sistemas políticos a semejanza del modelo de gobierno occidental. Gobiernos autoritarios o totalitarios cuyo eje eran las fuerzas armadas o a imitación del modelo de gobierno comunista del bloque soviético ocuparon el lugar de los antiguos gobernantes. A pesar de sus diferentes características políticas, todos los regímenes tenían en común poseer, más allá de la celebración elecciones regulares fuertemente controladas, pocos de los atributos que caracterizan un sistema democrático,

Como destaca Fattah, es importante resaltar que mientras que la tercera ola de democratización no fue, en términos ge-

nerales, un tiempo de profundos cambios políticos en el mundo árabe y musulmán, sí condujo, sin embargo, a un cuarto período de enmiendas políticas de gran trascendencia. Algunos países musulmanes, especialmente Turquía (98% musulmanes) e Indonesia (88% musulmanes) emergieron de gobiernos autoritarios para establecer sistemas democráticos durante ese período. Como señala Noyon, Turquía ha sido una “democracia funcional” desde 1983, con una candidatura cada vez más fuerte a ser miembro de la Unión Europea. Indonesia emergió en 1998 tras tres décadas de gobierno bajo el General Suharto y, desde entonces, el país ha evolucionado gradualmente hacia un sistema democrático defectuoso pero, no obstante, reconocible como tal. Otros países musulmanes que se han embarcado en una cierta liberalización política o democratización incluyen: Kuwait (85% musulmanes), Jordania (92%) Argelia (99%) y, quizás, Túnez. En conjunto, estos países han comenzado un proceso de liberalización política que parece denotar movimiento reales – aunque algo tímidos - hacia políticas más democráticas. Sin embargo, a pesar de los claros signos de liberalización / democratización política entre un grupo pequeño, pero no insignificante, de países mayoría musulmana, el sentido común aconseja caracterizar a la gran mayoría de países musulmanes como países regidos por gobiernos que, primero, se resisten a la democracia y, segundo, muestran escaso respeto por los derechos humanos de sus ciudadanos.

La extensa encuesta de Fattah refuta enfáticamente esta conclusión simplista. Aun-

que varios tipos de regímenes autoritarios son la norma entre países musulmanes, especialmente en Oriente Medio, ello es generalmente atribuido a varias características históricas y estructurales. Éstas incluyen: 1) Sistemas políticos dirigidos por líderes personalistas. Tales dirigentes presiden sobre fuertes Estados centralizados y, a menudo, no se hallan dispuestos a devolver poder alguno a otras instituciones. 2) Ejércitos políticamente significativos. Por lo general, los líderes de los grupos armados ven como parte de su trabajo proteger al Estado de ataques provenientes, tanto de dentro como de fuera, en tanto que conjunto de desafíos provenientes de grupos que desean cambiar el status quo político. 3) Sociedades débiles y fragmentadas. Las sociedades civiles en las regiones del país son, a menudo, débiles y fragmentadas y no presentan un desafío a los gobiernos en aras de enmendar su comportamiento no democrático. 4) La hegemonía cultural y religiosa del Islam. A menudo se afirma que el Islam es un sistema religioso que no favorece la democratización. Se dice que la ubicuidad y significación política del Islam ayudan a explicar no sólo la naturaleza autoritaria de la mayoría de regímenes de gobierno en la región, sino las culturas políticas de represión y pasividad que son antitéticas a la ciudadanía democrática. La consecuencia de ello, se afirma generalmente, es que la mayoría de países musulmanes (tanto en Medio Oriente como más allá) se hallan caracterizados por una cultura de represión y pasividad antitética a la ciudadanía democrática. Sin embargo, la encuesta de Fattah y el libro enfatizan de forma más general el aspecto destaca-

do con anterioridad: potenciales o reales cambios políticos están empezando a tener lugar entre un número creciente de países musulmanes. Las elites políticas en varios países de Oriente Medio – incluyendo Turquía, Argelia, Kuwait y Jordania en grados diversos- han iniciado un camino para el que no existe vuelta atrás.

Dos cuestiones importantes se hallan en el núcleo de este libro: ¿En qué medida pueden los países musulmanes reconciliar el creciente deseo de sus ciudadanos por la democracia con su propios y ampliamente anti-democráticos antecedentes? ¿En qué medida ello llevará a actores externos o actores, como al-Qaeda o el gobierno estadounidense a forzar a sus gobiernos a adoptar cambios políticos fundamentales? La discusión de la política y cambios políticos en el mundo musulmán no puede descuidar el impacto de los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 y el escenario posterior. Desde septiembre 2001, la “guerra contra el terrorismo” ha sido utilizada por gobiernos autoritarios de la región –como los gobernantes de Siria, Marruecos, Libia y Egipto. Sus gobiernos han “pedaleado” tanto en la liberalización política como en la democratización utilizando la carta de la guerra contra el terrorismo con el fuerte apoyo de EE.UU. y la UE. Como destaca Fattah, este contexto hace que el asunto de la democracia y cómo alcanzarla se torne todavía más complejo.

Jeffrey Haynes•
Trad : I.R.M.

* Catedrático de Relaciones Internacionales de la Universidad Metropolitana de Londres.

**International Human Rights and Islamic Law,
Mashood A. Baderin, Oxford University Press, 2003, pp.279**

Las obras consagradas en lenguas occidentales a la problemática de las relaciones entre el Derecho musulmán y los derechos humanos se distinguen, a menudo, por su posicionamiento algo absolutista. El tratamiento realizado por ciertos autores permite constatar una sacralización de la filosofía occidental de los derechos humanos que conduce a dramáticas conclusiones sobre la irremediable incompatibilidad del Derecho musulmán con los derechos humanos. Otros, al presentar el Derecho musulmán como un modelo de protección de esos derechos, incurrir en el exceso inverso. Debe reconocérsele al autor el gran mérito de haber sabido esquivar ambos escollos sin renunciar a la presentación de una amplia problemática.

En poco más de 250 páginas de una lectura accesible, Baderin presenta las grandes líneas del Derecho internacional y los derechos humanos confrontando artículo por artículo, el Pacto internacional de derechos económicos, sociales y culturales al Derecho musulmán. El capítulo final retoma las principales conclusiones del autor junto a una serie de proposiciones presentadas en una perspectiva de aproximación complementaria entre ambos. La obra reposa sobre una aproximación dialógica inspirada por una cultura de tolerancia, de persuasión y de comprensión mutua que rechaza todo imperialismo cultural y toda reivindicación de personalismo en la materia(p.5-6). Esta reivindicación se refleja perfectamente en

el tratamiento de los derechos concretos. El autor no trata únicamente de presentar la jurisprudencia internacional y la doctrina ius-internacionalista en materia de derechos humanos con objeto de alcanzar conclusiones definitivas, sino que se centra, asimismo, en analizar tanto la práctica y las perspectivas de los países musulmanes, como las posiciones de reconocidos especialistas y de las grandes escuelas del Derecho musulmán a fin de encontrar puntos de convergencia o posibilidades de conciliación. Tras un examen en profundidad de la materia, Baderin llega a la conclusión de que la aproximación islámica a los derechos humanos y el Derecho internacional de los derechos humanos son compatibles y de que es posible conciliar las divergencias. Para sustentar esta conclusión, el autor invoca esencialmente los principios de la Shari'a (« Maqâsid al-sharî 'ah »/objetivos de la Shari'a y « Maslahah »/promoción del bienestar) favoreciendo una interpretación evolutiva del Derecho musulmán a fin de adaptarlo a las circunstancias actuales y a la doctrina del margen de apreciación. Esta última susceptible de permitir la consideración de las peculiaridades del contexto de los países musulmanes a las instancias internacionales de supervisión en materia de derechos humanos.

A pesar de su profundo análisis, la obra de Baderin se hace acreedora de ciertas reservas. Por más que quepa dar la bienvenida a la conciliadora aproximación del

autor, cabe dudar de que ésta no resulte excesivamente optimista en ciertas de sus conclusiones. En primer lugar, el “certificado” de compatibilidad que el autor acuerda a ciertos aspectos del Derecho musulmán parece apoyarse sobre la desnaturalización de ciertos derechos humanos tal y como éstos son tradicionalmente concebidos por el Derecho internacional. Un ejemplo evidente de ello lo constituye el tratamiento de la libertad de religión. Así, el autor estima que debido a que tal derecho conoce restricciones asociadas a la protección del orden público, la prohibición para un musulmán de cambiar de religión puede conciliarse con la misma por no tratarse, conforme a ciertos autores contemporáneos, de la prohibición de un simple cambio de religión, sino de aquel que amenaza al orden público. Esta interpretación parece ignorar que las restricciones autorizadas por el Pacto internacional de derechos civiles y políticos son aquellas relativas a la manifestación de una religión, siendo absoluta la libertad de cambiar de religión por pertenecer ésta al fuero interno de la persona. La estrategia conciliadora del autor no se ve siempre coronada por el éxito como demuestra su tratamiento de los modos de castigo crueles como la lapidación o la amputación de un miembro del cuerpo. Así, con respecto a la imposibilidad conforme al Derecho musulmán de obviar las prescripciones coránicas, el autor propone que el establecimiento de estos castigos se vea complicado por exigencias procesales más estrictas. (pp.84-85). En segundo extremo, la aproximación evolutiva propuesta por el autor exige realizar, asimismo, ciertas consideraciones. Hubiera sido deseable que Baderin

aportase elementos suplementarios sobre este punto crucial aclarando su ámbito y su lugar en el Derecho musulmán. ¿Hasta dónde es posible llegar en el contexto de una interpretación evolutiva? ¿Podemos hacer desaparecer, como dijera Nietzsche,¹⁰ el texto bajo la interpretación? ¿No plantea el texto coránico dificultades particulares a ese respecto?. Cabe presumir, por ciertos de sus propósitos, que la interpretación evolutiva conoce límites en opinión del autor, pero esta problemática no ha recibido, sin embargo, toda la atención que merecía. En tercer lugar, cabe expresar cierto escepticismo respecto del potencial de la “doctrina del margen de apreciación” cuyos méritos tan alabados resultan en la obra. Resulta así, ante todo, poco creíble que el Comité de Derechos Humanos, u otras instancias universales de supervisión de los mismos, se hallen dispuestas a adoptar esta doctrina proveniente del Tribunal Europeo de Estrasburgo. Tal doctrina les parecería, cabe colegir, estratégicamente poco recomendable por ser susceptible de acordar un reconocimiento oficial a la tesis del relativismo cultural. Si la doctrina del margen de apreciación no ha afectado en términos genéricos a la eficacia del sistema europeo ello es, esencialmente, debido a que éste posee un ámbito de intervención limitado en vista de la fuerte homogeneidad histórica, cultural y política en Europa. No es preciso insistir en que la situación corre el riesgo de ser totalmente distinta a nivel universal. El autor podría haber, asimismo, insistido sobre los límites de la doctrina del margen de apreciación. Obvia decir que ciertos derechos fundamentales, como la prohibición de la tortura no pueden verse

afectados por la misma. Esta no podría tampoco ser utilizada para justificar ataques contra la propia sustancia de los derechos humanos.¹¹ Resulta lamentable que el autor no haya hecho hincapié sobre estos aspectos.

Finalmente, en un plano más general, podemos preguntarnos si el autor no se ha propuesto una misión imposible. Después de todo, no cabe dudar seriamente, en mi opinión, de que el Derecho internacional de los derechos del hombre reposa actualmente sobre una filosofía occidental laica. Si el ser humano es considerado como titular de ciertos derechos, es debido a que, de acuerdo a dicha filosofía, esos derechos serían inherentes a su condición de ser humano y no debido a que una instancia trascendental le haya concedido ciertas libertades. La confrontación de un discurso religioso de los derechos humanos con el discurso dominante del Derecho internacional de los derechos humanos parece dar lugar no solamente a un simple litigio en el que los dos interlocutores hablan en el mismo idioma sino a un “desacuerdo” en el sentido de Jean François Lyotard, es decir a un “conflicto...que no puede ser resuelto de forma equitativa debido a la falta de una misma vara de medir aplicable a las dos argumentaciones.”¹² Es de lamentar que el autor no haya tomado un poco de altura filosófica en una materia que se presta maravillosamente bien a ello. Estas observaciones críticas no van, no obstante, en detrimento de la calidad a esta obra que se halla llamada a convertirse en una obra de referencia en la materia.

Fouad Zarbiev*
Trad. I.R.M

* Asistente de investigación y enseñanza del Instituto de Altos Estudios Internacionales de Ginebra (IUHEI) Doctorando en Derecho internacional (IUHEI). Diplomado por la Academia de Derecho Internacional de La Haya.

The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror.

Bernard Lewis, New York: Random House Trade, Paperback Edition, 2004, pp. 173

La creciente literatura académica existente sobre terrorismo surgida, en gran parte, tras los celebres atentados de 2001, puede dividirse en dos grandes apartados generales. El primero incluye aquellos trabajos que tratan sobre el qué y el cómo del terrorismo (tácticas, liderazgo, estructura, estrategias...). El segundo tipo comprende aquellos que investigan el por qué (o el por qué no) del terrorismo moderno (las causas políticas, sociales y religiosas, las justificaciones ideológicas y otros factores). Aunque ambas líneas de investigación poseen valor académico y comercial, el qué y el cómo del terrorismo se comprenden mejor mediante la apreciación de los variados factores relativos al por qué en la evolución moderna del terrorismo. Como consecuencia, la investigación del terrorismo islámico se realiza mejor mediante la apreciación de las justificaciones religiosas y aquellas motivaciones a nivel de ideas que han permitido su desarrollo contemporáneo (p.138) La presente obra sirve este propósito de manera brillante.

Lewis, quizás el más conocido y más citado de los expertos estadounidenses sobre Oriente Medio, proporciona un oportuno estudio del terrorismo islámico adoptando el prisma de sus raíces religiosas, antropológicas y socio-políticas. Lo realiza, conforme al que ha sido su estilo durante décadas de forma accesible y práctica tanto para el académico experto, como para el neófito ani-

mado por la curiosidad. Como muchos de sus libros previos, éste también se halla en camino de convertirse en una guía maestra para la investigación interdisciplinaria sirviendo como puente entre los mundos de la política internacional y árabe, la conocida como “cuarta generación de la guerra” y el fundamentalismo islámico. La obra constituye una representación de la paradójica naturaleza de la guerra global contra el terrorismo. Lewis explica, por ejemplo, que mientras los políticos occidentales se han preocupado de enmarcar el conflicto posterior al 11-S como un dirigido contra grupos terroristas y no contra los países árabes – o musulmanes en sentido amplio-, Al-Qaeda y sus seguidores han ofrecido precisamente el mensaje opuesto. Para Osama Ben Laden y otros, sostiene Lewis, el conflicto es necesariamente religioso: una guerra del Islam contra los infieles...e inevitablemente contra Estados Unidos, el mayor poder en el mundo de los infieles” (xv). Es la apreciación de esta disyuntiva la que permite a Lewis determinar que el control del actual conflicto comienza con la comprensión de las corrientes religiosas y las percibidas humillaciones en las que el terrorismo se enraíza. Lewis construye nítidamente esta investigación sobre las causas del terrorismo a través de varios capítulos en los que describe las complejidades religiosas del Islam y su desarrollo histórico. La cantidad de temas tratados deja en evidencia a la mayoría de los recién llegados al tema del

Islam y la política de Oriente Medio. Destacan sus discusiones sobre la indivisibilidad de la política y la religión en el Islam, la confluencia de las identidades nacional y religiosa y el rol del Islam en los planos de la organización política internacional e interna. Lewis también explora, quizás de forma insuficiente en este caso, los catalizadores de la moderna revolucionaria ola: la percibida humillación a manos de no-musulmanes, la frustración ante las injusticias en el plano interno e internacional y desprecio por la degeneración moral del Occidente. Sobresale su conclusión de que no es la modernización del mundo musulmán la que alimenta el islamismo fundamentalista sino el rechazo a la propia modernización occidental. El fundamentalismo comparte la consternación de que el mundo musulmán ha tomado el mal camino al abrogar la ley islámica frente a “costumbres y leyes infieles y extranjeras” presentadas como modernización, democratización, secularismo y capitalismo (p.24). Lewis examina la base de la que el “surge el odio” frente a Occidente teniendo cuidado en destacar que aunque el Islam no es enteramente anti-occidental, existen elementos que usan la religión como un molde con el que representar a Occidente como “el antiguo e irreconciliable enemigo del Islam” (p.28). Estados Unidos se convierte en el principal objetivo, no sólo por su posición global, sino porque representa “la seducción de América y del libertino y disoluto modo de vida que representa la mayor amenaza para el tipo de Islam (que los fundamentalistas) desean imponer al resto de musulmanes” (p.163).

El autor utiliza el análisis histórico para examinar el terrorismo islámico contemporáneo con gran maestría. Destacan sus interpretaciones de los textos islámicos relativos al deber y regulación de la guerra. Lewis demuestra que aunque la Jidah es una ocasional obligación de la práctica islámica, su uso se halla necesaria – y cuidadosamente regulado por la Shari’a. En consonancia con ello, los luchadores de la Jihad se hallan obligados por un conjunto de reglas estrictas: evitar matar a mujeres, niños y a enfermos; prohibición de torturar o mutilar a prisioneros; obligación de proporcionar aviso del recomienzo de las hostilidades; obligación de honrar los acuerdos contraídos etcétera. En ningún momento, resalta Lewis, los textos islámicos respaldan “el terrorismo y el asesinato...o el asesinato al azar de terceros” (p.39). Resulta esclarecedor yuxtaponer estas obligaciones religiosas con la naturaleza y la ferocidad de “terror no santo” que está siendo empleado, en nombre del Islam, por varios individuos y grupos. La validación islámica del terrorismo y otros actos de bárbara violencia, explica Lewis, se halla basada en una desviación de los textos islámicos, una re-interpretación selectiva de ciertos pasajes y un desprecio de los versículos imperativos. Así, señala el autor, mientras que los guerreros feyaidines dispuestos a sacrificar su vida por una causa religiosa, poseen una larga tradición en el Islam, el culto al “suicida asesino” constituye una anomalía moderna. A diferencia de previos guerreros sagrados, notablemente los asesinos medievales que tenían como objetivo a hombres de Estado y se hallaban dispuestos a afrontar la muerte “a manos de sus enemigos” los modernos terroristas suicidas del Islam

convierte en su único objetivo a la masa anónima mientras mueren “por su propia mano” (p.153). Para Lewis, ello constituye una interesante perversión ideológica, no sólo por la utilización de normas injustificables de violencia, sino porque el propio acto del suicidio es considerado un pecado, condenado con la “eterna maldición” en la ley islámica. Mientras que el terrorismo árabe de los años 70 y 80 se hallaba basado en un deseo de independencia nacional y libertad política, los objetivos del moderno terrorismo islámico son más intratables. Por tanto, mientras la vieja táctica del terrorismo ha sido retenida – y substancialmente refinada- la motivación tras su empleo es hoy en día más obstinada. La declaración de guerra de Ben Laden, concluye el autor, “marca la recomienzo de la lucha por la dominación religiosa del mundo que comenzó en el siglo VII” (p.162). Interpretaciones teleológicas deformadas aparte, el fanatismo religioso constituye un formidable oponente. La resolución de este conflicto depende así antes de las creencias y prácticas de los musulmanes que de la reacción occidental. Por supuesto, una realidad opuesta también es posible – si los seguidores de la ideología de Bin Laden son capaces de persuadir al mundo del Islam de que acepte sus visiones, entonces un futuro más negro nos aguarda a todos. Lewis recomienda, finalmente, a los decisores políticos que se hallan en la primera línea de este conflicto no descuidar el estudio de las motivaciones religiosas e ideológicas en su análisis.

Alexandre S. Wilner *

Trad: I.R.M.

*Doctorando en Ciencia Política de la Universidad Dalhousie en Halifax (Nueva Escocia) en Canadá, e investigador doctoral de su Centre for Foreign Policy Studies. Recipiente de la beca doctoral (2006-2007) Dr. Ronald Baker otorgada por el Ministerio de Defensa canadiense. Dirección electrónica: awilner@dal.ca

El Islam. Historia, presente, futuro.

Hans Kung, Trotta, Madrid, 2006, pp. 851

El libro de Hans Küng sobre *El Islam* se enmarca en el contexto de la necesaria y crucial coexistencia y convivencia en Occidente de las tres grandes religiones abrahámicas: el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam. De hecho, esta trilogía, que ha supuesto más de veinticinco años de investigación y de trabajo, responde a la siguiente hipótesis, claramente formulada en 1992 (*Credo*): “La paz entre las religiones (como condición indispensable para la paz entre los pueblos) es posible”. Dicha convicción data, en Hans Küng, de 1982 en Tubinga. Se opone, pues, este libro al politólogo estadounidense Samuel Huntington que, en 1993, propuso una visión diferente como paradigma para una nueva política exterior: “A clash of Civilizations – Choque de civilizaciones”. En lugar del paradigma del choque de civilizaciones, plantea Küng un paradigma de entendimiento, de cooperación, de integración política y económica, de diálogo intercultural –como exigencia de una responsabilidad ecuménica global. El asesor del Pentágono Huntington pronosticó que el choque entre Occidente y el Islam sería especialmente peligroso, con lo que brindó respaldo ideológico, en opinión de Küng, para sustituir la imagen hostil del comunismo por una imagen hostil del Islam. Con ello se justificaba un masivo rearme estadounidense y se creaba un ambiente propicio para generar nuevas guerras. Frente a este planteamiento, Küng propuso, en 1997, una visión realista que iluminase el futuro, una orientación ética para el

presente en perspectiva de futuro, es decir, cómo hacer viable *Una ética mundial para la economía y la política*. También en este caso la propuesta arrancaba de más atrás pues, precisamente, en 1987, se publicó un obra conjunta sobre *El cristianismo y las grandes religiones* (Islam, Hinduismo y Budismo) y Hans Küng, además, participaba en Córdoba (España) en un encuentro de las religiones abrahámicas, en el que expuso su planteamiento ecuménico y ético, conforme al libro publicado por la editorial Trotta en 1991: *Proyecto de una ética mundial*. En dicho libro se establecen tres tesis: I. No hay supervivencia sin una Ética Mundial; II. No hay paz mundial sin paz religiosa; III. No hay paz religiosa sin diálogo entre las religiones. La segunda y la tercera tesis se habían formulado anteriormente en el epílogo del libro de 1987. El tema, pues, es recurrente. Curiosamente, un año después del Proyecto de una ética mundial y un año antes del artículo de Huntington sobre *Confrontación de civilizaciones*, en 1992, un grupo de ideólogos y políticos “neconservadores” había comenzado a preparar una posible guerra preventiva: en aras de las reservas de crudo, la hegemonía estadounidense y la “seguridad” de Israel – tal como lo indica Küng en la presentación del libro *El Islam*-. La premisa de partida, es pues, el diálogo para el entendimiento y la convivencia. Su función pedagógica, capacitar a las personas para el diálogo. Su empeño, culminar un proceso intelectual iniciado en 1955 (como

doctorando); aportar esperanza en la praxis presente y futura; brindar y compartir su propia experiencia como teólogo, experiencia que él quiere auténticamente humana; orientar a quienes pretenden construir una Humanidad Nueva, independientemente de su diversa procedencia, nacionalidad, sexo, cultura y religión.

El libro *El Islam* se divide en cinco partes. Las dos primeras son como el pórtico de entrada: A) Los orígenes de una religión controvertida y los problemas de los comienzos (pp. 19-78); B) Lo nuclear del Islam (pp. 79-168) en torno a *El Corán*, el libro como palabra de Dios (o su proceso de canonización); el mensaje central (fe en Dios y en su Enviado); y los elementos estructurales (cuyos cuatro pilares son: la oración, la limosna con fines sociales, el ayuno y la gran peregrinación). La tercera parte es la más extensa, es el largo recorrido: C) Historia (pp. 169-484); está dividida en cinco etapas paradigmáticas: I. La Comunidad Protoislámica, que concluye con la gran crisis de la comunidad primitiva, la división entre sunníes, jariyíes y chiíes, y el recuerdo de la edad de oro; II. El Imperio Árabe, con sus conquistas, aportaciones (económicas, jurídicas, políticas, sociales y culturales), controversias y guerras civiles que dan paso al panarabismo; III. El Islám clásico como religión universal y la nueva metrópoli de Bagdad; el árabe como lengua culta, la cultura y la filosofía, el derecho islámico, la formación de la "tradición del Profeta": la summa, lo que el Profeta dijo e hizo: los hadites; las distintas escuelas jurídicas, las disputas entre revelación y razón; Estado y Teología, y la disolución

de la Teología racional en la Teología tradicional; la desintegración del Imperio y el paradigma panislamista. IV. El paradigma de Ulemas y sufíes; pluralidad de Estados y regionalización; los ulemas, movimientos populares y nuevas formas de organización (la madrasa); los sufíes y la mística, organización en hermandades y movimientos de masa; la Teología normativa y las Sumas teológicas; Auge y decadencia de la Filosofía árabe, con una especial referencia a "Al-Andalus"; y la crisis del Islam medieval o persistencia de la Edad Media en vez de Renacimiento, con el consiguiente triunfo tradicionalista. V. El paradigma islámico de la Modernización, tema que nos encamina hacia el presente en cuatro puntos: 1. Confrontación con la Modernidad Europea; 2. Tres grandes Imperios Islámicos: mogol indio, safawí persa, conforme a la política de los chiíes, y otomano turco (por contraposición a la fragmentación política del Islam en sudeste asiático, sin organización estatal); 3. Los desafíos que Europa plantea al mundo islámico (en el ámbito de la Ciencia y la Filosofía, en lo cultural y teológico, en lo político y democrático, y en el ámbito tecnológico-industrial); 4. La disyuntiva entre las reformas y el tradicionalismo, que lleva a la gran pregunta: ¿Renacimiento árabe? ¿Hasta dónde llega la disposición al cambio? (pp. 482-484). Destacar, además, en esta parte histórica varias cuestiones que se plantea el autor sobre la religión de la ley y la nueva responsabilidad del individuo, sobre la mujer valorada o discriminada, sobre lo islámico y lo arábigo-beduino, sobre la teología, sobre la confrontación con el cristianismo, sobre la autenticidad de los hadites (lo que hizo y dijo el Profeta), sobre

las estimaciones jurídicas y el magisterio (versus inquisición), sobre la dignidad del ser humano y la racionalidad, sobre la dialéctica corazón/razón en la mística religiosa, sobre la independencia de la Filosofía, y, en definitiva, sobre la libertad.

La cuarta parte -D) Retos del presente- (pp. 485-596), nos adentra en las estancias del diálogo: I. Rivalidad entre diversos paradigmas, a partir de 1918, fruto no de una paz justa sino de una paz impuesta y de las distintas vías que se tomaron: la secularista, la islamista, y la socialista; II. ¿Qué Islam desean los musulmanes? Depende, puesto que existen paradigmas antagónicos (panislamismo, panarabismo, islamismo, socialismo, secularismo) y grandes lagunas del conocimiento; ejemplo: En el mundo árabe, sólo 18 de cada 1.000 habitantes tiene acceso a un ordenador. ¿Cómo superar las lagunas educativas? Esa es la gran cuestión interna; III. El conflicto de Oriente Próximo y el Nuevo Paradigma de Cooperación e Integración Regional, a pesar de la vuelta a posiciones radicales de antaño; IV. Nuevos planteamientos teológicos para el diálogo, en torno a controversias tradicionales teológico-científicas, estrategias defensivas de parte y parte, reflexiones sobre María, sobre Jesús como Mesías y la cristología coránica (de acento profético y teocéntrico), el Dios Único, y El Profeta; comprensión coránica y comprensión judeocristiana de Jesús, reflexiones sobre la cruz, y posibilidades de un “triálogo” sobre Jesús; V. Preguntas especulativas: 1. Monoteísmo y Trinidad; y 2. Retorno a la Biblia; VI. ¿De la crítica bíblica a la crítica del Corán? –invitación a una exégesis moderna y a una hermenéuti-

ca histórico-crítica, histórico-antropológica, y político-pluralista -. La quinta parte, E) Posibilidades de Futuro (pp. 597-711), se abre a los espacios inéditos del mañana, desde el presente: I. Desde la renovación islámica; II Desde los Derechos Humanos y el Orden Jurídico Islámico (de nuevo se plantea el tema de la igualdad de la mujer en las tres grandes religiones del libro, así como el de la protección de las minorías), con las correspondientes exigencias de reformas; III. El futuro del Orden Estatal y la Política Islámicos, con cuatro puntos esenciales: 1. Estado y Religión; 2. Secularización sin secularismo; 3. Religión, violencia y “guerra santa”; 4. ¿Guerra o Paz?, con una clara apuesta por la pedagogía de la paz; IV. El futuro del orden económico islámico, en el que se postula, una vez más, la necesidad de un orden ético básico; V. El futuro del orden islámico de la vida, más allá de los fundamentalismos, en pro del diálogo y de una oración ecuménica compuesta por el propio autor (p. 711).

El Epílogo, de diez y nueve páginas, dirige la mirada a la imagen esperanzadora del Islam, a la religiosidad ilustrada, y a la contribución musulmana al diálogo de las culturas (pp. 713-731). La Conclusión es clara: “No habrá paz entre las naciones / sin paz entre las religiones. / No habrá paz entre las religiones / sin diálogo entre las religiones. / No habrá diálogo entre las religiones / sin criterios éticos globales. / Nuestro planeta no podrá sobrevivir/ sin una ética global, sin una ética mundial,/ asumida conjuntamente / por creyentes y no creyentes”. El libro, además, cuenta con un Índice exhaustivo de nombres propios (Avicena, por

ejemplo, tiene doce páginas de referencia), de gráficos y mapas, y de preguntas para el diálogo y la discusión. Resaltar, pues, la importancia del libro, fruto de una larga investigación unida, a modo de trilogía, a la del judaísmo y el cristianismo, libros de referencia obligada. Añadir, finalmente, la utilidad de los gráficos cronológicos sobre cambios de paradigma, así como los elementos estructurales dominantes en los distintos paradigmas, al principio y al final del libro, respectivamente.

José Mora Galiana*

* Doctor en Filosofía, profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla.

¹ Ismail bei Gasprinskii, “Russkoe musul’manstvo. Mysli, zametki i nabludenii musul’manina [Islam Ruso. Pensamientos, notas y observaciones de un musulmán] (1881), in *N.G. Fedorovskii, ed., V poiskakh svoego puti: Rossiia mezhdru Evropoi i Aziei. Khrestomatiia po istorii rossiiskoi obshchestvennoi mysli XIX i XX vekov* [En búsqueda de una vía : Rusia entre Europa y Asia. Historia del pensamiento Ruso s.XIX-XX.], Moskva: Logos, 2000, p.312.

² Movimiento reformista en el imperio ruso en la década de los 80 del siglo XIX, el Jadidismo propugnaba nuevos modos de enseñanza islámica. El primer periódico en turco de Gasprinskii en Rusia, Tercüman (Interprete), fue uno de los principales vehículos de la corriente. Véase, Khalid, Adeeb. *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*. Berkeley: University of California Press, 1998.

³ Existe una abundante literatura sobre Rusia. Para un tratamiento general, véase Shireen T. Hunter, Jeffrey L. Thomas, Alexander Melikishvili, *Islam in Russia: The Politics of Identity and Security*, New York: M. E. Sharpe, 2004. Los autores de este extenso volumen sostienen que los autores occidentales deben prestar mayor atención al papel del Islam sobre la identidad rusa Western. Véase también M.A. Batunskii, *Rossiia i Islam* [Russia and Islam], Moscow: Progress-Traditsiia, 2003.

⁴ Crews trabaja en la actualidad sobre el siguiente libro *The Taliban and the Crisis of Modern Afghanistan* (co-editado con Amin Tarzi)

⁵ Bernard Lewis acuñó el término el término “choque de civilizaciones” en “The Roots of Muslim Rage”, in *Atlantic*, Volume 266, Issue 3, September 1990. De acuerdo a Lewis, Islam y Occidente han estado en guerra permanente desde el siglo VII. Como ejemplo de una aproximación marcada por la “sinfonía de civilizaciones”, véase Richard W. Bulliet,

The Case for Islamo-Christian Civilization, New York: Columbia University Press, 2004. Bulliet refuta a Lewis y el discurso del choque de civilizaciones y sostiene que el Islam y el cristianismo comparten el mismo espacio socio-cultural y son religiones gemelas.

⁶ Como señala correctamente Marc Raeff, el ejemplo alemán proporcionó un molde a medida para la europeización que Carolina II abrazó con entusiasmo, Véase Marc Raeff, “Seventeenth-Century Europe in Eighteenth-Century Russia? (Pour prendre congé du dix-huitième siècle russe)”, in *Slavic Review*, Volume 41, No. 4., Winter, 1982, p.613.

⁷ Para un breve, aunque en ocasiones inexacto, resumen de las relaciones entre los rusos y los pueblos de Asia Central, véase: Alexandre Bennigsen, Mari Broxup, *The Islamic Threat to the Soviet State*. New York: St. Martin’s Press, 1983; see also Martha Brill Olcott, *The Kazakhs*, Hoover Institution, 1987; and Helene d’Encausse, *Islam and Russian Empire: Reform and Revolution in Central Asia*, 1966.

⁸ Orlando Figes, *Natasha’s Dance: A Cultural History of Russia*, London: Penguin Books, 2002, p.380.

⁹ Laruelle Marlène (1999), *L’idéologie eurasiste russe ou comment penser l’empire*, Paris: L’Harmattan, pp. 321-4

¹⁰ F. Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, Paris, Hachette, 2004, p. 70, par. 38.

¹¹ *Christine Goodwin c. Royaume-Uni*, arrêt du 11 juillet 2002, Recueil des arrêts et décisions 2002-VI, par. 103.

¹² J-F. Lyotard, *Le Différend*, Paris, Editions de Minuit, 1983, p. 9.