

Historia, teoría y práctica de un movimiento político islámico

La Hermandad Musulmana

Luis
Vivanco Saavedra



الإخوان المسلمون



Edición y curación:
Jorge F. Vidovic L.



FUNDACIÓN EDICIONES CLÍO

Colección Ciencias Sociales

Luis Vivanco Saavedra

HISTORIA, TEORÍA Y PRÁCTICA DE UN
MOVIMIENTO POLÍTICO ISLÁMICO: LA
HERMANDAD MUSULMANA

Fundación Ediciones Clío

Maracaibo – Venezuela 2023

Este libro es producto de investigación desarrollado por sus autores. Fue arbitrado bajo el sistema doble ciego por expertos.

Historia, teoría y práctica de un movimiento político islámico: La Hermandad Musulmana.
Luis Vivanco Saavedra (autor).



@Ediciones Clío

Noviembre de 2023

Maracaibo, Venezuela

4ta edición

ISBN: 978-980-7984-98-0

Depósito legal: ZU: 2023000368

Colección *Ciencias sociales*

Diseño de portada:

Diagramación.: Julio César García Delgado

Esta obra está bajo licencia: Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional



Las opiniones y criterios emitidos en el presente libro son exclusiva responsabilidad de los autores

Historia, teoría y práctica de un movimiento político islámico: La Hermandad Musulmana/ Luis Vivanco Saavedra (autor).

—1ra edición digital — Maracaibo (Venezuela) Fundación Ediciones Clío. 2023.

384p.; 22,8 cm

ISBN:

1. Hermandad Musulmana, 2. Movimiento político islámico, 3. Surgimiento y desarrollo, 4. Influencia global.

Fundación Ediciones Clío

La Fundación Ediciones Clío constituye una institución sin fines de lucro que procura la promoción de la Ciencia, la Cultura y la Formación Integral dirigida a grupos y colectivos de investigación. Nuestro principal objetivo es el de difundir contenido científico, humanístico, pedagógico y cultural con la intención de Fomentar el desarrollo académico, mediante la creación de espacios adecuados que faciliten la promoción y divulgación de nuestros textos en formato digital. La Fundación, muy especialmente se abocará a la vigilancia de la implementación de los beneficios sociales emanados de los entes públicos y privados, asimismo, podrá realizar cualquier tipo de consorciado, alianza, convenios y acuerdos con entes privados y públicos tanto de carácter local, municipal, regional e internacional.

Historia, teoría y práctica de un movimiento político islámico: La Hermandad Musulmana, presenta un recuento histórico de esta organización, abarcando su surgimiento y desarrollo. Se examinan las tradiciones de poder y gobierno en la región donde se originó el islam. Se analizan las ideas, problemas y características que hacen de esta organización un movimiento hacia el poder. Se destaca la fundación en 1928 por Hasan Al-Banna. El último capítulo se enfoca en la estructura de poder y las actividades de la Hermandad Musulmana en Egipto y otros países del Medio Oriente y el mundo. La investigación busca comprender su naturaleza e influencia global.

Atentamente;

Dr. Jorge Fymark Vidovic López

<https://orcid.org/0000-0001-8148-4403>

Director Editorial

<https://www.edicionesclio.com/>

Dedicatoria y agradecimientos

Dedico esta tesis a la memoria de mi hermana Paulina, y también a mi esposa, Abrahyma, a mi hija, Sofía Eugenia, y al resto de mis familiares, que apoyaron durante años este esfuerzo. Conversaciones y comentarios de varios de ellos siempre están presentes en mis pensamientos y elaboraciones, y se reflejan en muchas de las presentes páginas. También quiero expresar mi agradecimiento a varios amigos que me procuraron ayudas en datos, informaciones y especialmente bibliografía en artículos y libros para la prosecución de mi investigación. En este sentido, quiero nombrar aquí a tres a quienes estoy muy agradecido: Oswaldo Barreto (†), Ricardo Salas, y el profesor Soufyane Badraoui. También agradezco a mi gran amiga la Prof. Mg. Yamarilis Quevedo, a quien más de una vez expuse inquietudes sobre este trabajo y me ayudó con su palabra de aliento y su consejo, amén de diversos señalamientos con respecto a la elaboración de mi investigación.

Mis más cálidos agradecimientos a la plataforma *Academia.edu*, cuya existencia no solo hizo posible la profundización de muchas de las reflexiones de esta investigación, sino que su continuo suministro de valiosa informaciones sobre el tema estudiado fue un constante estímulo para seguir en este trabajo a pesar de duras circunstancias existenciales.

También agradezco a las autoridades universitarias que han hecho un encomiable esfuerzo por continuar la labor académica en medio de las más duras e ingratas circunstancias, por las dos realidades duras que son la pandemia y la actual Venezuela. En particular, agradezco a las autoridades de la División de Estudios para Graduados de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas. Su cooperación y buena voluntad también construyeron este esfuerzo que se concretó en las presentes páginas. Y especialmente agradezco a mi Tutor, Dr. Pasquale Sofia, por su confianza, libertad, ponderado juicio, y enorme paciencia que tuvo con este esfuerzo.

La comprensión de aspectos o lugares de la realidad actual suele ser la meta de todo esfuerzo académico y de todo esfuerzo de las personas por captar el mundo en que vive. Ojalá estas páginas no solo sirvan para entender, sino también para curar, en nosotros y en otros, una realidad herida, que busca y merece sanación.

Índice general

Dedicatoria y agradecimientos	7
Tabla de transliteración de las palabras árabes	11
I. Breve proemio metódico	13
II. Qué es el islam	17
II. El medio socio-geográfico	27
IV. Medio oriente desde la antigüedad hasta el siglo VII	33
V. Surgimiento de la expansión árabe. el profeta Mahoma y el islam	39
VI. Gobernabilidad y problemas políticos después de la muerte de Mahoma....	58
VII. El islam después de los califas “ortodoxos”. los omeyas	70
VIII. El califato abasida. La disminución del elemento árabe en la <i>umma</i> . Decadencia y movimientos internos de reivindicación	80
IX. La escuela hanbalī y sus ideas sobre el gobierno islámico	88
X. Desarrollo de los gobiernos islámicos después del siglo XIV. Los grandes imperios	105
XI. Desarrollo de los gobiernos islámicos después del siglo XIV: Los pequeños Estados periféricos.....	110
XII. Comienzo de las ‘refundaciones’ islámicas. Nacimiento del Wa- habismo	118

XIII. Irrupción del colonialismo europeo en medio oriente. Acción y reacción de la cultura islámica frente al reto occidental.....	123
XIV. El desarrollo de movimientos extremistas en el islam en los siglos XX y XXI.....	164
XV. Nacimiento y desarrollo de la <i>Hermandad Musulmana</i>	178
XVI. La expansión de la <i>Hermandad</i>	189
XVII. La <i>Hermandad</i> , los británicos, el rey, y la Segunda Guerra Mundial.....	197
XVIII. La <i>Hermandad</i> y la transición del Egipto monárquico al Egipto republicano	213
XIX. En el troquel: el periodo 1954-1970. el protagonismo de Sayyid Qutb	233
XX. La <i>Hermandad</i> entre 1966 y 2020: El Auge y La Caída	264
XXI. Forma y estructura de la <i>Hermandad Musulmana</i>	333
Bibliografía consultada	367

Tabla de transliteración de las palabras árabes

La magnífica *Guide-Poche* sobre Egipto, de Lehnert y Landrock, dice “la pronunciación del árabe a partir de una transcripción en caracteres latinos es naturalmente muy aproximativa”. Para hacer esto más duro, los arabistas han diseñado una serie de caracteres latinos con signos extraños que son insufribles para los legos e inútiles para los conocedores. Seguimos aquí esa pesada tradición, excepto en casos de nombres y palabras árabes castellinizadas, las cuales he mantenido aquí en su grafía corriente (por ejemplo, transcribo “El Cairo”, y no “Al-Qāhira”). Para facilitar el conocimiento del sonido de la palabra he añadido tilde para algunos casos.

	Letra árabe	Equivalente castellano	Transliterado como	Sonido aproximado
1	ا	A	A, Ā	Como la A, y cuando es larga, se translitera Ā.
2	ب	B	B	Como nuestra B.
3	ت	T	T	Como nuestra T.
4	ث	Th	ṭ	Como la zeta española.
5	ج	--	Ķ	Como el sonido Ll/Y en Argentina.
6	ح	--	H	Sonido de ‘h’ aspirada y gutural, como un ligero carraspeo
7	خ	J	J	Como la jota pronunciada en España o México.
8	د	D	D	Como nuestra D.
9	ذ	--	Ḍ	Como la ‘th’ en la palabra inglesa “the”
10	ر	R	R	Como nuestra R.

	Letra árabe	Equivalente castellano	Transliterado como	Sonido aproximado
11	ز	--	Z	Una zeta más sibilante, como en el inglés: “Suit”
12	س	S	S	Como nuestra S.
13	ش	--	Ş	Como la ‘sh’ en inglés: “she”.
14	ص	--	Ş	Una S que hace sonar sorda la vocal que la sigue.
15	ض	--	Ḍ	Una D que hace sonar sorda la vocal que la sigue.
16	ط	--	Ṭ	Una T que hace sonar sorda la vocal que la sigue.
17	ظ	--	Ẓ	Una Z que hace sonar sorda la vocal que la sigue.
18	ع	--	‘	Sonido gutural que afecta la vocal que lo sigue.
19	غ	--	Ġ	Como la R francesa.
20	ف	F	F	Como nuestra F.
21	ق	--	Q	Sonido gutural de la K.
22	ك	K	K	Como nuestra C en cuna, casa.
23	ل	L	L	Como nuestra L.
24	م	M	M	Como nuestra M.
25	ن	N	N	Como nuestra N.
26	ه	H	H	H aspirada, como la J pronunciada en el Caribe hispánico.
27	و	U, W	U, W	Sonido vocálico de la U y consonántico de la W.
28	ي	I, Y	I, Y	Sonido vocálico de la I y consonántico de la Y.
29	ء	--	’	Oclusión entre vocales, como en alemán: “Beamte”.

I

Breve proemio metódico

Para empezar este tema arranco del hecho básico del nacimiento del islam. Debo advertir desde ya que no me he referido aquí al islam solo en su naturaleza primariamente religiosa, ni mucho menos lo he querido hacer en ese aspecto de una manera exhaustiva, pues no es éste el lugar para ello ni el propósito de este trabajo. Aquí trato el islam en lo que pienso es más pertinente para la comprensión de los fenómenos relacionados con el poder sobre la sociedad, a cuyo estudio están abocadas estas páginas. Es decir, enfocaré la cuestión religiosa desde lo que de ella es o pueda ser pertinente para leer y captar mejor los fenómenos estudiados, y me referiré a ella porque, en el caso particular del islam, se trata de un componente *que interviene* puntualmente en lo relativo al gobierno, la autoridad y el poder sobre la sociedad, y no lo hace como una intromisión extemporánea o una espontánea derivación de los asuntos de las relaciones humanas. Lo hace desde su misma vocación especial como camino de vida que involucra toda la actuación humana, y enfatiza en lo más relevante para la existencia del hombre como especie y grupo, como lo es el campo de lo referido a guardar la sociedad bajo una autoridad. Es decir, el islam contiene en sí mismo un llamado a estar presente en lo referido al gobierno de la sociedad.

Así pues, es necesario conocer al menos la parte de esa fe que más incide en lo político. Quede claro aquí entonces que esta inclusión de lo religioso en lo político es parte de la metodología específica de la presente investigación, y se traerá a colación el ingrediente religioso de este tema tantas veces sea necesario para la óptima comprensión de los hechos tratados. En este sentido, lo que en otros estudios sería lo recomendable, lo usual, y hasta lo reglamentario, que es la separación de ámbitos de lo político y lo religioso,

aquí, dado el carácter del fenómeno estudiado, y la necesidad de intentar verlo desde su posición y narrativa, se expresará a menudo como una misma realidad conjugada bajo diferentes aspectos, pero en la cual lo religioso *tiene que ver* con lo político y viceversa.

Además de lo dicho, este otro aspecto que incide en cómo he realizado la presente investigación, y es que emplearé en ella el método histórico. Es decir, he tratado los temas y problemas que tienen que ver con poder, Estado, y gobierno, no de una manera abstracta, sino refiriéndolos a una sociedad real: la sociedad egipcia. Siendo más específico, la sociedad egipcia del siglo XIX al siglo XXI. Referir un estudio a sociedades reales implica y exige una revisión de la historia de tales sociedades. En este sentido, este es un estudio histórico, pero no en cuanto a una investigación historiológica o historiográfica, que busca comprobar o controlar o verificar variables como las que manejan algunos historiadores y métodos históricos. No es un estudio que pertenece en sí a la historia, ni siquiera a la historia política, sino un estudio político que sigue una vertiente o camino histórico en su tratamiento. Aunque se toman en cuenta factores culturales, económicos, y aún geohistóricos, no me limitaré a sacar conclusiones históricas aquí. Lo que sigue, en muchas de estas páginas, sobre todo en las que se acercan más a la contemporaneidad, es un relato o narración histórica que expresa, muestra, cuenta, y hace una reflexión y examen de cómo se desarrollaron las realidades de las luchas por el poder, los idearios en pugna, las prácticas de gobierno, el carácter de las transacciones entre las autoridades y sus opositores, los acuerdos, y todo lo que se refiere a los fenómenos que caracterizan el orden de las sociedades, como gobierno y como doctrina. Nótese que no empleo aquí mucho el término “político”, y lo omito con la mayor posible precaución, y es por lo que expondré a continuación.

En este estudio he usado la palabra “político” en dos sentidos. Los distinguiré empleando en general la minúscula, para referirme como lo político en un sentido general y simple, como lo que alude al gobierno de las sociedades. Pero en otros casos me referiré a lo Político con ‘P’ mayúscula, para aludir a la tradición de una cierta concepción política particular, que nació en occidente, y que concibe los fenómenos de organización del poder, gobierno de la comunidad y administración de una nación como Estado,

siguiendo una tradición que concibe al ser humano como el participante, fundante, y componente del gobierno de esa sociedad a la cual pertenece, Esta noción Política reconoce a ese ser humano que la compone una dignidad que está expresada en el término *ciudadano*: una persona con dignidad, atributos, derechos y deberes, que no pueden ser menoscabados salvo gravísimos casos, a expensas de dañar por ello el edificio del Estado mismo. Esta concepción se deriva de la idea griega de la *polis* como la unidad de población cuya significación estaba dada por el modo de considerar a los humanos libres que la componían y que, en consenso y participación, la dirigían. Como *polis* es también en griego el nombre que se le daba a la ciudad, fue tomado por los romanos (pueblo que asimiló mucho del legado griego y lo expandió a todo su imperio) como equivalente de la *civis*, la ciudad romana, y de allí que el componente del Estado sea el ciudadano (aunque en la vida real ese ciudadano pueda inclusive no residir en una ciudad como tal, pero comparte los mismos deberes y derechos que todos quienes son reconocidos y reconocen a ese Estado como suyo). Frente a esta concepción de la relación de la persona con las realidades mayores que gobiernan el territorio que ocupa en la existencia, hay otras de diversas culturas. La modernidad y la contemporaneidad han expandido y difundido el tipo de Política occidental como, si no la más exitosa o sencilla o de mejor operatividad, sí la que más toma en cuenta el aporte de sus ciudadanos y la dignidad de las personas (cosa que, inclusive cuando es violentada por exabruptos en el mismo occidente, es inmediatamente reprochada y enrostrada a quienes así traspasan esta concepción como una contradicción y despropósito de su gobierno, sirviendo ese contrasentido como el hecho que confirma que la valoración del término y de la concepción Política están dadas en esa tradición). Otros sistemas se rigen por otras maneras y tradiciones de considerar esta relación entre los gobernados y los gobernantes.

Esta cuestión del choque o afrontamiento entre ambas posturas y concepciones, la occidental y la no-occidental, es uno de los temas que va entre bastidores en la presente investigación. Es un tema que entraña limitaciones y prejuicios, pero que no debe ser solapado ni evadido. Más allá de evitar los juicios con respecto a cuestiones que irán apareciendo en estas páginas, es desde los mismos prejuicios asumidos como propios de nuestra cultura,

pero también reconocidos como limitantes de nuestra postura, que debemos decir lo que pensamos. Mucho de lo que expondré contiene críticas a la visión occidental de la cultura y el hombre, pero mucho de lo que también expondré sobre el objeto de estudio de esta investigación contendrá críticas a ese objeto de estudio. El mismo punto de vista de lo que estoy exponiendo a veces quedará suspenso, no tanto por no querer juzgar aquello presente a mi pensamiento, sino porque no sé cómo juzgar o qué camino tomar para obtener una respuesta coherente a lo que estoy exponiendo. Pero, aunque no tenga respuesta, lo expongo como aporía presente. Ello puede servir, además, para quienes, en futuras investigaciones, quieran tomar desde allí donde yo dejé en suspenso, para continuar con otros métodos exponiendo nuevos desarrollos, mejores o peores, pero distintos y aún útiles. Pues lo que estudiamos no solo dice sobre aquello que estudiamos, sino sobre nosotros, los que estudiamos eso. Expone el objeto que se estudia, pero también al estudiante de ese objeto.

La complejidad —y la perplejidad— de lo *Político* frente a lo político, se irá desplegando a medida que vaya siendo tocada a lo largo de estas páginas.

II

Qué es el islam

¿Qué es el islam? La palabra deriva de la raíz árabe *s-l-m*, y en sí, del verbo *áslama*, que significa “someterse”, de modo que es aceptable verter islam como ‘sumisión’ (Más adelante volveremos sobre esta etimología). En cuanto al islam, éste es, para decirlo en dos palabras, una religión. Pero, lo que significa el término “religión” en occidente puede variar muchísimo de lo que significa en oriente. En un pasado, en occidente existían nociones parecidas a las de oriente con respecto a lo que significa una religión. Pero los siglos, si algo han hecho, es arrastrar esas nociones lejos de su lugar original, hasta, en algunos casos, desaparecerlas del panorama de la vida corriente (que es donde vive la religión, y especialmente el islam). Aunque la etimología y la historia generalmente ayudan a comprender las realidades de nuestro mundo, y sobre todo desde las palabras que las designan, también la semántica se mueve en el tiempo cambiando los significados y connotaciones de los términos. Esta es una de las varias razones de los malentendidos entre oriente y occidente.

Los griegos antiguos no tenían un término preciso para el concepto de religión. Usaban a veces el término *pistis*, que tiene un significado afín a nuestros términos “fe”, “piedad”, “devoción”. Debemos el término nuestro a los romanos, de dónde procede mayormente nuestra cultura y la de buena parte de occidente. No puedo hacer aquí una disquisición de cómo era conceptualizada la religión entre los romanos, quienes además realizaron no poca labor filológica y etimológica sobre ese concepto a lo largo de siglos de civilización.¹ Pero de ello s podemos tomar un significado sintético de lo que es

1 Sobre las varias etimologías de religión entre los romanos ver el capítulo IV (“Lo sagrado y la religión”. 1. Definición de religión) LUCAS HERNÁNDEZ, Juan de Sahagún: *Fenomenología y Filosofía de la religión*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1999, pp. 89-93, y MARQUÍNEZ ARGOTE,

religión, significado que, como toda noción útil, nos permite encontrarnos todos en ella, sin importar tanto cómo pensemos acerca de la cuestión.

Entendemos por Religión el culto ejercido de una manera ritual, ética, moral y devocional que se le tributa a lo absoluto. Esto absoluto puede ser la divinidad o divinidades o principios que trascienden la existencia terrenal, y el culto a ello se nutre, por un lado, de una doctrina que sería su base teórica, y, por otro lado, de unos contenidos históricos, míticos y literarios que son los que dan su carácter más propio y particular al hecho religioso. Las muestras del hecho religioso son los gestos, acciones (ritos), la piedad y la fe. En este sentido, la religión se inserta en la conciencia no solo como contenido intelectual, sino como obligación y cumplimiento de un deber. La teorización, formalización y sistematización de todos estos contenidos conforman el conocimiento religioso que suele estructurarse de manera distinta a otros tipos de conocimiento.

Estas son algunas de las notas de una definición de religión, que puede ser aceptada por creyentes tanto como por increyentes, puesto que se aboca a las expresiones prácticas del concepto y permite aprehensiones psicológicas y sociológicas del mismo (y, por ende, puede permitir también una aprehensión politológica). Es verdad que ese concepto podría ser ampliado, enriquecido y profundizado mucho más allá de lo dicho, pero tomemos la idea arriba, y asumiéndola, comparémosla ahora con el concepto oriental de religión, o para decirlo de manera más precisa, con el concepto que el islam va a expresar cuando se defina a sí mismo como religión.

En el islam se usan principalmente tres términos para referirse a lo que concebimos como religión. Esos términos son *Dīn*, *millat*, e *imān*. Sobre todo, nos interesan los dos primeros, ya que el tercero bien puede ser traducido como ‘fe’ o ‘creencia firme’. Pero *dīn* y *millat* (o *millet*) significan religión en muy distintos sentidos. El segundo término tiene el sentido de “grupo religioso”, o “secta”, o un conjunto o colectivo de personas, o un credo en particular. Es decir, se refiere a una parte dentro de un todo, especialmente entendida como una parte *social*: el grupo de personas que siguen tal o cual religión. Si lo asimilamos a la idea de *sistema*, el *millat* es un subsistema dentro del sistema. *Millat* era el nombre que en el imperio otomano se les daba

a las comunidades organizadas en torno a su religión particular. Había, pues, el *millat* chiita, el *millat* maronita, el *millat* greco-católico, el *millat* armenio, el *millat* greco-ortodoxo², el *millat* judío, etc. Es decir, se trataba de una significación de lo religioso de una manera *externa* y positiva. Vamos entonces al primer término, el de *dīn*, que es el que nos interesará más.

Dīn se suele traducir como religión, pero, como anunciaba líneas atrás, va mucho más allá de lo que comprendemos en occidente bajo ese título. No solo comporta una creencia en un absoluto, que en este caso es una divinidad absoluta, sino que *todos* los aspectos de la vida pasan por una conciencia y re-concienciación en función de esa idea de lo divino. No sería tanto como una aproximación mística (aunque en el islam ha habido místicos desde hace más de un milenio, organizados en varios grupos y disciplinas particulares), pero sí es una impetración al creyente para que *levante su atención* a la idea de Dios en todo momento y circunstancia. El *recuerdo* de Dios es una de las facetas del islam que más impresiona por el modo como permea la vida no solo de los creyentes en particular, sino aún el tono de la sociedad.

La palabra *Dīn* procede de un verbo árabe que se refiere a acciones como ‘endeudarse’, ‘tomar dinero prestado’, ‘prestar’, ‘someterse’, ‘acatar’, ‘deber gratitud’, ‘juzgar’ y ‘sojuzgar’, y ‘retribuir’, entre otras. De todos estos significados se pasa al de “religión”, “culto religioso” y aún al del “día del *jui-cio*” (= *yaum ed-dīn*). Otra significación, más coloquial, es la de *dīn* como “camino” o “senda”. Estos últimos significados se refieren, metafóricamente desde luego, a la senda o vía de la vida, vida que, por ser vida del creyente, es vida de fe (¿Cuál otra vida podría ser?). Así pues, este significado o ‘senda’ se proyecta y amplía a *todos los órdenes de la vida*. Desde los actos de piedad, hasta los actos de trabajo y las actividades cotidianas que han de ser ejecutadas como parte de nuestra existencia diaria. Han de ser ejecutadas con la consideración y la conciencia de que, en cada acto de nuestra existencia, aún el más humilde o trivial, podemos alabar a Dios... o podemos no hacerlo. La idea es la de *tener presente a Dios en todos los actos de nuestra vida*.

Ya dicho lo anterior, debe empezar a surgir la diferencia entre el islam y religiones como el cristianismo (y sobre todo, el cristianismo occiden-

2 No solo conformado por el contingente descendiente de la colonización y emigración helénica, sino por la población local siria, egipcia, árabe, etc., que pertenecían a la confesión de la iglesia oriental griega ortodoxa.

tal contemporáneo). Por un lado, aún si somos personas muy piadosas o practicantes, estamos claros que en el cristianismo no necesariamente se nos dice cómo debemos peinarnos, con qué caligrafía o color de tinta hemos de escribir o qué ropa y de qué telas y colores debemos vestirnos, y casi no nos pone reglas sobre lo que debemos comer o cómo debemos comer y qué mano utilizar para ello (algunas reglas hay, las cuales, a fuer de escasas, son casi universalmente ignoradas u olvidadas por la mayoría de los creyentes cristianos, inclusive por quienes son practicantes de la religión). En cambio, el islam sí tiene que ver con esos y muchísimos otros aspectos de la vida diaria. Hay un modo islámico de vestir, de dormir, de sentarse, de saludar, de cortarse la barba, etc. Desde luego, si bien con los siglos muchas corrientes dentro del islam han ido reinterpretando usos antiguos y alejándose de comprensiones rígidas o específicas de ese conjunto de nociones, numerosos creyentes siguen manteniendo una unión esencial con el núcleo doctrinal de la fe. Y estos que siguen aferrándose y conservando los usos antiguos y ponen sus miradas y esfuerzos en la recuperación, emulación y aún imitación del pasado, son *cientos de millones*. Esa es una diferencia decisiva con occidente. En occidente, los últimos siglos han sido una vuelta (o revuelta) contra la visión de un pasado referencial, frente al cual se establece la visión de un presente diferente y un futuro llamado a ser distinto.

A tal punto sucede esto, que las ideas de venerar el pasado o tomarlo como elemento formativo y partícipe de lo presente tienen menos fuerza que las de romper con el pasado e ignorarlo, y no hace falta decir que una de las maneras para mejor descalificar a figuras, esfuerzos u obras es llamarlas anticuadas o ancladas al pasado. En cambio, en oriente, como reconocía Jorge Luis Borges en una de sus obras, la reivindicación del pasado es siempre alabada, y el apoyo en el pasado es reconocido y respetado. Por eso, la mirada a un pasado original como referente cultural y humano es fundamental tenerla en cuenta para comprender lo que es el islam, y sobre todo lo que han llegado a ser los movimientos activistas y extremistas que se han desarrollado en el islam en los últimos cien años. Las bases y principios sobre los que descansan y operan tales movimientos es lo que este trabajo tiene como uno de sus objetivos a estudiar y presentar.

Hay que decir que estas particularidades anotadas, que hacen del concepto de *din* una cosa mucho más amplia, poderosa y rica que el de *religión*, sobre todo considerada en la modernidad occidental, no son exclusivas o solo originales del islam. En la antigüedad, muchas de las religiones nacidas en el cercano oriente, de distintas civilizaciones de esa región, tenían estas mismas miras y perspectivas. En el judaísmo también había mucho de esa visión, que sigue siendo conservada por algunos grupos judíos específicos, famosos por su piedad y su aferramiento a la tradición y a una ‘ortodoxia’ de la fe.

Pero el cristianismo se desligó, o se fue desligando, a poco de su nacimiento, de estas actitudes orientales. Se fue haciendo más como la religión romana, con lo cual, ciertamente, pudo ser mejor recibida por la mayoría de pueblos que componían el imperio. Perdió ese afán totalizante (o quizá hasta totalitario), de ser un modo de vida que abarcaba todo *en lo externo*. Pero esta cuestión de separar realidades o ámbitos ónticos ya estaba en el actuar y la palabra del mismo Jesucristo, como en el momento en que deslindó conceptual y ontológicamente los ámbitos de lo espiritual y lo político: *Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios* (Mt, 22, 15-21). En este sentido, el cristianismo dejó de ser una religión tan oriental, para hacerse más universal y abstracta. Se dio una prioridad a *lo interior*, lo interno del hombre: su mente, su conciencia, sobre todo su conciencia moral. Lo externo quedó más irrelevante. La implementación de niveles de abstracción, en este caso, redundó en un beneficio, por un lado, de *lo espiritual* (cuestión que ya era intuitiva en las religiones antiguas de oriente y occidente, al menos en ramas de ellas, como en el caso de los órficos en Grecia), y por otro lado, de la primacía del principio que funda la religión en una *verdad*, cosa que ya difería de las demás religiones antiguas.

Por ejemplo, la religión griega no ponía tanto énfasis en *la verdad* de sus lineamientos o “artículos de fe”. La misma noción de “artículos de fe” en la religión griega habría sido extraña, pues no era una religión sistemática. El cristianismo sí pretendía serlo, y de hecho, nació un arte de defensa y discusión de los principios de la fe, que fue la apologética, que tuvo grandes figuras y maestros en los primeros siglos cristianos, que se nutrieron de una retórica con la cual empezó a formarse parte del contenido más formal de la religión, y del cual se formaría la *teología* en sus diversas ramas.

Este aspecto de la importancia de *la verdad* de los principios tuvo eco después en el islam, el cual, así como reconocía su afinidad con el judaísmo, también la reconocía con el cristianismo. Pero además reivindicó su nexo con una religión previa, que era considerada la más pura fe antecesora del islam, que fue la religión de los *hanifes* o hanifismo.

El hanifismo, como fe, y como fenómeno religioso, es muy curioso, porque no es un fenómeno masivo o colectivo, sino más bien de importancia para personalidades particulares, algo que surgió en casos individuales. En cierto modo, el profeta Mahoma, en sus primeros años de ‘entrenamiento’ (cuando hacía ayuno y oración, retirado de la ciudad de La Meca), practicaba la religión de los *hanifes*. Estos eran personajes que profesaban un monoteísmo absoluto, con la particularidad de que el único Dios al cual se dirigían en oración y al cual reconocían, no tenía figura ni cuerpo, sino que era mayormente abstracto, *inimaginable*, es decir, no se podía hacer imagen de él, ni en la mente, ni menos en una figuración material. Se decía que ésta había sido la religión de Abraham, la cual habría consistido en un monoteísmo simple que proyecta un Dios todopoderoso y absoluto. Es, ciertamente, un hecho bastante relacionado con la característica socio-geográfica de los pueblos de Arabia y medio oriente, pues los *hanifes* solían irse al desierto a hacer oración y ayuno³. Nos volveremos a referir a este fenómeno religioso meso-oriental cuando tratemos luego sobre la influencia del medio socio-geográfico en el *ethos* de esa región.

El islam también representa o puede ser concebido no tanto como una recuperación de ese *ethos* oriental, sino más bien su reencuentro y conservación del mismo. Y, ya planteándolo como una hipótesis acerca de esto, allí habría estado una de las claves de por qué el islam fue mejor recibido, en oriente y aún en ciertas partes del occidente sur (como por ejemplo, en Noráfrica) que el cristianismo. Pues, inclusive si no ocurre que la religión este inficionada en toda la vida de la persona (como en el caso del hinduismo, donde es poderosa esa presencia de lo religioso en la cotidianidad), es claro que el ciudadano de medio oriente, aún si irreligioso, o increyente,

3 Esta es una tradición común en medio oriente, practicada hasta hoy, y que la realizaron no solo hanifes y musulmanes, sino también judíos y cristianos en diversas épocas. Del mismo Cristo se contiene, en las Escrituras, que una vez bautizado, se retiró al desierto a hacer ayuno y oración durante cuarenta días (*Mt.* IV, 1-11, *Mc* I, 12, *Lc* IV, 1-13).

vive y está hace su vida rodeado socialmente de un *ethos* que es sumamente religioso, que está permeado de lo religioso. En este sentido, la religión en medio oriente y en el islam mismo, no es una cosa secundaria, o un detalle arquitectónico de la sociedad, una actitud meramente privada y personal, un sentimiento o idea que pasa un poco por debajo de la mesa, como pudiera suceder hoy con la religión en muchas naciones occidentales debido al auge del laicismo. Al contrario, en medio oriente la religión es algo que está allí patente y activo en el día a día, en todos los ámbitos.

Ahora bien, como se dijo hace unos párrafos, occidente tuvo una noción de religión cercana a la del islam en siglos pasados. Aparentemente, hoy ya no la tiene, al menos en la generalidad de la conciencia colectiva. La diferencia entre ambas conciencias y nociones de religión —la occidental y la del islam— puede quizá ser visualizada en un sencillo ejemplo que espero ilustre a qué me quiero referir.

En diciembre de 2000, que coincidió casi justamente con el mes de Ramadán de ese año⁴, fui con mi familia a Egipto. Estuvimos en El Cairo y nos quedamos en un hotel en Zamalek (Barrio de la isla Gezira). En las calles había estacionados todos los días muchísimos automóviles de marcas muy selectas y modelos muy caros. Sus dueños los dejaban a la intemperie, “a la buena de Dios”, sin alarmas ni trancas ni seguros ni bóvedas. La única protección que vimos fue la de unos cobertores de tela plástica que les ponían para resguardarlos del viento del desierto, que traía una arena tan fina que se metía inclusive dentro de la ropa y aún dentro de relojes y cámaras fotográficas, como se sabe.

Me pareció curioso que no le pusieran ninguna protección contra los ladrones, cosa que aquí es tan corriente, y pregunté acerca de ello a varias personas y policías, y me respondían que no solía haber esos robos en El Cairo, pues era un grave pecado a los ojos de Dios. Apenas he escrito esto y me apresuro a anotar que El Cairo es famosísimo en el mundo entero por la maestría de sus carteristas, que, en medio del mercado, le pueden quitar

⁴ Mes sagrado en que los musulmanes observan el ayuno durante casi la mitad de cada uno de sus días, amén de seguir varias otras prescripciones propias del mismo. Como el año musulmán es lunar, solo consta de 354 días, y así el mes de Ramadán cada año se mueve con respecto al calendario astronómico, pudiendo a veces caer la fecha en invierno o en verano, lo cual a su vez cambia mucho el régimen de ayuno, que es más riguroso en verano debido al aumento del calor en la región.

a uno hasta la camisa, amén de billeteras, prendas y objetos que lleve consigo, sin que uno se dé cuenta. Es decir, *ese* tipo de hurto *sí* lo hay, y elevado poco menos que a un género de arte. Pero lo otro, de agredir un automóvil para robarle lo que pudiera sacársele o tuviera de provecho, es algo, si no desconocido, bien poco común. Y lo que se aducía como explicación de lo infrecuente de ese hecho es que es una bajeza a los ojos de Dios.

Nosotros aquí también sabemos que tal tipo de robo con fractura es una bajeza a los ojos de Dios y de la ley, pero, a diferencia de Egipto, *no lo creemos*. Racionalmente, intelectualmente, *lo sabemos*, pero en nuestro ánimo pesan otras consideraciones para las acciones, y la voluntad de Dios suele ser de las últimas, si de hecho está presente en nuestro ánimo moral. Aun teniendo clara la noción intelectual de que una acción es reprobable, si lo estimamos conveniente, la realizamos. No tenemos esas nociones intelectuales inscritas en la conciencia, al menos la mayoría de las personas (y me refiero inclusive a personas que somos creyentes religiosos). Tenemos, ciertamente, cosas inscritas en la conciencia, que en otras partes otras gentes no tienen inscritas. Por ejemplo, en otras tierras los hijos llevarán a los padres ancianos a un asilo, sin pensarlo mucho, ni mucho menos sentirse mal por ello. Aquí no tenemos esa costumbre, y nos parecería extraño, odioso y hasta casi inhumano eso. Cada lugar tiene diferentes conformaciones morales, y cuando uno se halla habituado a la de un lugar, difícilmente se adapta a otro. En general, las personas en Egipto *creen*, y lo hacen firmemente, que es una cosa odiosa a los ojos de Dios ese tipo de robo violento a los automóviles, cosa que aquí es pan de cada día. Es decir, tienen en su conciencia, desde niños, que *eso está mal*. Nosotros quizá lo podríamos tener en la conciencia (o lo hayamos tenido en algún momento), pero, como sugerí antes, está apuntalado por cierta lógica o racionalidad, y eso significa que está anímicamente debilitado (si uno tiene que pensar en razones para actuar bien, ya está bien mal...). Lo tenemos inscrito en la conciencia de manera ligera, o muy borrosamente... Hay, en la generalidad de las conciencias, ciertos comportamientos que sus creencias, sociales, religiosas, les hacen ver como indeseables u odiosas. Otras conductas, que para nosotros serían odiosas —como pegarle a la mujer de uno o a los hijos— muy probablemente en medio oriente no son ni tan graves ni odiosas. Pero esto del robo lo creen

fuertemente, mientras que nosotros ya no lo creemos. Ya no lo tenemos en la conciencia como una acción odiosa a ser evitada.

Espero poder haberme aproximado a lo que significa que exista este fenómeno de la creencia religiosa como marco de vida, para el caso de un país en concreto, Egipto, y el caso de una conducta en particular: el respeto a la propiedad ajena. En medio oriente la creencia religiosa todavía es un asunto de fuerte arraigo de la persona. *La creencia religiosa supone una perspectiva sobre el mundo y la vida y un modo de realizar las acciones.* Es una razón para actuar de cierta manera, mientras que, en nuestro medio latinoamericano y venezolano, la creencia religiosa podrá funcionar de esa manera en algunas personas, pero está lejos de ser la realidad de una mayoría. Es más un barniz superficial que una corteza densa de la personalidad. No posee una fuerza como para contar con ella a la hora de tipificar una conducta social general. Con esto no estoy rebajando las creencias que aquí tenemos, en cuanto a su contenido, puesto que no me refiero al contenido en sí (*lo que se cree*), sino a *cómo se cree*. No es entonces un problema de contenido sino de la actitud moral voluntaria de las personas, que es lo que está en falta en nosotros. En este sentido, no se trata tampoco de una cuestión de creer en la religión más o creer en ella menos: También nuestros ateos o increyentes pueden ser superficiales. Quizá no salten a rezar si van en un avión con peligro de accidente, pero es bastante claro que su increencia, o mejor dicho, el modo en que *no creen, es insuficiente para causar en ellos una conducta especial*, así como en los creyentes, su modo de creer *no es suficiente para causar en ellos una conducta especial*. Ateos o creyentes cometerán adulterio o maldecirán en el tráfico por igual. No hay un peso en la conciencia que pueda arrastrar moralmente o vivencialmente la conducta. Desde luego, vuelvo y repito: me refiero a la situación general. Habrá individualidades coherentes y ejemplares. Pero son eso: individualidades, la excepción de la regla. Es posible que en un pasado, como en la época hispánica o en el siglo XIX todavía quedaran restos de esa conciencia moral obligante, pero cada generación los fue borrando más y más. No significa eso que se ha avanzado a una moral laica, sino más bien a un espacio de moral laxa, que es cosa muy distinta (y peor). O aún inclusive se ha desplazado en general la conciencia a un espacio de moral “ligera” (*light*). La fe que hace siglos nos arropaba y sancionaba

nuestras acciones ya no está presente con la fuerza del pasado, y por ende, entre otras cosas, no existe en la mayoría y con fuerza el temor a Dios que previene la ejecución de acciones malas contra otras personas. En Egipto aparentemente sí hay todavía esa característica. En este sentido, una de las diferencias *religiosas* entre nuestro mundo local (Venezuela, Latinoamérica) y el mundo de medio oriente, que es el mundo en que nació el islam, es que allá *se cree firmemente* que robar (el tipo de robo que he descrito) es malo, y aquí, aún si se cree eso, no se lo cree con suficiente firmeza.⁵

Así pues, este particular aferramiento a la conciencia enfática de la fe es una característica de la región y del *ethos* semítico. La encontramos desde los tiempos más antiguos, inclusive expresada de manera abstracta (como en el caso del ya nombrado hanifismo y la fe judaica). Pero además, hay otros factores que inciden en el carácter taxativo de las creencias religiosas en ese medio, y sobre todo les infunden fuerza de ley. Es a este segundo aspecto al que me referiré a continuación.

5 No descarto además que la razón de esa creencia tan fuerte allá pueda deberse a los castigos que conllevan los crímenes. En algunos lugares de medio oriente la pena por robar puede ser de muchos latigazos o palos, aplastamiento de las manos hasta el antebrazo o inclusive amputación de la mano. Pero lo curioso es que, en el ejemplo al que aludo, que es en Egipto, la ley no es así tan dura, pues allí se implementan leyes más parecidas a las occidentales con respecto a este tipo de delitos.

III

El medio socio-geográfico

El estudioso de los pueblos árabes y del islam Desmond Stewart dijo una de las mejores afirmaciones con respecto a la realidad geográfica de medio oriente:

“Un mapa realista mostraría al mundo árabe como un archipiélago: cierto número de islas fértiles esparcidas en un vacío de arena y mar que empieza en Marruecos, pasa por la planicie costanera de Argelia y la angosta periferia de Libia, hasta el pequeño valle del Nilo; y se prolonga hacia el oasis de Siria y Arabia y finalmente, a Irak, la isla más grande. Bahrein, Aden y los oasis de Siuah y Dajla son tan diminutos como las islas madreporicas del océano Pacífico. En dicho mapa, el desierto, como el mar, tan pronto se separa como se une. Aquí las pequeñas áreas feraces superan en valor al enorme *sahara*, palabra árabe que significa desierto.”⁶

Este planteamiento de Stewart, desde que lo leí por primera vez, ya hace varias décadas, siempre me pareció muy acertado. Pero he visto que ha sido a menudo pasado por encima e ignorado en otros estudios. Desde luego, él no fue el primero que sacó tales conclusiones sobre el medio oriente y Noráfrica. Ya algo de lo que él dice se contenía *in nuce* en los planteamientos de ‘Abderrahmán Ibn Jaldún, hechos cinco siglos antes con respecto a la geografía de la región. Lo que se ha mantenido tradicionalmente en las enseñanzas sobre ese punto son, en general, aspectos muy veraces. Siguiendo sintéticamente al autor árabe citado, mencionaré algunos elementos que tienen que ver con esta relación del medio geográfico con lo humano:

1. Medio oriente es zona de encrucijada y tránsito entre tres continentes: África, Asia y Europa.

6 STEWART, Desmond: *El mundo árabe*, Editores de Life, México, 1963, pp. 9-10. Citado en adelante como *mundo árabe*.

2. Dos grupos humanos practican dos formas de vida distintas dentro de la región. Estos grupos constituyen a las civilizaciones sedentarias y a las civilizaciones nómadas.
3. Ambos grupos están en conflicto potencial o actual. La civilización sedentaria comúnmente sucumbe a los embates de los grupos nómadas, pero a su vez los vence cuando al cabo de algunas generaciones los otrora invasores y conquistadores son asimilados y convertidos en sedentarios que pierden sus hábitos nómadas. Esta sigue siendo una realidad constante hasta hoy.
4. La fuerza de ambos grupos es diferente. La fuerza de los grupos sedentarios está en su ciencia y el dominio de las técnicas, amén de la procura y disposición de riquezas, recursos, y armamento. El poder de los nómadas está en sus dotes morales, la fuerza de su voluntad, su abnegación, y su desprendimiento, que les hace ágiles en la lucha y aguerridos en el combate.
5. La convivencia de ambos grupos —cuando puede darse— se suele basar en el hecho de que los nómadas pueden defender a los sedentarios contra otros nómadas y otras invasiones y conquistadores. La civilización sedentaria trata de *utilizar* a la civilización nómada al menos provisionalmente, aunque la desprecia. La civilización nómada trata de aprovechar la civilización sedentaria, a la cual detesta y no comprende.
6. El grupo sedentario a su vez se divide en dos: los habitantes de grandes ciudades o capitales, centros de poder, comercio y bienes de la civilización, y los habitantes de aldeas y del medio rural, que están en mayor cercanía de los grupos nómadas, pero por ese mismo hecho, son los enemigos humanos naturales más próximos a los nómadas. La relación entre los grupos sedentarios urbanos y rurales suele ser de sumisión de los segundos por los primeros, con base en la autoridad de un poder central o una tiranía. Suele ser, además, inevitablemente, una relación abusiva y desequilibrada por parte de los urbanos hacia los rurales.
7. Las relaciones entre estos grupos humanos, complejizadas por otros hechos —grupos étnicos diferentes, grupos religiosos diferentes,

etc.— suelen darse de manera dialéctica: aunque esos grupos puedan estar enfrentados entre sí, necesitan cooperar contra otros grupos foráneos o extraños al medio. En la medida que cuesta consolidar una unión contra eventuales invasores, las civilizaciones, grandes poderes e imperios suelen decaer de la grandeza a la insignificancia.

8. La relación más dialéctica —y quizá la más extraña— que se da en este mundo de medio oriente a lo largo de la historia es la que ocurre dentro de la vida nómada misma. Su “motor” o mecanismo de vida consiste en estar siempre justamente al borde del hambre. Mientras está a un paso por encima del hambre, la civilización nómada puede tener un futuro de siglos sin cambio (de hecho, así lo tuvo, desde la remota antigüedad hasta los primeros siglos de la era cristiana). Cuando finalmente adviene el cambio, y en la forma de la victoria triunfal de los nómadas sobre los sedentarios, este triunfo acarreará en pocas generaciones (a veces, bastan solo tres) el colapso de la vida nómada y el grupo que la seguía. El precio del *progreso* es la aceleración de la muerte de la civilización nómada. La pobreza es la riqueza del nómada, y su triunfo sobre los sedentarios es su derrota. Esto ha ocurrido docenas de veces durante siglos. No importa que la guerra y el triunfo subsiguiente estén escudados en razones políticas o económicas o religiosas, la historia no perdona: el pueblo que triunfa está condenado a fracasar, y rápidamente, en pocos siglos o décadas. El pueblo que está cerca del hambre —que vive una vida al borde del hambre— tiene, en el estímulo que le da fuerza, la posibilidad de un futuro de milenios; el pueblo que alcanza medios para superar el hambre y medrar, se condena a preparar su derrota eventual. Los mínimos mejoramientos de la vida corrompen los hábitos de dureza que preparan para una existencia invariable y resistente. Estos son quizá, como ya había dicho, los aspectos más extraños y sorprendentes de la dialéctica de Ibn Jaldún con respecto a la relación entre la civilización nómada y la civilización sedentaria. Como es de rigor en las ciencias sociales, no ocurren con una regularidad automática de reloj, sino de manera muy desigual, pero dentro de un margen de expectativa muy perfectamente anunciado.

Mucho de lo contenido en estos puntos anteriormente listados está tratado al comienzo de la obra principal de Ibn Jaldún⁷, cuando establece las bases sobre las cuales se teje la vida histórica de los pueblos, y esa base es, justamente, el medio geográfico. Merecerían mayor comentario, pero solo destacaré aquí algunos muy esenciales al tema de este estudio. El primer punto anotado es quizá el más importante, y más repetido en todos los libros sobre la historia del islam y del medio oriente. A este respecto, un notado historiador, William R. Polk, ha dicho: “Desde la perspectiva de los forasteros, es aún más significativo el hecho de que el mundo árabe es la unión entre África, Asia y Europa. La bisagra es Egipto, a través de cuya tierra, mar y rutas aéreas pasa mucho del comercio mundial. Tomada en su conjunto, el área constituye una gran vía de acceso — o de bloqueo.”⁸

Es importante este último punto que destaca Polk, porque los lugares que sirven para la comunicación entre naciones y regiones, también pueden ser tomados estratégicamente como lugares de interrupción de esa comunicación, lo cual afecta la vida de esas mismas naciones y aún de los imperios que necesitan tal comunicación para ejercer su poder en sus dominios, y en general, procurarse aquello que requieren para su vida, lo cual es también un derecho de los pueblos.

Este hecho de ser un lugar de comunicación ha sido uno de los que más ha afectado la vida de medio oriente, no solo desde sí mismo y sus expectativas, sino también por las expectativas de las otras naciones que necesitan esa vía de acceso, tanto para el comercio como para fines geopolíticos, entre otros aspectos.

Desde luego, el carácter inexorable de estos hechos históricos aludidos en la lista anterior (y otros que he tenido que pasar por alto, pero no son menos importantes) viene dado precisamente por la fuerza del medio geográfico. Un solo hecho que puede darse como ejemplar ya es elocuente: la

7 IBN JALDÚN, Abderrahmán: *Introducción a la historia universal (al-Muqaddima)*. Edición y traducción de Francisco Ruiz Girela. Bibliografía seleccionada por Miguel Ángel Manzano. Glosarios preparados por Irene Bernabé Blanco. Editorial Almuzara, Biblioteca de Literatura Universal, Córdoba, 2008. Esta obra suele ser también conocida con el nombre de *Prolegómenos* de Ibn Khaldun. Su nombre original es este: *Prolegómenos de Ibn Jaldún, y son los Prolegómenos al libro titulado: Libro de los Ejemplos y Conjunto de Principios e Informaciones sobre los tiempos de los Árabes, los Persas y los Bereberes, y sus contemporáneos poderosos*.

8 Cfr. POLK, William R.: *The United States and the Arab World*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1975, p. 1, traducción mía.

escasez del agua. Inclusive en una sociedad contemporánea afluente, el hecho de desperdiciar agua acarrea una multa, amén de la desaprobación de vecinos y conciudadanos. Pero en el medio oriente de hace milenios era mucho más severa la sanción, que podía llegar a la muerte por dañar o robar el agua. En un medio en que el desierto abarca la mayor parte del territorio, quedarse sin agua es igual a morir en pocas horas bajo la tortura de una muerte de sed (una de las más horribles). Por ello, allí el agua es tratada con un carácter sagrado, y ese dicho, que en nuestra cultura es algo trivial: “El agua es vida”, en medio oriente cobra toda realidad y fuerza.

Por otro lado, la dependencia de la vida propia con respecto a la de otros es todavía más fuerte que en otras latitudes, y eso motiva características que, a nuestros ojos occidentales, pueden ser muy extrañas y hasta contradictorias, pero que tienen todo sentido a la hora de pensar que la propia vida de uno depende de las demás. Por ejemplo, en el desierto es ley que, inclusive si mi peor enemigo me pide asilo en mi campamento, debo dárselo por tres días, sin hacer ninguna pregunta. Solo al cuarto día se puede preguntar y se puede solicitar al huésped que se retire. Eso no se comprendería si no se tratara precisamente de una componenda *quid pro quo*, impuesta por el medio natural. En el desierto, la única forma de sobrevivir es de manera cooperativa, dentro de un grupo que ostente características sociales muy particulares, que lo hacen dinámico y resistente a las durezas de la vida en ese medio hostil. Es un medio en que ciertas leyes son de carácter extremadamente taxativo, y el cumplimiento indeclinable y absoluto del deber es imperioso para poder *ser*, poder existir como ser humano. Este cumplimiento inexorable de lo que es el deber es el honor. Por él, se muere y se mata. No solo se hacen tales cosas, sino que además se hacen de manera casi automática: no hay discusión ni deliberación. Es una cuestión de ser como se es, basada a fin de cuentas en la supervivencia.

Quizá precisamente por ser cuestiones que ponen la existencia en un límite vital, que no permiten visualizar una vida plena, sino solo vislumbrar una mera supervivencia, son tan obligantes e inexorables las leyes del desierto, sin réplica ni objeción. Hay que acatarlas sin hesitación. Y esa situación ha influido ciertamente en la psique social (o la mentalidad) de los pueblos de la región. Ha influido en la calidad de la vida y las leyes, que suelen ser

más duras que en otros medios geográficos, no solo de occidente, sino aún de otras naciones asiáticas, del África precolonial, y de la América prehispanica. La respuesta y explicación que se ha encontrado a esto, tanto desde la historiografía árabe en el caso aquí recordado de Ibn Jaldún, como en la historiografía occidental que pensó este problema con respecto al medio oriente, han atribuido a la naturaleza del medio esa influencia decisiva en el marco mental, legal y normativo de las sucesivas civilizaciones que se desarrollaron en el área, y ciertamente presente en la última civilización cuya cultura está vigente en las naciones actuales de la región, que es la del islam.

IV

Medio oriente desde la antigüedad hasta el siglo VII

Aunque el título de esta parte exigiría una rendición generosa y exhaustiva, solo me limitaré a consignar los elementos que puedan ser útiles y pertinentes para una mejor comprensión de las ideas fundamentales que han servido de basamento a las doctrinas e ideologías que han hecho surgir el fenómeno del activismo islámico contemporáneo.

Medio oriente, como se anotaba en páginas anteriores, es una zona de paso, de tránsito de pueblos, desde Asia a África (Egipto), y viceversa, o sino desde Asia a Europa y viceversa. Este tránsito ha sido diverso: migraciones sucesivas o esporádicas, invasiones y conquistas, y sobre todo diseminación de ideas y tradiciones.

Sin embargo, podemos de entrada hacer notar algo importante: si bien Europa occidental y aún la oriental han recibido un decidido aporte civilizatorio de las antiguas civilizaciones de Grecia y Roma, el medio oriente, aun en intenso contacto económico, político y cultural con ambas civilizaciones, no necesariamente absorbió o asimiló de ellas conceptos que están en el acervo occidental. La razón de ello es porque en medio oriente las civilizaciones de esa área, mucho más antiguas algunas de ellas que Grecia y Roma, ya poseían su propio acervo civilizatorio, y más bien fue de ellas que muchas ideas salieron y se asimilaron o maduraron en occidente. La cuestión es, entonces, que el resto de Europa recibió el legado grecorromano como predominante porque rellenó un vacío en el que no había algo semejante, pero en medio oriente no había un vacío en ese sentido, y las ideas podían contrastarse, discutirse, combinarse, y complementarse, pero difícilmente aceptarse mayoritariamente cuando ya existía allí un modo de hacer conocimiento y unas tradiciones intelectuales mediana o suficiente-

mente afincadas. Es por ello entonces que, si bien Siria fue tan romanizada como Hispania, los habitantes de la primera conservaron su arraigo a culturas autóctonas, empezando por la lengua que hablaban diariamente (y que los soldados romanos tenían que aprender). En cambio, Hispania se romanizó, no menos en la lengua que en mucho de su alma.

Casos afines al de Siria fueron los de Egipto, Asia menor, Mesopotamia, etc. A pesar del dominio político y hasta económico de Roma, y a pesar de lo ventajoso que era vivir bajo el imperio romano, medio oriente no se romanizó.⁹

Medio oriente era heredero de tradiciones políticas de grandes imperios y civilizaciones del remoto pasado antiguo. Egipcios, sumerios, elamitas, babilonios, asirios y otros pueblos desarrollaron tradiciones que siguen estando presentes hoy en muchos aspectos. Estas tradiciones pueden caracterizarse brevemente como las de un despotismo muy particular, porque reserva todo el poder para la persona de un gobernante y su entorno familiar o clánico. Más que sectores de interés (que los hubo y los hay) y más que grupos “políticos” (en el sentido de poseer una doctrina con respecto a la administración de la sociedad), se trata de reservar y conservar el poder dentro de una estructura que funciona de manera bastante elástica y suficientemente eficaz. No en balde, la idea de monarquía y monarquía hereditaria, además con toda la magnificencia y despliegue histórico que ha tenido, nació en medio oriente.¹⁰

En las antiguas Grecia y Roma también el poder podía darse de manera despótica y hasta tiránica, pero la diferencia es que había, en ambos casos, la presencia de una ley que contemplaba lineamientos que todos en la sociedad podían y debían respetar. Más aún: tales lineamientos se establecían para el bienestar de toda la sociedad, y así lo recoge Aristóteles en su *Política*, así como los varios escritores romanos (Cicerón, Séneca...) que destacaron ideas al respecto. El poder era para lo que el ethos de la sociedad concebía como *lo bueno*, y que conjugaba varios aspectos deducibles lógi-

9 Podría decirse que sí se helenizó en buena parte, pues llevaba ya tres siglos de presencia helenística, representada por las colonizaciones de los reinos herederos del imperio fundado por Alejandro Magno, que después de la muerte de éste se dividió en varios reinos ubicados la mayoría de ellos en medio oriente.

10 Cfr. KRAMER, Samuel Noah: *La cuna de la civilización*. Time-Life International, Amsterdam, 1971, p. 168s.

camente de la realidad social de ese momento (*lo bueno* era lo que permitía la prevalencia de la sociedad, su prosperidad, su paz, su orden, etc.) Lo bueno también podía ser la razón de Estado, y ciertamente, no estaba lejos del bien, personal o político, del gobernante. Pero amparaba al resto de la sociedad también. Esa era la idea tras el hecho del poder, y tras el concepto de poder, y porque se sentía que esa idea era de tanto en tanto violentada o ignorada, sobrevenía, a veces de manera agitada, una actividad política intensa. Mientras en otros orbes, la idea del poder era la de mantener un *status quo* de paz permanente (la hipótesis del conservadurismo básico de toda la historia premoderna, y la idea de la sociedad invariable, que tanto alabó Platón en su *República*)¹¹, en Grecia y Roma hubo *cambios* efectivos que no solo marcaron su historia, sino que influyeron en la historia occidental posterior, y eventualmente en la historia de otros pueblos del mundo. La idea de cambio sustancial en cuestiones de gobierno en Grecia y Roma era una idea que podía connotar un movimiento de mejoría en la situación de la sociedad, una idea de *progreso*, en el sentido más afirmativo de esa expresión.

Tenemos, entonces, unas primeras nociones de poder y gobierno *típicas* de medio oriente (y, en cierto modo, de prácticamente todo el mundo oriental), en las cuales el individuo es una parte de un sistema, un súbdito, y la única diferencia posible entre individuos es si uno de ellos es el rey. El rey asume un rol determinante y muy poderoso, casi como un modelo de un dios o un ser semidivino en la tierra (de hecho, en las culturas y sistemas religiosos de esa región, muchos reyes eran venerados como hijos o siervos predilectos de los dioses, cuando no como mismos dioses ellos). Fuera del monarca, todas las demás personas de la comunidad eran súbditos, inclusi-

11 Se alude aquí a la idea de una paz como estaticidad de la comunidad bajo un gobierno que trata de mantener los órdenes y la vida sin cambios, noción que aún hoy es una idea recurrente, especialmente en los Estados agitados por situaciones cercanas a la anarquía o la guerra civil. Grecia y Roma conocieron guerras civiles muy crueles y largas, pero las lecciones que se sacaron de esas penalidades fueron aprovechadas posteriormente, tanto por ellos, para modificar y elaborar su constitución política, como por los pueblos que siguieron su tradición civilizatoria también en política. En cambio, en medio oriente predominó un prejuicio favorable al despotismo, al punto que se considera a éste preferible frente a los excesos de la libertad. Esto ha sido consagrado en las tradiciones meso-orientales hasta en refranes, uno de los cuales, muy significativamente, reza: “Es mejor un siglo de tiranía que un día de anarquía”. La idea platónica, por cierto, también luciría extraña si se la considerara un proyecto político teórico. Pero no es ni podía ser tal cosa, sino que es un modelo ideal, perfecto, que *nunca se realiza* en la vida efectiva e histórica. Y no puede realizarse porque consiste en un mundo inmutable, y el cambio como tal es inherente a la existencia.

ve al nivel de esclavos (el rey podía decidir castigar a un lugarteniente poderoso, el segundo en el reino, vendiéndolo como esclavo a él y a su familia, si es que no decidía horribles muertes para ellos, sin ninguna deliberación u objeción de nadie en el reino). Esto sucedió en Asiria, Siria, Egipto, Mesopotamia (Babilonia y Elam), Media y Persia, los hititas y otros pueblos. Curiosamente, mientras más atrás vamos en el tiempo, menos taxativas y draconianas son las leyes. Las leyes más antiguas no eran siempre las más estrictas. Los sumerios, una de las primeras civilizaciones de la región, tenía leyes muy avanzadas para su tiempo, pero los reinos que les conquistaron y les sucedieron se establecieron con leyes más duras.

Este estilo de regímenes despóticos se estableció sin variantes notables durante milenios. Incluso si la personalidad del monarca de turno no era arbitraria o cruel, todo el sistema era profundamente coercitivo y hecho para el dominio y control de la sociedad, más que para su administración.

La irrupción del imperio griego helenístico, y luego el imperio romano, introdujo al oriente próximo en la familiaridad y el contacto con gobiernos de occidente. Ciertamente, ambas civilizaciones, la helenística y la romana, podían ser también autoritarias en su actuación política, especialmente en el sentido de la relación de cada uno de esos imperios con los pueblos que sojuzgaba. Pero en general no hubo una profunda influencia de ellos en la cultura de medio oriente, aunque siglos más tarde los árabes se beneficiarían mucho de la ciencia y la cultura griega.

Hace casi dos mil años aproximadamente empezó a difundirse la religión cristiana, la cual fue conquistando cada vez más creyentes en el imperio romano, sobre todo en medio oriente, donde nació esta religión. El cristianismo representó varias rupturas con otras tantas tradiciones. Con las tradiciones religiosas en sí, en cuanto que no nació abocado a una relación específica o funcional con un Estado político. La religión griega, por ejemplo, y más aún la romana, sí cumplían funciones relacionadas de cerca con el Estado. No eran parte del Estado, pero lo servían, como podrían servirlo también en nuestra época los Boy Scouts o el Rotary Club, que son instituciones que, lejos de insurgir contra el Estado, cooperan armoniosamente con él y con los fines de la paz social y el bienestar común. Ese era el rol de la religión en cuestiones políticas en general en la antigüedad. Así funcionaba

la religión en los egipcios (confirmando al faraón como elegido de los dioses para regir el país del Nilo), la de los mesopotamios, la de los asirios, etc.

En los hebreos esta relación era más compleja, porque la religión sirvió de base para la creación y constitución de una comunidad política, pero desde la religión podían venir también críticas, objeciones y hasta vetos a la actuación de las autoridades. Antes de Moisés, los hebreos eran un pueblo más del área, compuesto de pastores trashumantes (“Mi padre era un arameo errante... Deuteronomio, XXVI, 5”). Pero poseían una noción mono-teísta particular, que sin ser única o exclusiva suya, se desarrolló entre ellos de manera muy particular y consumada. Es después de Moisés que dicho pueblo, singularizado por una situación de sufrimiento en esclavitud, logró obtener su libertad y comenzó su nueva vida como comunidad autónoma e independiente, pero sin territorio, para lo cual iría ocupando su “tierra prometida” en Palestina, donde se constituiría más tarde como Estado, primero guiado por jueces, y luego por reyes. Aunque este Estado no perduraría (se dividiría en dos reinos y sería conquistado por enemigos foráneos), la idea de una comunidad en búsqueda de un lugar de residencia por derecho propio se mantuvo, no solo en la antigüedad, sino desde entonces hasta la modernidad. Mientras tanto, esa comunidad hebrea, ya delimitada en el territorio sobreviviente de Judea (por lo cual se llaman judíos sus habitantes), fue conquistada y hecha cautiva con diversa suerte por babilonios, asirios y persas. Estos últimos tuvieron una relación más tolerante con los judíos, y empezó un leve renacimiento de la presencia judía en Palestina, la cual alcanzó el carácter de un Estado semi-autónomo. Pero, tras los persas vendrán los griegos macedonios, quienes, al tratar de reimponer el yugo de su imperio sobre Judea, tendrían largas y agotadoras guerras con los judíos, para luego ser suplantados por los romanos, quienes ocuparían Palestina y mantendrían con los representantes de la población acuerdos de paz y tributación propios de comunidades establecidas a modo de protectorados de un imperio.

Me he detenido algo en los hebreos porque, aunque su importancia política no fue tan relevante en la antigüedad —un pequeño Estado tribal en medio de grandes imperios y zonas de influencia—, su importancia cultural fue clave para la evolución de las dos religiones que nacieron de él: el cris-

tianismo y el islam. Sobre todo esta última, que guarda con el judaísmo muchas más coincidencias y semejanzas que con el cristianismo, el cual, al poco tiempo de su desarrollo, a pesar de reconocer su filiación como continuidad y culminación del judaísmo, se deslindó de éste delineando inclusive actitudes muy diferentes.

Los seis primeros siglos de la era cristiana fueron en medio oriente históricamente dialécticos: por un lado, fueron tiempos de consolidación del poder romano-oriental en la región. Por otro lado, fueron tiempos de inclinación cultural de la región más hacia el oriente. Esto lo podemos notar en el pensamiento filosófico, en el religioso, e inclusive en ciertos aspectos de lo político y lo económico. De hecho, ocurrió un resurgimiento de los poderes orientales. Judea se rebeló contra Roma, siendo aplastada dos veces en su intento por independencia (en la primera guerra judía de 70-74 y en la segunda, de 132-135). El reino sirio-araméo de Palmira, en Siria, también se rebeló contra Roma, liderado por el rey sirio Odenatus (Udainat) y la célebre reina Zenobia (Zeinab). Eventualmente dicha rebelión también fue aplastada. Mas la relevancia oriental y específicamente la de Siria se notaron cuando subió al trono del imperio una dinastía que tenía orígenes africanos y sobre todo sirios, y cuyos monarcas, unos más juiciosos y otros menos, representaron una importante presencia de oriente en la dirección del imperio. Inclusive llegó a haber décadas más tarde un emperador romano árabe, descendiente de jeques del desierto de Haurán, en la zona que hoy comparten Siria y Jordania, que fue Marco Julio Filipo (243-248)¹², bajo cuyo gobierno Roma celebró sus mil años de existencia con fastuosa celebración.

Eventualmente, el imperio romano no podía sostenerse íntegro, y se dividió en una parte occidental y otra oriental, y ésta última daría origen al imperio bizantino, de cultura greco-oriental. Otro imperio había avanzado también sobre la región, que fue el de la antigua Persia, renacida bajo la dinastía sasánida. Ambos poderes, los sasánidas y los bizantinos, se disputaron la zona durante siglos. Ambos serían eventualmente barridos por la expansión de los árabes musulmanes.

12 Sobre Marco Julio Filipo, también llamado Felipe El Árabe, ver nuestro artículo "Felipe el Árabe y su tiempo", en la revista *Al Fida*, editada por el Consejo Parroquial de la Iglesia San Jorge, de la comunidad de rito bizantino-católico de Caracas, edición de febrero de 1988.

V

Surgimiento de la expansión árabe. el profeta Mahoma y el islam

Como habrá podido notarse, no se ha mencionado en todo lo anterior la presencia árabe. La razón es simple: los árabes, durante milenios, permanecieron en las fronteras de la historia. A diferencia de otros pueblos y civilizaciones, que se desarrollaron en la cercanía de grandes ríos y zonas de habitabilidad más segura y cómoda, ellos se quedaron en el desierto y en el modo de vida trashumante. Pero no todos los árabes eran nómadas y existían ciudades en medio del desierto que sostenían a miles de personas en una vida no precaria, y que figuraron como importantes en la historia por su preponderancia mercantil y estratégica.

Sin embargo, en general, los árabes eran un pueblo al margen de los demás imperios. Todos los poderes trataban con ellos y comerciaban con ellos, aunque también desconfiaban de ellos. La existencia ruda del desierto les imponía un código de vida muy estricto y que no coincidía siempre con los códigos generales de las demás civilizaciones. Desde los más antiguos pueblos, como los sumerios y egipcios, hasta los menos antiguos, como los romanos, que constituyeron uno de sus dominios como la *Provincia Arabia* en los linderos de su imperio, todos lidiaron con los árabes, a veces belicosamente, a veces con intercambios comerciales. Pero parecía que los árabes estaban destinados a permanecer a la vera de la evolución del resto del mundo.

Mas en el siglo VI ocurrió la predicación de una nueva religión por el profeta Mahoma, y ello marcó una ruptura radical con el pasado tribal anclado a un modo de vida estático que parecían llevar los árabes. La nueva religión, el islam, marcó pautas y direcciones que no solo cambiaron la vida

de ese pueblo, sino que les sacó de su relativa irrelevancia a una preponderancia histórica asombrosa.

En el momento en que surgió la expansión del islam, medio oriente, en líneas generales, estaba bajo el gobierno de dos imperios: al norte y occidente, el imperio romano de oriente, o imperio bizantino, y al este, el imperio persa sasánida. El primero poseía el Asia menor (la actual Turquía), Siria, la costa fenicia, Palestina, Egipto y el norte de África hasta el Atlántico. El segundo imperio abarcaba en toda o mayor parte lo que hoy son los actuales Irak, Armenia, Azerbaiyán, Irán, y Afganistán. Estos dos imperios pasaban, como era común, por periodos intermitentes de guerras o de paz, según fueran los tratados y situaciones que motivaran actos en uno u otro sentido.

En la desértica península arábiga, los árabes vivían en un estado cercano a la barbarie, cultivando aún el nomadismo y subsistiendo bajo antiguos códigos de honor y conducta moldeados por la dureza del medio geográfico y sus imposiciones. Las actividades principales eran el comercio de caravanas y los beneficios mercantiles de las peregrinaciones a lugares sagrados, la cría de animales (caballos, ovejas, camellos, por parte de nómadas y sedentarios), y las *razzias* o partidas de saqueo entre grupos. Aunque las civilizaciones les habían dejado a trasmano, los árabes no eran del todo salvajes, pues poseían escritura y además cultivaban la lengua, sobre todo en el ejercicio poético, el cual tenía gran importancia en su vida social y política, pues los poetas eran los portavoces del honor del grupo al cual pertenecían, y eran ellos quienes hacían sus presentaciones y argumentaciones frente a otros poetas de otros grupos.¹³ Aunque eran politeístas, había entre ellos grupos judíos y cristianos que convivían y participaban de las mismas actividades del resto de los árabes. Estos, aparte de su politeísmo, tenían la tradición cultural religiosa ya nombrada páginas antes del *hanifismo*, o monoteísmo abstracto.

13 Los antiguos árabes celebraban justas poéticas entre diversos grupos, en las cuales, durante días, los vates de cada comunidad declamaban frente a sus rivales, a veces, tras preparar magníficas obras muy largas, de horas de recitación de memoria, pero otras veces improvisando espontáneamente sus composiciones, las cuales han quedado como obras maestras no menos excelentes que las anteriores. Esta tradición de recitación poética espontánea la llevaron los árabes adonde fueron en sus conquistas, y ha quedado en lugares como Sicilia y España. A su vez, los españoles mantuvieron esa tradición y la llevaron a los lugares que ellos conquistaron, y aquí en Venezuela poseemos esa tradición como una de las más nuestras y vernáculas, aunque tuvo su origen hace miles de años en la antigua Arabia.

Sin embargo, pocos árabes eran hanifes o cristianos. La mayoría adoraba multitud de ídolos, de los cuales había cientos en la ciudad de La Meca, en donde nació Mahoma en 570. De hecho, la ciudad vivía principalmente del comercio y las ganancias que producían las peregrinaciones de devotos de las distintas imágenes e ídolos.

No es posible aquí hacer un pormenorizado relato de la vida de Mahoma, pero debe comprenderse que, siendo él el modelo de líder paradigmático de todos los movimientos políticos, culturales y de reavivamiento islámico contemporáneos, no puede pasarse de largo su vida sin resaltar lo que de ella lo más pertinente a estas páginas.

Es importante tomar en cuenta que Mahoma fue durante la primera parte de su vida un comerciante de caravanas. La razón de esta importancia está en el hecho de que el comercio y lo relacionado con lo mercantil no tuvo, en las culturas semíticas (judíos, arameos, árabes) el tinte peyorativo y mal visto que vino a tener en la cultura occidental, heredado en parte quizá por el legado grecorromano (pues en Roma, y mucho más en Grecia, se despreciaba el trabajo de comerciante, así como el trabajo manual, considerado éste tarea de esclavos)¹⁴. Este prejuicio ha continuado en la cultura cristiana hasta el día de hoy, y fue fuerte sobre todo en la edad media, cuando se denigró mucho la figura del comerciante. Esto no pasó en la cultura islámica, en la que el comercio era una actividad bien estimada.

Hacia los 25 años, Mahoma se casó con una viuda acaudalada, con lo cual pudo relajar su rutina de trabajo, y se dedicó a lo que era su principal vocación: pensar en Dios y hacer oración. Su ciudad natal, La Meca, no era idónea para este tipo de expansiones, y por eso iba a las afueras, al desierto rocoso, donde buscaba cuevas en las que practicaba ayuno y oración contemplativa, a veces por varios días.

14 En Roma también había esclavos, pero, a diferencia de Grecia y de otros pueblos, los primeros romanos que fundaron la ciudad, y como tales *padres* de la patria fueron apodados *patricios*, se enorgullecían de trabajar ellos mismos la tierra, como en el caso emblemático de Cincinato. Y el apellido de muchas ilustres y antiguas familias se relacionaba con los cultivos que realizaban (por ejemplo, la antigua gens *Lentilli*, cuyo nombre traduce *lenteja*, y así por el estilo). El cristianismo ensalzó la figura del criador de animales ("El buen pastor") por encima de la del labrador. Aquél, por lo general, era tenido en más estima que el agricultor, como lo muestra la historia de Caín y Abel.

Hacia los 40 años de edad, Mahoma, según su propio relato, tuvo su primera revelación, comunicada por el arcángel Gabriel. En ella se le ordenaba predicar una nueva fe en un solo Dios. Este monoteísmo, afín al de los hani-fes, no fue bien visto en La Meca, toda vez que, como se ha dicho, la ciudad vivía de las ganancias de las peregrinaciones a los santuarios de las cientos de divinidades que en ella eran adoradas. Por eso Mahoma empezó su prédica primero en su entorno familiar, y luego entre amigos y otros parientes. Mientras vivieron su tío y su mujer, que pertenecían a clanes respetados de la ciudad, estuvo protegido. Pero en un lapso breve ambos fallecieron, y al quedar sin protección, Mahoma comprendió que tenía que irse de la ciudad, y aprovechó el hecho de que una carta recibida de la ciudad nortea de Yaṭrib, también llamada Medina, le solicitaba que viajara hasta allá para actuar como árbitro en una disputa. Mahoma salió de noche con lo que le quedaba de su entorno familiar y algunos amigos. Este viaje de la Meca a Yaṭrib o Medina (después más conocida como Medina an-Nabi, “La Ciudad del Profeta”) se llama “Hégira” (*Hiṡra*) y tuvo una importancia capital y metafísica en la política musulmana. Una vez llegado a Medina, Mahoma solucionó satisfactoriamente el arbitraje, con lo cual se ganó el respeto y la estima de la gente de la ciudad, y empezó a predicar allí su nueva fe, el islam.

Debemos detenernos aquí a considerar una cuestión que es esencial para este trabajo. Mahoma actuaba, para los años que estamos relatando, como un profeta, esto es, como una persona que recibe mensajes de lo alto, de lo sobrenatural. En su caso particular, de Dios, por medio del arcángel Gabriel (*Ŷibrīl*). Por un lado, estos mensajes son in-formación: datos, orientaciones, prescripciones, para la formación de los creyentes. Por otro lado, son confirmaciones, avisos, prevenciones. El profeta es quien *profiere*: saca fuera lo que llega dentro de él de esa fuente ajena a él. Pero también es el anunciante de hechos en tiempos no arribados. O mejor dicho, ‘funciona’ fuera de(l) tiempo.¹⁵

15 De hecho, en algunos trances que tuvo el profeta durante sus revelaciones, perdía la noción del tiempo. Uno de los hechos más curiosos al respecto fue el de la revelación del viaje místico a Jerusalén, que alude, entre otras cosas, a la diferente *sensación del tiempo*, cuando los hechos transcurren en un “estado alterado de la conciencia”. La anécdota es la siguiente: Estando una vez el profeta con algunos de sus compañeros tomando una bebida para refrescarse, cuando el profeta alzó el vaso, una gota del líquido cayó al suelo. Entre la salida de la gota del vaso, y su llegada al suelo, el profeta sufrió un ‘raptó’ místico, quizá el más famoso de su vida. En dicho raptó fue llevado por una yegua llamada Al-Borak, a varias partes, una de ellas Jerusalén, en el lugar hoy cubierto por el “Domo de la Roca” (*Haram eŝ-Ŝerif*), de

La revelación de hechos morales e históricos y la nueva tela o fondo para interpretarlos fueron aportadas por Mahoma, al modo de como muchos otros profetas lo aportaron. En este sentido, surge aquí esta inquietud: ¿Es posible que alguien con tal poder y personalidad no le sea reconocida autoridad sobre otras personas? Quizá Mahoma no era un líder nato, pero tuvo que ser, tuvo que hacerse, líder. Al principio de su vida adulta resaltó entre sus amigos y su grupo familiar como un orientador y encaminador en cuestiones espirituales. Pero luego vino la Hégira, y todo cambió.

Esta característica del profeta Mahoma le sitúa con una diferencia a la de los otros profetas de medio oriente: diferente de los profetas del Viejo Testamento, como Isaías, Elías, Ezequiel, y otros; diferente de otros predicadores religiosos como Zaratustra o Jesucristo. Lo más parecido a él fue Moisés, probablemente la figura religiosa más preponderante de la Biblia hebrea. ¿En qué radican las diferencias entre Mahoma y los nombrados? En esto: que a esos profetas (excepto Moisés, como se ha dicho) no les tocó ser *líderes* de un pueblo. Orientaban al pueblo, e inclusive le reconvenían si era necesario, pero no tenían un definido rol político. Moisés, ciertamente, acaudilló a los hebreos, pero solo se arrogó autoridad como líder *que hace cumplir la ley*. Inclusive para muchos otros aspectos, que podríamos llamar administrativos, gerenciales o netamente políticos, se apoyó en figuras como Aarón y Josué.

Mahoma no era al principio ni en principio un líder político, ni tampoco quizá era un caudillo natural, pero, con la hégira, tuvo que ser algo cercano a ambas cosas. Esta hégira fue un “viaje” algo precipitado, improvisado y clandestino, fue también una emigración ontológica, y fue asimismo un proceso de revelación fenomenológico-política, pues en ese viaje, y tras el mismo, Mahoma se convirtió en el líder *ad hoc* para quienes le seguían.

donde su montura tomó impulso y lo llevó al firmamento, donde el profeta visitó los siete cielos, viendo varios seres allí en diversa condición. Finalmente, para hacer breve el relato, el profeta volvió en sí, y estaba con sus compañeros, en el mismo lugar y actitud que antes del viaje místico. De hecho, la gota que había salido del vaso, cayó en el suelo en el mismo instante en que él volvió de su ‘raptó’. De modo que todo el suceso duró eso: la duración de la caída de una gota de líquido al suelo. Sin embargo, cuando Mahoma lo relató, duró más de una hora contándolo y sus amanuenses llenaron muchas páginas con el relato. Durante siglos, esta narración ha causado extrañeza o aún burla (a los no musulmanes). Pero en nuestra época, en que se habla de espacios de varias dimensiones y de cuestiones como el Big Bang, que habría originado todo el universo o gran parte del mismo en una cienmilésima de segundo, ese hecho de la vida del profeta ya no luce tan increíble ni inverosímil.

No puedo aquí detenerme demasiado en la meditación de este periodo tan importante en la vida del profeta, pero es históricamente claro que el Mahoma que había sido y actuado en La Meca antes de la Hégira, va a actuar en Medina de manera distinta. Y todavía años después, cuando regresó a La Meca, ya triunfante, era un líder reconocido, asumiendo su rol de gobernante.¹⁶ Así pues, en Medina se convirtió de guía religioso en líder y formal autoridad religiosa, pero también en orientador de un grupo, y dado que la religión que trae impone normas y reglas no solo muy definidas, sino que establecen nuevas pautas diferentes de lo que se venía haciendo y creyendo, llegó un momento en que el profeta empezó a actuar como magistrado, como autoridad, es decir, como un protagonista con poder efectivo sobre la comunidad. Esta evolución o giro del personaje y su cualidad profética, de lo religioso a lo político es clave no solo para entender el islam, sino también los movimientos revivalistas y activistas de esa religión en la época contemporánea.

Desde su calidad de jefe de una comunidad, Mahoma se fue imponiendo en la ciudad de Medina por una serie de alianzas y manejos políticos y estratégicos. Fue jefe por aclamación, reconocido como autoridad y caudillo por muchos de sus conciudadanos. Con quienes no lo reconocieron, Mahoma tuvo distintas actitudes. En unos casos —sobre todo al principio— negoció. Pero, eventualmente, impuso el reconocimiento de su figura con calidad de autoridad suprema como una condición para toda negociación y convivencia. Más aún, la paz cooperativa se impuso como un obsequio si se aceptaba la nueva religión que traía el profeta. Pero la aceptación de su liderazgo pasó a

16 El primer periodo de Mahoma en La Meca y el periodo sucesivo de Mahoma en Medina han sido exhaustivamente estudiados en una obra clásica escrita por William Montgomery Watt, titulada significativamente *Mahoma, profeta y hombre de Estado*. En ella muestra que el profeta, en los dos periodos fundamentales de su vida (su estancia en La Meca, más de vocación profética, y su estancia en Medina, de vocación como hombre de Estado y profeta) exigieron de él cualidades para las necesidades de cada comunidad y cada situación, a las cuales Mahoma respondió con prudencia. Montgomery Watt muestra esto de manera argumentada, aunque a veces su texto se lea como una hagiografía de Mahoma que excusa toda mala conducta y todo error como un juicio sesgado de la posteridad o de los europeos. Sin embargo, puede reconocerse que, *funcionalmente*, Mahoma respondió a mucho de lo que necesitaba la sociedad árabe de esa época, y que, aunque estaba por encima de algunos principios morales y tradicionales de la misma, pudo responder como hombre de su tiempo y del particular medio en que actuó, de una manera que al final le ganó el poder y dominio sobre voluntades y corazones de la mayoría de sus congéneres. Cfr. WATT, William Montgomery: *Mahoma, profeta y hombre de Estado*. Editorial Labor, Buenos Aires, 1973.

ser hasta una suerte de artículo de fe. La *šahada* o testimonio declarativo de la fe se basa en dos fórmulas simples pero fundamentales: “No hay más dios que *el* Dios, y Mahoma es su profeta”.¹⁷ En este sentido, la adhesión religiosa se expresa también como adhesión política: si se obedece a Dios, ha de obedecerse a su profeta, que también, en este caso, era *hombre de Estado*.

Es, pues, desde esa posición de autoridad desde la que Mahoma empezó a realizar acuerdos y pactos, así como a actuar como juez y gobernante, primero en Medina, y eventualmente en todas las partes habitadas de Arabia donde tuvo acceso. No solo eso, sino que también lideró a ejércitos de creyentes que librarán guerras contra comunidades que rompían los pactos con el profeta o no estaban dispuestas a hacer la paz con él. El profeta actuó con una doble sanción: de Dios sobre sus admoniciones como profeta y autoridad religiosa, y de la comunidad que le reconoce autoridad sobre ella. Eventualmente, cuando Mahoma regresó a la Meca, ya como un conquistador y líder militar y religioso, y figura de autoridad, la ciudad le abrió las puertas sin resistencia. A pesar de que había muchos que le habían agredido y hecho mal años antes de la hégira, Mahoma no se vengó de nadie de manera arbitraria o destemplada (en el contexto de la época), pero sí ordenó expresa y serenamente destruir los más de trescientos ídolos que rodeaban la Kaaba, una edificación cúbica que ya era antigua en tiempos del profeta, y que era foco de veneración para todos los paganos preislámicos, que iban a peregrinar de todos los rincones de Arabia hasta allí.

Aunque Mahoma derribó los ídolos, no solo permitió la peregrinación al santuario mencionado, sino que la organizó y reguló, dándole un nuevo sentido dentro de la religión que estaba pregonando. Es de señalar que ya aquí se da una ruptura —ruptura *política*— sin precedentes conocidos con la comunidad árabe preislámica: Mahoma usa y practica el perdón como una acción de conciliación con las fuerzas que, derrotadas, siguen siendo

17 Esta fórmula, tan importante, en árabe es así: *Lā ilāha illa Allāh wa Muḥammad rasūlu-l-lāh*; una traducción a mi juicio más exacta de ella sería: “No hay más divinidad que *el* Dios, y Mahoma es su profeta”. Es decir, niega el politeísmo: no hay muchos dioses sino solo éste, *el* Dios que envió a Mahoma, y éste es su enviado y como tal, dotado de autoridad para proclamar *al* Dios. Esta *šahada* (“testimonio”), debe ser recitada por la persona que se convierte al islam, ante testigos, pues define al creyente musulmán desde un principio, y de allí su importancia, al punto que, como emblema, figura en muchas intervenciones públicas y signos de la colectividad (como por ejemplo, en la bandera de Arabia Saudita, en que aparece escrita completa).

sin embargo parte del tejido social. No le interesa en muchos casos exterminar esas fuerzas que se le oponen, que intrigan contra él, que maldicen de él, y que inclusive conspiran contra él y le odian. Le interesa *convertirlas*. Por eso exige su anuencia, su sometimiento, su “islam”, es decir, su *sumisión*, como ya tradujimos páginas atrás. Pero no es una sumisión meramente personal, sino, primeramente, una sumisión a Dios, al mensaje que Dios ha enviado, y un reconocimiento de la autoridad y excelencia de aquél por quién ha enviado ese mensaje, que es su profeta, su *enviado* (*rasūl*). La *sumisión* se relaciona directamente con el sometimiento de los sujetos de sumisión¹⁸, a la *misión* de quien les dirige. Es decir, toda *misión* exige y supone *sumisión*, si ha de llevarse a cabo; ‘misión’ y ‘sumisión’ son términos ideológicamente correlacionados. Una persona *sumisa* es la que coopera con quien le ordena, el cual tiene una *misión* que acometer. Si se daban estas condiciones de aceptación del mensaje fundamental, “Solo hay un Dios, y Mahoma es su profeta”, no iba a haber problema en aceptar a esas personas en la comunidad, así hubieran sido antes de los peores enemigos del profeta. Hay que decir que este gesto ganó el corazón de muchos —no de todos— quienes así fueron perdonados y aceptados como hermanos musulmanes en la comunidad; ello no impidió que, tras la muerte del profeta, las antiguas disidencias volvieran a aparecer como intrigas y lucha de poder, pero de esa parte nos ocuparemos más adelante.

Hay que volver un poco sobre este punto de la relación de la revelación coránica con la actuación del profeta como dirigente de la comunidad. En el Corán están recogidas muchas instancias en que ordena obrar con firmeza y hasta dureza hacia los increyentes. Otras instancias, quizá menos que las anteriores, pero en todo caso más firmes y que notablemente prevalecieron en su mayor parte, exhortan a la benevolencia, la tolerancia y el avenimiento

18 La palabra “sumisión”, en nuestra lengua, proviene del latín *summissio*, que también se conecta con *summisus*, “sumiso”, que dan la idea de algo subalterno, inferior, bajo, en relación con algo por encima de él que lo guía y dirige. Ambas palabras a su vez provienen de los verbos *missio* y *mitto*, que significan la idea de enviar o mandar a alguien en una dirección o a hacer algo especial (= como una “misión”). En este sentido, *someterse* significa, bien exactamente, aceptar seguir la *misión* de otro que nos dirige. Esto es algo muy común y normal no solo en organizaciones e instituciones, sino aún en relaciones humanas simples como la familiar. Sin embargo, debido en parte a la incomprensión de este concepto, la palabra “sumiso” ha adquirido durante el último siglo un tinte humillante de desdoro e ignominia, como si fuera algo indigno. Nadie quiere ser “sumiso”, y para muchos, que les llamen “sumisos”, es insultarlos.

con opositores. Como todas están presentes en el libro sagrado, la posteridad, especialmente la occidental, se ha preguntado y discutido cuál sería el mensaje “exacto”, preciso, o correcto del libro: ¿rechazo hasta con guerra de los increyentes en el islam, o convivencia y tolerancia con los mismos?

Sobre este punto recién anotado no hay una respuesta concreta y “exacta”. No la puede haber. Del mismo modo que no hay la lectura del significado “exacto” de una obra literaria, y es hasta cierto sentido inútil discutir el significado preciso de lo que se nos quería decir en *La Ilíada* o qué quisieron decirnos Shakespeare o Cervantes, u otros autores clásicos, no hay un significado preciso en el Corán que esté dictaminado por una autoridad sobre el libro como, por ejemplo, lo sería la del Romano Pontífice sobre las Escrituras cristianas (apoyado y fundamentado por una tradición), o el Congreso budista mundial sobre las Escrituras budistas clásicas. De modo que las discusiones de si el Corán es un libro que predica la violencia o predica la caridad, son inanes hasta cierto punto, y por ende estériles, puesto que predica circunstancialmente ambas cosas. Tampoco se trata —no se puede tratar de eso— de que el creyente haya de elegir selectivamente las citas y afirmaciones que le parecen bien y son bonitas o simpáticas sobre otras que le parecen desfasadas o circunscritas a una situación temporal específica. No es tan fácil ni tan ligera la cuestión (pues que no cualquiera puede o es capaz de hacer esa selectividad anotada). La lectura e interpretación, al menos en la tradición coránica e islámica pueden ser vistas a mi juicio como un *aparato sistémico*. No solo considerado desde la circunstancia en que se emitió el mensaje sino tomando en cuenta la circunstancia presente: no es para hacer un juicio sobre el pasado, sino para tomar una decisión presente. Pero además, con vistas o miras siempre a la aplicación hermenéutica, de acuerdo con la justicia más excelente expresada tanto en el mensaje como en el ejemplo profético. Podría decirse en dos platos: una justicia inspirada en la mejor decisión, pero ya aquí intervendrían diversos criterios en considerar cuál es esa “mejor decisión”. Para algunos serán los criterios más rigurosos, para otros, serán los criterios que avancen más en la esencia de la cualidad divina preponderante (que sería la misericordia hacia *toda* criatura, inclusive más allá de su misma palabra taxativa).¹⁹

19 Lo que he puesto entre paréntesis alude al hecho, notado por varios pensadores religiosos a lo largo del tiempo, entre ellos notablemente Kierkegaard y Buber, es que estamos autorizados a tomar

De este modo, la ley islámica no luce tan *invariable* pues puede ser mediada por un esfuerzo comunitario y personal para encontrar el sentido más excelente de la justicia. Es una tarea a ser lograda por el creyente. Y una forma de encarar esa tarea es planteando, como suele hacerse en derecho, que los precedentes de toda nueva decisión legal, deben servir para que esa nueva decisión, lejos de solo repetir lo hecho anteriormente, vaya *más allá* en la caridad, o sea mejor que las decisiones precedentes. En este sentido, lo que se concibe como avance de la ley, en materia humanitaria, se traduciría en progreso social, en lo histórico. Mas todas estas disquisiciones teóricas, aun siendo sensatas y aplicables, no son tan automáticamente aceptadas por la comunidad, a veces enraizada en un *ethos* más severo y riguroso. En este sentido, es significativo que la *šari'a* (la ley derivada de los contenidos coránicos y el ejemplo y lección del Profeta Mahoma) que se observa en las zonas rurales suele ser más inflexible, inclemente, y dura, que la *šari'a* observada en zonas urbanas.

Este hecho descrito nos lleva a plantear el tema de la tolerancia de Mahoma, quien es visto como la figura paradigmática del ideal islámico. Es un tema muy discutido en los estudios islámicos por diversos autores de las más variadas tendencias, tanto a favor como en contra del islam, ya musulmanes, ya cristianos, ya de otros convencimientos. Hasta donde puede notarse en una visión a largo alcance, lo más seguro y serio que se puede decir es que esa tolerancia del profeta era variable con la ocasión y el grado de incidencia que él tuviera sobre la situación.

Mahoma tendía a ser más conciliatorio cuando estaba en condiciones desiguales, pero si el balance de poder en la situación estaba a su favor, podía ser más estricto y hasta duro, y esto lo mostró muchas veces en su vida. Ahora bien, este modo de obrar en forma variable es algo netamente humano y muy político (ciertamente, puede ser muy inteligente). Más que anotar

una interpretación que pudiera parecer contradictoria con alguna instancia del mensaje divino —por ejemplo, “no permitirás que viva la hechicera” (Éxodo, XXII, 17) siempre que sea del carácter prevaeciente en la esencia de la definición de lo divino, que en este caso se reserva la acción contra el infractor, y exhorta a la clemencia de los humanos sobre el mismo. Hay en esto un curioso paralelismo con el mito de Prometeo, quien infringe una ley de los dioses, para ayudar a sus semejantes humanos. No serán los humanos quienes le castiguen, sino los dioses. Esta es solo una de las instancias que permite una actuación que media lo taxativo de las Escrituras, pero hay varias más que no puedo en este espacio exponer.

que unas veces actuó con ejemplar generosidad o con pasmosa crueldad, es el hecho de destacar que había una sistematicidad y por ende una racionalidad en su comportamiento. No era un tirano ni un déspota, y lo que resalta en la generalidad de su comportamiento como líder es la avenencia a llegar a acuerdos, la disponibilidad para alcanzar soluciones que, inclusive si podían estar en contraste con su plan general de autoridad, eran táctica y diplomáticamente más inteligentes para su consolidación. Por eso tampoco podía ser demasiado lenitivo cuando debía dar una lección o escarmiento ejemplarizante. Ya antes se ha dicho que le interesaba recuperar la mayor integridad de la comunidad, por lo cual, lejos de eliminar a quienes se le oponían, les daba oportunidad de someterse a él, de manera bastante razonable (para la época). Pero no hacía esto en todos los casos. Cuando se trataba de casos en que era imposible el sometimiento, no por una oposición al profeta, sino porque el grupo o los oponentes pertenecían a otra comunidad o religión distinta, y no querían abandonar su credo en favor del nuevo, esa imposibilidad brindó al profeta la oportunidad de destruir esos grupos, que fue lo que hizo con muchos grupos judíos que no se le sometieron ni querían hacerse musulmanes. Mientras con otros grupos que se le oponían y le combatían abiertamente, Mahoma dejaba la puerta abierta para su reconciliación y sometimiento, esto no lo hizo con los enfrentamientos que tuvo con los judíos, sino que les castigó duramente.²⁰ En este sentido, en todos sus actos, que podían ser actos políticos, y ciertamente siempre eran actos religiosos, había una referencia al predominio del islam, al levantamiento de la religión como el camino a seguir y la regla a la cual acogerse de manera decisiva y definida. Todo esto es importante frente al hecho de que la posteridad del islam siempre ha visto a Mahoma como el modelo humano a seguir, y esto incluye su capacidad como gobernante.

20 Caso de la “batalla de las trincheras” contra los judíos del oasis de Jaibar, así como el enfrentamiento con otro grupo judío, los *Banu Quraiza*. Los estudiosos que simpatizan con la figura de Mahoma han tratado incesantemente de “contextualizar” la violencia y la crueldad de muchos actos del profeta, con la época y el medio en que ocurrieron (Cfr. LINGS, Martin: *Muhammad. His life based on the earliest sources*. Inner Traditions International, Rochester, Vermont, 1983; WATT, W.M., ob cit.) otros estudiosos reconocen la dureza específica de Mahoma en su actitud hacia estos que veía como sus enemigos (Cfr. PAYNE, Robert: *The History of Islam*. Barnes & Noble Books, New York, 1959; BOS-TOM, Andrew G.: *Sharia versus Freedom. The Legacy of Islamic Totalitarianism*. Prometheus Books, New York, 2012).

La serie de actos y palabras que expresó Mahoma durante su paso por la tierra fue recogida en varias compilaciones por otros tantos autores. Esas compilaciones se llaman *Hadít* o *Hadiz*, que significa “tradición”, pero en el sentido de una transmisión oral de dichos de o sobre el profeta, pues son relatos de circunstancias en que Mahoma dijo o actuó de una manera que más tarde podía orientar en circunstancias semejantes a la de esa ocasión. El conjunto de aspectos y principios islámicos contenidos en el Corán, más lo recogido en el testimonio del *Hadít* constituyen la *Sunna*, o doctrina (llamada también *Sunna-an-Nabī*, “Sunna del Profeta”), que son el conjunto de usos y preceptos que constituyen toda la tradición del profeta, esta vez no solo en un sentido oral, sino que abarca virtualmente todos los planos de la vida. Y también lo político. Ahora bien, vale ciertamente la pena detenernos un poco a hacer una consideración política de la experiencia de Mahoma como líder.

Ciertamente, el profeta, en su tiempo, en su circunstancia, con sus antecedentes (miembro de un pueblo de vida áspera y dura, y habiendo sufrido carencias y penalidades a lo largo de su vida), y siendo además persona que, a fuer de sensible y espiritual, carecía de instrucción formal y era mayormente un iletrado, hubiera podido haber incurrido en buena cantidad de deslices y errores políticos muy explicables desde sus desventajas y carencias. Pero no fue así. Como he anotado en página anterior, aprendió a dirigir su comunidad; a pesar de comprensibles traspiés y ocasionales conductas cuestionables, se puede decir que su gestión fue un éxito político. Pero hay más. Lo verdaderamente revolucionario (en el buen sentido del término) fue que inauguró un modo de régimen político único y prácticamente distinto a todo lo anterior que se conocía al menos en medio oriente. Este nuevo régimen político se caracterizó por una adhesión a un conjunto de creencias religiosas.

Para entender qué es lo distinto a otras formas políticas de la región, recordemos que en los demás imperios y civilizaciones, tanto orientales como occidentales, la fidelidad a la comunidad se traducía como una fidelidad a la figura y normas del Estado, sostenidas por un monarca que incorporaba ese poder estatal, además de poderes espirituales o religiosos, subsumiendo en variable medida a la cultura y sobre todo a las formas religiosas en el molde de una comunidad política. Por eso es que en Egipto, en Babilonia, en Gre-

cia y en Roma, la religión, aunque podía ser un poder, y un poder grande, estaba en relación con lo político, y apoyaba al Estado, cuando no fungía ya como apéndice del mismo.²¹ El cristianismo representó una ruptura con esta actitud, a pesar inclusive de la elevación teodosiana de la religión a un status “oficial”, y el otorgamiento de prerrogativas de poder que le daban a la nueva religión una capacidad de actuar mucho mayor que la de muchas religiones antiguas. Sin embargo, ese reconocimiento es justamente parte de un deslinde de competencias. Deslinde que sigue el principio evangélico ya mencionado de separar lo que es de Dios y lo que es del César, y que se expresará como una división de actuaciones, en las cuales, aunque cooperan, y mucho, el Estado es libre y soberano en sus actuaciones civiles, y la iglesia es libre y soberana en sus actuaciones religiosas. Igual en la experiencia histórica los estadistas romanos trataron de intervenir en manejos y asuntos eclesiásticos, e igual la iglesia trató de intervenir y manejar el poder político ocasionalmente, pero lo que predominaba como principio constitutivo de esa relación era justamente el deslinde formal —y eventualmente jurídico— de ambos ámbitos. Y ello brindaba una libertad a esos ámbitos—sobre todo a la iglesia— para poder tomar distancia con el Estado y criticar a las autoridades, a pesar de ser éstas cristianas. Pero no por ser del mismo “partido” se callaba la crítica, que solía ser muy acerba, y a veces era castigada duramente por los gobernantes, como en el caso del patriarca San Atanasio y el emperador Constancio, o como el de San Juan Crisóstomo contra la emperatriz Eudoxia. Esta capacidad conceptual de limitar las intervenciones del Estado en la iglesia o de la iglesia en el Estado, contenidas formalmente en la estructura de ambas instituciones, ayudó no solo al de-

21 Un planteamiento único y alternativo de esto, y notable por ser una excepción a lo que sucedía en todo el orbe, es el de la *Antígona* de Sófocles. Esa obra presenta el dilema de una conciencia frente a un imperativo religioso tradicional que está en conflicto con un orden y una disposición política de un gobernante particular. El hecho de que Antígona sea un personaje individual que mantiene la independencia de su conciencia frente al Estado es algo completamente nuevo en la historia, y no tiene nada de extraño que fuera un caso aislado y único. Lo que precisamente muestra entre bastidores esa tragedia es que todo había de ser sometido al Estado, aun cuando las decisiones de los actores del Estado fueran contra la misma cultura que les sostenía y a la que debían amparar. La actuación de Antígona, rara para su tiempo, se ha convertido en un lugar común de la modernidad y sobre todo la contemporaneidad. Es hoy casi un convencionalismo que jóvenes se opongan, rechacen o protesten contra el Estado. Y de hecho, no solo jóvenes, sino gran número de gentes. Eso habría sido impensable en la antigüedad de la que estamos hablando aquí.

sarrollo del Estado en occidente, sino a la misma dinámica de la iglesia, que pudo ser un poder aparte del Estado, y no una esfera contenida, tutelada y mantenida por parte del Estado.

En el oriente bizantino, en que la estrecha cooperación del emperador con la iglesia se materializó a veces en una intromisión nada feliz del poder civil en el eclesiástico, la iglesia, por esta 'protección' no desprovista de coacción por parte del Estado, perdió capacidad como cuerpo alternativo de la cultura y la sociedad, y no la pudo recuperar. Es por eso que la iglesia oriental, como cuerpo organizado y estructural, se desarrolló más débil, más subordinada al poder gubernamental, a diferencia de la iglesia católica occidental.²²

En el caso del islam, la ruptura no fue con un orden político complejo, como el de los reinos o imperios de las antiguas civilizaciones de oriente u occidente. La ruptura fue con el orden tribal. Ciertamente, tras la muerte de Mahoma, y aún hoy en día, es cierto que ese orden sigue bastante vivo y activo, pero desde hace más de un milenio ya no es lo que fue antes del islam. Como se ha dicho en páginas anteriores, el orden tribal responde a las imposiciones de la vida desértica, y es virtualmente imposible que pueda darse la vida en ese medio si no es bajo un código como el que dominó a los árabes durante miles de años. Pero esto fue lo que hizo Mahoma: les dio un código nuevo, más complejo, pero también más flexible (aunque de manera muy distinta a la flexibilidad política presente en el mundo grecorromano)²³. El principio de trascendencia y omnipotencia divina crea un factor que atraviesa toda normatividad social y política. Todo ha de tratar con lo divino, y ha de estar bajo la férula y óptica de lo divino, y eso incluye todo

22 Y no solo fue esto en el oriente bizantino, sino también en los Estados cristianos de Europa oriental con comunidades fieles a sus iglesias orientales ortodoxas autocéfalas. Pero quizá el caso más importante de esta característica fue la misma Rusia, en la cual la iglesia, tutelada por el Estado, a través de los siglos llegó casi a ser un apéndice del Estado y del gobierno zarista. Cfr. SHERRARD, Philip: *Bizancio*. Time-Life International, Amsterdam, 1967. Especialmente pertinente es el capítulo 4 de la referida obra.

23 Les dio además un código que reconoce y extiende aspectos preexistentes en la sociedad preislámica, de modo que, aunque hubo ruptura con una tradición anterior (especialmente en lo relacionado a una creencia religiosa en sí), también hubo continuidad en algunos aspectos importantes y básicos. Este es un punto importante que puede ser desarrollado aparte, pero como no toca aspectos relevantes de nuestro tema sobre las bases del activismo islámico contemporáneo y específicamente, de la *Hermandad Musulmana* como grupo de aspiración al poder sobre la sociedad, solo he querido aquí señalarlo en nota.

lo social, y lo político, como se ha dicho en páginas anteriores. En mucho se respetó la tradición tribal, pero es notable que también el islam deja puertas de escape para salir de lo tribal, que antes era algo inescapable. Otra cosa es que los musulmanes hubieran querido salir de un mundo tribal, patriarcal, en ocasiones anquilosado a hábitos y costumbres muy cuestionables. El islam no obliga a seguir esas conductas tribales, pero las tolera. Este punto puede ser muy problemático una vez llegados frente a la modernidad.

Por otro lado, el islam planteó algo distinto a los modelos antiguos, y distinto al cristianismo. Lo más semejante a su modelo habría sido el del antiguo Israel (semejanza bien comprensible por el común origen semita de ambas estructuras religiosas). Si bien había patriarcas, jueces, líderes, y hasta reyes en el antiguo Israel, la pauta a seguir estaba más dada por la doctrina religiosa, y en torno a ella, y protegiéndola y apoyándose en ella actuaban las autoridades. En ese sentido, algo parecido vino a ocurrir en el islam.

Así pues, Mahoma devino profeta y hombre de Estado. Si este fuera un trabajo sobre filosofía de la religión, tendríamos que necesariamente detenernos en la primera figuración de profeta como la más importante. Pero, siendo un estudio sobre ciencias políticas, nos interesa y debemos abocarnos al segundo aspecto de su actuación. Sobre todo porque el profeta iba a constituir, para todas las generaciones subsiguientes a esa primera generación islámica, el modelo de rector, orientador, gobernante, y político. Mas debe quedar claro que lo político en este contexto que estamos tratando, y tal como deseamos tratarlo, tiene una circunscripción o concepción distinta a la de lo político en occidente, como ya se acotaba en páginas iniciales de este texto. En occidente el político fue delineándose como la persona que *dirige* la sociedad: es quien la administra, quien resuelve sus ciertas necesidades específicas diarias y eventuales, quien se encarga de planificar la consecución de objetivos a gran escala (o sea, los del Estado y los de la sociedad como cuerpo constituido). Es decir, el político es como un gerente o supervisor-director de las decisiones necesarias para las funciones de un gobierno representativo y respetuoso de las normas y acuerdos comunes y del pacto social. En el islam se van a redimensionar estas nociones anteriores y los modos de gobernar, y en toda esta redimensión prevalece la idea de *control*, de dominio. El gobernante no es tanto un gerente o director de las

mociones de toda una orquesta social, sino que es quien tiene poder y autoridad para dominar y controlar. Un poder indiscutible, inexorable, casi un reflejo del poder de los dioses. Gobernar es ejercer poder. Comúnmente, sin límites (la historia nos muestra como constante la idea del poder absoluto en todo el orbe de medio oriente antiguo y contemporáneo a la época de Mahoma). Un poder autócrata, que, por desgracia, con frecuencia cae en lo abiertamente despótico.

No es necesario decir, por otro lado, que esta forma de ejercer el poder ha sido lo común o bastante común en todo el orbe: en las civilizaciones africanas, americanas, europeas antiguas y en Asia y el extremo oriente. Lo raro ha sido que haya podido desarrollarse algo distinto a eso, y ello ha sido justamente el aporte griego y romano, el aporte de la idea de *lo Político*, el que hizo una civilización europea medieval donde, al lado de gobiernos y actuaciones despóticas vino a existir la observación de esas conductas como lesivas a una ley más perfeccionada, vino a existir una *conciencia Política* que involucra nociones de derecho de gentes, de ética y honor. Así estas nociones estuviesen sostenidas por una minoría y aún si esa minoría pocas veces pudiese oponerse a desmanes, errores y excesos de poder por parte de mandatarios, igual la idea de dignidad humana de la persona fue modelando la *Política* europea para crear el mundo del Renacimiento y luego el de la modernidad y la contemporaneidad. Lo problemático ha sido adaptar o exportar esa idea *Política* europea u occidental al resto del orbe, cuestión que se ha sentido a veces como una intromisión en la vida de los pueblos de otras partes del mundo, debido a la mezcla de esa idea *Política* occidental con actitudes hegemónicas, imperialistas o colonialistas.

En el caso de Mahoma, aunque se le reconocen su carácter, su sensibilidad, y su piedad, también en ocasiones era capaz, como se mencionó en páginas anteriores, de actos crueles; pero esto era muy común en esa época (y después) en personajes acostumbrados a ejercer poder sin trabas. En occidente había habido poderes así en la antigüedad, y de hecho, los siguió habiendo siglos después. Hasta cierto punto, más de un gobernante occidental del siglo XX tuvo esos ribetes autoritarios y despóticos, como lo muestra la historia. Pero, con el paso de los siglos, fueron siendo la excepción y no la regla. Y aún bajo el régimen de tales gobernantes absolutos, sobre todo a

partir de la modernidad, la suerte de los gobernados era mayormente la de ser *ciudadanos*, no la de ser *súbditos*. Hay una diferencia con los procesos de gobierno antiguos, y es que poco a poco se fue logrando que la ley fuera el referente primero de la acción de gobierno, y en ese sentido, lo Político también vino a pasar por una obediencia, cumplimiento, discusión, de la ley, y aun por la problematización sobre las aplicaciones de la ley misma.

En cambio, en la tradición oriental islámica, la ley es una suerte de abstracción que es *seguida* e impuesta por el Estado y hecha cumplir por el gobernante: éste sanciona el cumplimiento de la ley, muchas de cuyas más importantes ordenanzas se refieren a la obediencia al gobernante: la ley y el gobernante se confirman uno al otro en poder y autoridad. No tiene sentido una ley para la cual no hay un poder que la haga cumplir, es como manobrar en el aire, en el vacío. Y por otro lado, el poder que no está facultado por la ley no tiene base firme para actuar, no está fundamentado, no tiene autoridad. La ley, sin poder para hacerla cumplir, actúa en el aire, y el poder, sin ley que lo funde, no tiene base para actuar.

Esa ley, aunque a veces tenga o siga algunas adaptaciones locales, en su casi totalidad es la ley contenida en el Corán y la Sunna, y como hemos mencionado en página anterior, es llamada corrientemente *šari'a*, palabra que significa también “camino”, pues la ley es como un camino que hay que seguir. Por tal razón en el islam no se separa lo religioso de lo político: para mandar en lo político —y mandar es lo importante, puesto que en esa política a la que aquí nos referimos ahora no se trata de discutir o negociar, sino de buscar el mejor camino (*šari'a*) para implementar la norma que se debe cumplir— se requiere que el gobernante fundamente su acción en unos principios que ni sufran cambio, ni sean falibles. Es decir, si se tiene a mano, disponible, una ley perfecta, una norma perfecta, esa es la que se ha de imponer.

Y se ha de imponer, no se negocia ni se transa. Puede haber variaciones —no es la misma *šari'a* la que se implementa en tal o cual lugar o se implementó en tal o cual época— pero tiene rasgos comunes fundamentales que unifican la acción política como característicamente islámica.

Todo lo anterior difiere del principio monárquico, al menos como se entendía la figura del monarca hasta la época del Profeta Mahoma. Él no fue un rey ni hijo de rey. Si hubiese sido lo segundo, quizá habría sabido

moderar su poder. Pues quien ha gozado de autoridad toda su vida no suele mostrar necesidad de confirmar el poder que tiene con acciones extremas. Mahoma venía de una situación de desventaja e infortunio, y quizá el llegar a tener tanta autoridad perjudicó justamente la *politicidad* de su gestión, que en realidad, a pesar de muchos actos de buena voluntad y moral, no fue una gestión netamente o constitutivamente Política (ni podía ni aún quizá debía serlo, dado el momento y lugar de su dinámica histórica). Él era la autoridad máxima. Consultaba y oía recomendaciones, pero las decisiones las tomaba él y no era limitado por nadie excepto Dios (quien a menudo más bien sancionaba sus acciones con algunas revelaciones). Se trataba, como ya lo he dicho repetidamente, de un poder absoluto, y ciertamente, ni el profeta, ni sus sucesores en el gobierno de comunidades e imperios del islam, sintieron mucha necesidad de limitar ese poder absoluto.

Es importante notar esto, ya que uno de los aspectos más chocantes con respecto a las cuestiones políticas en el islam y en occidente, es justamente el rechazo o recelo al principio liberal de limitar el poder del gobernante (para lo cual hay muchos medios, siendo quizá el principal la ley constitucional). En este sentido, es de notar también que, en el mundo de medio oriente, y específicamente en el mundo semítico, había habido ya el caso de profetas que eran, por decirlo de algún modo, “autoridades civiles” (es decir, que eran a la vez, profetas y magistrados, o gobernantes-profetas o funcionarios públicos con poder), como los notables casos del casto José, y más aún el caso mencionado páginas atrás de Moisés, y los casos del rey David y del rey Salomón, etc. Pero en el caso de Mahoma esta vocación de hombre de Estado, y aún como tal guerrero, fue más acusada y determinante.

Ciertamente, no sería justo pensar que se quiere aquí mostrar al profeta Mahoma como un tirano, y está lejos de ser mi intención. Según todos los testimonios más fidedignos, era un monarca generoso y razonable la mayor parte del tiempo, un monarca *político*, en el sentido de que, con frecuencia y en la mayor parte de los casos, se podía negociar con él, se podía llegar a acuerdos y avenencias con él. Pero también ayudaba a ello que la comunidad sobre la cual regía era en principio pequeña y limitada. Tenía un trato personal con cada ser humano, y eso se muestra frecuentemente en el *Hadit*. Mas sucede que, justamente, la experiencia moderna occidental se aleja de

ese modelo de un gobernante con proximidad personal con sus gobernados. Quizá por eso nos cuesta comprenderlo en su circunstancia, como nos cuesta comprender en su circunstancia a muchos otros gobernantes del pasado, sea que se trate de Marco Aurelio, Carlomagno o Luis XVI. Mahoma no era tampoco un dios, ni un hijo de un dios (como eran denominados tantos gobernantes de antiguas civilizaciones), pero era, según él mismo proclamaba, el *enviado de Dios* (*rasūl Allah*), y no había transacción con el reconocimiento de esa categoría inexorable. Así como no se puede ser cristiano si no se cree en Jesús como hijo de Dios y segunda persona de la Trinidad, del mismo modo no se puede ser musulmán si no se reconoce a Mahoma como profeta de Dios. La condición profética sellaba o refrendaba su autoridad civil. Estos son puntos importantes a tener en cuenta cuando consideremos los principios que han guiado el renacimiento de posturas extremistas en el activismo islámico contemporáneo.

Todo lo anterior, relacionado con la práctica de gobierno, como hombre de Estado, lo empezó a poner en práctica el Profeta durante los años en que impuso su poder y gobierno en toda Arabia. No fueron muchos años. La Hégira fue en 622. A partir de esa fecha solo le quedaron al profeta diez años antes de su muerte para imponer su autoridad en toda la península. Parece que avizoraba proyectos de expansión hacia el norte, en la frontera sirio-bizantina, y hacia el noreste, en la frontera con los persas. De hecho, envió cartas a los monarcas de ambos imperios, invitándolos cortésmente a someterse al islam. Estos monarcas le contestaron con similar cortesía, evadiendo respuestas comprometedoras, y enviándole algunos regalos de cumplimiento. Al menos se sabe que a uno de ellos le pareció divertido el atrevimiento de aquél líder del desierto que les exhortaba con entusiasmo de converso a una nueva religión. Mucho menos se preocuparon de algún peligro proveniente de los beduinos.

Una generación después, ambos imperios, el bizantino y el persa, habían perdido todas sus provincias orientales a manos de los árabes musulmanes.

VI

Gobernabilidad y problemas políticos después de la muerte de Mahoma

En 632 murió el profeta Mahoma en su casa de Medina, en brazos de su esposa más amada, 'Aicha, hija de su lugarteniente y amigo Abu Bakr. Como él era no solo el guía espiritual de la comunidad, sino su magistrado principal y el gobernante del Estado islámico, sobrevino en seguida el problema de la sucesión: ¿Quién iba a encargarse del gobierno? No sabemos bien si Mahoma tuvo idea de este problema o no. Lo cierto es que no dejó instrucciones al efecto, y, a pesar de sus muchos matrimonios y uniones con concubinas que obtuvo por guerra u obsequio, tuvo pocos hijos varones, y todos ellos murieron en la infancia. Luego, por su prematura muerte, sin querer legó este problema de la sucesión del dirigente a su comunidad.

En muchas sociedades se ha considerado que la mejor sucesión en la dirigencia de un negocio o un Estado es la de padres a hijos. En la sociedad patriarcal, como la de los antiguos árabes, esa sucesión es hacia los hijos varones. Mucho de bueno podría decirse sobre este tipo de acceso al poder, pero también mucho de malo, apoyado en la historia misma, y por eso de vez en cuando algunos pueblos buscaron modos alternos de transmitir el poder.²⁴ En la sociedad árabe preislámica un modo de llegar al gobierno de

24 Por ejemplo, la dinastía Antonina en el imperio romano intentó que la sucesión fuera no de padre a hijo sino de padre a hijo adoptivo (Nerva adoptó a Marco Ulpio Trajano; éste adoptó a Publio Elio Adriano; éste a su vez adoptó a Antonino Pío, quien a adoptó a Marco Aurelio Antonino. Éste último rompió la tradición, heredando el trono a su hijo biológico Cómodo Augusto, quien fue desastroso en el trono, hasta que fue felizmente asesinado en una conjura palaciega). La cuestión es que el emperador adoptaba como hijo a una persona idónea para sucederlo, y lo asociaba a su linaje y trono. La historia registra que fue la dinastía romana más brillante y el mejor periodo imperial, pero pocas veces ha sido un sistema viable, y de allí que sea excepcional en la historia ese modo de sucesión.

un grupo tribal era por aclamación. No consistía precisamente en un consenso, pero era una solución negociada y, al menos en apariencia, la mayoría de los varones de una comunidad aprobaban al nuevo líder. Esto funcionaba bien para una asociación más o menos pequeña, o tribal, localizada en un lugar concreto. Pero los musulmanes a la muerte de Mahoma ya eran muchos miles diseminados en diversas regiones y lugares de la península arábiga. Existían otros modos de procurar una sucesión, como pruebas y torneos y cosas así, pero las habilidades como guerrero o en combate no siempre han significado capacidad para gobernar. De modo que había aquí un problema.²⁵

El tema de la sucesión dio origen a uno de los primeros traumas del islam, y un trauma político además, en cuanto que estaba referido al gobierno de la comunidad. Existía la creencia de que se da una herencia del carisma profético o inspirado de padre a hijo (como una especie de *gen espiritual*), y de allí que los descendientes de un profeta, un místico, o una importante personalidad religiosa, se les reconoce capacidad o gracia espiritual por esa descendencia. Esto es así desde muy antiguo en oriente, y ya el *Tanaj*²⁶ le reconoce a Salomón un lugar especial en los personajes del Antiguo Testamento, por haber sido un “rey hijo de rey,... profeta hijo de profeta”.

Pero en el caso de Mahoma, su descendencia espiritual proviene de su hija principal y mayor, Fátima, la cual se casó con el primo y gran amigo del profeta, Alí bin Abí Tālib, quien era también uno de sus principales amanuenses. En este sentido, es interesante destacar que esta herencia espiritual del profeta Mahoma (factor muy importante en el islam) no fue a través de un hijo varón, como podría esperarse de una sociedad tan patriarcal, sino a través de la hija del profeta, Fátima, y de su esposo Alí, yerno del profeta.

25 Existía otro problema, diferente pero no menos grave, y relacionado con la capacidad de lealtad y eficacia sistémica del aparato de gobierno: cómo comunicar los mandatos a todos los lugares (y cómo hacer que todos los lugares acataran las órdenes de un solo líder). Este asunto suele ser pasado por alto al revisar la historia, pero era una de las primeras preocupaciones de todo gobernante: ¿Cómo hacer que se le obedeciera en todas partes de su dominio, si las comunicaciones eran tan precarias y lentas? Se implementaron ciertas soluciones a esto, formales (juramentos de fidelidad) y prácticas (vigilancia de los familiares de ciertos funcionarios). Pero no fue sino hasta la modernidad, con medios técnicos que permitían una inmediata y efectiva presencia del poder en cualquier parte de un territorio, que se logró superar en buena parte este problema.

26 El *Tanaj* es el nombre con que los judíos se refieren al conjunto del Antiguo Testamento: La ley (*Torá*), los profetas (*Neviim*) y los otros escritos sapienciales (*Ketuvim*).

Este personaje, Alī, vino a cobrar importancia mayor justamente a la muerte de Mahoma. Se convocó a los principales que podían fungir de continuadores-administradores de la labor civil y religiosa del profeta (puesto que la labor profética como tal era insustituible). Y se eligió de entre los presentes el sucesor del profeta en el gobierno de la comunidad. La palabra árabe *Jalifa* o “califa” es la que usualmente se emplea para traducir a nuestra lengua esa idea de “sucesor” o “vicario”. Aunque aquí lo vierta de manera breve, este proceso de dilucidar la sucesión del liderazgo de la comunidad musulmana tras la muerte de Mahoma fue difícil y de fuertes tensiones y enfrentamientos; en este escogimiento inicial se impuso eventualmente un principio de pragmatismo, heredado e influido no poco por las tradiciones tribales preislámicas (pues quienquiera que hubiese sido elegido necesitaba contar con el apoyo de las principales tribus y clanes de Arabia). Y el factor para conseguir ese apoyo y respaldo como líder era justamente la capacidad del gobernante para respetar las parcelas de poder locales así como los acuerdos logrados en un pasado, refrendar lo aprobado por el profeta y solidificarlo —en la medida que es posible solidificar alianzas en una situación no sistemática aún, una situación pre-política si se quiere...— y ello, con el fin de poder armar una administración viable y razonable. Contra estas miras y características, luchaban otros principios, también presentes en ese momento en la sociedad árabe, como el de respeto y obediencia *a la sangre* del profeta, en el sentido de que quien heredara el gobierno de la comunidad debía ser pariente cercano del profeta. Y aquí entraba el sector de la familia del nombrado Alī bin Abī Taleb, que quería que éste heredara el poder. La mayor parte de los otros líderes y notables de la comunidad se opusieron a este “candidato”, quizá con razones mezquinas o parciales, pero, también objetivamente. Existía la idea de que Alīno poseía la suficiente capacidad o carácter para saber gobernar. El grupo de Alī —y aquí se muestra una característica notable, significativa, de tal grupo— arguyó que lo importante no era la capacidad del posible líder, sino su parentesco con el profeta, como si este parentesco también capacitara o garantizara una buena actuación como gobernante.

Finalmente se impuso el criterio de *bloquear* esa “candidatura” de Alī, y fue aclamado como nuevo califa o gobernante “en nombre del profeta”

Abū Bakr, quien había sido suegro de Mahoma, y era un hombre capaz y práctico.

Abū Bakr fue el primero de los cuatro “califas bien guiados” (*julafā’u rašīdūn*). A esos cuatro califas iniciales se les considera en la historiografía musulmana tradicional como los califas “ortodoxos”, en el sentido que sentaron el paradigma del gobierno islámico. Como ha acotado un erudito:

“... los musulmanes sinceros recuerdan siempre al régimen de los primeros cuatro califas ortodoxos como la época de oro de la religión mahometana. En el siglo XX, reformadores e innovadores han justificado sus nuevas disposiciones políticosociales o económicas invocando a menudo la sencilla austeridad de aquellos primeros caudillos y guerreros mesiánicos del islam.”²⁷

Los califas que siguieron a Abū Bakr continuaron su obra de construcción y consolidación de la comunidad musulmana, tanto en lo doctrinal como en lo político, aunque en ambos casos se trató e intentó continuar la tradición dejada por el profeta Mahoma. Este proceso de consolidación implicó importantes aportes y hechos, como la expansión territorial (iniciada por Abū Bakr y continuada con grandes éxitos por su sucesor Omar Ibn El-Jattab), que logró conquistas hacia el norte, en Siria, Palestina, Egipto, y en el este hacia Persia e inclusive llegando hasta la India y el Asia central.

Como se mencionó, después de la muerte de Abū Bakr fue proclamado como califa Omar Ibn El-Jattab. Como su antecesor, era un hombre muy sencillo y fue elegido por aclamación, ganándole la opción a Alī Ibn Abī Talib, quien nuevamente no pudo obtener el poder. Pero, a los pocos años en el poder, Omar fue asesinado por un esclavo cristiano persa demente, que abrigaba un problema personal con él. Le asesinó justo al comienzo de la oración en la mezquita²⁸. Aunque Omar permaneció vivo lo suficiente para expresar su satisfacción de que su asesino era un cristiano y no un musulmán, esto pronto iba a cambiar y vendrían muchos asesinatos, guerras, y enfrentamientos entre mismos musulmanes.

A la muerte de Omar se presentó de nuevo, por tercera vez, Alī Ibn Abī

27 *Mundo árabe*, p. 30.

28 Los gobernantes, tradicionalmente, se aproximan a la mezquita a rezar con la comunidad, prácticamente como un fiel más, sin mayor protección, lo cual ha sido excelentemente aprovechado por asesinos desde hace más de mil años hasta nuestra época, para asesinarlos en ese lugar.

Talib a optar por el puesto de califa, pero nuevamente quedó por fuera al ser elegido por aclamación Oṭmān Ibn Affan, que había sido otro de los “compañeros” (*aṣḥāb*) del profeta. Éste pertenecía a una elevada familia de La Meca, y era una persona muy minuciosa en cuestiones religiosas y de devoción, así como elegante en su vestimenta (a diferencia de su antecesor Omar). Pertenecía a un clan árabe que sería muy importante después: los Omeyas. De hecho, fue el único de ese clan acaudalado que se convirtió al islam en los primeros años de la prédica de Mahoma, y mientras él seguía al profeta, sus parientes lo rechazaban y lo perseguían. Cuando el islam triunfó en La Meca y toda Arabia, los Omeyas tuvieron el tino de hacer la paz con el profeta y se convirtieron en un sector importante en la distribución del poder en el naciente Estado.

Oṭmān Ibn Affan continuó la obra de sus antecesores, sobre todo en expansión del imperio y conquista de territorios en medio oriente y zonas aledañas. Una de sus labores más trascendentes fue su recensión del Corán en una sola edición unificada, de la cual toman hasta hoy casi todos los coranes, impresos o manuscritos, su filiación.²⁹

En lo político, Otmán enfrentó problemas más difíciles que sus antecesores, pues cada vez era más arduo mantener unida una comunidad que abarcaba territorios más vastos y lejanos (hoy en día serían más de una docena de países actuales). Para poder asegurar la fidelidad y control de lo que ya podía denominarse imperio, nombró a varios de sus amigos y parientes más capaces como gobernantes provinciales y funcionarios. En Egipto fue donde esta acción fue más resentida, porque el califa hizo renunciar al capaz gobernador que había allí, y lo sustituyó con un primo suyo, más amigo del dinero de las recaudaciones que del gobierno justo. Estas maniobras del califa suscitaron el resentimiento de grupos árabes que se sintieron margi-

29 Para entender la importancia del hecho de realizar la compilación de los fragmentos coránicos en un texto estándar, es preciso comprender que, para poder acometer esa larga labor, fue necesario establecer grupos de estudiosos que no solo fijaran criterios de cuáles textos coránicos eran genuinos y cuáles eran dudosos, sino además crear las bases de ciencias sobre la lengua árabe (pues no había una gramática como tal) y normas sobre cómo leerla y fundar sus reglas, así como reglas para la hermenéutica y la exegética, y reglas que se derivaron de la interpretación de los pasajes y sus temáticas (jurídica, política, familiar, ritual, etc.). En este sentido, se trató de una labor hercúlea, que motivó la preparación de un núcleo importante de trabajadores intelectuales, que constituyeron las primeras generaciones de eruditos del islam.

nados del poder, y se rebelaron contra la autoridad suprema, pues muchos de ellos pensaban que habían hecho méritos y trabajos suficientes como para tener una figuración preferencial en el gobierno y la administración. Estos grupos, que eran numerosos, fueron a la ciudad de Medina (sede del primer califato) a plantear sus observaciones al caudillo. Oṭmān les escuchó con buena voluntad y les prometió estudiar sus reclamaciones. Pero unos días después sus familiares hablaron con él y lo convencieron de que desechara todas las propuestas y consideraciones hacia los grupos que había recibido días atrás. En el sermón de la mezquita —en la cual el califa también predicaba, como representante religioso de la comunidad— Oṭmān habló en contra de los rebeldes, y estos, comprensiblemente, vieron la actitud del califa como una traición. Algunos de ellos lograron colarse en la casa del califa, eludiendo los guardias, y lo encontraron en una habitación leyendo el Corán, “el libro al que había servido tan bien”, y allí mismo lo asesinaron con sus puñales. La sangre del monarca corrió por las páginas del libro sagrado... fue la primera vez que un líder musulmán moría asesinado por musulmanes, y no sería la última sino el inicio de una larga cadena de magnicidios que han jalonado la historia islámica desde ese día, y ha quedado como una herida en la historia del islam.

Tras la muerte del tercer califa, volvió a asomar tras el cargo, por cuarta vez, Alī Ibn Abī Talib, y esta vez, no habiendo otro postor mejor elegible, un tanto a regañadientes y sin mucho consenso ni convencimiento, por fin fue aclamado Alī bin Abī Tālib como califa. Entre las razones para obtener la aclamación estaba que él y su grupo (hoy diríamos, “su lobby”) habían gestionado suficiente apoyo a su propuesta, comprando o convenciendo voluntades, con promesas o prebendas. Otra es que se hizo énfasis en la idea de que el califa tenía que ser escogido entre la gente cercana al profeta, y mucha de esa gente cercana ya había fallecido o estaba muy mayor o no le interesaba el poder. El mismo Alī ya estaba de edad avanzada.

Ya al comienzo del gobierno del califa Alī se vio que los consejos electivos anteriores que habían participado de la proclamación del gobernante habían tenido razón en evitar su nombramiento desde el principio. Alī ha sido un personaje bastante esclarecido, y elevado por algunos sectores que lo veneran a niveles hagiográficos casi tan altos como los de Maho-

ma. Ciertamente, era elocuente y poseía capacidad intelectual suficiente (a diferencia de Mahoma, sabía leer y escribir con fluidez), y al parecer, era, personalmente, de valentía y honradez reconocidas. Pero no poseía capacidad como gobernante. Algunos le atribuyen fallas de carácter o falta de vocación como caudillo. Alī y muchos como él pensaban —como muchos aún piensan— que las faltas en entrenamiento en el poder, o cultura del poder, o destreza en el poder, o capacidad para manejar poder, se podían compensar con una piedad suficiente y una fe religiosa minuciosa y devota. Pero hasta donde se sabe eso nunca ha funcionado así en la realidad, ni en el islam ni fuera de él. El califato de Alī, el último de los califas “bien guiados”, fue, en balance, desastroso.

Una de las destrezas de todo gobierno entrante, especialmente si no tiene todas las fuerzas de apoyo con él, y sobre todo si es en una sociedad en que el poder se ejerce sin reservas (absoluto), es llegar a arreglos, acuerdos y pactos con fuerzas contrarias, para que pueda empezar a gobernar y emprender plausiblemente la administración del poder. Alī no hizo mucho en ese sentido. En vez de conversar con sus enemigos y ponerles en claro cómo quería que fueran sus relaciones de poder, llegando con ellos a un avenimiento que le permitiera gobernar, quiso imponer por su sola autoridad nuevos lugartenientes y funcionarios, con lo cual desafió clanes y grupos de poder que se vieron afectados y empezaron a confabularse en su contra. Aparte de sus competidores en el califato, estaba Aicha, la joven viuda de Mahoma, que había sido además su esposa favorita. Ella y Alī se guardaban un profundo rencor por un incidente de cuando el profeta aún vivía.³⁰ Ai-

30 El llamado “incidente del collar”, que dio pie a mucha maledicencia cuando ocurrió. Resulta que en el transcurso de un viaje en que iban en caravana Mahoma y su gente, hicieron una parada. Aicha se retiró un momento a un paraje cercano donde perdió su collar y tardó rato buscándolo. Mientras tanto la caravana partió sin darse cuenta de que ella faltaba. Cuando ella vio que se habían ido, se puso a caminar, hasta que, desfallecida, cayó en la arena. Pasaron muchas horas hasta que en la caravana se enteraron que ella se había perdido. Entonces, un lugarteniente de Mahoma se ofreció para ir a buscarla, y tras otras tantas horas, volvió con ella ambos montados en su caballo. Los árabes eran entonces muy malpensados, y para ellos cualquier encuentro entre una mujer y un hombre solos eran oportunidad para la relación íntima, y no ayudaba en nada que Aicha fuera adolescente y el lugarteniente del profeta fuera un joven muy apuesto. Muchos murmuraron contra Aicha, y uno de esos fue precisamente Alī. El profeta tomó el asunto muy en serio. Se retiró a rezar y pensar, y tuvo allí una revelación —según dijo— en que se le había asegurado la inocencia de su esposa. Nadie desafió la autoridad del profeta, pero quedaron las enemistades abiertas desde esa ocasión, y sobre todo, la que hubo entre Alī y Aicha.

cha se alió con otros dos pretendientes al califato y organizaron la rebelión contra Alī. Actuaron desde la ciudad de Basra, al sur de Irak, la cual tomaron para ellos. Alī no tenía en ese momento un ejército para enfrentar esta rebelión, pero logró reunir un contingente y viajó con el mismo a la ciudad de Kufa, también en Irak, unos trescientos kilómetros al norte de Basra. Allí organizó un ejército mayor y viajó a enfrentarse con los conspiradores cerca de Basra. La batalla, conocida como “batalla del camello” (porque Aicha estuvo presente animando a los rebeldes desde un camello en el centro de la acción) fue una victoria para Alī, muriendo sus principales rivales al poder. Alī no se vengó de Aicha sino que permitió que se retirara escoltada hasta su casa en Medina. Sin embargo, él no regresó a Medina, pues comprendió que allí había demasiada oposición a él, y se quedó en Kufa, convirtiéndola en la capital del califato. Trató de reconciliarse con sus enemigos, pero fue en vano: la oposición a él no hizo sino aumentar.

Uno de los clanes que se enfrentó a Alī fue el de los ya mencionados Omeyas, dirigido por uno de sus representantes, llamado Muawiya, que había sido gobernador en Siria hasta que Alī lo destituyó. El grupo Omeya se rebeló contra Alī bajo el pretexto de que éste no había castigado a los asesinos de Oṭmān, uno de los califas asesinados anteriormente (y perteneciente al mismo clan Omeya). Inclusive acusaron al califa de estar en connivencia con los asesinos. Aunque esta última acusación luce estirada, el pretexto básico era sólido, ya que los códigos tradicionales exigían que todo crimen debía ser vengado, pues sino, se perdía el honor familiar. De modo que buena parte de la población estaba a favor de los enemigos de Alī. Éste habría podido obviar la oposición si hubiese entregado a los asesinos, pero no pudo o no supo cómo hacerlo o no quiso hacerlo, y ello fue el comienzo de una guerra civil entre los musulmanes, muchos de los cuales, descontentos con Alī, se unieron a los rebeldes.

Alī tuvo que presentar batalla contra estos rebeldes en 657 en Siffin, Siria. Allí, cerca de unas ruinas romanas, Alī estuvo a punto de ganar la batalla, pero cuando todo parecía perdido para los rebeldes, Muawiya hizo una treta que confundió al califa: mandó que sus soldados atravesaran páginas del Corán en sus lanzas. Alī se dio cuenta de la estratagema, pero también entendió que no podía hacer nada al respecto: sus hombres no iban a le-

vantar las armas contra la palabra sagrada. La batalla se detuvo, y muy en contra de los deseos de Alī, hubo que someter todo el asunto a un arbitraje que duró meses, y que desde el principio fue un desprestigio para el califa (tener que negociar él, legítimo gobernante, con fuerzas advenedizas e insurrectas, como si fueran iguales). Peor aún, los árbitros de la parte de Alī no eran contendientes eficaces para los árbitros de los Omeyas, que según recoge la tradición, eran muy capaces. El resultado del arbitraje fue que se recomendó que ambos, Muawiya y Alī, renunciaran a sus cargos y que se nombrara un nuevo califa. Alī se negó a aceptar ese resultado, y habría querido nuevamente reanudar la batalla, pero en su campo la mayoría de su ejército estaba muy desmoralizado y desunido, y amargados por la conducta del califa, e inclusive muchos desaprobaban el asunto del arbitraje porque pensaban que, sometiéndose a éste, el califa había desobedecido la voluntad divina. Un gran número de su contingente dejó de apoyarlo y se organizó bajo el nombre de *Jawāriy* (plural de *Jariy*, secesionista). A este nuevo grupo puede considerársele bajo el dudoso honor de haber sido el primer contingente terrorista del islam, pues perturbaron el gobierno del califa con actos violentos y crímenes, y éste les respondió haciéndoles la guerra.

Alī venció en estas guerras, pero quedó muy debilitado. Esto hizo que fuera prácticamente imposible llevar a cabo la otra guerra contra los Omeyas. Éstos recuperaron el gobierno de Siria, separándola del califato, y además invadieron y tomaron otras provincias como Egipto, con lo cual la humillación de Alī fue peor.

Para colmo, a pesar de la virtual derrota de los *Jawāriy*, todavía quedaban muchos actuando clandestinamente. En 661, mientras entraba a rezar en la mezquita, Alī fue atacado por un fanático de ese grupo, quien lo mató de una puñalada. Heredó el califato el hijo de Alī, Hasan, pero éste era un muchacho débil y sin ambiciones, y unos meses más tarde renunció a sus derechos al califato a cambio de un estipendio generoso dado por Muawiya, quien fue ya reconocido por fin como califa legítimo.

Los seguidores de Alī y su familia —que todavía eran muchos, entre ellos el otro hijo de Alī, Husein— no reconocieron como legítimos a los Omeyas, y de aquí vino el cisma más traumático del islam, pues estos disidentes decidieron, por este desacuerdo con el liderazgo, constituir una

partición o secta (en árabe *šī'a*), separada del resto de los musulmanes. Este fue el nacimiento de lo que hoy conocemos como el chiismo.

El cambio del califato de Alī a los Omeyas además significó un cambio en la orientación del islam, pues la capital dejó de ser Kufa, ya que los Omeyas escogieron la antigua ciudad de Damasco, en Siria, como su centro de poder. Toda la gravitación e influencias se balancearon más hacia el mediterráneo. Los califas de la nueva dinastía ascendían al trono generalmente por nexos familiares o tribales (no siempre de padre a hijo). El siglo Omeya representó el comienzo de una de las más brillantes civilizaciones de la historia.

En cuanto al poder, la comunidad islámica, en su comienzo, con su inédito y original gobierno, cuyo carácter no podría estrictamente ser llamado “teocrático” (aunque es posible que usemos más adelante en partes de este estudio esa categoría para referirnos específicamente a *algún* desarrollo específico de gobierno islámico), había planteado algo que no solo era nuevo y desafiante de cara a una sociedad tribal tan inexorable como la de los árabes preislámicos, sino también frente a un orbe en el cual nunca se había visto un tal sistema de gobierno que involucrara un mensaje revelado como hecho *nomofáctico*³¹ de la vida de la comunidad.

Esta forma de gobernar era en muchos aspectos distinta de lo que hasta entonces era común como gobiernos de las sociedades en otras regiones del mundo. Por lo general, como se ha dicho en otras páginas, en otras civilizaciones los gobiernos eran de carácter absoluto y generalmente despótico. En China, en la India, en África, en los antiguos pueblos de la Europa prerromana, y ciertamente en medio oriente. El autoritarismo, el control omnímodo del gobernante eran la regla, no la excepción. El gobernante estaba dotado de un inmenso poder. En el mejor de los casos, si se trataba de una persona de carácter virtuoso y ejemplar, su gobierno podía ser de bienestar para los pueblos a él sometidos. Pero esas marcas de carácter suelen ser raras en la naturaleza humana.

Dos excepciones a este estado de cosas las había habido históricamente en algunas ciudades-Estado de la Grecia antigua, y en la república romana.

31 Nomofáctico: de *nomos*, ley, regla, término, norma. Se alude aquí a la revelación coránica como hacedora de protocolos y normas de vida, en todos los órdenes: político, social, familiar, cultural, etc.

Y no precisamente porque quienes allí fueron hombres de Estado hayan sido personas muy virtuosas o ejemplares (aunque los hubo) sino porque, buenos o malos, podía plantearseles un *freno* a su poder, tiranía o ambiciones, por parte de grupos que tenían poder, ya de modo práctico efectivo, pero sobre todo y más importante, de modo formal y jurídico.

Los desarrollos griegos trajeron el concepto de un gobierno representativo de la voluntad en consenso de una *ciudadanía* (Nótese aquí nuevamente la distancia entre el concepto de ciudadano frente al concepto de súbdito). Hay una dignidad humana que hace que el ciudadano no sea menos que el gobernante. Éste, ciertamente, posee más autoridad, *pero no puede actuar arbitrariamente con respecto a los ciudadanos*, antes al contrario, los ciudadanos tienen derecho a defender su libertad, su propiedad, y su dignidad, y el gobernante, el gobierno y el Estado les han de reconocer ese derecho, contenido en la ley.³² En cuanto a Roma, ella aportó el concepto de *república*, el cual nos pone ante una nueva circunstancia: no es conveniente dar un poder absoluto a un monarca. Debe ser limitado por un órgano que, históricamente, ha figurado en todo gobierno humano como un consejo de personas mayores que asesora al gobernante, tanto a nivel de una localidad como a nivel de grandes territorios. Pero en Roma, ese órgano consultivo aludido pasó a tener prerrogativas de autoridad. De las tribus que decidían su vida comunitaria en un ambiguo consenso tradicional se derivaron órganos que funcionaban con procesos formales de gobierno, administración y justicia. Las tribus nombraban *tribunos* y facultaban *tribunales*, se crearon autoridades con responsabilidades específicas *anotadas* en una ley: ediles, cuestores, censores, cónsules,...) y el principal órgano derivado de ese anti-

32 Cfr. La famosa oración fúnebre de Pericles: "Nuestra constitución se denomina una democracia porque el poder no está en las manos de una minoría sino en las de todo el pueblo. Cuando se trata de decidir sobre disputas particulares, todo el mundo es igual ante la ley; cuando se trata de anteponer una persona a otra para ocupar cargos de responsabilidad pública, lo que tiene importancia no es la afiliación a una determinada clase, sino la capacidad real que el hombre posee. Y también: "Tenemos por norma respetar la libertad, tanto en los asuntos públicos como en las rivalidades diarias de unos con otros, ... en los asuntos públicos... jamás obramos ilegalmente, sino que obedecemos a quienes les toca el turno de mandar, y acatamos las leyes, en particular las dictadas en favor de los que son víctimas de una injusticia, y las que, aunque no estén escritas, todos consideran vergonzoso infringir." Todo ello implica una situación en que la consistencia del sistema de gobierno es decidida entre y dentro de lo humano, desde lo más noble y digno de lo humano, sin intervenciones de otros ámbitos. (Cfr. Texto parcial del discurso de Pericles, tomado de: BOWRA, Sir Cecil Maurice: *La Grecia Clásica*. Time-Life International, Amsterdam, 1967, p. 100)

guo consejo consultivo, ahora con autoridad, por conservar la costumbre de estar compuesto de personas mayores (*senex*) fue llamado el *senado*, y poseía atribuciones importantísimas, así como *autoridad*, más allá de un simple órgano asesor³³.

¿Y en el caso del islam, cómo se habría expresado hacia el gobierno de la comunidad la particularidad cultural de esa misma comunidad como ente *islámico*? Quizá en esto: por la superación de la estructura tribal, dividida y dispersa por propia naturaleza nómada y diseminada en el vasto desierto, y por la transición a una comunidad mayor y con una estructura más dinámica y que permite y contempla la expansión. El islam creó una sociedad gobernada por un código que, en mucho de lo que reglamenta, y sobre todo en el origen de su autoridad, está por encima no solo de las decisiones individuales de los miembros de la comunidad, sino por encima de lo humano en principio. Este es un giro problemático en esta cuestión, porque de algún modo saca el asunto del gobierno de gentes de las meras manos humanas e introduce una instancia extrahumana y extranatural; introduce una instancia divina, con fuerza para legislar en el gobierno de la comunidad.

Ese paso, tal como se dio, sirvió para poder facultar al primer Estado islámico para que pudiera acometer no solo grandes obras de expansión, sino ya simplemente existir como ese grande y poderoso Estado, sin fragmentarse ni disolverse conceptualmente, al menos durante un tiempo suficiente como para consolidar una tradición de gobierno, y una memoria de una jefatura y régimen que serían siempre evocados en siglos posteriores como modelo gubernamental del islam. Históricamente, ese paso no solo tuvo sentido, sino que además tuvo éxito, cosa que en la historia es a veces más importante que meramente tener razón.

33 Por eso los lábaros de las legiones llevaban la enseña “SPQR”: *Senatus Populusque Romanus*, El Senado y el Pueblo de Roma.

VII

El islam después de los califas “ortodoxos”. los omeyas

Ya en páginas anteriores se habló sobre el inicio de los omeyas en el poder. Ellos fundaron una dinastía que duró casi un siglo (661-750) y tuvo catorce soberanos. Tras ella vino al poder la dinastía Abasida, que duró efectivamente más de quinientos años, siendo derrocada por los mongoles en 1258.

Para la época de este final mencionado muchas cosas habían pasado en el islam. El sueño o proyecto de un imperio-patria islámico, en el cual la “nacionalidad” o principio de adhesión y naturalización era el ser musulmán, había pasado a otros términos y transacciones. Ese imperio-patria islámico puede ser comprendido en el término *Umma*, que es como el término *nación*, pero con un giro femenino (como cuando se habla en castellano de “madre-patria”, que es como una patria que arropa o engendra a otra u otras), y va a corresponder a un espacio ontológico, que es la “casa de la paz”, *Dar es-salám* (y también comprendida como “casa del islam”, *Dar el-islam*, concepto que podría ser asimilado al de un “orbe islámico”). Estos son los espacios propios de vida y ocupación de los musulmanes, como su verdadera ‘patria’, en oposición al espacio ontológico denominado “casa de la guerra” o *Dar el-Harb*, que es el lugar donde los musulmanes son minoría o no gobiernan. Esta conceptualización nos deja ver como no es algo añadido o accidental la conexión entre lo político y lo religioso en el islam. El islam está para ser realizado en un *espacio islámico*, y eso también puede significar que todo el planeta está llamado a ser *casa del islam* algún día. En sí, esto no tiene mayor cuestión alarmante, toda vez que son muchas las religiones que aspiran a que *todos* los seres humanos crean en tal o cual determinada especie de religión (con exclusión de otras). Inclusive entre las diversas iglesias

cristianas hay esta suerte de “competencia”, que excluye a las demás variedades de cristianismo de la verdad o la salvación, considerando que ambas cosas solo se consiguen exclusivamente en *una* vía o fe o iglesia en particular.³⁴

En el caso del islam, la *umma al-islamiyya*, ‘patria’, ‘nación’, o ‘territorio’ islámico, es el lugar de los musulmanes. Más allá de fronteras de repúblicas o reinos, se pertenece a una comunidad de creyentes que gobiernan en nombre del islam o están llamados a hacerlo tarde o temprano. La cuestión es que esa *umma*, en el tiempo, fue cambiando su carácter. Empezó siendo predominantemente árabe (además que el profeta, sus compañeros y el texto sagrado eran árabes), pero pronto hubo prosélitos y conversos de diversos orígenes, y entonces que fue se puso más a prueba esta concepto de una *umma* trascendental, transcultural. En la época abasida, el protagonismo de otros pueblos, frente al elemento demográfico árabe, que había empezado a decaer, hizo que el carácter de la *umma* trascendiera de su identidad árabe a una pluriidentidad de diversos componentes étnicos: turcos, mongoles, tártaros, kurdos, persas, afganos, baluch, panyabíes, etc., todos diferentes, pero todos musulmanes.

Por otro lado, aunque el islam reemplazó las alianzas y lazos tribales ancestrales por un nexo ideológico o cultural o específicamente religioso entre las personas, las viejas costumbres y tradiciones no murieron del todo, y en muchos casos coexistieron con el ‘sistema’ islámico, a veces con virtual ventaja sobre éste en muchos aspectos de la vida diaria.

De hecho, el modo de gobernar durante los Omeyas y en general en todas las demás dinastías califales posteriores, perdió la posible originalidad y frescura que tuvo bajo el profeta y los cuatro califas ortodoxos, y fue tragado por la tradición de gobierno común en medio oriente y las regiones aledañas al mismo. Los gobernantes musulmanes fueron como cualesquiera

34 Hay religiones que prescinden de este exclusivismo o lo comprenden de otra manera. El judaísmo sostiene que es la mejor religión *para los que son judíos*. Admite prosélitos y conversos, pero no los busca. El budismo sostiene que es un camino verdadero, pero no excluye los otros como carentes de mérito. El hinduismo contiene diversas variedades de culto en él, algunos más exclusivistas que otros (algunos impresionantemente distintos u opuestos a otros, como parasistemas y subsistemas diferentes dentro de un sistema), y puede sostener, un tanto paradójicamente, que todos esos caminos son verdaderos, como pueden serlo también caminos fuera del hinduismo. Otras religiones o creencias son aún más laxas o asistemáticas en esto. Las iglesias cristianas y el islam en general son taxativos e inflexibles en que la religión que predicen es la verdadera y fuera de ella no hay salvación.

otros gobernantes, generalmente arbitrarios, a veces muy tiránicos, siempre despóticos. Y es que simplemente no se concebían otras relaciones de poderosos con aquellos bajo su poder que no fueran de señorío o despotismo (Recuérdese que la palabra *déspota* en griego significa “señor”). El sistema tradicional de gobierno omnímodo por parte de una persona y su entorno cercano regresó de manera no menos débil que en el pasado antiguo, y en muchos casos de modo más autoritario. Es lo que podemos constatar de gobernante en gobernante y dinastía a dinastía durante esos siglos y aún después de ellos (específicamente, desde el siglo VII hasta el siglo XV). Es más: como generalmente el poder se hizo ineficaz para controlar provincias o territorios alejados o en zonas agrestes y difíciles, surgieron diversos focos de poder con sus dinastías locales, algunas de las cuales duraron siglos. Pero estos focos de poder, cortes con reyes o tiranuelos, reproducían en una escala más modesta los mismos vicios, lujos, desgobiernos y arbitrariedades de las grandes cortes califales.

Precisamente, una característica de estas dinastías, omeya y abasida, es que en ellas se empezaron a dar varios fenómenos de poder y gobierno que pueden considerarse típicos de la vida de grandes imperios (especialmente en esas épocas en que las precarias comunicaciones hacían difícil mantener un control eficaz sobre un vasto territorio). Uno de estos fenómenos fue justamente la atomización del imperio islámico. Se suponía que el califa, como en el caso del Papa en la Europa católica, debía ser uno solo. No podía haber dos califas. Pero, como veremos luego, hubo en el tiempo califas rivales —con pretendidos títulos de autoridad para arrogarse la dignidad de califa— y cada uno, lejos de buscar una componenda o acuerdo con su ‘homólogo’, lo rechazaba por considerar que él era el legítimo y que el rival era un impostor. Esta división trajo una debilidad creciente sobre el imperio islámico, y causó que hubiese provincias del imperio que intentaron separarse o hacerse más autónomas (aunque mantuviesen cierta lealtad simbólica o nominal al califa), en aras de liberarse de las imposiciones y tributos del poder central del califa.

Este último punto relativo a la tributación es importante recalcarlo aquí. Los aspectos sociales de la religión islámica abarcaban (y abarcan, para quienes enfatizan la revivificación del esquema islámico inicial) un comple-

jo tema de pago de tributos por parte no solo de los creyentes sino también de quienes no son musulmanes, pero viven en la nación islámica, es decir, en la *Umma al-islamiyya*, residiendo en ella como “gente protegida” (*Ahl ad-Dhimmi*), título que podía corresponder principalmente a tres comunidades de creyentes no musulmanes: cristianos, judíos y sabienos.³⁵

La circulación de dinero en la estructura social, que fue más dinámica en el imperio islámico que en el imperio bizantino o el persa sasánida, hizo que el *ethos* comercial de la región pudiera prosperar grandemente ya en los primeros siglos de los califas omeyas. Esto permitió lo que describiré a continuación, que fue un hecho mucho más importante a nivel cultural para el naciente islam.

En su expansión por medio oriente, la fe islámica se topó con diversos pueblos y modos de vida, así como con diversas formas de pensamiento y creencia religiosa. Principalmente hubo dos culturas que influyeron fuertemente en el islam: la cristiana bizantina y la persa sasánida. En el segundo caso, la influencia de las creencias religiosas persas de ese momento —el mazdeísmo derivado del antiguo zoroastrianismo de los aqueménidas— no fue tan importante como otros aportes de la cultura persa en ciencias y artes. Pero, en el primer caso, de la cultura cristiana bizantina, fueron importantes tanto las ideas y los conocimientos que se habían heredado de griegos y romanos, como el peso de la religión cristiana, que aunque en un principio pudo convivir con el islam en medio oriente, eventualmente hubo un momento en que se plantearon presiones por las insistentes “invitaciones” a los cristianos a convertirse en musulmanes.

35 Los sabienos, o sabeos eran un pueblo semítico septentrional que, en fecha desconocida, entraron a Arabia desde el norte, marcharon al sur y fundaron el Reino de Saba, en territorio del actual Yemen, unos 370 kilómetros al noroeste de Adén. La civilización sabea comenzó entre los siglos XII y X antes de Cristo. Desarrollaron una particular religión que tenía varios aspectos en común con las creencias de los hebreos como están contenidas en los primeros libros de la Biblia (de hecho, tenían entre sus figuras religiosas veneradas a Henoc y Noé). Al comienzo del cristianismo también adoptaron ciertas prácticas de éste, como el bautismo (por lo cual algunos los asocian e inclusive los identifican con los mandeanos, también llamados *Cristianos de San Juan*). Sin embargo, a pesar de reconocer dioses parecidos a los del monoteísmo hebreo y después islámico, los sabeos principalmente rendían culto a las estrellas y los planetas, y especialmente al sol y a la luna. Como el Corán reconocía derechos especiales a comunidades como los cristianos, los judíos y los sabeos, varias comunidades de medio oriente (como los harranianos, habitantes de la antigua ciudad de Harrán, al norte de Mesopotamia) se identificaron con ellos para obtener respeto de los musulmanes.

Sin embargo, el reto más fuerte para el islam, como civilización que estaba naciendo de un pueblo mayormente iletrado y semibárbaro del desierto, fue el cúmulo de ideas que aportaban las culturas con las que se encontró en su expansión por medio oriente, y las cuales planteaban fuertes observaciones, objeciones, y señalamientos a la nueva fe del islam.

Fue entonces cuando la civilización islámica, en la decisión de sus dirigentes de ese momento, tomó una medida trascendental. Podía haber rechazado la cultura y aportes de griegos y persas y de otras civilizaciones (muchos entre los musulmanes lo preferían así, aunque otros eran de la opinión contraria). Lo que se decidió fue no solo la asimilación de las ciencias y conocimientos de los griegos y los persas, sino también la formalización del cultivo hasta lo profundo de ellas entre los musulmanes árabes.³⁶ Fue así como la botánica, las matemáticas griegas, la medicina griega y persa y de otros pueblos, así como la filosofía, la lógica, la astronomía, y otros saberes, fueron abrazados por el islam. Se abrieron academias y escuelas, y también nacieron las propias “ciencias islámicas”, una de las primeras de las cuales fue precisamente la gramática árabe, a fin de fijar y regular el idioma del Corán, el texto sagrado de la fe.

En lo político y lo relacionado con las artes del poder y del gobierno, los árabes musulmanes, que venían de una organización tribal y clánica del desierto, se vieron ante la posibilidad de reorganizar la nueva sociedad que iban a gobernar de una nueva manera. Esta nueva manera tomó, como es razonable suponer, algunos elementos del gobierno bizantino (y aún de sus predecesores romanos), y también tomó elementos del protocolo persa, así como las ideas contenidas en libros que eran conocidos en oriente como “espejos de príncipes”, y que eran como una especie de instrucciones o recomendaciones prácticas para los mandatarios, en cierto modo parecidos a lo que iba a ser casi un milenio más tarde *El Príncipe* de Nicolás Maquiavelo. Pero, a diferencia de la franqueza del autor renacentista florentino, los tex-

36 La cultura islámica desde sus comienzos reconoció el valor de la ciencia y el conocimiento como aspectos fundamental de la formación humana, y son muchos los *Hadīf* que exaltan la labor de los estudiosos y lo encomiable que es la búsqueda del saber. Uno de los más famosos dice: “Buscad el conocimiento hasta la China” (يصل اليه ولو مل على ابلط); Otros insisten sobre esa idea: “la tinta del estudioso es más santa que la sangre del mártir”, y “la adquisición de conocimiento es un deber que incumbe a cada musulmán, varón o mujer.”

tos persas, que eran más unos manuales que obras de reflexión, iban principalmente por el camino de cómo implementar una ‘prudencia’ en el arte de gobernar; es decir, estaban lejos de ser ciencia política (de hecho, estaban metodológicamente lejos de una teorización) y más bien lo que planteaban se reducía a una filosofía práctica, casi unos tratados de “autoayuda” política. Sin embargo, merecen ser tenidos en cuenta en la historia del pensamiento político porque, al ser manuales prácticos, involucraban buena medida de realismo en el gobierno, y también porque, en pequeña, dosificada o diluida medida, incorporaban contenidos de antiguos monarcas y sabios de oriente y occidente, como Platón, Aristóteles, y otros. Se destilaba allí una experiencia de gobierno que podía ser útil.

A lo que aspiraban tales manuales era a un principio moderador de la acción de gobierno. Recomendaban al monarca ser como Dios (=ser lento a la ira), y en general, todas las virtudes que exaltaban eran de carácter más pasivo que activo (paciencia, templanza, resistencia, calma, prudencia...). Todo lo que motivara al gobernante a ser generoso y magnánimo, refrenado en los castigos, inclinado a causar menos dolor, a ser menos cruel, a actuar con menos precipitación, etc.

Tal había sido, en tiempos que fue preceptor del adolescente Alejandro Magno, la “política” de Aristóteles con respecto a la educación del futuro rey y conquistador de Asia. No podía ser de otra manera: solo se podía recomendar, a quien recibía un poder absoluto, que lo usara del mejor modo posible. No había otra alternativa (excepto renunciar a ser preceptor del monarca). ¿Habrán tenido buena influencia esas lecciones y esos manuales? Es una pregunta que queda pendiente a la historia de la ciencia política. Ciertamente, la historia universal no muestra que hayan sido muy aprovechados. Un rey que tenía buena disposición, poco iba a aprovechar tales obras, y un rey que tenía mala disposición, poco caso les iba a hacer... El problema de dichos textos no es que contuvieran mentiras, pues lo común era lo contrario: contenían mucha verdad. Pero la verdad es una de las cosas que más evade la conciencia. Y ciertamente, la conciencia política no es una excepción a esto...

Tales “Espejos” eran generalmente fruto de la inspiración y experiencia de personas cercanas al poder (ministros, consejeros, y a veces mismos go-

bernantes). Es importante notar que, en todo esto aludido a su desenvolvimiento histórico, la comunidad musulmana en no pocos aspectos constituyó una *continuación* y reconducción de muchos usos políticos, sociales y aún culturales que la precedían. Por ello, la acusación esgrimida siglos después de un natural o avocado despotismo del islam en cuestiones de poder y autoridad, o en el tratamiento a los súbditos y a las mujeres, parece ignorar que lo que eran los usos islámicos en los tópicos mencionados no eran sino lo que, antes del islam y aun contemporáneamente con él por siglos, era, en poco más o poco menos, el uso y costumbre general del orbe.

Por otro lado, como ya se dijo, el califato omeya se caracterizó por su apertura a la tarea de la adquisición de conocimiento de otros pueblos. En cuanto a las ideas sobre poder y gobierno, ya se mencionó que la comunidad islámica, tras la muerte de Mahoma, amén de quedar sin su liderazgo profético, carecía de la mayor parte de elementos para fundar una civilización y mucho menos un imperio expansivo y culturalmente poderoso. Sin embargo, las constantes admoniciones y exhortaciones del profeta hacia sus congéneres urgiéndolos a la formación y estudio y la búsqueda del conocimiento, así tuviesen que viajar a los confines del mundo, les dieron una base para no solo tomar y asimilar de otros pueblos sus ciencias e ideas, sino para enriquecer lo así recibido y aumentarlo con sus propios aportes, desarrollando sus propias ciencias y disciplinas.

Así pues, la gran importancia que tuvo el califato omeya fue convertir, *en dos generaciones*, a la nueva civilización islámica en una dinámica sociedad asimiladora y productora de conocimiento. Ciertamente, en su nivel más alto y profundo, esto fue realizado por una élite intelectual de sabios arabizados, no solo musulmanes, sino también judíos y cristianos, que cooperaban con el nuevo Estado islámico, en el que veían un poder que administraba y gobernaba con mayor justicia y eficacia que los imperios bizantino y persa.

A medida que fueron conquistando más territorios y gobernando más pueblos, diversos y muy diferentes de los árabes algunos de ellos, la tarea de administrar y regir la comunidad fue cada vez más complicada. Por un fenómeno casi natural y ciertamente muy común en la historia, los árabes, que casi siempre representaron un contingente minoritario frente a la po-

blación sobre la que mandaban, hubieron no solo de apoyarse en personeros de la población local para administrar sus dominios, como ya se ha dicho en páginas anteriores, sino que también hubieron de fundamentar su acción de gobierno en tradiciones de poder y autoridad que no eran las suyas. Es decir, hubo una suerte de “mestizaje político”, si puede emplearse esta expresión algo colorida.

Aunque el imperio había alcanzado una gran extensión en los primeros años del califato, llegando desde el sur de Francia e Italia, junto con Cerdeña y España, pasando por todo el norte de África y medio oriente, y continuando hacia el Irán y la India, con exploraciones y penetraciones en siglos sucesivos hacia el extremo oriente y el sudeste asiático, esa visión de inmensidad y expansión es un tanto ilusoria, pues, así como había triunfos y conquistas, iban surgiendo divisiones y disidencias que, al final, ocasionaron separaciones de territorios.

Por otro lado, aunque el islam es una de las religiones más socialmente igualitarias o equitativas, en cuanto que admite la dignidad humana de toda persona, cualquiera sea de su raza u origen, en la práctica los árabes que habían salido desde su península a conquistar el oriente y las áreas circundantes ya habían creado divisiones entre ellos, basadas tanto en antiguas distinciones clánicas de mayor o menor estima y pureza, así como la división entre los “compañeros” del profeta que habían estado con él desde el principio, en la ciudad de La Meca (*muhāyirūn*, “emigrantes”), y los adeptos o conversos que se hicieron musulmanes años después, en la ciudad de Medina, y en otros lugares ante el triunfo del islam (*ansar*, “ayudantes”). Por un fenómeno humano muy comprensible, estos dos grupos se miraban con cierto recelo. Pero estos sentimientos se hicieron más complejos cuando en las regiones que fueron ocupando ambos grupos de árabes, los habitantes locales se convirtieron al islam, con lo cual ya merecían mejor trato que simples conquistados, súbditos o dominados. Estos súbditos conversos recibían el nombre de *mawālī* (plural de *maula*, que significa “aliado”, “amigo”, o “cliente”, en el sentido antropológico antiguo de ser un protegido por un patrón poderoso o de linaje). Los árabes veían como inferiores a tales gentes conversas al islam, y que no eran árabes. Pero, dado que la población árabe era menor, y distribuida en tantos territorios que estaban habitados

desde siglos con ciudades constituidas, como Damasco, Antioquía, Alejandría, Jerusalén, Cesarea, Beirut, y otras, la población local convertida al islam se fue constituyendo como mayoría abrumadora. De modo que se les admitió, un poco a regañadientes, y con ciertas diferencias. Si, por ejemplo, los *mawālī* combatían por el islam al lado de los árabes, lo hacían en la infantería, no en la caballería, que como su nombre indica, era reservada a los caballeros de la nobleza árabe. A pesar de estos prejuicios, hubo abundantes matrimonios y mezclas entre los conquistadores árabes y las poblaciones locales.

Otro hecho curioso y digno de ser notado fue que los impuestos que pagaban los musulmanes eran menores que los que pagaba la población no musulmana, y eso también indujo a muchos a convertirse al islam, pero, como señala Desmond Stewart, “A menudo se disuadía a los no musulmanes de que se convirtieran [al islam] a fin de que tuvieran que seguir pagando impuestos más elevados”.³⁷ Eventualmente, al descontento de los *mawālī* por ser considerados ciudadanos de segunda clase se sumó el descontento de sectores militares que consideraban que no se les estaba recompensando bien por sus servicios. Las sucesivas y crecientes tensiones que iban surgiendo tenían en buena parte origen en problemas económicos, y aunque varios de los caudillos omeyas trataron de remediar la situación, fue en vano. El malestar social y económico llevó a muchos a alinearse con sectores rivales u opuestos a los omeyas, como el ya mencionado de los chiitas, y empezaron varios enfrentamientos entre éstos y los omeyas, sobre todo después de la muerte de Muawiya, el primer monarca omeya.

Cuando eso sucedió, los chiitas, guiados por el hijo de Alī bin Abī Talib, llamado Husein, que quería recuperar el califato y asumir el trono, fueron hasta la capital de los omeyas, la ciudad de Kufa, al sur de Irak. Allí les recibió un destacamento enviado por el hijo de Muawiya, llamado Yazid, quien ya había sido proclamado califa. El destacamento le ordenó a Husein que regresara por donde había venido. Husein quizá lo hubiera hecho, pero quienes iban con él le convencieron de que se negara a ello, y por ende los soldados de Yazid lo hicieron prisionero por diez días, al final de los cuales

37 Cfr. STEWART, Desmond: *El Antiguo Islam*. Editores de TIME-LIFE, Amsterdam, Holanda, 1968, p. 63.

le cortaron la cabeza y la enviaron al califa omeya.

Este hecho de la ejecución del nieto del profeta conmovió a la comunidad musulmana en general, y aún se celebra públicamente como una expresión de dolor desconcertante, pues desfilan por las calles en varias ciudades, desde África hasta la India, miles de varones de diversas edades, desde ancianos hasta niños, llorando y golpeándose en penitencia por el martirio de Husein, como si el hecho hubiese ocurrido hace poco y no hace siglos. Este crimen, además, les ganó más enemigos a los omeyas, a los cuales se unieron tribus beduinas rebeldes que rechazaron el gobierno del califa.

Por otro lado, debido a un proceso común de toda dinastía, al pasar las sucesivas generaciones de los omeyas, esa familia ya no produjo, en sus gobernantes sucesivos, individuos con la capacidad o tino que tenían los primeros líderes, y a la larga la dirección del imperio entró en un proceso de disolución que significó el debilitamiento de esa dinastía, y su reemplazo por otra, que fue el califato abasida.

VIII

El califato abasida. La disminución del elemento árabe en la umma. Decadencia y movimientos internos de reivindicación

Bajo la dinastía abasida, las regiones gobernadas por el imperio islámico tuvieron su apogeo como potencia política, amén de que también dicho imperio alcanzó grandes progresos en el desarrollo de la ciencia, las técnicas, las artes, la literatura y el pensamiento. Su capital, Bagdad, llegó a ser una de las ciudades más hermosas del mundo en su tiempo, edificada expresamente para la felicidad y la belleza. Pero no por ello se debe pensar que, a pesar de periodos de predominante bienestar, fue esa una época de armonía y paz. Al contrario, muchos de los gobernantes ejercieron el poder de manera despótica y tiránica hasta la crueldad, de manera aún más arbitraria y errática que los Omeyas. El primero de la dinastía recibió el apodo de “El sanguinario”, *as-Saffah*, y los que siguieron no eran precisamente todo lo contrario...

En la época omeya, ciertamente, algunos monarcas eran autoritarios y torpes como gobernantes. Pero con los abasidas, las formas externas del gobierno, al aumentar el poder, retomaron los rasgos que eran comunes en los mandatarios preislámicos y los monarcas antiguos. El gobernante se rodeó de un lujo que ha pasado a ser proverbial y pasto para las leyendas y la ficción literaria de esa época y la memoria de esos tiempos. Grandes palacios y colecciones de esposas y concubinas, lugares de recreo y lujo que merecieron páginas completas de descripción por los contemporáneos que tuvieron la fortuna de conocerlas, todo un dispendio que exigía una maquinaria estatal de recaudación, distribución y funcionamiento, que cada vez fue más difícil

de operar. Así pues, los abasidas fueron déspotas al modo antiguo, aunque a veces recubrían sus actos de oprobio con ciertos justificativos o compensaciones piadosas que a veces eran más bien dudosas.³⁸

Esta toma de nuevos elementos en la forma de gobierno (o, como dirían algunos contemporáneos cuidadosamente hervidos en agua posmoderna, *en el estilo* de gobernar) es comprensible por un fenómeno de mestizaje que ocurrió entre el elemento árabe original de los conquistadores islámicos y los pueblos y culturas que iban dominando y administrando. Los usos tradicionales de oriente, que no eran comunes o generalizados entre los árabes, empezaron a ser adoptados por estos. La población de medio oriente se arabizó (especialmente en lo lingüístico, desarrollando cada población y comarca su propio dialecto árabe característico), pero también los árabes se orientalizaron, en muchas de sus maneras y costumbres.³⁹ Los usos ceremoniales de las cortes de oriente no eran comunes entre los árabes, que trataban a sus líderes con llaneza. Muchas de estas nuevas costumbres cayeron mal entre los conquistadores árabes más renuentes a abandonar sus tradiciones. Más importante aún: dada la creciente crítica, molestia y oposición entre los árabes que compartían el poder con el califa, éste se apoyó cada vez más —tanto por motivos estratégicos como por su mayor capacidad e instrucción— en la población local, y sobre todo en el caso de la de origen persa. En este sentido, la guardia personal del califa, que estaba compuesta de sus congéneres árabes, poco a poco fue suplantada por elementos persas, a los cuales se les juzgaba más leales y más capaces.

A la inevitable adopción de nuevas costumbres y modos de ejercer el poder se sumaron otros problemas. La subida al gobierno de los abasidas había tenido dos componentes que la impulsaron. Uno era la disidencia de gru-

38 Por ejemplo, para ganar favor con el pueblo, algún monarca tomó la medida de prohibir que las torres de las iglesias fueran más altas que los alminares de las mezquitas. Ello requirió que muchas torres de iglesias fueran recortadas o demolidas. Con tales medidas “beneficiosas” se esperaba acrecentar la simpatía de los súbditos. Ciertamente, la de los musulmanes más que la de los cristianos...

39 Se dice que, por ejemplo, el uso del velo entre las mujeres, y especialmente el velo absoluto, que apenas deja ver los ojos (en algunos casos, solo un ojo), no era cotidiano entre los árabes. Ellos lo habrían adoptado de otros pueblos de medio oriente, en que era común. Otros elementos, como el símbolo de la media luna, se ha dicho que fueron tomados de las banderas bizantinas. Ciertamente, ese símbolo estaba en las monedas de la época bizantina, pero es aún más antiguo. Con el tiempo, se convirtió en el símbolo del islam, como la cruz lo es del cristianismo.

pos tribales que adversaban a los Omeyas en el norte de Persia, en la región de Jorasán. El otro era el creciente movimiento de los “Secuaces de Ali”, es decir, los chiitas. El carácter místico y espiritualista de las corrientes chiitas de ese tiempo, en su búsqueda de pureza y autenticidad, tenía obstáculos para unirse en un esfuerzo concreto, y así lograr una consolidación política. El chiismo, al menos en ese momento, era un movimiento más activo en lo religioso que en lo secular. Por insistir en seguir las cadenas legítimas de descendencia espiritual, se fue dividiendo en varias ramas. Para algunos chiitas, la descendencia espiritual alcanzaba hasta el séptimo “guía” o descendiente de Alī (llamado en árabe *Imam*, que significa “adelantado”, en el sentido de ser quien, al hacer la oración en grupo, se pone al frente para ser como el monitor o guía de quienes están detrás de él). Otros chiitas seguían al noveno Imam, o al duodécimo Imam, etc. El chiismo se fue dividiendo en varias ramas y sectas, algunas de las cuales inclusive se alejaron del islam original a tal punto que virtualmente en la actualidad han llegado a ser religiones distintas y nuevas. Por esta característica divisoria, el chiismo ha sido a veces comparado con el protestantismo, que también, tras la reforma de Lutero y Zuinglio, se dividió en docenas y luego centenares de nuevas iglesias, separadas de Roma y separadas entre sí.

El chiismo pretendía que los abasidas retiraran su califa y fuera nombrado un califa de la sucesión de Alī, pero los abasidas, apoyados más en fuerzas tribales que religiosas, no entregaron el poder a los chiitas, aunque trataron de funcionar con ellos en una relación de convivencia y hasta cooperación, lo cual fue siempre difícil debido al rechazo que el chiismo tenía hacia esa dinastía (y en realidad, a cualquier dinastía o poder que no aceptara la primacía política de la descendencia de Alī Ibn Abī Talib). Esto, además de la imposibilidad de que muchos de quienes se oponían a los abasidas actuaran en un esfuerzo unido y coherente contra esa dinastía parecería explicar (aunque sigue siendo un acertijo bastante incomprensible) por qué los abasidas, a pesar de su manera de gobernar tan despótica y arbitraria hasta la tiranía, pudieron durar cinco siglos.⁴⁰ La solución ante el desgobierno abasida, especialmente en las regiones conquistadas del imperio más en la periferia, fue la secesión.

40 Cfr. PIJOÁN, José: *Arte Islámico. Summa Artis. Historia General de las Artes*, vol. XII, Espasa Calpe, Madrid, 1973, p. 82.

De hecho, ya desde los primeros momentos en que nació la dinastía abasida varios de los territorios del imperio habían empezado a separarse del mismo. Uno de ellos fue España, que se consolidó como un califato omeya separado de los abasidas (fundado por un único miembro de los omeyas que pudo escapar de la matanza que se hizo de toda su familia cuando los abasidas alcanzaron el poder). Otro importante territorio que se separó fue Egipto. Pero el cambio más importante en la vida y destino del imperio abasida vendría del centro de Asia, más allá del norte de China. Ese cambio vino dado por las sucesivas invasiones de turcos y mongoles provenientes de esa región.

Turcos, tártaros y mongoles, son pueblos afines, y su lugar de origen es el Asia central, entre las actuales Rusia y China. Debido a presiones demográficas, emigraron de su lar nativo y cayeron, primero, sobre China, a la cual varios grupos de ellos saquearon y conquistaron. Luego, dos grupos avanzaron hacia el oeste, y al llegar a la estepa que linda con el mar Caspio, un grupo, tártaro-mongol, tomó hacia el norte, cayendo sobre Rusia y Polonia, y varias naciones de Europa. El segundo grupo, compuesto mayormente de turco-tártaros, tomó hacia el sur y cayó sobre el imperio abasida, que no pudo resistir la embestida de esos ejércitos de jinetes diestros que les derrotaron en los campos de batalla. El imperio abasida, que había nacido en 750, poco más de cien años después de la muerte de Mahoma, fue conquistado y arrasado en 1251, siendo su capital, Bagdad, saqueada e incendiada, con gran mortandad de sus habitantes.

Sin embargo, antes de la última avanzada de turco-tártaros y mongoles hacia occidente, ya los componentes túrquicos de esos pueblos habían venido incursionando sobre medio oriente, en las regiones que hoy son el norte de Irán, Afganistán y las provincias cercanas al sur del mar Caspio. Venían atraídos por las riquezas y bienestar que se decía había en el imperio abasida. Esos pueblos eran nómadas y paganos, pero al entrar en contacto con el islam, muchos se convirtieron a esta religión. Eventualmente los abasidas lograron contenerlos en esa zona periférica de su imperio, aunque siguieron los combates fronterizos con ellos. Los turcos que caían prisioneros eran vendidos como esclavos en las ciudades del imperio abasida. En árabe se utiliza la palabra *mamluk* (“poseído”), para referirse a un esclavo, y de ahí derivó uno de los primeros nombres que les dieron a estos turcos en tierras del islam: mamelucos.

Estos esclavos turcos mamelucos eran tan diestros como guerreros y guardianes, que eran comprados a alto precio. Además, la mayoría de ellos se convirtieron al islam y eran servidores muy fieles, por lo cual los mismos califas los emplearon cada vez más en sus ejércitos como soldados, y aún como guardias de corps, reemplazando a los elementos persas con los cuales los abasidas se habían servido anteriormente al subir al poder. Eventualmente, la confianza en los turcos y la capacidad de estos fueron tales, que hasta les encargaban asuntos administrativos y de gobierno. El paso siguiente puede adivinarse: los turcos mamelucos, ya sabiendo pelear y gobernar, solo tenían que sacar del poder a las autoridades locales y asumir ellos el mando del lugar. No sucedió de una vez, claro, sino en casi un siglo de historia.

Los turcos se habían convertido al islam, pero ello no los hizo más indulgentes o menos crueles con la población islámica bajo su dominio. En muchos casos, la conversión al islam fue una cuestión más de estrategia y relaciones públicas, que un acto de sincero convencimiento de estar ante una religión superior. Ello se manifestó por una adhesión frecuentemente superficial de esos invasores a los principios del islam, lo cual trajo una fuerte oposición entre los súbditos musulmanes a quienes dominaban.

Ahora bien, estamos ubicados en este momento del relato a mediados del siglo XIII europeo, y comienzos del siglo XIV. En la historia del islam vino a aparecer un planteamiento político-religioso cuyas consecuencias, aunque en ese momento no fueron tan trascendentales, siglos después madurarían en movimientos activistas y de revivificación del islam e inclusive políticamente intervencionistas, extremistas y violentos, como los que son objeto de estudio de este trabajo.

Aparte de los “espejos de príncipes” mencionados en páginas anteriores, la segunda tradición de reflexión sobre el poder que hubo en el islam fue más importante por su profundidad, aunque no tuvo mayor repercusión en la vida práctica de la comunidad como tal. Esa fue la tradición de la filosofía política misma, que en el islam retoma el hilo del pensamiento sobre el Estado y su gobierno, hilo que venía desde la antigüedad griega, con los aportes de Platón en su *República* y de Aristóteles en su *Política*. Quizá el más notable de los grandes sabios del islam que se distinguió por sus reflexiones

filosófico-políticas fue Abul Hasan Al-Farabi (874-950), quien escribió una obra muy significativa en este respecto, titulada *La ciudad perfecta*. Otros que cultivaron este género de la filosofía política fueron Avicena, Avempace, Averroes y Ad-Dawwani, y no podemos detenernos mucho en el tratamiento a ellos, pero es importante destacar este elemento de la reflexión filosófico-política en el islam, que fue una reflexión abstracta y profunda, y por ello, no tenía mucha incidencia directa en las acciones concretas de gobierno. Pero representa un núcleo de saber, medida y racionalidad que puede alimentar la realización política musulmana en el futuro, cuando el islam empiece a examinar las fuentes de su propia cultura que pueden ayudarle a la consecución de una vida política más equilibrada y justa, puesto que en general la filosofía política tiene entre sus propósitos alimentar la reflexión filosófica sobre lo que debe ser el poder, y cómo puede ser empleado para ayudar a la humanidad a encontrar, en su realización última, su reunión con el objetivo de verdad, bondad y belleza al que aspiran todos los hombres, y así conducirlos a ese fin (que coincide con la meta de la religión también), por lo cual, lejos de tratarse aquí de una cuestión excluyente entre política y religión (o razón y religión), o más allá de proclamar que la religión *sigue* a lo político, o que lo político *sigue* a la religión, se trata de dos conductas humanas que no discrepan, sino que coinciden y cooperan para alcanzar el fin de la felicidad del hombre. Como se decía en el pensamiento filosófico-político islámico de esa época, “la religión y política son como dos hermanos gemelos”. Uno apoya al otro, y ambos tienen sentido juntos.⁴¹

Ahora bien, aparte de la primera tradición de los “espejos” que elaboraba sobre el gobierno de la comunidad, y la segunda tradición que elaboró filosofía política, hubo una tercera tradición, que es la más importante para la presente investigación enmarcada en el estudio de la ciencia política. Esta tercera tradición estuvo más cerca de lo religioso que las otras dos, en el sentido que estuvo más cerca de la *ley* islámica (la *šari’a*).

41 Esta idea es, ciertamente, extraña al occidente, en el cual ha ganado espacio la idea de excluir la religión de lo político, y separar ambos ámbitos como por compartimientos estancos (quedando la religión en la esfera de la vida privada). Pero, justamente, una de las tareas que más intentaron los filósofos musulmanes que reflexionaron sobre la política en el periodo clásico del islam al que nos estamos refiriendo en estas páginas, fue la de no solo armonizar lo pertinente a la religión con lo pertinente a la vida de la sociedad, sino también de teorizar sobre el apoyo que se debían un ámbito al otro.

Esta tercera tradición pertenecía a lo que ya en época de los omeyas empezó a ser conocido como las “ciencias tradicionales” del islam (*‘ulūm naqlīyya*), y que eran los estudios más formales de la revelación coránica y todo lo relacionado con la aplicación de sus admoniciones. Las llamaron así en oposición a las ciencias que tomaron de otros pueblos, como las matemáticas o la lógica, a las que dieron nombre de “ciencias racionales” (*‘ulūm ‘aqlīyya*)⁴². En el campo de las primeras ciencias, las *tradicionales*, se desarrolló lo que podríamos traducir como ‘jurisprudencia’ (*fiqh*, *مقف*).

En esta jurisprudencia se trabajaba interpretando y aplicando la ley tomada del Corán o guiada por el ejemplo del profeta (la “tradición” o *sunna* del profeta) a casos de la vida cotidiana. De interpretaciones más teóricas de lo contenido en los textos sagrados nació una disciplina llamada “La ciencia del Kalām” (*‘ilm el-kalām*, *ملاكلع*), o simplemente *kalām*, que también ha sido apodado como “teología musulmana”. Quienes practicaban ese estudio y enseñanza del *kalām* eran llamados *mutakallimūn*. Con el tiempo, los *mutakallimūn* se dividieron en distintas corrientes de especulación religiosa y desarrollaron importantes conceptos que ampliaron el rango de la comprensión y complejidad religiosa de la comunidad islámica. Entre tales conceptos están los de *īyṭihād* e *īymā’*. El primero significa “esfuerzo” (es un término afín a *īyihād*, que, en principio significa “esfuerzo sagrado” o “sacrificio”), pero *īyṭihād* alude al esfuerzo *intelectual* del creyente por *comprender* los aspectos más relevantes y prácticos de su fe, de modo que esté claro y entienda aquello que cree como fundamento de su vida y su salvación. El otro término, *īymā’*, sobre el cual se aludirá más adelante, significa ‘consenso’, y alude al acuerdo comunitario sobre ciertas formas de aplicar la ley islámica. Es afín a un concepto y término más relacionado con la gestión del poder y el gobierno, que es *šura*, que también puede ser traducido como “consenso” y “consulta”.

En el campo más pragmático de lo legal, debido a que existían —y aún existen— importantes y fuertes discrepancias y diferencias entre los dictámenes de unos expertos frente al de otros en cuanto a lo ético y lo político contenido en la revelación coránica y la *sunna*, la labor de estudio y desa-

42 Esta división adoptó otras formas, y así se habló también de “ciencias árabes” y “ciencias foráneas” (aunque la palabra exacta es *‘aṭṭam*, nombre con que los árabes llamaban a los persas en ese tiempo).

rollo de normas e instrucciones la hicieron expertos en la ley islámica que, con el tiempo, desarrollaron las cuatro escuelas del *fiqh*: la escuela malekī, la escuela shafī, la escuela hanafī y la escuela hanbalī.

Los principales temas con respecto a lo político de los pensadores del *fiqh* eran los relacionados con lo que Erwin I. J. Rosenthal denominó “la teoría y función del califato”. Por ser una elaboración teórica sobre la naturaleza del poder, y específicamente, del poder califal, es decir, de la autoridad del califa y cómo debía ejercerse, cuales debían ser sus metas como gobernante islámico, cuales sus prioridades, cuales sus proyectos, etc.,⁴³ el *fiqh* ha tenido inesperados alcances en este nuestro siglo XXI. Dicha elaboración constituye un despliegue de planes y proyectos más prácticos que los de una filosofía política, y que se enraízan en la fuerza de una revelación sobrenatural. Ello ya implicaría aspectos y ámbitos que pueden caer, al menos en parte, fuera de la voluntad humana individual o colectiva, pues lo que le correspondería al ser humano no es tanto idear una política, como sí aplicar el orden prescrito en la revelación.

En este sentido, dicha elaboración mira a un dominio y alcance mucho mayor que un manual de prudencia política y más concreto que una filosofía política. Debido a que se basa en lo que se contiene como taxativo en las ordenanzas del Corán, no será mayor sorpresa decir que esta reflexión y teorización política fue realizada sobre todo por expertos del derecho musulmán: juristas, jueces, y escrituristas. Se trata de un ejercicio muy apegado a los lineamientos de la fe, y por ende, muy supeditado a lo religioso (sobre todo a la revelación religiosa). Pero a la vez, alcanza aspectos y zonas muy puntuales de la vida común.

Ahora bien, de estas cuatro escuelas, quizá la más relevante, vista desde el momento actual de nuestro siglo XXI y para este trabajo, es la última, la hanbalī. Más relevante que los aportes de los autores que desarrollaron manuales de comportamiento prudente del gobernante, y más relevante históricamente que el pensamiento filosófico-político antes nombrado. Y su relevancia se entronca con lo dicho en párrafos anteriores sobre el advenimiento al poder de turcos y mongoles en medio oriente. Ya veremos por qué.

43 Cfr. ROSENTHAL, Erwin Isaak Jakob: *El Pensamiento Político en el Islam Medieval*. Madrid, Ediciones Revista de Occidente, 1967.

IX

La escuela hanbalī y sus ideas sobre el gobierno islámico

Las cuatro escuelas de fiqh — Hanafī, Malekī, Shafī, y Hanbalī— ya no existen sino como tradiciones del pensamiento jurídico islámico. Aunque consolidaron tradiciones y costumbres en las diversas regiones en que predominaron⁴⁴, prácticamente dejaron de seguirse renovando y creciendo desde el siglo XV. Se siguen estudiando sus disposiciones y regulaciones, pero no se han seguido elaborando nuevos contenidos basados en los desarrollos anteriores (al menos en las tres primeras). Esas cuatro escuelas regulaban innumerables aspectos de la vida diaria y común, y ciertamente cuestiones del ritual religioso musulmán, en el cual cada una de ellas presenta diferencias más o menos relevantes con las demás. Por otro lado, también se ocupaban de lo que en occidente correspondería al derecho público, y por ende, de aspectos relacionados con el gobierno de la sociedad. Pero, mientras unas escuelas —las tres primeras— no hacían señalamientos de mayor importancia o trascendencia con respecto al poder que dominaba la nación, la última escuela no solo elaboró mayor contenido sobre ese punto, sino que lo enfatizó como de vital importancia en la vida del islam. La idea era, para ponerlo plásticamente, que el triunfo del islam comenzaba con la

44 Las diferentes escuelas jurídicas islámicas se caracterizaron por actuar en territorios bastante específicos, al menos las tres primeras de ellas. La escuela Malekī predomina en Noráfrica, en África occidental, y en varios Estados árabes del Golfo Pérsico. La escuela Hanafī predomina en Turquía, los Balcanes, el Levante, Asia Central, subcontinente indio, China, Egipto, y entre la comunidad musulmana de Rusia. La escuela Šafī'i tiene numerosos seguidores en Curdistán, Indonesia, Malasia, Brunei, Egipto, África del Este, Sudáfrica, Yemen y partes del sur de India. La escuela Hanbalī no predominó en su historia en ningún lugar, pero siglos después de que virtualmente desapareciera, los wahabitas de la península arábiga resucitaron su doctrina y ahora la escuela que predomina en Arabia Saudita proviene de orígenes Hanbalíes.

organización de un Estado eficaz y “perfecto”. Es una idea problemática, a medio camino entre lo utópico y lo obligatorio. De hecho, esta escuela fue la que menos seguidores tuvo mientras duró... pero ha sido la escuela que hasta el día de hoy más se ha seguido estudiando y sobre la que más se ha escrito y hablado y se sigue discutiendo, en periódicos e internet. Es decir, en cierto modo, sigue viva. Y no solo eso, sino que sus ideas han inspirado a varios movimientos islámicos activistas y extremistas de medio oriente.

En lo que sigue resumiré brevemente las ideas de la escuela Hanbalī sobre el gobierno de la sociedad, sobre todo las de uno de sus representantes que fue Ahmad Ibn Taimiyya, y destacaré los elementos de la misma que más han incidido en la formación y desarrollo de la “Hermandad Musulmana” (*Ijuan Al-muslimūn*) y de otros muchos movimientos activistas y terroristas del medio oriente contemporáneo.⁴⁵

La escuela hanbalī o hanbalita fue fundada por Ahmad Ibn Hanbal (164/780-241/855), teólogo, jurista, tradicionista y hermeneuta, y por quien ella toma su nombre. Su posición con respecto a la Šari’a y la Sunna era la de buscar la genuinidad de ambas, evitando el peligro de una interpretación alegórica demasiado libre. Tenía al Corán como referencia exacta y obligada de los lineamientos ideales del islam; el complemento de esa referencia de la fe era la referencia histórica del *Hadīf*. Como en cada *Hadīf* se busca una referencia aplicable a circunstancias cotidianas determinadas, Ibn Hanbal dedicó buena parte de su vida a recopilar *Hadīf*, y su colección de los mismos (referida generalmente como el *Musnad* de Ibn Hanbal) alcanzó más de 30.000 tradiciones de *Hadīf*. Esta labor como tradicionista le dio gran renombre a Ibn Hanbal.

Aunque Ibn Hanbal no hizo muchos señalamientos con respecto a cuestiones intrincadas de la ley islámica, algunos de los puntos de la doctrina sobre los cuales insistió son importantes por su incidencia en la vida social. Por ejemplo, él no plantea una literalidad crasa y tajante del Corán, sino que más bien acepta el misterio de Dios “sin el cómo” (*Bilā Kayf*), es decir, sin preguntar cómo es que Dios tiene rostro y manos, y otras cosas nom-

45 He aquí una breve lista de movimientos islámicos que han sido influidos por la escuela hanbali: *Al-Qaeda* (“La Fundación”), *Hamás*, Wahabismo, el “Estado islamico de Irak y Siria” (ISIS) [*Daesh*], *Talibán*, *Takfir wal Higr*, etc.

bradas en la escritura coránica. Es una postura difícil, porque, al rechazar la alegoría, parece cerrar la puerta a la única interpretación razonable de tales textos.⁴⁶ Mas como igualmente admitimos ciertos postulados por principio, ayudados por la fe o solicitados por la vida común, podemos admitir estos postulados aunque no los entendamos, y callar sobre aquello de lo cual nada podemos decir, ni menos explicar.

Ibn Hanbal rechaza también las innovaciones en el modo de vida islámico, tanto las que son producto de cierto racionalismo, como aquellas producto de la desviación de la devoción popular, como la del culto a los santos o santones, al cual siempre se opuso, al igual que lo siguen haciendo sus sucesores hoy en día. Para él esas actitudes, así como ciertos entusiasmos de los místicos, no sólo eran reflejo de la corrupción de las costumbres y del modo de ser de los musulmanes en su formalidad y disciplina, sino que tenían el peligro de disolver la pureza de la fe, algo que en esa época, en que los abasidas habían entrado en decadencia, se sentía como un grave problema. Ibn Hanbal llegó inclusive a considerar peligrosa la codificación de su propio pensamiento, porque podía plantear un polo de atracción distinto de la Sunna y el Corán, lo cual no tenía sentido. Quizá por eso no organizó metódicamente sus ideas y elaboraciones. Y es que, para la escuela hanbalí, la interpretación del derecho sería resultado de un diálogo continuo entre las circunstancias actuales y las fuentes tradicionales (Corán y Sunna), es decir, entre un presente móvil y un pasado fijo, y no se ve como razonable la existencia de una tercera referencia independiente en este diálogo.

Una idea clave de Ibn Hanbal, que iba a ser enfatizada por un seguidor suyo siglos más tarde, llamado Ahmad Ibn Taimiyya, era que la grandeza de los primeros tiempos del islam se debía a la fidelidad de los musulmanes a principios básicos de tipo ético. Específicamente, se refería a la conducta de las tres primeras generaciones de creyentes (*mu'minūn*) musulmanes, que

46 El señalamiento de Ibn Hanbal quizá podría contemplarse también desde una óptica contemporánea más crítica de la racionalidad (al menos, de la racionalidad apodada "instrumental") en la cual puede plantearse que, si no tenemos medios para plantear preguntas de segura respuesta, o de hecho, para cuestionar un texto que se plantea como ontológicamente fuera de lo mundano, en cuanto que es revelación divina, entonces debemos admitir la imposibilidad de contestar o solucionar tales cuestiones de forma racional. Es como otra forma de aplicar el wittgensteineano "De lo que no se puede hablar, mejor callar" (*"Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen"*). Podría objetarse que esto descontextualiza la cita del pensador austriaco, pero ciertamente que luce aplicable y hasta oportuna en este caso.

incluían al profeta y a sus compañeros (*sahaba*), la segunda, los seguidores (*tabi'un*), y la tercera, los seguidores de los seguidores (*tabi' tabi'in*), todas las cuales fueron nombradas como *salaf*, término que podría ser traducido como “ancestros piadosos”.

Los principios recién aludidos, contenidos en la *sunna* y el Corán, son trascendentes e intemporales, es decir, válidos para todo tiempo. La idea clave de Ibn Hanbal e Ibn Taimiyya es que, para que resurja la grandeza del primer islam, es necesario aplicar los medios que la produjeron originalmente. Por eso su corriente ha sido calificada de tradicionalista y conservadora, aunque ya desde la modernidad quizá sea más propio aplicarle el término *ancestralista*, que es traducción más cercana a *salaf*. De hecho, a fines del siglo XIX nacería una corriente en Egipto que se apodaría *Salafiyya*, afirmando ser seguidora o partidaria de los *salaf* originales. Roger Garaudy ha señalado que Abu Hanifa y Shafi'i, los padres de dos de las otras escuelas jurídicas islámicas, trataban de adaptar la ley islámica a los tiempos y sociedades en que vivían⁴⁷. En cambio, Ibn Hanbal e Ibn Taimiyya instaban a adaptar la sociedad y los tiempos en que vivían a los principios que enunciaban como originales de la primera comunidad musulmana, la cual veían como el paradigma del Estado islámico ideal. Esta idea hanbalita sigue siendo hoy vigente para los que siguen esta tendencia islámica, sean los mismos salafi o salafistas contemporáneos (también conocida esta tendencia por su nombre árabe de *salafiyya*, y la cual será más adelante tratada en este estudio serán examinados), sean los partidarios de mayor intervención del islam en el gobierno, como los wahhabis o wahabitas, la *Hermanidad Musulmana*, y otros activistas y extremistas, como los *yi*hadis, al Qa'eda, y el ISIS, etc.⁴⁸

47 GARAUDY, Roger: *Los integrismos. ensayo sobre los fundamentalismos en el mundo*. Editorial Gedisa. 2ª edición. Barcelona 1992. Edición original en francés por Belfond, 1990, p. 91 y *passim*.

48 Conviene aclarar aquí, aunque sea un poco *avant la lettre*, que si bien los actuales salafistas comparten y aún simpatizan muchos de ellos con las ideas y acciones de los extremistas musulmanes, ello no significa que automáticamente unos sean convertibles en los otros. A menudo se ha señalado que entre los extremistas muy pocos son versados en los conocimientos o al menos la instrucción religiosa específica y cuidada, propia de los salafistas. Sin embargo, adhieren a prácticamente todos esos principios salafistas y llevan a cabo lo que conciben como su realización, de manera efectiva, directa y taxativa, con acciones concretas que van desde la intervención actual en política hasta la ejecución de actos terroristas. Por otro lado, los salafistas en general y por principio no incurrir en este tipo de extremismo, y menos de acciones violentas. Evitan involucrarse en política o cuestiones de poder, y mantienen su distancia con las acciones de líderes extremistas, aún si comparten sus ideas o

Las ideas de Ibn Hanbal fueron poco aceptadas en su tiempo y su escuela, como ya se dijo, tuvo escasos adeptos. Muchos de ellos - incluyendo al mismo Ibn Hanbal fueron perseguidos y martirizados. Pero la escuela no se extinguió sino que duró todavía algunas centurias. En el siglo XIV volvió a resurgir fuerte con el ya nombrado Ahmad Ibn Taimiyya (661/1263, 728/1328), teólogo y jurisconsulto, que puede ser considerado como el más importante precursor de los movimientos “islamistas”, *fundamentalistas*, ‘integristas’, rigoristas, extremistas, o terroristas del mundo islámico contemporáneo. También él se apega a una referencia directa al Corán y a la tradición. Rechaza las licencias de los alegoristas por un rigor metodológico expresado en su dicho: “No describir a Dios sino como El mismo está descrito en su libro, y como el profeta lo ha hecho en la Sunna”. Esto, desde luego, deja abierto un problema: el del literalismo en la lectura de la escritura sagrada, que puede llegar hasta lo grosero, atribuyendo a Dios manos y pies, porque en la escritura se alude a tales cosas en la divinidad. La postura contrastante con ésta sería la alegorista, que insiste en ver toda la escritura como un contenido simbólico que ha de ser interpretado más allá de lo que se significa en las palabras de la misma. Entre ambas posturas extremas caminó la comunidad durante siglos. Pero la tendencia literalista, matizada de un cierto antiintelectualismo, se hizo común entre los hanbalíes.

Por otro lado, mientras que el pensamiento de Ibn Hanbal se había expresado sobre todo con respecto al proceder del creyente en sus ritos y deberes formales, Ibn Taimiyya enfatizó su estudio en ciertas áreas como las del gobierno islámico ideal y otros planteamientos de tipo ético. Los retos que enfrentó ya no eran sólo de tipo académico o intelectual. Para su época, el califato había sido conquistado por los mencionados bárbaros turcos y mongoles de Asia central. Estos invasores, una vez en el poder, aunque conversos al islam, solo seguían la religión superficialmente. Sus gobiernos distaban mucho del ideal islámico original o reglamentario. Ibn Taimiyya denunció la hipocresía de estos gobernantes que fingían piedad mientras

doctrinas. Podría decirse que, si en general, todo extremista y terrorista islámico comparte y profesa doctrinas salafistas, por lo común ningún salafista interviene o actúa a la manera de los extremistas y terroristas islámicos, aún si concuerdan con las ideas que les impulsan a tales actos. Rehúsan participar de ello como parte de su modo de entender y practicar el islam, no por debilidad. Esta es mi aprehensión general de la diferencia entre ambas actitudes, aunque doctrinalmente, como ya he dicho, se basen prácticamente en idénticos principios.

incumplían la Sunna y la Šari'a, y de paso oprimían al pueblo. Lo que seguía lógicamente era oponerse a estos gobernantes. Ibn Taimiyya hizo esto, e inclusive convocó a un *ġihād* o esfuerzo sagrado contra estos tiranos, quienes lo encarcelaron varias veces hasta que, hartos ya de él, lo metieron por última vez en una prisión en la cual, olvidado por carceleros y demás, murió de hambre al poco tiempo.⁴⁹

Pueden destacarse en Ibn Taimiyya tres ideas que parecen importantes por su influencia en los movimientos extremistas actuales. La primera es su reafirmación del nexo indisoluble entre el Estado y la religión: Si el primero carece de las coordenadas morales y trascendentes de la segunda, cae en la injusticia. Pues la religión, sin auxilio del Estado, no puede ni imponerse ni difundirse, y el Estado, sin la sanción de lo religioso, no puede legitimarse. De esta idea deriva una segunda sobre la cual es importante insistir: un Estado cuya autoridad no se asienta en la sanción del camino (*šari'a*) islámico, verá cuestionada su legitimidad, cuando no ya impugnada y denunciada como espuria, y a sus gobernantes como usurpadores, o más comúnmente simuladores e hipócritas.

Esta ha sido una acusación histórica a docenas de gobernantes de medio oriente durante siglos, y sigue siendo un problema político. Debe notarse que el problema, en sí, no es tanto que el gobierno sea despótico o autoritario, como el hecho de que su autoridad se salte o soslaye el camino de la *šari'a*. Nótese además que la cortapisa al poder del Estado es aquí un factor o elemento religioso sustentado en la creencia de la mayoría de la población del Estado. De alguna manera, si el despotismo no es excesivo ni muy abiertamente insurgente contra la normativa religiosa y tradicional, la población puede tolerarlo, aun reconociendo que sea injusto y vicioso (pero es una tolerancia de un mal menor, frente al mal mayor que sería carecer de todo gobierno y por ende caer en el desorden y la anarquía, cosa que, como vimos anteriormente, puede ser concebida como peor que el autoritarismo y el abuso del poder. Pero, para los salafistas y extremistas religiosos, también es

49 En medio oriente es costumbre aún hoy, en muchas partes, que las prisiones no dan alimento a los presos, sino que dejan este servicio a cargo de familiares del encarcelado, quienes además se encargan de traerles a los cautivos ropa, libros, medicinas, y otras cosas que necesiten. Es posible que, en el caso de Ibn Taimiyya, su régimen carcelario fuera el de quedar incomunicado. Por eso no recibió asistencia.

un mal mayor que el gobernante no haga cumplir la *šari'a*, así fuera él, por otros términos, un buen gobernante. Para ellos es preferible un gobernante que, aunque déspota, sí haga cumplir la *šari'a*).

Nótese además que, a diferencia de occidente, en el cual se tendió a desligar el poder político de la influencia de otros órdenes que podían limitarlo (como lo religioso, o lo social —en el caso de las rivalidades entre una nobleza terrateniente tradicional y una naciente y poderosa burguesía financiera), en el islam de la doctrina hanbalī la tendencia iba a ser en otro sentido: En vez de desligar la política de las prevenciones o cuidados de una religiosidad o una ética o una economía, llamaba a *ligar* la política a dichos órdenes, a determinar por el orden religioso todo el resto de lo social y lo político.⁵⁰

Sin embargo, a pesar de lo enunciado por esta importante doctrina y escuela jurídica del islam, esa tendencia a que la religión y la *šari'a* determinen las demás realidades de la sociedad nunca fue extremada a lo largo de la historia del islam. En este sentido, los Estados de mayoritaria población musulmana en medio oriente y el resto del orbe, no solo están reglamentados en su operatividad civil, política y penal por códigos y constituciones muchas de ellas no solo influidas por el derecho occidental, sino inclusive copiadas casi al calco de textos europeos (como el código civil de Turquía, basado en el código civil suizo), sino que la misma aplicación de la *šari'a* ha devenido diferente en mayor o menor medida de unos Estados musulmanes a otros.

Esto quiere decir que, en general, la respuesta de la comunidad musulmana no fue apoyar solo ese único basamento en la *šari'a* como fórmula de gobierno para esos Estados. Más bien se tuvo y se ha tenido en cuenta que

50 En gran parte de nuestra población venezolana, al menos en el tiempo de mi generación (puede que eso haya cambiado, y espero que así haya sucedido) uno de los reclamos hacia la política era que ésta se apartaba o se desligaba de la ética, y se reclamaba una mayor ética en la política. Pero la situación más netamente moderna no pasa tanto por ese reclamo, porque ante él lo primero que hoy se cuestionaría en occidente es “¿Bajo la ética de *quién* se va a regir la política?”, y siendo que no hay en esto un terreno neutral o imparcial, se prefiere más bien asumir el problema político desde la ley, por encima o por fuera de la ética. De tal modo que el reclamo que muchos hacían, de que el Estado sancionaba la ruptura de la ley, pero no la *maldad* que puede estar intrínseca al acto de ruptura de la ley, en realidad pedía algo equivocado. La política no está para regir las buenas intenciones o castigar la mala educación o la inmoralidad. Lo más que puede hacer es proceder a sancionar a quien rompe la ley, y felicitemonos si eso logra, porque aún en el Estado mejor gobernado es difícil llegar a que la justicia prevalezca. Y ciertamente que en los Estados gobernados bajo leyes determinadas por una moral y una religiosidad predominante, la situación no es mejor sino posiblemente peor.

cuando una norma o conjunto de normas del derecho islámico no choca ni está en abierta discrepancia con normas consuetudinarias (aún si son preislámicas)⁵¹ o, en el caso de la modernidad, con las normas foráneas occidentales, el uso y la práctica jurídica islámica puede ser revestida o aún suplantada en lo formal y lo oficial por esas normas nuevas que no impugnan ni abrogan en sí la norma islámica. Por otro lado, en muchos casos, allí donde pueda haber discrepancia, la nueva ley se acepta, pero permite la excepción basada en la *šari'a*.⁵²

Así pues, Ibn Taimiyya hizo de la sanción de la *šari'a* una fórmula de obediencia del Estado a una norma ajena a su determinación. Una norma ajena que es más elusiva en la medida que no está soportada en un estamento de representantes religiosos o comunitarios, sino simplemente en el texto coránico que actúa como eje sancionador y libre (soberano) en la comunidad. Pero tal mira política no había prevalecido en la comunidad islámica en ningún lugar ni época. Para Ibn Taimiyya, más allá de cierta excepción, negociación, contemporización o transacción con la ley, y a pesar de ciertos casos de adap-

51 *ʿĀdah*, (“costumbre”), es el nombre que recibe, en la ley islámica, un uso o costumbre local al cual las autoridades judiciales dan particular consideración, a pesar de que pueda entrar en conflicto con algún principio de la *šari'a*. En Indonesia se la conoce como *adat*, en Noráfrica recibe el nombre de *ʿurf*, y en África oriental se le llama *dustur*. Las *adats* existen porque, antes de recibir el islam, algunas comunidades habían logrado practicar leyes especiales que se ajustaban muy bien a la naturaleza de su vida y sociedad, y una vez llegado y aceptado en islam, igual se quiso retener uno o más usos preislámicos, aunque fuera pasando por encima de la *šari'a*. Por ejemplo, en el territorio indonesio de Minangkabau, muchos musulmanes conservan tradiciones hindúes o paganas, y el matriarcado es una realidad social reconocida (y contraria a la *šari'a*). En otras partes, como en la India, hay musulmanes que adoptan niños (lo cual es también contrario a la *šari'a*). Las cortes religiosas musulmanas aceptan esas excepciones como leyes locales legítimas que deben ser respetadas. De hecho, cada comunidad ha desarrollado sus propias normas para manejar disputas y querellas, y tales normas a menudo están en desacuerdo con las enseñanzas religiosas estándares. Sin embargo, y notablemente, las autoridades musulmanas de tales lugares permiten tales costumbre religiosas particulares para alentar la armonía y la paz de la comunidad. Cfr. <https://www.britannica.com>, consultado el 30 de junio de 2021.

52 Como en el caso de la poligamia, que, por ejemplo, en Egipto, la ley no la prohíbe, porque se trata de casos muy excepcionales y minoritarios en la población general, ya que muy pocos varones tienen y pueden tener más de una esposa. Hay empero naciones como Túnez en que la poligamia sí está fuera de la ley que rige a la república actual. Pero los islamistas en ese país —entre ellos, uno de los principales de la contemporaneidad, Rachid Gannoushi— están tratando de hacer cambiar la ley para que sea permitida la poligamia. Al final es posible que esto quede a decisión de la población a través de un sufragio, pero ello también dependerá del grado de educación de la mayoría de esa población votante. No sería imposible en un futuro un permiso de la poligamia, dadas las actuales condiciones sociales y económicas así como políticas de esa nación.

tación de algunos usos de la ley a circunstancias especiales, la *šari'a* en definitiva tenía que ser cumplida. Y además, cumplida bajo la lectura que según Ibn Taimiyya era la correcta. Él usó esa exigencia taxativa de cumplimiento como un punto para impugnar el poder de los sultanes turco-tártaros que dominaban Siria e Irak en ese momento. Y significativamente, buena parte de la impugnación de los movimientos islámicos extremistas contemporáneos se ha basado en esta impugnación antigua de Ibn Taimiyya para oponerse a gobiernos actuales, sean estos de carácter republicano, monárquico, prooccidental, procapitalista, prosocialista, militarista o civilista, o laicista. Arriesgo esta hipótesis: se opondrían también a gobiernos 'religiosistas', si no fueran de la marca religiosa que ellos aprueban, aunque fueran islámicos. La razón de esto es que los movimientos islámicos extremistas de hoy poseen un ingrediente disolvente que, lejos de aglutinar diversas tendencias entre ellos, más bien tiende a dividirlos y separarlos (cosa que también los debilita, para fortuna de sus adversarios), siendo muchas veces hasta difícil para ellos inclusive simplemente cooperar entre sí. Esa es una de las paradojas de que, habiendo tantos movimientos que buscan lo mismo, de manera extrema y hasta la violencia y la muerte, propia y ajena, sin embargo, lejos de ser "una sola cabeza", son legión. Pero una legión que opera de manera distinta en sus varios componentes, no como un solo cuerpo. Esta falta de unión les ha impedido ser más una verdadera amenaza o promesa para la realidad política de los países predominantemente islámicos.

Por suerte, en la historia del islam la influencia de Ibn Taimiyya, aunque no desapareció del todo, nunca fue mayoritaria: el grueso de la población (con asentimientos mayores y menores dependiendo de cada nación y cada ambiente: rural, urbano, clase media, clase baja, militares, obreros, campesinos, terratenientes, etc.) puede decirse que aceptó y acepta esta combinación entre formas de derecho adoptadas principalmente de occidente, adosadas o insertadas o al lado del derecho islámico. Los hanbalíes y quienes siguen en mayor o menor medida los lineamientos de esa escuela, como es de suponer, son opuestos a esa convivencia entre formas legales foráneas o extraislámicas y formas islámicas. Prefieren el predominio absoluto del solo derecho islámico, al cual juzgan suficiente para llevar a la persona a la felicidad y mantener el buen gobierno de la comunidad.

Recapitulando entonces, es importante destacar otra parte de esta idea expuesta: el Estado tiene ciertos deberes ético-religiosos hacia sus ciudadanos, los cuales están expresados en una máxima que se hizo célebre: “Ordenar el bien, prohibir el mal” (*Al-Amr bil ma'aruf, wa-n-nahi 'an al munkar*). Pues como también lo expresa el filósofo hispano-árabe Ibn Hazm⁵³ -y era una idea común de la época de Ibn Taimiyya-, sólo puede ordenar el bien, y sobre todo, prohibir el mal, aquél que tiene poder para hacerlo. Así, este principio, conveniente a todo creyente, es obligación gravísima del gobernante, pues es quien mejor puede cumplirlo.

Luego, el deber del gobernante es garantizar el bienestar de sus súbditos. Y lo que más atenta contra este bienestar es la anarquía. Si un gobernante no puede acabar con la anarquía, debe ser depuesto, aún si es legítimo y descendiente del profeta. De hecho, la procedencia del poder del gobernante no es muy relevante, y, si puede imponer el orden, derrotar la anarquía y hacer cumplir la *šari'a*, entonces poco importa que sea un gobernante de facto. Pero si cualquier gobernante, legítimo o no, incumple con la *šari'a*, entonces debe ser resistido hasta corregirlo o eliminarlo. Ya antes he planteado una pregunta implícita en esto: ¿Qué es más importante en la gestión del gobernante: evitar la anarquía, evitar el despotismo, o hacer cumplir la *šari'a*? Esta pregunta se disuelve si igualamos evitar la anarquía con hacer cumplir la *šari'a* (que, para los hanbalitas, es la conducta ideal y perfecta, que soluciona todo en la sociedad). Luego, solo quedan dos alternativas: hacer cumplir la *šari'a* o evitar el despotismo. Los hanbalitas prefieren lo primero, *a pesar* de que el gobernante pueda extralimitarse. De allí entonces lo que se indicaba arriba: es preferible un gobernante autoritario pero que hace cumplir la *šari'a* a un gobernante no autoritario sino más justo, pero que no hace cumplir la *šari'a*.⁵⁴

53 Abu Muhammad Ibn Hazm (994-1064) fue uno de los más importantes filósofos y polígrafos de Al-Andalus (La España musulmana). La idea que reseñé arriba se encuentra expuesta en este texto: IBN HAZM, Abu Muhammad 'Ali Ibn Ahmad Ibn Said: “Las buenas maneras en sociedad”, publicado en *Scintilla*, revista de filosofía y mística medieval; traducción y presentación por Luis Vivanco, Vol. 6, No. 1, enero-junio de 2009, editada por el Instituto de Filosofía São Boaventura (Curitiba, Brasil), la Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval, y el Centro Universitario FAE de Curitiba, pp. 173-178.

54 Este ejemplo es más retórico que real, porque para un seguidor de la doctrina hanbalī, si el gobernante no hace cumplir la *šari'a*, no es justo, no puede ser justo. Es un punto con el cual es hasta simplemente difícil conversar con los que creen en dicha doctrina. Así la *šari'a* contenga castigos como cortar la mano o apedrear a adúlteros y fornicarios, no pueden aceptar que no hacer eso sea

La idea de Ibn Taimiyya que si un gobernante, legítimo o no, incumple con la *šari'a* debe ser resistido hasta corregirlo o eliminarlo es notable porque va a contracorriente de mucho de lo que piensa el *ethos* tradicional de medio oriente, especialmente en el ámbito islámico y con respecto a las herencias espirituales o políticas. La idea de legitimidad y aún la de genuinidad y autenticidad se han asentado allí siempre con relación a la descendencia de la figura ilustre, sea un sabio, un santo, un profeta, o un rey. En el caso de la legitimidad política, que daba el derecho a gobernar, ella se basaba en la descendencia de la primera autoridad, ya fuera por filiación o por otros parentescos (sobrino, nieto, primo...) con esa primera autoridad. Pero, largo lo sabemos por la historia, que no siempre sino pocas veces los herederos son dignos del trono que les han dejado. En algunos casos han sido mejores, en muchos han sido peores. Sin duda que en la mayoría de los casos han sido legítimos (porque se trata de una cuestión que cae bajo atento examen) pero... eso no garantiza la capacidad del gobernante.

Ibn Taimiyya quizá se daba cuenta de este problema y cortó por lo sano. Trasladó la base de la legitimidad al cumplimiento de la *šari'a*. De tal manera que, si un monarca es rey, hijo de rey y nieto de rey, hijo de profeta o nieto de profeta, pero es también un incapaz y un torpe, no solo puede sino que debe ser depuesto por un regente más capaz y hábil...y que garantice el cumplimiento de la *šari'a*. Y aún si no fuera tan capaz o hábil, pero garantiza el cumplimiento de la *šari'a*, debe ser preferido al otro monarca legítimo. De modo que el requisitobásico para ser gobernante es, aparte de una capacidad elemental, hacer cumplir la *šari'a*. Es posible que bajo tal mira muchos advenedizos se sintieran tentados de conquistar el poder del sultanato en la época de Ibn Taimiyya, pero esto no sucedió en gran medida. A mi juicio, es difícil pensar que Ibn Taimiyya haya imaginado esta fórmula como un medio de alimentar o auspiciar la rebelión contra los mongoles opresores. A mi juicio, lo suyo es más una elaboración teórica sobre el uso del poder en el Estado, que un cálculo más cercano a lo Político, o la búsqueda de un argumento 'estratégico' y mucho menos práctico para ofrecer alternativas en caso de un posible cambio de poder.

justo. Para algunos de ellos no hay tal cosa como que el derecho pueda evolucionar y los castigos o sanciones hacerse menos rigurosas.

Por otro lado, este factor de Ibn Taimiyya, que asigna la legitimidad o validez del poder al basarla en el cumplimiento de una ley abstracta, iba a tener, en el siglo XX y XXI, inesperados efectos en los movimientos reivindicativos y activistas del islam, como veremos después.

La otra idea importante de Ibn Taimiyya es la que se refiere a la nación islámica o *Umma al-islamiyya* (o simplemente *Umma*), la cual, como se ha dicho en páginas anteriores, originalmente debía consistir en un Estado único formado por todos los musulmanes, y llamado metafóricamente *Dar al islam*, o la “casa” del islam. Podría pensarse que lo que está detrás de esta idea es la de constituir un ‘Macroestado’ islámico, donde la carta de ciudadanía sería la adscripción a la forma más rigurosa del credo musulmán. Pero esto no es así, o al menos no es así como lo piensa Ibn Taimiyya. Para él, la Umma puede ser también una confederación natural de Estados, como una especie de unión de Estados musulmanes (o unos “Estados Unidos Musulmanes” o “Estados Musulmanes Unidos”, o algo parecido a la *Unión Europea*) que cooperan y actúan en solidaridad, en vez de ser un solo Estado global. Esta idea de una confederación islámica se corresponde mucho más con la historia y la realidad que la idea de crear un sólo Estado unitario islámico. Si Ibn Taimiyya también estudió la historia del islam antes de su época (y no hay razones para pensar que no lo hubiera hecho, siendo que los estudios históricos eran parte del “syllabus” de toda persona culta en el islam) tiene que haberse dado cuenta de que mantener unido un gran imperio siempre fue difícil, tanto para no-musulmanes como para musulmanes.

En vez de un macroimperio, parece más razonable plantear la cooperación de microestados que actúan conjuntamente. Microestados que funcionan a partir de una agenda común, que desarrollan y ponen en práctica de manera local y autónoma. Algo de esto ha repercutido en el momento actual, y continúa como idea recurrente en los pensadores islámicos contemporáneos que siguen principios del ideario de la escuela hanbalī, así como en los movimientos o grupos que ellos han organizado y promocionado.

Por último, Ibn Taimiyya admite que el pueblo islámico, desviado de la fe por la negligencia de los gobernantes inicuos, puede errar (lo cual está bien lejos del *dictum* de un célebre hombre político venezolano del siglo pasado, originalmente de doctrina socialcristiana, que llegó a decir “el pue-

blo nunca se equivoca"...). Por eso el líder que quiera hacer cumplir la Šari'a, más que seguir el consenso comunitario o *Iýmā'*, debe orientarse por la asesoría de un cuerpo de expertos religiosos, que sí pueden guiarlo con mayor seguridad según los principios de la fe. Pero, en la práctica (en las pocas veces que se pudo llevar esto a la práctica) ese cuerpo de expertos religiosos se constituía de adeptos de la misma doctrina y escuela, y era bastante difícil allí encontrar una opinión que pudiera plantear una verdadera alternativa distinta a lo que estaba en el plan de acción del hanbalismo desde el principio...

Y por otro lado, hay una cierta ambivalencia en la consideración de la errabilidad de la comunidad. Quizá lo que anotaré a continuación no estaba en el pensamiento de Ibn Taimiyya, pero evidentemente sí lo estaba en muchos de sus seguidores y "aplicadores" de sus principios a fines del siglo XX. Se trata de lo siguiente: asumiendo varios de los principios de la democracia occidental, uno de los cuales es principalmente el del sufragio universal para decidir qué grupos de parlamentarios representará al pueblo en un cuerpo legislativo como un congreso o asamblea, o aún, si se trata de elección de gobernantes, quién será el que rijan los destinos del país donde se realizan los comicios, los partidarios de las doctrinas de Ibn Taimiyya estaban muy conformes con adecuarse a esos modos políticos para llegar al poder, e hicieron bastante publicidad con el hecho de que habían alcanzado su victoria (allí donde ganaron en las urnas) porque respetaban la democracia. Así salía en muchos medios, y gran parte del público, sobre todo en occidente, tragarón esa información pasando los términos clave, como "democracia", "elecciones", "sufragio libre" y "votaciones secretas" y otros, bajo el código de lo que entrañan y significan en occidente. Pero quienes conocen la vida política de medio oriente porque la han observado y estudiado durante décadas no podían ser tan optimistas.

Esas formas o más bien fórmulas de un protocolo representativo moderno en muchos casos no significan sino como un barniz muy superficial, y por debajo de ese barniz siguen no solo latiendo sino funcionando activamente un espíritu hegemónico, personalista y arbitrario en la función de gobierno, *función que rara vez se comparte*, trátase de gobierno de un presidente perteneciente a un partido de cariz moderno, o trátase de un rey

asentado en una dinastía tradicional o trátase de un “hombre fuerte” militar que asume el mando para “salvar el país” de algún peligro real o inventado. Las formas despóticas seculares siguen existiendo debajo de una tenue epidermis política moderna. Y es por eso por lo que, cuando se trata de aplicar esas mismas formas, que parecen seguirse con tanta seriedad y compromiso, para *salir del poder*, resulta entonces que los entes que detentan el gobierno se rehúsan a dejarlo. Se resisten al cambio, y aplican todas las torceduras legales e ilegales del gobierno para atrasar o impedir que su poder les sea coartado. Es decir, se vuelven firme e inconfundiblemente autoritarios y dictatoriales. Y nuevamente hay que decirlo: esto es igual trátase de mandatarios procapitalistas y prooccidentales, o proizquierdistas y antioccidentales, mandatarios salidos flamantemente de golpes militares o monarcas de centenarios linajes, o presidentes elegidos por congresos o por sufragios populares. Todos, llegados un momento —si no desde el primer momento— tienen, han tenido, su *segunda piel* como déspotas. Desde luego, en toda esa fauna política ha habido gobernantes más razonables, más respetables, más generosos, y no uno o dos sino varios. El hecho de que sean razonables, respetables y generosos no quita el hecho de que poseen un poder virtualmente ilimitado, absoluto, y que si no lo usaron de manera arbitraria no fue por estar impedidos de hacerlo, sino por la famosa “magnanimidad” que era tan señalada virtud en los reyes y emperadores de la antigüedad.

Pero, desde la modernidad, sabemos mejor que, antes que confiar en la posible virtud de un gobernante, es mucho más prudente limitarle su poder con leyes y cuerpos de representantes del pueblo que pueden hacer y de hecho hacen un contrabalanceo de las decisiones del mandatario, para que éste no tenga tanto poder. Curiosamente, este hecho característico de la política occidental europea contemporánea es visto coloquialmente con una suerte de conmisericordia por quienes de medio oriente llegan a conocer ese sistema. Muchos comentan con lástima que los reyes y presidentes europeos “no mandan” sino que están limitados por una ley y por congresos o parlamentos. En medio oriente, sea monarquía o república, sea un Estado más o menos moderno o aún anclado en estructuras tradicionales arcaicas, el poder y el gobierno siguen siendo algo muy personal. De ahí que sea tan cercano y fácil, casi natural, el autoritarismo y el despotismo.

En el caso de algunos grupos de seguidores contemporáneos de corrientes islámicas influidas por el pensamiento de Ibn Taimiyya, ellos también asumieron el *juego democrático*, yendo a elecciones, e inclusive presentándose en debates y haciendo campañas políticas de manera muy parecida a los candidatos occidentales. Una vez alcanzado el poder, sin embargo, la historia era distinta. Ya empezaban a no respetar los protocolos de un Estado liberal y tolerante, y querían emprender su agenda islámica más rigurosa y estricta, más imponiendo que negociando los cambios que querían realizar, sin importar que ello fuera netamente antidemocrático.

Esto, por cierto, no es algo tan raro ni siquiera en occidente, o al menos en las esferas continentales afines a occidente. La izquierda, en muchos de sus movimientos más cercanos al socialismo, o ya asumiendo este mismo título ideológico, se han acogido al *juego democrático* (o, como muchos de sus representantes dicen, a las reglas de la “democracia burguesa.” No está de más añadir que para muchos de ellos el adjetivo “burgués” es uno de los peores insultos que pueden concebir hacia algo o alguien) para llegar al poder, pero luego en el poder establecen otras *reglas de juego*, y empiezan a coartar las libertades —de propiedad, de comercio, de opinión, etc.— y es muy difícil que acepten abandonar el poder.⁵⁵ Después de esta parte histórica de este estudio me adentraré justamente en la revisión de algunos de los casos contemporáneos de lo que estamos hablando, en los movimientos contemporáneos del islam que han detentado o tienen por meta y proyec-

55 Con honrosas excepciones, podemos señalar, entre otros, los casos de Nicaragua, Venezuela y Chile como emblemáticos en esta característica. En otros países movimientos y partidos de carácter izquierdista o aún populista, sin embargo han respetado el “juego democrático” al menos en esta regla básica de la alternancia en el poder (como en México). Sin embargo, en Chile no siempre fue así. Entre 1970 y 1973, el presidente socialista Salvador Allende no solo violentó la legalidad democrática constantemente, sino que, como se dedujo después del golpe de Estado que lo derrocó, no tenía intenciones de entregar el gobierno sino de conservarlo de manera autoritaria, asentado en grupos paramilitares suficientemente armados que apoyarían su poder. Ya después de él y de la dictadura que le siguió, la marcha democrática de esa nación austral ha sido bastante ejemplar en lo formal, y hemos podido ver como se alternan en el poder mandatarios de izquierda y derecha uno tras otro. Pero, lo que puede ser ejemplar para quienes aman el orden y el respeto a la ley, puede ser una ignominia insufrible para quienes aborrecen el protocolo político en sí, y desearían que el gobernante tenga un poder mucho más ilimitado, que no tenga que dar cuentas a nadie, mientras siga una agenda ideológica definida, como por ejemplo en el caso de Stalin, que muchos le perdonaban o toleraban sus terribles crímenes, mientras promoviera el comunismo. Ciertamente, se trata de un tipo de deformación de la conciencia política.

to detentar el poder en medio oriente. Pero, lo que en Ibn Taimiyya pudo haber sido una observación muy intelectual al pasar —el pueblo, desviado de la fe por descuido de gobernantes que eran malos musulmanes, puede errar — en otra época y ya en una aplicación más dinámica de la ideología a la situación, puede conllevar esta especie de cinismo o maquiavelismo del poder (“llegamos al poder con reglas *de otros*, y nos quedamos en el poder bajo *nuestras* reglas”), que, sin embargo, erosiona las mismas estructuras del poder, por no decir ya de la misma conciencia política posible o en formación, sobre la cual tiene un efecto corrosivo y desviante de difícil curación.

Hace más de veinte años, cuando empecé a estudiar y reflexionar sobre el pensamiento de Ibn Taimiyya, resumí en un artículo publicado en esos tiempos, que su postura reafirma el carácter funcional y pragmático de su corriente hanbalita. En ese entonces tal carácter lo describía comparativamente así: Mientras que para los mutazilíes o racionalistas, la finalidad del creyente es *conocer* a Dios, y para los místicos o sufíes es *amarle*, para Ibn Taimiyya, la finalidad del creyente es *obedecer* a Dios. Ahora, reflexionando más desde una visión politológica, me parece que este carácter de *obediencia*, que no es exclusivo del hanbalismo sino de muchas otras doctrinas autoritarias y totalitarias con respecto al poder, es clave para su definición del hombre como ciudadano, o mejor dicho, como *súbdito*, pues, así se halle bajo un régimen muy moderno y de adelantos materiales notables, políticamente, como sujeto de participación y juicio en el quehacer del Estado, la persona dentro de ese Estado no es un participante del hacer político del mismo, sino un *sometido*, un súbdito. Es alguien que está en función de otro, un *ser para otro*, o para otra realización de poder en la que solo participa como cooperante, como coadyuvante. No tiene ni siquiera la libertad de rehusar esa misión. No es un individuo para sí y también para la comunidad que comparte, como *ciudadano*, sino que es un individuo *para otro*, para otra estructura. Una estructura que le exige obediencia, a veces tratando de justificarla bajo aspectos racionales, y otras veces exigiéndola por principio, de manera taxativa, sin posibilidad de disentir ni derecho a ello.

Aunque las cuatro escuelas representan hoy para el islam algo parecido a la escolástica en el pensamiento cristiano católico, al igual que ésta, su trabajo y actividad se aminoró tras varios siglos de investigación y cultivo

constante de ideas y discusión de temas, fuentes y problemas. Pero nunca se detuvo del todo el estudio de dichas fuentes y doctrinas. Pero fue un estudio de lo ya hecho, por siglos no hubo mayores nuevas elaboraciones. Es como si a partir de un momento ya todos los expedientes hubiese agotado nuevas dilucidaciones, y se recurrió a revisar los casos precedentes o aplicar lo dictaminado desde hacía siglos atrás, como si la jurisprudencia, lejos de ser un ejercicio activo de un ente vivo como lo es la ley, se hubiese quedado estancada frente a un ser momificado o congelado. Lo que se esperaba y se pedía era la anuencia y obediencia a los modelos ya conformados del pasado, fueran de tal o cual escuela, como si todo lo que se hubiese podido pensar y repensar ya hubiese sido hecho y decidido por esas escuelas. Esta actitud, de “imitación servil de los cuatro grandes maestros de la ciencia jurídica”⁵⁶ vino a ser conocida con el nombre de *taqlīd*, y era como un filtro que impedía acercarse a las fuentes coránicas. Bien es verdad que el seguimiento del *taqlīd*, era aprobado por el consenso comunitario (*ijmāʿ*), pues en un momento fue la solución más razonable y sensata con respecto al tratamiento y resolución de ciertos problemas jurídicos y rituales, aunque ya antes se comentó que el *ijmāʿ* solía quedar administrado por una minoría de expertos parcializados hacia tal o cual escuela. Así pues, eventualmente, este acuerdo cesó de renovarse de generación en generación, y lo que lo sustituyó fue simplemente seguir el ejemplo y los acuerdos de generaciones anteriores. Siglo tras siglo, se fue oxidando la doctrina en esta obediencia al pasado. Y los hechos históricos que acaecieron en los siglos desde entonces hasta la modernidad no hicieron más que apuntar y resaltar la pasividad islámica frente a cuestiones que exigían nuevas actitudes y puntos de vista. No fue hasta el siglo XIX que, en el seno de la cultura islámica, se instaló una crítica necesaria a esta actitud del *taqlīd*, como se verá en páginas próximas.

56 Cfr. CUEVAS GARCÍA, Cristóbal: *El pensamiento del Islam. Contenido e historia. Influencia en la mística española*. Ediciones Istmo, Madrid, 1972, p. 176.

X

Desarrollo de los gobiernos islámicos después del siglo XIV. Los grandes imperios

He querido poner una fecha cercana para la continuación de esta narrativa sobre los gobiernos islámicos, y he escogido la del siglo XIV por lo siguiente: ya para ese momento, el carácter *árabe* de la Umma estaba siendo desplazado de su unicidad o de su centralidad por otras identidades culturales. El califato había sido ya infiltrado y parcialmente vencido por otros pueblos no árabes, que entraron a formar parte del islam, con mayor o menor entusiasmo por la fe adquirida. En 1258 la capital del califato, Bagdad, una de las ciudades principales del orbe de ese tiempo, fue conquistada por los mongoles, que ya habían empezado a caer sobre medio oriente y Europa, invadiendo y asolando muchas regiones. El califato se levantó parcialmente de tales ataques, reincorporado por los nuevos gobiernos principales que hubo, pero ya no pudo recuperar muchas de las zonas que eran parte de la Umma, la cual se suponía que debía ser una sola e íntegra unidad gubernamental, pero que de hecho estaba fragmentada desde hacía siglos en varias unidades de gobierno separadas y hasta autónomas. El hecho antes mencionado de haber sido el imperio vencido por otros pueblos invasores acabó con la unidad de su territorio. Y este hecho es interesante porque, ya desde hacía siglos antes, aún sin que intervinieran directamente factores como invasiones de otros pueblos, por la misma dinámica de la gobernabilidad de la época, los imperios tendían a atomizarse.⁵⁷ Por ejemplo, como

57 No puedo aquí dar cuenta exhaustiva de este tema histórico. Pero lo resumiré hasta lo posible en esta nota. Todos los imperios antiguos y aún algunos de recientes siglos tenían que confrontar el siguiente problema: cómo gobernar todas las regiones que integraban tal Estado imperial, a pesar de la precariedad de los medios de comunicación (carreteras, vehículos, medios de transporte,) Este factor no hizo imposible que hubiera imperios, pero sí hizo notablemente difícil el *control* de los

había que tomar decisiones administrativas y de gobierno sin poder esperar decisiones centrales, sucedió muchas veces que algunos territorios (significativamente, los más periféricos) ejecutaban decisiones propias, de manera prácticamente autónoma. No significa esto que se independizaban del imperio ni mucho menos de la Umma, pero sí que se liberaban en mayor parte de la sujeción a la autoridad central del califa.

Hacia el siglo XIV, esta situación de zonas periféricas centrífugas del poder del califato se agravó bajo el tema de las invasiones de los turcos y mongoles. En el caso específico de los mongoles, cruenta y larga como fue su incursión, ella no pasó de dos siglos: tanto en Europa como en medio oriente, la presencia de ese pueblo del Asia central se evaporó así como había venido, sin dejar mayor influencia o presencia más que los relatos sobre su destrucción y crueldad. En cambio, el caso de los turcos fue diferente. Los turcos no solo se asimilaron culturalmente en medio oriente, sino que, en grandes contingentes, ocuparon la región histórica conocida como Asia menor, que es geográficamente la misma región que la Turquía actual, que tomó su nombre de ellos. Desde esta región de medio oriente los turcos fueron expandiendo su poder e influencia, no solo hacia los pueblos árabes del desierto o la costa, en Siria, Palestina, Irak, etc. sino también en regiones habitadas por otros pueblos u otros contingentes étnicos, como Armenia, Azerbaiyán, y las comarcas habitadas por el pueblo kurdo, de origen étnico indoeuropeo, pero que también vinieron a habitar en medio oriente al norte de Siria e Irak y se hicieron musulmanes en su mayoría.

Una vez conquistado el califato central Abasida, los turcos siguieron expandiéndose de Asia menor hacia occidente: Tracia, Grecia, Macedonia, etc. donde fueron carcomiendo territorio tras territorio del moribundo imperio bizantino, de modo que en la época de que hablamos, lo que quedaba del antiguo inmenso y poderoso “imperio romano de oriente”, eran solo una pequeña zona rodeando el Bósforo, y, principalmente, Constantinopla.

misimos desde una estructura central. Algunos casos fueron más afortunados que otros. El imperio romano fue notable en su eficiencia en este sentido, quizá porque aunaba a una continua movilidad de personal y tropas de un lado a otro de su extensión, una fluida distribución de bienes a todo lo largo del mismo, de modo que trigo egipcio llegaba a Roma, pero también a Inglaterra, España, el sur de Francia (Galia) o la frontera germánica. El imperio islámico no fue tan afortunado, en parte porque la naturaleza desértica presente en mucho de su territorio hacía aún más difíciles las comunicaciones.

Turcos y mongoles se fueron convirtiendo al islam, a veces con un entusiasmo que puede pronunciarse como franco fanatismo. Encontraron en medio oriente una región que, a pesar de proclamar un credo que se declaraba superior al cristianismo y al judaísmo y otras religiones, sin embargo permitía que los no musulmanes vivieran en medio de ellos de manera tolerante, y permitían las peregrinaciones cristianas a los santos lugares en Palestina. Mientras en medio oriente predominó el gobierno islámico *árabe*, no hubo mayor problema ni con los pueblos europeos ni con los peregrinos que venían a Palestina a visitar los santos lugares de la fe cristiana. Pero cuando el gobierno islámico pasó de ser predominantemente árabe a estar en manos de los turcos, estos se opusieron a la tolerancia islámica vigente ya casi por tres siglos. Los turcos que empezaban a predominar en esa época (apodados ‘Selyúcidas’) no solo obstaculizaron las peregrinaciones, sino que impidieron el derecho a las mismas, con lo cual originaron la respuesta de la Europa cristiana en el hecho de las cruzadas, misiones de conquista de tierra santa, que cumplieron y significaron muchos alcances en la historia de medio oriente, aunque como propuesta política podrían considerarse un fracaso, pues los Estados que fundaron los cruzados, a pesar de su originalidad, cosmopolitismo e impulso dinámico, no pudieron sobrevivir más de tres generaciones. Las cruzadas fueron sentidas por la población local como una intromisión extranjera, y constituyeron, en el imaginario cultural de la región, un precedente del imperialismo y colonialismo europeo de los siglos XIX y XX, con el cual más de una vez fueron comparadas, y aún lo son en la actualidad, aunque ahora se nota en esa comparación un ingrediente de propaganda antioccidental contemporánea con carácter más demagógico y manipulador y menos seriamente objetivo.

Así pues, en el caso de los turcos y mongoles, lo que había empezado casi cinco siglos antes como movimientos de pueblos en medianos contingentes o ataques de no tan gran envergadura en la región, ahora había aumentado de tal manera, que finalmente la civilización califal árabe fundada por Mahoma en el siglo VII colapsó, al menos en su nivel étnico. El gobierno de medio oriente dejó de estar en manos de un pueblo oriundo de área, como lo eran los árabes.

Como se dijo líneas arriba, si bien los mongoles no conservaron el poder que habían conquistado al tomar Bagdad y el resto del imperio islámico,

los turcos sí permanecieron y consolidaron sus conquistas, fundando eventualmente el imperio turco llamado otomano. Tomó este nombre porque fue gobernado por una dinastía fundada por un primer caudillo llamado Otmân. El imperio otomano vendría a ser la institución de gobierno que puede decirse fue la más fuerte y eficiente que rigió la región durante los siglos de su existencia (del siglo XIV al siglo XX). En esa misma época, surgió otro poder que, aunque no rebasó en su injerencia de sus límites fronterizos, también consolidó cultural y políticamente a la nación sobre la cual rigió, que fue el gobierno safávida de Persia. Pero aquí nos concentraremos por ahora en el imperio otomano.

Los comienzos del poder otomano en el siglo XIII fueron modestos. Los otomanos eran como un feudo fronterizo cuyos gobernantes atacaban de tanto en tanto, casi de manera sistemática, al imperio bizantino vecino. Poco a poco sus victorias lo hicieron crecer, hasta que se convirtió en una terrible amenaza al decreciente poder de Constantinopla. Finalmente, en 1453, su monarca, Mehmed II, conquistó esa ciudad y la convirtió en capital de sus dominios, que para entonces abarcaban no solo gran parte de medio oriente, sino también parte de varias regiones europeas, como Tracia, Macedonia, Rumania, Grecia y otras. Más tarde, se expandió en gran parte del norte de África, dominando lo que hoy son Argelia, Túnez, Libia y Egipto. La conquista de este último país fue quizá la más importante, por la riqueza, producción alimentaria, y estabilidad del mismo. En el resto del área el poder otomano abarcaba desde la frontera persa hasta el mediterráneo, y desde Arabia hasta el Cáucaso.

En un principio, los gobernantes otomanos solo ostentaron el título de “sultán” (“poderoso” o “potentado”), pero no el de “califa”, que técnicamente era más complejo, porque exigía una suerte de reconocimiento religioso especial. Pero a partir del sultán Selim I, en el siglo XVI, sí asumieron el título de califa, y emplearon los poderes relativos al mismo.⁵⁸ Aunque no

58 El sultán Selim I, particularmente, fue un hombre descrito como bueno, justo, severo, inflexible y feroz. En sus dominios llegó a hacer morir no menos de 40.000 herejes o disidentes religiosos. No debe pensarse por esto que era un hombre violento, o fanático extremo. Fue un excelente general, un brillante poeta, y un diestro administrador. Apoyaba a sabios, filósofos, historiadores, literatos y teólogos, leía muchísimo, dormía poco y no le interesaba su harén de centenares de bellas jóvenes. Se ha dicho que su temperamento cambiante y a veces explosivo obedecía a su adicción al opio, pero solo empezó con ese consumo de modo intenso cuando lo atormentó el cáncer en los tiempos finales

efectuaron una separación de lo religioso y lo político, sí hubo algunas instituciones propiamente turco-otomanas que conservaron yuxtapuestas al derecho islámico o *šari'a*. Pero, ya fuesen normas otomanas protocolares o ceremoniales o ya fuesen normas de la *šari'a*, en ningún caso se consideraba que ellas fluían de los deseos del pueblo, sino que emanaban de Dios o del poder supremo del sultán. Se crearon así dos instituciones paralelas: una institución gobernante, más propiamente *ad hoc*, y una institución musulmana, que se ocupaba principalmente de tres cosas: religión como tal, educación, y la ley en sí. El sultán estaba a la cabeza de ambas instituciones, y estas confluían en casi cada nivel de las relaciones gubernamentales y económicas.

En principio, un arreglo, más o menos tácito, de estas formas administrativas, venía practicándose en los gobiernos islámicos hasta ese momento. Los otomanos formalizaron más dicho arreglo. Lograron la avenencia de las autoridades religiosas (al menos de las más importantes) y dicha fórmula funcionó desde ese siglo XIV hasta el siglo XX, cuando fue abolido el califato en 1922. Sin embargo, también debe decirse que desde tiempo antes todo el sistema otomano, en lo administrativo y en este arreglo de la confluencia de la autoridad religiosa con la 'civil', ya venía presentando, y sobre todo a lo largo del siglo XIX, problemas fuertes que no se solucionaban con el pasar de las décadas.

Mientras el imperio otomano iba consolidando su poder, a partir del siglo XV, en otras regiones de África y Asia el islam empezó a desplegar una dinámica distinta para responder a nuevos retos que hasta entonces no se habían presentado de manera tan aguda en la historia musulmana, como se examinará en el capítulo siguiente.

de su vida (Cfr. NETTLETON FISHER, Sidney (1959) *The Middle East. A History*. New York, Alfred E. Knopf, New York, p. 206).

XI

Desarrollo de los gobiernos islámicos después del siglo XIV: Los pequeños Estados periféricos

Lo que he descrito en estas últimas páginas concierne a la situación de los territorios musulmanes en el núcleo del mundo islámico. Pero el islam se había extendido, para el siglo XIV y XV hacia fronteras mucho más lejanas que las del imperio original, que solo abarcaba medio oriente y Noráfrica. Por un lado, las conquistas de la India y regiones adyacentes por parte de los mongoles islamizados habían agregado todo un subcontinente bajo el gobierno islámico. Si bien no conectado administrativamente con el centro del califato en medio oriente, sino gobernado por sultanes autónomos, el gobierno musulmán de la India por parte de monarcas mongoles (o mogoles, que es el nombre con que más se conoce a estos gobernantes) no solo fue de estabilidad para ese territorio, sino que les preparó para el próximo encuentro con los imperios de occidente, como Portugal, Francia, y sobre todo Gran Bretaña. Sin embargo, el comienzo de los mogoles en la India fue particularmente cruel y sangriento.

Cada año, durante décadas, los mogoles, que residían en la periferia de la India (especialmente en Afganistán), caían sobre poblaciones de ésta, sobre todo en las regiones de Punjab y Rajasthan, destruyendo ciudades, asolando los campos, y matando centenares de miles de personas en cada ocasión. Cada año se “planificaba” sobre cual población ejecutarían un nuevo ataque la próxima temporada. Fue uno de los genocidios más largos y concienzudos que ha contemplado la historia. Finalmente, decidieron no quedarse en la periferia de la India, sino tomar el centro de ésta y fundar lo que se conoció como el imperio mogol, cuya capital fue Delhi.

Así pues, ya a lo largo del siglo XVI, tenemos la siguiente situación en el islam: una serie de territorios, tradicionalmente pertenecientes al mundo árabe (desde Marruecos hasta Irak) bajo el dominio turco otomano; y fuera de medio oriente, el otro territorio conquistado para la difusión del islam, que fue la India, bajo el dominio de los musulmanes mogoles, con un gobierno aparentemente de modelo tradicional, afín a los gobiernos indios no musulmanes anteriores a ese y contemporáneos de ese (los mogoles no pudieron dominar toda la India, de modo que tuvieron que alcanzar unas relaciones de convivencia con muchos principados hindúes que permanecieron independientes, y que conservaron esa independencia inclusive tras el ascenso del poder británico en la India). Estas fueron las dos unidades de gobierno musulmán más importantes del orbe en ese tiempo. En medio de ambos estaba la Persia safávida ya mencionada páginas atrás.

Pero me interesa aquí destacar lo siguiente: había otras zonas periféricas de territorios musulmanes, en Asia y África. En Asia, varios principados habían quedado casi aislados del resto de la Umma, al menos en aspectos políticos. Pero ello no impidió que conservaran y defendieran su idiosincrasia musulmana, oponiendo fuerte resistencia tanto a las expansiones de las naciones poderosas de la región, tal el imperio chino, como a poderes foráneos nuevos, como los portugueses, holandeses, franceses, y británicos. A la larga, estas oposiciones se negociaron de manera que algunos de esos Estados pudieron convertirse en protectorados de las naciones coloniales.

Pero lo importante es que, tanto en el contexto intrahistórico de esos territorios de comunidades musulmanas en Asia, como en el contexto de los poderes europeos que se encontraron con ellos, esas comunidades establecieron una resistencia a la colonización y asimilación por parte de esos imperios del viejo mundo. Y para poder establecer esa resistencia *tuvieron que recurrir a sus modelos teóricos de organización y gobierno de la comunidad, que estaban contenidos en las formas doctrinales heredadas y transmitidas por el islam*, como lo es principalmente la šari'a.

No estoy diciendo con esto que el encuentro con los poderes imperiales occidentales provocó la asunción o enfatización de la importancia de la šari'a en esas comunidades. Probablemente se habrían resistido de manera parecida si no hubiesen tenido ese contenido doctrinal (pues hubo otras

que también se resistieron, y no eran islámicas). Pero el caso es que en varias de las comunidades islámicas a las que me refiero la resistencia se basó en ese modelo formal musulmán contenido en su cultura. Hoy, muchos de esos territorios son o forman parte de Estados de mayoría musulmana, como Malasia, Brunei, e Indonesia. Esta última nación es, incidentalmente, el territorio con mayor población musulmana del mundo.

Asimismo, sucedió que en el África inmediatamente subsahariana hubo comunidades musulmanas que estaban establecidas como entes más o menos autónomos, y de hecho, bastante aislados de otros poderes islámicos. Mantenían, ciertamente, contacto y relaciones más o menos continuas con los centros poderosos del islam, ya por ser ellos fuente de ideas y bienes, ya porque allí estaban los lugares de peregrinación y de allí venía la mayor información sobre cuestiones religiosas. Pero, por estar en la periferia, quedaban alejadas de la influencia de los lugares más emblemáticos y activos del islam.

Sin embargo, a partir de contactos problemáticos (imposiciones, guerras, coacción) con otros poderes de la región, ya fueran con grupos aborígenes pero étnicamente diferentes y competidores en territorio y conquistas (animistas o aún musulmanes) o ya fueran con exploradores y aventureros europeos en busca de riquezas y comercio, ese enfrentamiento supuso una necesaria puesta al día de esas comunidades. Y, siendo que los poderes islámicos que las patrocinaban o que, nominalmente las regulaban y administraban, estaban demasiado lejos para intervenir, sucedió que esas comunidades tuvieron que enfrentar el problema de su existencia ante estos otros poderes expansivos asumiendo un carácter formal como Estados regulados por una ley fundamental, que fue, con las debidas adaptaciones locales *sui generis*, la *šari'a*.

De tal modo que nos vamos a encontrar, para el siglo XVI, con varios Estados islámicos en el corazón de África, independientes y establecidos siguiendo las leyes coránicas. Dichos Estados (Masina, Kaarta, Bornu, Futa Jallon, etc.) pervivieron por mucho tiempo, hasta más de un siglo, legisándose a sí mismos y manteniendo una existencia estable y administrativamente funcional o factible. Esos Estados fueron, en cierto modo, como experimentos o ensayos (aunque quizá sus autores no habrían llamado así

a algo por lo cual estaban dispuestos a luchar y morir) que tenían sus deficiencias y limitaciones. Pero es claro que plantaron cara a posibles enemigos que les acechaban de distintos puntos cardinales, y sobre todo, notablemente, frente a los europeos, que poco a poco fueron intentando controlar y colonizar partes de esos territorios que, ya en el siglo XIX, asumirían formalmente su carácter como colonias de varias naciones del viejo continente.⁵⁹

La situación de esos Estados musulmanes africanos autónomos y resistentes era similar a la de otros Estados musulmanes autónomos del extremo oriente, como Aceh y Macasar en Insulindia, y otros en China y su periferia que luego se examinarán. Dichos Estados eran gobernados en parte de manera tradicional, bajo dinastías de reyes o príncipes absolutos, pero que se presentaban como autónomos y hasta desafiantes con otros poderes intrusivos en el área. Aunque en algunos momentos tuvieron enfrentamientos con los occidentales, finalmente se impuso, de una y otra parte, un entendimiento o arreglo que no perjudicaba del todo a ninguno de ambos (y sobre todo beneficiaba a los colonialistas, porque les daba un espacio donde antes no lo tenían). Los poderes occidentales, al fungir como protectores de los poderes locales, les daban ciertas prebendas o garantías. A su vez, la llegada de los colonialistas supuso, para las élites locales, un crecimiento parcial de las actividades comerciales a las que se dedicaba una parte importante de ellas.⁶⁰ Muchos monarcas musulmanes, así como miembros de las clases

59 Para solo recordar, y tomando en cuenta las realidades geográficas actuales, serían sobre todo los siguientes países: Nigeria, Ghana, Gambia, Guinea, a Gran Bretaña. Senegal, Chad, Mali, Argelia y Marruecos a Francia. Congo a Bélgica. España ocuparía zonas del norte de Marruecos y un gran territorio al sur que fue conocido como “Sahara Español”, así como los enclaves de Ifni y Río Muni en el África más ecuatorial, y por último Portugal, con el enclave de Cabo Verde y la actual Guinea-Bissau, también en el África Ecuatorial. Estos enclaves coloniales se refieren a la zona que arriba es descrita. Hubo otros enclaves británicos, franceses, y portugueses, pero en otras zonas de África distintas a la que nos referimos. Es significativo que zonas al interior de algunos de estos países, como Chad, Mali y Nigeria, siguen aún conteniendo territorios de fuerte islamización, y uno de los movimientos islámicos extremistas actuales, el ISIS, tiene enclaves de sus partidarios o simpatizantes efectivos en zonas de esas repúblicas.

60 Como se ha dicho en otro lugar anterior de este trabajo, en la cultura islámica, a diferencia de la cultura cristiana, no hay baldón ni desdoro en ser comerciante. El profeta Mahoma mismo fue comerciante. La actividad comercial siempre ha sido respetada y hasta cuidada, inclusive por los gobiernos del área que contemporáneamente se proclamaron socialistas, y en esto, como en otros aspectos, para furor y rechinar de dientes de marxólogos e izquierdistas, tomaron del socialismo lo que les pareció bien y dejaron fuera lo que culturalmente no aprobaban o les molestaba, incluyendo el rechazo al libre mercado y al comercio en sí, y sobre todo, a los comerciantes, los cuales en el islam no eran

altas de esas sociedades fueron a estudiar a Europa, en Academias Militares y Universidades de Gran Bretaña, Francia, y otros países, y se convirtieron muchos de ellos en excelentes mediadores entre el mundo occidental y su mundo natal oriental.

Otro lugar donde surgió un importante núcleo de poder independiente, en pleno centro de Asia, fue en la provincia china de Xinjiang-Uygur. Esta provincia está prácticamente en lo que es la cuna de los pueblos turcos. De hecho, la etnia predominante en ese territorio, que son los uigures, es un pueblo túrquico, afín a otros de la región, como los salar, los uzbekos, los kirguisos y los kazacos. Sin embargo, para los siglos que tratamos en estos párrafos (del XVI al XVIII) solo se estaban incubando las raíces de un conflicto entre el contingente musulmán de China y el gobierno de ese país.

Cuando finalmente estalló ese conflicto, se abrió una herida permanente que sigue sin curar del todo en el corazón occidental de China. Hasta el siglo XVIII no había surgido dicho conflicto debido a varias razones. Por un lado, el contingente musulmán en China estaba, en el caso de ciertos grupos en particular, bastante diferenciado étnicamente, y en su mayor parte pertenecían a las etnias túrquicas antes mencionadas. En segundo lugar, fuera de algunas de esas etnias, el resto de la población musulmana estaba muy disperso a lo largo del imperio chino. En tercer lugar, por un proceso de adaptación característico de las poblaciones musulmanas en todo el orbe, aunque hubo sectores que se aferraron a muchas de sus tradiciones musulmanas sin mezclar nada con ideas o costumbres locales, hubo otros muchos musulmanes que juzgaron mejor para la convivencia con el resto de la población china la combinación de ideas de la cultura china con ideas de la cultura islámica. Pero el sentimiento predominante de la comunidad musulmana china era de mantener su identidad islámica en mayor o menor grado.⁶¹ Cosa difícil debido a que el sentimiento de identidad chino

ni son vistos cual leprosos inmundos, dignos del exilio y el desprecio, como sucedía en la Europa medieval, por influencia cristiana, y como volvió a ser en la Europa moderna y contemporánea, pero por influencia, bien degradada y mal digerida, de Rousseau y Hegel, así como por toda la izquierda hegeliana hasta los anarquistas.

61 Como se ha dicho en el texto, la mayoría de los musulmanes de la China pertenecían y pertenecen a grupos étnicos que no son chinos, como los uigures, los tártaros, los kazacos, etc. Pero hay un buen número de musulmanes chinos que pertenecen a la etnia 'Han', es decir, la etnia principal del país (el 90% de los chinos como tal). Sin embargo, estos musulmanes del stock 'Han', para ser diferenciados

como tal ya es poderoso. El nombre tradicional de China es *Zhong-Guo*, que significa aproximadamente “Reino Medio” o “Estado Central”. En el siglo XVII, un escritor musulmán chino anotaba: “Arabia, y no China, es el centro del mundo”⁶², una clara disidencia del credo supremacista chino. En este sentido, el islam brindó a sus adeptos una visión alternativa del mundo, algo que siempre es necesario cuando se pertenece a una cultura minoritaria frente a otra cultura con una identidad demasiado poderosa y dominante. Esa visión también era desafiante y altiva en sus pretensiones. Sea porque, como toda minoría cultural, ya fuera étnica o religiosa, el arraigo común y la mutua cooperación brindan un avance sobre las situaciones difíciles que siempre se presentan en la convivencia social. Estos nexos culturales que tenían con comunidades fuera de China hicieron que los musulmanes chinos estuvieran instruidos en artes y labores en las que eran no solo diestros sino a veces los mejores o los únicos en realizarlas. Los musulmanes chinos se sentían muy orgullosos de su legado cultural y su diferencia. El dicho “Un musulmán vale por cinco chinos”⁶³ muestra bien este sentimiento de autoafirmación y superioridad.

De alguna manera vale la pena revisar el modo como el imperio chino trató a las minorías islámicas (y a muchas otras), porque, si bien no siempre la convivencia entre chinos musulmanes y chinos no musulmanes fue pacífica y de concordia, pocas veces se expresó de manera violenta. Ciertamente, los chinos no musulmanes, sobre todo los Han, sentían cierto desprecio por una comunidad que les parecía en general agresiva. Una agresividad que nacía del celo por mantener su identidad cultural. Pero el gobierno imperial siempre les permitió cierta autonomía y libertades que servían como válvula de escape para que no se sintieran una minoría oprimida ni apabullada. Por eso, a diferencia de otras latitudes, donde las amenazas de otros pueblos y otras culturas motivaba en los musulmanes un espíritu de conservación de su identidad, en China, ese espíritu pocas veces se tradujo en un movimien-

del resto de los chinos no musulmanes, recibieron la denominación ‘Hui’, y además, se les adscribió a todos el apellido, ‘Ma’, de modo que cuando vemos a una persona china de apellido ‘Ma’ (que, como es costumbre de ese país, va antes del nombre en la apelación de la persona), podemos suponer que o pertenece a la comunidad musulmana china, o proviene de familia de orígenes musulmanes.

62 Cfr. ROBINSON, Francis: *El mundo islámico. Esplendor de una fe*. Círculo de Lectores, Valencia, 1989, p. 104.

63 *Ibíd.*

to de insurgencia y reivindicación autonómica. Solo ya en el siglo XIX, habiendo colapsado en buena parte la estructura político-administrativa de la dinastía manchú (la última dinastía imperial china), hubo movimientos musulmanes que buscaron desarrollar zonas independientes con sus propios gobiernos locales soberanos.

Estos movimientos se expresaron fundando Estados islámicos tradicionales. Esto sucedió sobre todo en la provincia de Kansu o Gansu, al norte, y la provincia de Yunnan, al sur, en frontera con Birmania. Pero, por tratarse de pequeñas concentraciones en regiones aisladas al interior del territorio, no podían prevalecer frente al poder chino organizado. Solo en el lejano oeste, en la provincia de Xinjiang, los pueblos musulmanes túrquicos mantuvieron, probablemente por la lejanía de los centros de poder imperial chino, una mayor autonomía, que de vez en cuando manifestaba su protesta contra cualquier acción del gobierno central por someterlos o presionarlos. Esto fue así en los siglos que describo, y *sigue siendo así hasta hoy*.

También hay que decir que, mal que bien, la administración imperial china, tras siglos de ensayo y error, funcionaba mejor que todos los métodos o procedimientos administrativos regionales y autónomos que trataron de implementar los movimientos rebeldes y levantiscos en esa nación, ya musulmanes, ya de otra égida cultural o religiosa. El imperio manchú estaba, ciertamente, decaído y corrupto en gran medida, pero representaba un orden administrativo básicamente efectivo, y, dadas las circunstancias, no era sencillo reemplazarlo con un sistema más eficiente.

Las fuerzas que potenciaron esos movimientos de reivindicación y consolidación micropolítica de tales comunidades islámicas periféricas no provenían solo de las disquisiciones de teóricos político-teológicos, sino que estaban también inspiradas y animadas por figuras y organizaciones de los místicos musulmanes, los sufíes, los cuales en muchas partes fueron la principal fuente de organización de una resistencia contra quienquiera fuera concebido como enemigo foráneo de la soberanía de esa comunidad. Las distintas órdenes sufíes jugaron en esto un rol como formadores de la piedad y la moral de grupo en las regiones que trataban de erigirse como autónomas.

De modo que para fines del siglo XVII tenemos que se habían iniciado movimientos de consolidación política local en pequeñas regiones musul-

manas de África, Asia Central, China y Asia sudoriental. Principados locales o federaciones de gobernantes que se asociaban y organizaban para defenderse de ataques o influencias de otros poderes del orbe. En el extremo oriente, la influencia más patente era la de la China imperial, pero a fines del siglo XVII aparecieron los poderes europeos con más fuerza que en siglos anteriores, no solo ya a fundar factorías o puertos de embarque y reposición, sino a controlar territorios más vastos y organizar colonias de ultramar, más en función de las necesidades y conveniencias de una metrópoli.

Contra tal poder tenían que competir no solo los grandes poderes locales en Asia y África, sino también esos pequeños poderes que he descrito someramente. Y para organizarse y presentar una cara formal coherente ante otras potencias, se asumieron los modelos de gobierno de la šari'a y el derecho islámico, en sus variantes y modalidades. Era el modelo y patrón que tenían histórica y formativamente a mano.

Este hecho representó, pues, una primera actualización y funcionalización de la šari'a en el inicio de la modernidad.

Sin embargo, un nuevo movimiento en el siglo XVIII daría un vuelco mucho más decisivo a la revisión y reactualización de la šari'a. Y ese nuevo movimiento no nacería en zonas periféricas del islam sino en su misma cuna: Arabia.

XII

Comienzo de las ‘refundaciones’ islámicas. Nacimiento del Wahabismo

He querido aludir en el título a esta parte a un hecho que califico como ‘refundaciones islámicas’, y que consistió en el inicio de movimientos de renovación o revivificación o aún revivalismo islámico. Estos movimientos, a diferencia de los procesos que hemos visto en la parte anterior a ésta, más que tratarse de hechos de consolidación gubernamental por aplicación de la šari’a, son esfuerzos de reinterpretación y reedificación de la doctrina islámica. Estos esfuerzos no se desplegaron solo en el ámbito político, sino también en otros como lo ético-moral, lo económico y aún lo social, e incidieron (y casi coincidieron) con el proceso conocido en la historia de medio oriente como la *Nahda* o Renacimiento cultural de la región, ocurrido sobre todo a partir de mediados del siglo XIX.

El primero, cronológicamente, de estos movimientos islámicos modernos, fue el wahabismo, doctrina y práctica que fueron iniciadas por Muhammad Abdel Wahhab (1703-1791). Éste fue un personaje de intensa religiosidad y severa moralidad. Seguidor de las ideas de su antecesor Ahmad Ibn Taimiyya, se planteó iniciar la predicación de un movimiento reformista inspirado en las ideas de éste. Empezó a predicar en la península arábiga, en pueblos y en el desierto, pero por la violencia de sus invectivas, era mal visto en casi todas partes. El movimiento que fundó fue nombrado a partir de él, pero no es el nombre que se dan a sí mismos sus seguidores. Ellos asumen el nombre de *muwahhidun*, que puede ser traducido como “unitarios” o “unitaristas”, ya que insisten en la inexorable unidad de la divinidad. Técnicamente, son sunnitas hanbalíes que siguen la línea de Ibn Taimiyya,

y su doctrina consiste en la aplicación práctica de los principios rigoristas del hanbalismo. Enfatizan la vuelta a los ideales de los ancestros primeros del islam, e idealizan con mayor o menor exageración los primeros tiempos de los califas “ortodoxos”. En este sentido, su tendencia es la de un regreso a un pasado ideal casi mítico, el regreso a un islam puro, tal como lo predicó el Profeta.

Los wahabitas o wahabíes rechazan todas las innovaciones (*bid'a*) que planteen adiciones a la creencia musulmana que no estaban contempladas en la doctrina original del profeta. Por eso prohíben la veneración de reliquias, visitas a santuarios y lugares de devoción popular, así como a las tumbas de figuras de gran santidad o virtud (cosa que en general el resto de los musulmanes tolera o comparte). Creen en el determinismo de los actos humanos, y objetan la interpretación alegórica en la exégesis coránica. En cuanto a acuerdos como el consenso (*iymā'*) de los creyentes, ellos limitan el mismo al consenso de los Compañeros (*sahaba*) originales del Profeta. Además de lo dicho, este movimiento no vio ni ve con buenos ojos ni a los místicos (sufíes) ni a los chiitas.

La misión y vocación de Abdel Wahhab habría sido probablemente estéril si no hubiese encontrado a un líder llamado Muhammad Ibn Saud, quien se casó con una de las hijas del predicador, y protegió a su suegro, consolidándose una alianza en la cual Ibn Saud garantizaba el respaldo del wahabismo a las ideas de su suegro, y éste aseguraba a Ibn Saud del respaldo religioso del movimiento a cambio de su patrocinio. Poco a poco empezaron a vencer y someter a todas las tribus de la Arabia. Nació entonces un Estado islámico *sui generis*, que es la Arabia Saudita, que aún existe. Un Estado inspirado y fundamentado en el wahabismo. Parecería haber una sintomática afección en el wahabismo por la *exterioridad* de la fe. Por un lado, se plantean prohibiciones que lucen muy superficiales o forzadas, y por otro, se pasa por encima de situaciones que ameritarían una reinterpretación y actualización, por no decir una auténtica renovación, que pusiera a dichas situaciones en un contexto más adecuado y justo. Podrían citarse muchos ejemplos de esto, como el caso de la esclavitud. Como en tiempos del Profeta Mahoma existía la esclavitud, conceptualmente, el wahabismo no la descalifica ni mucho menos la prohíbe (Arabia Saudita recién ilegali-

zó la esclavitud entre 1962 y 1964). En su afán por apegarse a la esencia de la ley islámica, el wahabismo parece quedarse en la concepción más estrecha del legalismo musulmán.

Muchos textos occidentales sobre el wahabismo, al juzgar el sistema de gobierno que impuso en Arabia Saudita, lo denominan como una ‘teocracia’. A este respecto, para ser más precisos, se impondría definir formalmente qué se entiende por ‘teocracia’ en sí. Pero, para abreviar hacia significados que nos sean inmediatamente aprehensibles y no tan descaminados, si una teocracia consiste en que la sociedad es ordenada y gobernada según el dictado del Creador (a través de su mensaje, que sería la escritura canónica, y en este caso, el Corán) y a través del ejemplo de la persona ‘pontífice’ entre la comunidad y el Creador, entonces sí se podría admitir que el gobierno wahabita es teocrático. Más allá de que los wahabitas mismos admiten esa calificación, bajo esta definición dada ella puede admitirse.⁶⁴

El ejemplo de Abdel Wahab, aunque no tuvo al momento de su origen mayores émulos ni seguidores en el mundo islámico, al menos en lo que a doctrina religiosa se refiere, sí fue visto como significativo en lo que representaba asumir un liderazgo y hacer despertar una comunidad a un entusiasmo de renovación del sentimiento religioso. Esto, a pesar del puritanismo y la austeridad que los wahabitas han impuesto a varios aspectos de la vida allí donde gobiernan. Pero fue más de un siglo y medio después de la muerte de su fundador que el islam wahabita sí pudo dinamizarse formando cientos de seguidores, maestros, misioneros, y escuelas que lo difundieron, y siguen aún difundiéndolo por casi todo el mundo. Esta dinamización del impulso proselitista wahabita se debió en buena parte al apoyo de una renta petrolera cuando se descubrieron en el siglo XX los inmensos yacimientos de hidrocarburos de primera calidad en la península arábiga, gran parte de ellos en el reino de Arabia Saudita. La energía y activismo de los wahabitas han sido vistos con admiración por muchos en el contexto islámico en los

64 Aunque habría que hacer la salvedad de que la figura del califa no luce presente en la organización del Estado wahabita, sino que la dirección del Estado asume la protección y cuidado de las ordenanzas religiosas. En este sentido, lo relativo a la religión, en el reino saudita, es asumido por un Ministerio que se encarga específicamente de dictaminar y ejecutar acciones en dicho ámbito, regulando y vigilando que todo lo que se realice públicamente en el Estado esté de acuerdo con la *šari’a* implementada en dicha sociedad según la corriente wahabita.

dos siglos posteriores a su aparición, y la reforma wahabita fue uno de los movimientos que orientó a una de las tendencias más importantes del islam contemporáneo, que fue la *salafyya*, a la cual la hizo variar de ser una tendencia predominantemente reformadora y renovadora a una tendencia predominantemente tradicionalista y conservadora.

La principal tensión del wahabismo contemporáneo es justamente con respecto a la idea de *cambio*, en el sentido de que lo predominante en el orbe de la modernidad son las tendencias hacia la democratización y liberalización de lo político, mientras que los esfuerzos más serios y sinceros de los wahabitas son hacia una conservación y profundización de su modelo histórico ancestralista, y su rechazo a las corrientes, ya occidentales y extraislámicas, ya diferentes a él dentro del islam, que critican su régimen político e intentan continuamente plantear su reforma o modificación. Paradójicamente, el reino de Arabia Saudita es uno de los más cercanos a la cooperación con occidente, aunque la doctrina que lo nutre, forma y sostiene sea opuesta a mucho de lo que occidente representa (y mucho de occidente, a su vez, rechaza lo que representa el wahabismo como sistema de gobierno). Esta curiosa situación puede empezar a explicar por qué, aun cuando el reino de Arabia Saudita oficialmente rechaza las acciones terroristas de grupos extremistas, y coopera con naciones occidentales en intentos de desarticulación de dichas acciones, por otro lado, compartiendo el sentimiento de las masas de sus habitantes, aun si no apoya abiertamente a tales movimientos, ve con comprensión la eclosión de los mismos. Quizá no todos los vean con simpatía, pero sí con cierta justificación, puesto que, aunque teóricamente rechaza ambos extremos: la cultura occidental contemporánea, y la cultura que quieren implantar los movimientos extremistas terroristas, al menos entiende los contenidos de ésta última, y aunque pueda diferir con los medios para alcanzar los fines que quieren esos movimientos, entiende esos fines como los que también ellos desean: un islam que gobierne en todo el mundo como la cultura predominante.

Aunque los países occidentales hoy buscan la alianza con Arabia Saudita —a veces a precios políticos que no deberían pagarse— deberían pensar mejor sus miras a largo plazo. No significa esto cortar los lazos con este aliado estratégico en la región (de los cuales aliados occidente nunca ha tenido

muchos...) sino no hacer dichos lazos tan automáticos, hacerlos más condicionales. Esto es difícil, en la medida que la pregunta sobre qué desea occidente con respecto al islam, sobre todo el occidente que plantea la presencia de un poder ordenador y moderador en el mundo para evitar conflictos, no tenga una respuesta cabal.

¿Qué desea occidente con respecto al islam? La pregunta pasa por una pregunta previa tácita: ¿Conoce bien la diplomacia y la política occidental al islam como para poder negociar con él unas condiciones políticas razonables de cara al futuro? Me temo que es una pregunta aérea y simbólica, no realista. Los hechos han mostrado que el desconocimiento del islam va de la mano con varias malas o erradas decisiones políticas en el pasado (= decisiones que nunca debieron haberse tomado). Como podría decir figurativamente algún comentarista “se trata de una tarea (*homework*) que aún no se ha hecho”. Se trata de una tarea que es necesario hacer pronto, antes que los hechos impongan un orden distinto de acciones, mucho menos parsimoniosas que las de una diplomacia cordial.

XIII

Irrupción del colonialismo europeo en medio oriente. Acción y reacción de la cultura islámica frente al reto occidental

Ya hemos visto que en la antigüedad hubo incursiones de occidente en el Asia cercana, tanto por parte de Grecia como del gran imperio romano. Luego, en la edad media, tenemos las incursiones de las Cruzadas, que inclusive fundaron un Estado bastante extenso en el levante sirio-palestino. Pero, desde luego, esa última incursión medieval no era la tentativa de un imperialismo *moderno*. Su intención y logro fue principalmente dominar amplias zonas de las cuales se obtenían beneficios económicos, protección para los peregrinos y correligionarios que iban a Tierra Santa o residían allí, y poderío para la grandeza de los reinos a quienes representaban.

En la modernidad, las intenciones conquistadoras de los grandes poderes vinieron a ser más complejas. No excluyeron esos objetivos nombrados, pero incluyeron otros más intrincados, porque estaban desplegándose en vistas no solo desde una metrópoli y hacia una región a ser dominada, sino frente a un mundo en el cual la idea de equilibrio y balance de poderes era y es más importante que la mera idea de dominio de un territorio.⁶⁵ Ciertamente, existen fac-

65 Es característica de la política contemporánea, especialmente la de las potencias más sobresalientes, que tiene más primacía la idea de *balance* de poder que la de dominio absoluto. Hay muchas razones para que sea, así, pero también debe decirse que la dinámica histórica hizo comprender esto muy claramente: es más agotador el ejercicio de *control* por parte de un poder integral, que el manejo de un reparto de poderes y responsabilidades más ponderado entre varios actores políticos (lo cual, además, descarga y reparte el esfuerzo de poder entre esos actores, y además ayuda en algo muy importante hoy: los costos de mantenimiento de dicho equilibrio). Es más arriesgado en el tiempo, cuesta más en todos los sentidos, no solo en el cálculo de movimientos de fuerzas armadas (y el mismo levantamiento y preparación de esas fuerzas, que además, para ciertas áreas, deben ser fuerzas

tores y elementos que no los había en la antigüedad, que causaron una acción y reacción en la región frente a un presente que se asomaba como desafiante y más problemático que los de generaciones anteriores. Entre esos factores y elementos están las varias doctrinas e ideologías sobre el orden mundial (ideologías y doctrinas principalmente occidentales), así como el propio pensamiento de la región. Como hemos visto en páginas anteriores, ya empezaba a alborear, en el siglo XVIII, un pensamiento autóctono o al menos oriundo de las mismas tierras y pueblos de oriente. Desde luego, no un pensamiento con la variedad y complejidad de las ideas y autores que empezaba a darse en Europa con la *Ilustración* para esa misma época, pero ciertamente un pensamiento poderoso, que logró éxitos en cuestiones de doctrina y prácticas de poder y gobierno sobre las sociedades de la región.

El hecho señero de este encuentro de medio oriente con la expansión colonialista europea fue la invasión napoleónica de Egipto. Así lo registran todas las historias de medio oriente. Pero, ciertamente, había habido contactos más o menos amplios y constantes entre medio oriente y Europa en los siglos anteriores. Es decir: nunca se interrumpió de todo el contacto. Había representantes de casas comerciales y de exportación europeas en varias ciudades y puertos del mediterráneo oriental, en lugares tan al interior como Alepo, pero también en Alejandría, Damasco, Beirut, y otros. En tales lugares había oficinas y burós comerciales de agentes venecianos y genoveses, que, en la medida de lo posible, mantenían los hilos de una relación comercial y aún

“especiales”), sino de recursos, y vías de acceso y comunicación, etc., etc. La mayor estimación de esta primacía tiene al menos más de un siglo, con las alianzas europeas, la “Triple entente”, y la “Entente cordial”. Actualmente, el mundo vacila entre una injerencia que aspira a ser lúcida por parte de las Naciones Unidas (con frecuencia tardía y deficiente en sus acciones) y la injerencia de países poderosos, que suele estar afectada por un margen de descontrol que incide en resultados trágicos para las zonas en riesgo, además de incalculables daños colaterales. Pero, en el cálculo político y humano, todavía esta última injerencia, de acciones efectivas limitadas, en tiempo y alcance, son preferibles a una guerra como tal, que nunca tiene en sí una fecha de término o un límite a su expresión. En este sentido, lo que naciones como Rusia y Estados Unidos realizan hoy en medio oriente difiere radicalmente de lo que naciones e imperios del pasado, como el de Alejandro Magno y los romanos, o los mismos imperios bizantino y persa u omeyas y abasidas, hicieron en esa misma región: los actuales poderes no aspiran a dominar ni aún a controlar la región, pero sí a evitar en ella el desequilibrio que pueda afectar a otras regiones. De allí que en la mente de muchos no pueda ser comprendido el rol que juegan esas potencias en medio oriente, las cuales pareciera que no quieren “terminar la guerra” (ni aún ganándola), sino garantizar un status quo, que puede ser precario, débil y afectado de ciertas injusticias, pero en el cual son posibles muchas más resoluciones y avances que en la guerra misma como tal.

cultural con medio oriente. Era una representación modesta, casi simbólica, y los productos orientales iban llegando al viejo continente un poco a cuentagotas, aunque hay registros notables de ciertas “modas” que aumentaron la exportación de bienes de medio oriente a Europa en ciertas épocas.⁶⁶

Una de las muestras más palpables de este contacto ininterrumpido entre oriente y occidente está en el hecho de que, a pesar de haber sido expulsados eventualmente los Cruzados de la región, se conservaron los nexos entre la iglesia católica y las iglesias orientales, y eso permitió, en el curso de los siglos, no solo mantener una ayuda sobre comunidades orientales que habían conservado la ortodoxia cristiana separadas de la iglesia de Roma, sino el posibilitar la reunión de algunas de esas mismas comunidades con ésta, manteniendo ellas sus ritos orientales, pero unidas al orbe católico y reconociendo la autoridad del sumo pontífice romano. Tres de las iglesias más importantes que se unieron a Roma entre los siglos XV y XVIII fueron la iglesia bizantina de rito greco-católico (originalmente parte de la iglesia oriental griega ortodoxa), la iglesia maronita del Líbano y la iglesia armenia católica (parte menor de la iglesia armenia apostólica). El contacto cultural se fortaleció con las ayudas a dichas comunidades, y una discreta labor de apostolado que fue creciendo en el tiempo, y eventualmente permitió abrir colegios y universidades, así como la posibilidad de emigrar de medio oriente a otras regiones del mundo. En este sentido, este contacto con occidente vino a representar una ventana y una puerta. Una ventana para ver que había todo el resto del mundo para expandirse y conocer, y una puerta para salir a hacer eso.

Hacia mediados del siglo XIX se empezó a suscitar el fenómeno migratorio de medio oriente sobre el mundo (y sobre todo hacia América del norte y del sur). Desde luego, la mayor parte del contingente migratorio

66 Por ejemplo, en el siglo XVI y aún en el XVII, la exportación de tapices y alfombras de Persia, Armenia y el Cáucaso, a través de Siria, Asia Menor y Constantinopla, llegaba a Europa por dos vías. Una era la de los puertos de Venecia y Génova, que siempre estuvieron en contacto con medio oriente y conservaban, como se dice en el texto, casas y representantes comerciales en esa zona. La otra vía era el imperio ruso, a través de los comerciantes armenios, que llevaban sus productos hacia las ciudades rusas occidentales, así como a los dominios rusos de Ucrania y Polonia. Esta exportación de bienes orientales tuvo auge en esos territorios, pero no penetró tan al interior de Europa, mientras que la que vino por Italia sí se prolongó al resto de Europa, y podemos ver como grandes pintores como Van Eyck, Durero y Holbein pintaban tapices traídos de lejanas regiones de oriente, como fondo de retratos y obras pictóricas que ellos realizaron. Cfr. RAPHAELIAN, Harry M.: *The Hidden Language of Symbols in Oriental Rugs*. Anatol Sivas Publication, New York, 1953, pp. 21-33.

provenía de comunidades minoritarias, como judíos y cristianos, pero eventualmente se unió a esa migración un creciente contingente musulmán. Para 1900 habían emigrado, solo con destino al nuevo mundo, entre cinco y diez millones de personas de medio oriente.

Pero todo esto último reseñado sucedió a partir del siglo XIX, y fue efecto, en buena parte, del contacto de medio oriente con los poderes occidentales. Ya hemos dicho que el fenómeno emblemático de ese contacto fue la invasión napoleónica a Egipto. Recordemos que ésta nación, como todo el norte de África y el resto de Asia Menor y medio oriente, estaba en manos del imperio turco otomano, que gobernaba desde Constantinopla, “la Sublime Puerta”.⁶⁷

Como se ha dicho en capítulo anterior, en sus comienzos el imperio otomano fue fuerte y belicoso, pero también magnánimo, y así como podía ser feroz como enemigo, era generoso como conquistador. Estableció un sistema de coexistencia política y social en medio oriente que duró cuatro siglos y en el cual docenas de comunidades distintas podían convivir no solo en paz, sino en razonable armonía. Ni antes ni después de ese gobierno pudieron vivir con tanta paz grupos de árabes, con judíos, armenios, griegos, coptos, chiitas, sunnitas, turcos, yezidis, kurdos, circasianos, drusos, y otras tantas etnias y sectas.

Por lo que se acaba de describir, no debe pensarse empero que el imperio otomano se caracterizara por ejercer un gobierno muy benigno y suave. Podía ser todo lo contrario: el despotismo otomano, que tenía sus beneficios, también era severo y represivo en muchas de sus medidas, como suele ser todo poder absoluto que impide libertades y cambios a la voluntad de pueblos y comunidades. Tales características de dureza causaron graves perjuicios que fueron manifestándose poco a poco, tras siglos de dominación.

Ciertamente, así como otros imperios antes de él y contemporáneos a él, ese imperio no era ningún ámbito “democrático” ni irreprochable, sobre todo si lo examinamos bajo los exigentes criterios de los derechos humanos de nuestra época. Era un régimen autoritario, controlador en su poder, que

67 “La Sublime Puerta” era el nombre que también se le daba al gobierno del sultán del imperio otomano, designando a Constantinopla y al mismo imperio como la “Puerta” a oriente. Incidentalmente, de allí proviene el nombre y concepto del “pasaporte”, pues ese imperio fue el primero que exigió un documento especial para “pasar la [Sublime] Puerta”, en francés *Passport* (“Pasa - puerta”).

reprimía ásperamente desórdenes y delitos, y cuya severidad podía llegar a la crueldad cuando era desafiado o sus leyes eran incumplidas.

Así las cosas, con el paso de las décadas y las centurias, hacia el siglo XVIII (más o menos doscientos cincuenta años después de haber conquistado Constantinopla), el imperio otomano ya empezaba a dar síntomas de decadencia. Es cierto que era el principal poder musulmán en el mundo, o al menos el principal frente a occidente. Había conquistado la mencionada Constantinopla y además siguió conquistando varias regiones europeas, como Bosnia, Albania, Macedonia, Grecia, Bulgaria, Moldavia y otras; aún seguía expandiéndose, por mar y por tierra, y llegó en una época a dominar el Mediterráneo, y a atacar a pueblos más al interior de Europa, llegando a amenazar a Polonia y Suiza. Pero eventualmente tuvo que enfrentar la natural reacción europea.

Todavía se discute el balance de los cuatrocientos años de dominación de medio oriente por los turcos otomanos. En algunas discusiones parecería como si los logros o agravios de ese poder hubiesen ocurrido ayer o la semana pasada. Ciertamente, el mero hecho de reinar en paz durante ese tiempo fue notable, aunque el autoritarismo otomano debilitó la región en maneras y huellas que aún hoy son detectables y cuya magnitud es difícil de sopesar. Como ha señalado un autor erudito sobre medio oriente, durante la dominación turca otomana los pueblos árabes se estancaron:

“Regiones prósperas, como Irak, que se dice había sustentado a 30 millones de seres en la Edad Media, y Egipto, cuya floreciente economía de las épocas romanas y árabes sustentó por lo menos a seis millones, se habían convertido en áreas poco pobladas, sin vida intelectual o política, con sistemas de instrucción rudimentarios, con una religión desvirtuada por la superstición y una medicina saturada de actos de hechicería. En 1800 la población de Irak había descendido a 1.800.000 habitantes y la de Egipto apenas llegaba a 2.500.000 almas. Los turcos no explotaron la riqueza de sus territorios, cuya economía —en el caso de Irak, dañada por los mongoles— se estancó y debilitó.”⁶⁸

Al comienzo de la expansión otomana hacia Europa, algunos poderes europeos, venciendo sus diferencias y recelos, se unieron en el siglo XVI contra el islam otomano, y en la famosa batalla de Lepanto, detuvieron la

68 Cfr. *mundo árabe*, p. 43.

expansión musulmana, al menos en el Mediterráneo. En el siglo siguiente, los turcos intentaron nuevamente volver a avanzar en Europa, y tomar la ciudad de Viena. Pero también fueron derrotados allí y en Dalmacia y otras regiones al sur, con lo cual no solo acabó su expansión sobre el viejo continente, sino que empezó su declive político y el repliegue de sus fronteras.

Así, tenemos que para el siglo XVIII, de una manera u otra, el imperio otomano ya empezaba a dar señales de retroceso en sus dominios. En cierto modo, ello también explica por qué fue posible el éxito del proyecto wahabita. La península Arábiga era territorio nominalmente controlado por el imperio otomano, pero, debido a la naturaleza dura, atrasada y desértica del país, ese dominio no podía ser efectivo.⁶⁹

Como vimos en páginas anteriores, la familia dinástica de Saud, con la ayuda de Abdel Wahhab, lograron consolidar su poder local en lo que vino a ser conocido como el reino de Arabia Saudita. Dicho reino se constituyó en Estado autónomo, separado del imperio turco. Esto representó, en el tejido administrativo del poder otomano, algo sin precedentes: una provincia que se independizaba del imperio, y que, además, lejos de tratarse de un simple proceso subversivo y tiránico local (o un simple proceso de rebelión contra un déspota provincial y su reemplazo por nuevas autoridades), era un proyecto de un poder asentado sobre bases formales y jurídicas que asumían una legitimidad en muchos aspectos irreprochable y que planteaban unas nuevas reglas de poder. Nuevas en ese momento, pero que, como vimos, reactualizaban y reactivaban ideas y doctrinas anteriores sobre el poder y el gobierno de la sociedad.

Aunque las noticias se movían lentamente en la región, al cabo de unos años en muchas otras provincias se conocía este caso de la secesión de un territorio del imperio, con un gobierno local constituido como soberano. Aunque en principio no muchos musulmanes estaban —ni están— de acuerdo con las doctrinas religioso-políticas de los wahabíes, no dejó ni ha

⁶⁹ Quizá se pensó también que, por esas mismas duras condiciones geográficas, era improbable que esa provincia deseara rebelarse contra el imperio, donde residía oficialmente el descendiente del califa sunita, y el cual, como autoridad conjunta con el sultán otomano, se erigían como ‘Protectores’ de las dos “hojas santas” del Islam: Medina y La Meca. También: probablemente se pensó que eran necesarios vastos recursos en fuerzas armadas y tecnología militar para poder oponerse a un poder como el del imperio otomano. No era factible la idea de lograr una autonomía local y desprenderse del brazo, a veces abusivo, del gobierno central del sultán en Constantinopla.

dejado de reconocerse que su esfuerzo por ser independientes y soberanos tiene mucho de encomiable, y halaga en mucho el *ethos* de gallardía y virtud que han sido comunes en la cultura de medio oriente hasta hoy.

Así las cosas, sucedió unos años más tarde, en 1797, la invasión napoleónica a Egipto. Como sabemos, la motivación de la misma fue el deseo de Napoleón de amenazar los dominios británicos en la India (la cual ya era una importante fuente de abastecimientos para Inglaterra). Pero esta irrupción europea en la vida de medio oriente fue muy distinta a otras invasiones anteriores a esa región, y tuvo mucho en común con el ideal helenístico de Alejandro Magno. Francia invadió no solo para conquistar y dominar, sino también para insuflar en la región el ánimo de una rebelión contra los señores otomanos. Es verdad que esa rebelión contra unos amos —los turcos— se hacía coadyuvando las intenciones de otros amos —los franceses— que se promocionaban como más gratos y progresistas, más ilustrados y revolucionarios. En cierto modo, los franceses no venían a *conquistar* Egipto para incorporarlo a un imperio, sino más bien a constituirlo como *protectorado*, una especie de dominio político novedoso, en el cual se respetaban y tomaban en cuenta los poderes y costumbres locales, sometiendo estos en cuestiones de asuntos generales y exteriores a la determinación de otras naciones poderosas que gobernaban ese territorio. Algo parecido había existido en otras épocas, pero menos perfecto formalmente, sin bien delimitadas prerrogativas y atribuciones entre protectores y protegidos. Exteriormente adquirió el aspecto de la coexistencia de dos culturas: una occidental, europea, minoritaria, y una musulmana oriental mayoritaria, siendo la primera con más poder en la sociedad, pero en balance y reconocimiento del poder e identidad de esa mayoría musulmana.

Este modelo no fue del todo rechazado en medio oriente, pero tampoco fue del todo aceptado, y aún los Estados que más tarde estuvieron bajo el yugo de naciones europeas como protectorados, a pesar de reconocer el aporte que esas naciones les hicieron, se opusieron y hasta lucharon contra ellas en muchas formas para superar su status de protectorados y obtener su neto carácter independiente.

Ciertamente, Napoleón trajo muchas cosas buenas a Egipto, y la historia de ese país no ve su invasión con tanta acrimonia. Lo primero que hizo fue

instalar una imprenta de tipos árabes, y allí imprimió sus proclamas en la lengua del país, desde las más sencillas hasta las más conmovedoras. El contenido sería lo de menos: ya el hecho de promover una máquina que hacía en solo pocas horas el trabajo de cientos de amanuenses durante semanas era algo completamente revolucionario y escandaloso. También impuso leyes y decretos que tenían como intención cambiar la vida del país del Nilo. Pero además, Napoleón, que a veces era capaz de una astucia maquiavélica, hizo una ceremonia pública en que se convirtió al islam. Ciertamente, fue una medida demagógica, propagandística, para captar la confianza o simpatía de la mayoría de la población. Pero era también un gesto sin precedentes. Es decir, no era algo que un Cruzado habría hecho, ni tampoco ninguno de los conquistadores antiguos. Los invasores venían a *imponer* un modo de vida, no a *adaptarse* al modo de vida local. Los franceses, claro está, no venían del todo tampoco a adaptarse, venían a gobernar. Pero ese gobierno y la consecuente convivencia resultante, no excluían respetar y hasta adoptar costumbres unos de otros: oriente de occidente y occidente de oriente. Su conquista tenía un aspecto cordial del que inclusive carecía la conquista de Alejandro Magno. Los franceses se veían como heraldos de una nueva época, nacida a la luz de la revolución francesa. No es ningún secreto que se trataba de una caracterización ampliamente contradictoria o paradójica si se quiere. Los representantes de un pueblo liberado del despotismo, venían a actuar como señores que traían la libertad, o ciertas libertades, a pueblos oprimidos de oriente.

Sea lo que fuere, este proyecto o sueño cultural de Napoleón estaba condenado a durar muy poco. De hecho, no pasó de mucho más de mil días. Napoleón obtuvo gloriosas victorias militares en Egipto, Siria y Palestina (y también sufrió algunas derrotas). Pero, tras la batalla de Abukir, en que la mayor parte de la flota francesa fue destruida por el Almirante británico Horacio Nelson, no quedó sino dejar Egipto y regresar a Francia. Hay que decir lo siguiente: las fuerzas locales, fieles al sultán de Constantinopla, habían intentado resistir a los franceses. Un líder en Egipto pensó que, habiendo los franceses desplazado a los otomanos, y ahora siendo a su vez desplazados los franceses, podía aprovecharse el vacío de poder para fundar un gobierno local (antes de que regresaran mayores fuerzas otomanas

con apoyo de los británicos a restablecer el gobierno del sultán). Ese líder fue Mohamed 'Alī de Kavala, miembro de una familia arnauti (= albanesa), que había ido medrando en las fuerzas armadas otomanas en varios cargos y lugares del imperio, y había coincidido en Egipto con la invasión de Napoleón. Mohamed 'Alī decidió establecerse como “Jedive”, término que equivale a “virrey” del sultán otomano. Era demasiado inteligente para desafiar al imperio otomano y su poder. Prefirió más bien negociar con él, y los términos de su propuesta fueron que se le permitiera a él y a su familia ser los gobernantes dinásticos de Egipto *en nombre* del Sultán. Nominalmente, Egipto seguía siendo una provincia otomana. Pero se gobernaba a sí mismo sin estar sujeto a las decisiones del poder central del imperio, ni siquiera en lo relativo a sus relaciones exteriores, y el tributo enviado a Constantinopla, que no fue interrumpido, se hizo ahora menos oneroso. No era la independencia, pero era una virtual autonomía.

Los franceses se habían ido del gobierno del país, pero habían traído una serie de reformas, ideas, objetos y modos de hacer las cosas, que hicieron que, primero Egipto, y luego otras regiones, se plantearan ver el presente y el futuro con ojos más enfocados en *todo lo que puede hacerse* y menos en *todo lo que no debemos hacer*. Los franceses fueron ahora reemplazados por la presencia poderosa de los británicos, pero, por un fenómeno distinto al que le ocurrió a Gran Bretaña con otros dominios, aquí, la competencia cultural con Francia (que dejó una huella profunda en Egipto hasta el día de hoy) hizo que los británicos intentaran que su presencia en Egipto fuera especialmente iluminada, y, a pesar de muchos abusos comunes a todo colonialismo, esa presencia lo fue. Puede decirse que los británicos se portaron en Egipto mejor que en muchas otras de sus posesiones en el mundo, incluyendo la India, que llegó a ser “la perla” de sus dominios, pero en la cual la avaricia británica llegó a hacer cosas como cortarles un dedo de la mano a millones de mujeres para evitar que hilaran su propia tela, y tuvieran así que comprar las telas que les exportaba Gran Bretaña.⁷⁰

70 Cfr. JACK, Ian: “Britain took more out of India than it put in – could China do the same to Britain?”, publicado originalmente en *The Guardian*, el 20 de junio de 2014, consultado en la página web <https://www.theguardian.com/commentisfree/2014/jun/20/britain-took-more-out-of-india> ; El artículo –y la afirmación misma– pueden ser exagerados, y más de una vez han sido refutados, diciendo que lo que cortar dedos a los tejedores puede haberse tratado de un caso aislado y no de una política británica general. De hecho, mismos indostanos han rechazado dicha especie (Cfr.

Al inicio del siglo XIX, la presencia británica no era todavía dominante en la región ni aún en Egipto. Mohamed 'Alī, que dio gran impulso a industrias locales e iniciativas de progreso en el país, les permitió —al igual que a otros muchos extranjeros— una gran libertad, para fundar empresas e invertir allí. Egipto modernizó su ejército, y en poco tiempo tuvo aventuras bélicas en Siria y Arabia, intentando expandir sus dominios y zonas de influencia. Estas tentativas le ganaron al monarca egipcio el respeto de sus vecinos. Pero el poder otomano, alarmado de este afán expansionista de Mohamed 'Alī, logró, unido a los británicos, presionar al Jedive y hacer que se retirara de Siria y cesara en sus deseos de inmiscuirse en países limítrofes.

Lo que está entre líneas en todo este proceso fue el *shock* cultural que sufrió la mentalidad musulmana por todos estos hechos, de una dinámica extraordinaria, pues ocurrieron en muy pocos años. En primer lugar, el aislamiento que sufría la inteligencia islámica tuvo un sacudón y despertar que fueron muy duros. Acostumbrados a pensar en Occidente y Europa como realidades inferiores y a sentir lástima hacia ellos (cuando no desprecio), por ser todavía cristianos, les fue duro enfrentar el hecho de que cosas como un progreso técnico, científico y tecnológico provinieran de allí, del occidente cristiano. Quizá al principio fuera como la sensación de una paradoja, como cuando una persona salvaje o inculta exhibe talento para proezas matemáticas asombrosas, y los que lo ven se admiran y dicen “que curioso, que a pesar de ser primitivo tiene tal genialidad”, pero después la sensación fue de mucha mayor inseguridad, como si evitara sospechar o pensar que ese que mostraba tales habilidades pudiera ser en realidad superior culturalmente a uno.

El mismo hecho de enfrentarse a “cristianos” (franceses o británicos, lo mismo daba) y salir derrotados era algo difícil de explicar, y mientras más ocurría, más dudas caían sobre las mentes musulmanas de medio oriente. No sería descabellado compararlo, en algunos casos, con la lucha en ciertas

“Conclusive evidence that the British did not cut off any Indian weaver’s thumbs. Myth busted” nota publicada en el Blog de Sanjeev Sabhlok: **Sanjeev Sabhlok’s Blog. Thoughts on Economics and Liberty**, publicado en la dirección electrónica <https://www.sabhlokcitiy.com/2018/08/conclusive-evidence-that-the-british-did-not-cut-off-any-indian-weavers-thumbs-myth-busted/>). Para contextualizar la realidad de ese hecho es mejor una visión general como la expuesta en: NEHRU, Pandit Jawaharlal: **The Discovery of India**. Anchor Books, New York, 1959. **Se non e vero, e ben trovato...**

ficciones, entre terrícolas y extraterrestres. Solo que en tales luchas de la imaginación literaria y fílmica, los dados de la superioridad no están echados de antemano en un sentido u otro. En el concepto islámico de esa época, “los buenos de la película”, los superiores, los correctos, los ‘bien guiados’, no podían ser otros sino los musulmanes. De ahí el *shock* cultural. Y no solo fue eso, sino que para derrotar a los europeos (franceses) los dominadores turcos tuvieron que recurrir al auxilio de otros europeos (los británicos)...

La pregunta que cundía y se difundió en todo el islam durante décadas fue la de cómo era posible que Dios permitiera ésta avanzada, delantera o ventaja a pueblos que no eran musulmanes. Los musulmanes habían sido conquistadores y expansionistas exitosos en el pasado, hacía siglos. ¿Cómo es que ahora retrocedían en todas las fronteras? Hacia 1830 empezaron a perder en Noráfrica la Argelia, luego Túnez, luego Libia. Marruecos, que había intentado también distanciarse del poder turco, cayó a inicios del siglo XX bajo la esfera de influencia de Francia y España, llegando a tenerlo ambas naciones europeas como protectorado o provincia en dos regiones diferenciadas. Otros dominios como Grecia, Macedonia y Tracia también se perdieron. El imperio otomano se iba empequeñeciendo cada vez más. Y aunque en el siglo XIX hizo notables y hasta admirables esfuerzos por modernizarse, al final la fuerza de un despotismo que aniquila y entorpece las voluntades pudo más. Los otomanos no lograron reformarse nunca a la altura de las mejores expectativas. La solución política de la región tendría que venir de otra manera, bajo otras formas.

Una respuesta, muy tradicional (y humana), fue refugiarse más en las costumbres, “valores” y maneras de la cultura que los había venido arrojando desde hacía siglos. En muchos aspectos eso era consolador, sobre todo cuando se veía cierta superioridad frente a los europeos (como en cuestiones de la ropa y la comida, que eran mejores o más cómodas las de medio oriente que las europeas, o la cuestión del aseo y limpieza, en que, todavía en el siglo XIX, los europeos no eran muy cultos y los musulmanes lo eran desde hacía siglos, pues se bañaban frecuente y regularmente...). Pero llegó un momento en que las culturas y soluciones locales fracasaron ante el reto de un mundo occidental que, por sus resultados continuos, progresaba con mayor dinamismo que oriente. Progresaba no por casualidad o por la mera voluntad de Dios,

progresaba porque en ese mundo había hombres que buscaban el progreso con tanto ahínco como un comerciante busca su provecho. Esas eran ideas y actitudes nuevas que oriente, si las había conocido, hacía tiempo que las había olvidado. Y empezaron a cundir las ideas, no tanto occidentales, pero sí ideas de cambio, de adaptación, de plantear problemas y salidas, problematizar el presente y buscar su mejor solución. Surgió una nueva conciencia ante la realidad en que se vivía. Antes morían miles por una epidemia o una inundación, ante la desidia o indiferencia general, ahora ya no se resignaban a tales hechos de manera fatalista, sino que se ponía empeño en lograr soluciones y arreglos a tales problemas. Este nuevo espíritu quizá no fue directamente provocado por occidente ni mucho menos promovido por él, pero luce claro que surgió ante no uno ni dos ni tres sino innumerables casos en que la actitud occidental planteó nuevas aristas y salidas a problemas que antes ni siquiera eran vistos como problemas.

Son muchos los casos de esta nueva actitud que surgió en el siglo XIX, primero en Egipto, y luego en otros lugares: Damasco, Bagdad, Beirut, Jerusalén, etc. No voy a detallar los amplios rangos de la cultura en que se dieron las diversas repercusiones. Me ocuparé de destacar el rango que aquí nos interesa más: cómo incidió el hecho europeo en el despertar islámico contemporáneo. Me he querido referir a Egipto sobre todo en estos últimos párrafos porque fue allí primeramente que se inició el reencuentro con los poderes europeos. Pero además, ya desde el periodo clásico del islam, hace más de mil años, Egipto había empezado a ser considerado, por la riqueza de sus recursos y la vasta y profunda cultura que le había antecedido, como una nación que llevaba la delantera del mundo islámico en muchos aspectos. No en balde ahí se había fundado la segunda universidad más antigua del mundo.⁷¹

Hubo varios impactos causados por ese reencuentro con occidente. En primer lugar, el hecho mismo de estar el imperio otomano a la defensiva ya era un síntoma inequívoco de la superioridad occidental sobre el mundo

71 Es oportuno anotar sobre dicha institución superior, que aún existe y empezará a figurar esporádicamente en estas páginas de aquí en adelante. Me refiero a la Universidad de El Azhar (= *La florida*), en El Cairo, fundada en 970. La primera universidad del mundo, anterior a ésta, fue al de Al Qarawiyin, fundada en la ciudad de Fez, Marruecos, en 859, por dos hermanas, Fátima al-Fihri y Mariam al-Fihri, hijas de una familia acaudalada. Ellas destinaron una importante parte de su riqueza personal a la fundación y construcción de dicha universidad, así como para la dotación de sus profesores y estudiantes, y la habilitación de una importante biblioteca.

islámico más cercano a Europa. Pero otro síntoma mucho más evidente de esa superioridad fue que la cultura islámica, en sus aspectos prácticos y cotidianos, *empezó a adoptar usos occidentales e imitarlos*. El caso primero y más significativo de esto fue el propio ejército otomano: de usar sus uniformes tradicionales empleados durante siglos, muy pintorescos y coloridos, pasaron a adoptar los uniformes occidentales y las costumbres militares europeas, así como las armas, técnicas estratégicas, ingeniería militar, y etc. Esta sí era clara señal de que oriente, o al menos el oriente islámico cercano a Europa, reconocía lo que ésta podía aportar y que el islam necesitaba adoptar con el fin de poder equipararse al mundo no islámico y presentar una cara no solo digna de ser tomada en serio, sino que ofreciera una vida con nuevas posibilidades a sus mismos pueblos.

En este sentido, la influencia europea en medio oriente tuvo varias repercusiones. Curiosamente, el territorio en que se había iniciado el despertar teológico islámico del wahabismo, que era la península Arábiga, permaneció no solo al margen de esa influencia occidental, sino refractaria a la misma. Pocos viajeros se arriesgaban a entrar en ese país, y todavía hasta el siglo XX la geografía de sus regiones y desiertos era mal conocida. Me referiré a continuación a tres hechos que destacan significativamente la renovación de las ideas en el mundo islámico de medio oriente en el siglo XIX. Cronológicamente, dos de esos hechos fueron los siguientes: el resurgimiento contemporáneo del salafismo o *salafiyya*, movimiento o tendencia que he nombrado en páginas anteriores, y los movimientos senusita de Libia y Mahdista del Sudán.

El salafismo contemporáneo fue una tendencia, o corriente o inclusive, si se quiere, actitud, que surgió de dos pensadores musulmanes del siglo XIX. El primero fue Yamal Ed-Din El-Afgani (1839-1897), oriundo, como lo sugiere su gentilicio, de Afganistán. Esta nación, situada entre dos imperios poderosos, la India e Irán, mantenía, en parte por su agreste naturaleza montañosa y en parte por la legendaria ferocidad de los grupos étnicos que allí convivían, una cierta independencia con respecto a los poderes nombrados y con respecto a cualquier otra nación. El mismo hecho de la dura coexistencia de varios grupos belicosos impedía cualquier consolidación de una nación autónoma y estable. Los imperios aprovecharon eso, y trataron

muchas veces de controlar ese país sin éxito. Los últimos que habían intentado hacer eso habían sido los británicos, atacando Afganistán desde la India. Libraron tres guerras contra los afganos, sin poder derrotarlos, pero logrando cierta injerencia en el territorio.

Yamal Ed-Din Al-Afgani, que, como muchos habitantes de la región, había protestado contra el poder británico, tuvo que huir del país, y fue a refugiarse en el imperio otomano, en Constantinopla. Al comienzo fue bien recibido en general, y hasta en audiencia por el sultán Abdul Hamid, pero como continuó predicando la crítica a los gobiernos autoritarios y promocionando un espíritu de acción, oposición y rebelión contra los poderes cuestionables e injustos, se hizo naturalmente persona poco grata a las autoridades otomanas, y tuvo que trasladarse a El Cairo. Allí empezó a difundir sus ideas en cursos y conferencias y alcanzó fama y muchos seguidores, entre ellos uno del que luego se tratará con más detalle, llamado Muhammad 'Abdu (1845-1905).

Las prédicas de Al-Afgani a favor de la "acción directa", y sus reclamos contra ciertas injerencias extranjeras (británicas) en la vida y rumbo político-cultural de Egipto, llevaron a que los ingleses presionaran al gobierno de ese país para expulsarlo de allí en 1879. Al-Afgani se refugió en París y tres años después llegó allí Muhammad 'Abdu, y juntos fundaron una sociedad 'panislámica', llamada *El Lazo insoluble* (*Al-'urwat al-wuthqa*), nombre que también tuvo la revista que publicaba las ideas de esa sociedad, y que aunque duró poco, tuvo amplia e intensa influencia. Sus ideas empezaron a difundirse en medio oriente, y provocaron justamente dos respuestas que serían decisivas, y aunque antinómicas, señales de un despertar evidente. Por un lado, la primera respuesta fue la del *establishment* religioso tradicional, que, ubicado a la defensiva, criticó y rechazó las posturas de estos pensadores. La segunda respuesta fue la de muchos jóvenes y personas ilustradas y que habían tenido oportunidad de conocer occidente por sus viajes y su formación, y que se alinearon con simpatía y aún entusiasmo a las ideas de Al-Afgani.

En esa misma época, Al-Afgani escribió varios libros en que difundía sus ideas, que se expresan en la denominada *salafiyya*. ¿Qué quería esta tendencia, corriente o movimiento? En sus orígenes modernos, la *salafiyya* planteaba una *reforma* del islam para devolverlo a su pureza originaria. Pero, y

este es un ‘pero’ muy importante, la salafiyya quería adaptar el islam a las condiciones reales de nuestra época. Eso implicaba un examen de la cultura islámica para distinguir en ella lo que son “elementos accesorios que no son fruto de las pasadas circunstancias sociológicas”⁷², y así poder prescindir de tales elementos; o más claramente, prescindir de aquello que no es esencial a una cultura islámica fundamental, y, conservando ese núcleo fundamental, proceder en todo lo demás con libertad y apertura a nuevas ideas y elementos de otras culturas contemporáneas. Eso desafiaba al inmovilismo predominante que parecía una actitud consustanciada con la cultura islámica⁷³.

Por otro lado, la actitud de Al-Afgani con respecto a Europa era compleja. Por una parte sostenía que valía la pena aprovechar mucho de lo bueno que el mundo no islámico ofrecía. Pero por otra parte sostenía que, por tratarse de un mundo poderoso en muchos sentidos, el trato con el mismo era difícil por el peligro de perder una independencia no solo política o económica, que podían ser secundarias, sino una independencia cultural, que para él era más fundamental, en el neto sentido de la palabra, pues la persona, y sobre todo la persona musulmana, se fundamenta en una religión hecha cultura, como se decía al principio de todo este trabajo.

Esta actitud de Al-Afgani, de renovación pero a la vez de desafío y de crítica, era incómoda para muchos, o más detalladamente, era incómoda para el estamento religioso islámico institucional, para los sectores sociales dominantes de las sociedades islámicas, y para los gobernantes coloniales —otomanos o europeos— que intervenían en los países musulmanes de medio oriente. Se prefería, a esos niveles, un *status quo* de muy lenta variación. Al-Afgani era partidario de una acción más dinámica sobre la historia, más que todo en el ámbito cultural: mayor educación, más escuelas, apertura de más universidades, y apertura mental y cultural de la universidad existente, etc. Por su parte, el *establishment* religioso temía las “innovaciones” (*bid’a*) heréticas que pudieran empañar la pureza o unidad de la fe musulmana, y

72 Cfr. CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel: *Historia del pensamiento islámico*. Alianza Editorial, Madrid, 1981, p. 359.

73 Una de las características del Islam que Pierre Loti más alababa era justamente su cualidad de permanecer inalterado e indiferente al tiempo y al progreso. Pero, paradójicamente, los ideales de los intelectuales con que más compartió y congenió Pierre Loti en medio oriente iban a favor de una transformación en menor o mayor grado de sus sociedades, y el abandono de ese inmovilismo cultural.

por ello se oponía a los cambios curriculares en las academias que hicieran peligrar la identidad islámica de la sociedad o la adopción de costumbres europeas, cosa que detestaban. Preferían movimientos que al menos se presentaran como una *renovación* o más bien reactivación de la ortodoxia islámica, un poco al estilo de los wahabitas, pero sin el extremismo puritano de esa secta. Sin embargo, Al-Afgani y otros pensadores en consonancia con él sabían que se habían presentado ya antes movimientos “renovadores” y purificadores del islam desde grupos muy adeptos a las doctrinas islámicas más conservadoras, y ello no había servido de mucho: sus preocupaciones doctrinales se habían convertido en preocupaciones políticas, y habían desembocado en fórmulas políticas aún más retrógradas que las ya existentes (es decir, más autoritarias, más despóticas, menos permisivas del cuestionamiento y la crítica). Se daban cuenta de un fenómeno no infrecuente en las historias de los movimientos políticos, sobre todo a partir de la modernidad: los rebeldes que querían recuperar las “raíces” de un movimiento, una doctrina, una fe política, y empezar todo de nuevo, desde unos principios puros y unas ilusiones idealistas, terminaban siendo igual de arbitrarios y abusivos, si no más aún, que los anteriores tiranos. Ciertamente, ni Al-Afgani ni sus seguidores querían caer en ese ciclo vicioso de los idearios políticos desvirtuados o corrompidos.

Al-Afgani, por otro lado, se daba cuenta de que había un peligro para la cultura islámica en el contacto con occidente. No porque occidente tuviese en sí malas intenciones con respecto al islam o con respecto a los pueblos de medio oriente sino porque ese mismo contacto con una cultura que había obtenido éxito en muchas áreas y retos que la misma cultura islámica ni se planteaba, era un desafío para las mentes de muchos intelectuales musulmanes, que pasaron a adoptar los usos culturales y mentales de los europeos y se desvincularon o quisieron poner una distancia con sus propias culturas de origen. Este fenómeno no era en absoluto extraño ni único en el islam del siglo XIX, puesto que ocurría en otros países colonizados, como en la Indochina francesa o en la India británica, que no eran precisamente regiones musulmanas, pero donde miles de intelectuales preferían adoptar la mentalidad e ideas de los europeos, distanciándose de sus propias culturas. Era un natural resultado del éxito de los poderes occidentales sobre esas naciones.

Hay que decir también que, a diferencia de otras épocas del pasado, los occidentales ahora sí contaban con sabios y eruditos, como William Muir (1819-1905) o Ernest Renan (1823-1892) entre otros, abocados al estudio y conocimiento de los pueblos de medio oriente. Ese plantel intelectual académico europeo entró en buen contacto con las mentes de los intelectuales musulmanes. Estos europeos planteaban que el islam debía dejar avanzar la razón —representada por el pensamiento europeo— impidiendo el lastre de una tradición que entorpecía a esa razón. Pero a estas ideas replicó Al-Afgani planteando (como lo hizo a Renan) que

“la religión islámica no es un enemigo irreconciliable de la razón, al contrario, el humanismo del que hacía tanta gala la cultura francesa, había sido el auténtico sentido del islam. El enemigo de la razón era el parasitario tradicionalismo que había fagocitado el verdadero sentido del islam. El hecho indudable de la verdad trascendental del islam no era una barrera anticultural, sino la base fundamental para un nuevo humanismo, que permitiese a los pueblos islámicos una moral social humana en este mundo del siglo XIX.”⁷⁴

Desde el punto de vista de las “ciencias religiosas” y los planteamientos más filosófico-teológicos del islam, Al-Afgani se apoyó en algunas doctrinas del pasado islámico que reafirmaban la importancia de la voluntad y la libertad humana. Si bien puede ser visto ese recurso como la búsqueda de un apoyo más sólido y coherente a sus ideas político-sociales, también es cierto que las doctrinas en que buscó ese apoyo — las ideas de la escuela teológica *Mu'tazila* o Motazilita— quizá no fueron el auxilio más feliz para sus ideas, debido al desprestigio que adquirió la misma en la historia islámica por apoyar gestiones abusivas del poder.⁷⁵ Empero, la noción que

74 CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel: Ob. Cit., p. 360.

75 La doctrina de la escuela teológica musulmana de los *Mu'tazila* (palabra que quiere designar, más o menos, a “los que se han separado”) produjo un pensamiento dogmático especulativo, de tendencia rigorista y racionalista. Mantenían que la razón debe purificar al Corán de una visión excesivamente simplista y antropomórfica. En este sentido, son partidarios de una interpretación más alegórica de los contenidos coránicos. Sus puntos doctrinales esenciales son: 1. Monoteísmo riguroso, 2. Creencia que la creación concreta se da a nivel de accidente, no de esencia, el hombre es “creador” de sus actos, y el Corán es creado, y por ser oscuro, debe ser aprehendido por la razón; 3. La razón como criterio de verdad no puede aceptar la tradición y su modo de transmisión, y por ende, no puede aceptar el *iy'ma* o consenso como confiable; 4. La existencia de un estado intermedio del creyente-pecador. El pecador ni es creyente completo (*mu'min*) ni es infiel (*kafir*); 5. Ordenar el bien y prohibir el mal es deber de todo musulmán con respecto a los demás (deber social, que implica y supone una injerencia política). Aunque estaban abocados al racionalismo, por un proceso común a muchos

sostenía Al-Afgani sobre la libertad humana es coherente, y compatible con las sociedades y formas de gobierno contemporáneas. Para él, el hombre es libre y responsable de sus actos; su voluntad es libre siempre que se tomen en cuenta los condicionamientos físico-sociales. “Lo que el hombre no puede hacer es ir contra las leyes generales del cosmos, ni tampoco exigir un «concurso» extraordinario [por parte de la divinidad]”⁷⁶.

En general, la postura de Al-Afgani es de razonabilidad y apertura a la ciencia y la crítica a la tradición y la religión, así como al apoyo en el conocimiento natural. Sobre todo, trata de luchar contra la pasividad de la tradición y enfatiza en su propósito de facultar a las personas por medio de la educación para que empleen su razón para mejorar sus vidas. En este sentido, es importante su insistencia en el esfuerzo personal (*ijtihād*) consistente en pensar los contenidos religiosos y aplicarlos en la vida cotidiana. Su doctrina en este aspecto ha sido muy bien resumida por Miguel Cruz Hernández de este modo: “todo hombre no solo tiene el derecho sino la obligación de reflexionar por sí mismo, y de comprender por su meditación tanto el *Alcorán* como los *hadices* auténticos”⁷⁷. En este sentido, su enseñanza se parece mucho a las exhortaciones de Immanuel Kant al uso público de la razón, así como a cierto activismo de grupos protestantes, como los pietistas y los metodistas en sus comienzos. Para Al-Afgani, como el Corán fue revelado para siempre, en cada época hay que realizar el esfuerzo de recomprenderlo y reaplicarlo según las circunstancias de la vida común y presente.

La doctrina de Al-Afgani luce tan razonable, tras más de un siglo de él haberla expuesto en numerosas ocasiones públicas y en escritos, que llega uno a preguntarse cómo, aparte del revuelo y difusión que tuvo entre en-

racionalistas, orientales u occidentales, los mutalitzas devinieron en especialmente intolerantes, al punto de llegar a instaurar una suerte de pruebas inquisitoriales (*mihna*), caso único en el Islam, y que no duró mucho. Luego de una época de auge y poder, cayeron por sus propios excesos represivos en época de los abasidas, y fueron finalmente condenados por el califa Mutawakkil, por no haber hecho distinción de la esencia y los atributos divinos, y por haber afirmado el libre albedrío del hombre como creador de sus actos. El sunismo terminó rechazando pues, el pensamiento de los *Mu'tazila*, pero es importante notar que entre los chiitas su influencia perdura aún hoy.

76 CRUZ HERNÁNDEZ, *Ibíd.* Lo del “concurso extraordinario” parece referirse a esperar milagros de Dios, interrupciones portentosas o admirables de la ley natural. Curiosamente, algunas sectas protestantes no solo tienen también esta creencia, sino que la predicán como loable.

77 CRUZ HERNÁNDEZ, *ob. cit.*, p. 361.

tusiastas jóvenes, desde Marruecos hasta Indonesia, no causó más repercusiones dinámicas en la cultura islámica. Podría haber al menos dos razones para ello, una muy evidente, y la otra más entre bastidores.

La primera razón fue la resistencia de los pensadores y sectores tradicionales, cuyo principal impulso era la conservación de lo recibido del pasado. En este sentido, hay aquí algo que no es tan sencillo de comprender por occidente. La razón de tal dificultad de comprensión se debe a que occidente ha dejado de ser culturalmente *conservador*. Toda la antigüedad lo era, y sería posible incluir en esto la dimensión política también, porque, así como era importante proteger y cuidar la familia, los miembros del entorno cercano, y el poblado, la ciudad, también era importante proteger, resguardar, los modos e ideas recibidos del pasado. Eso fue así y se daba por hecho también en el medioevo. Las rupturas comenzaron en occidente con el Renacimiento, que planteó que las cosas podían hacerse de otra manera, y la vida podía también plantearse de modo distinto al pasado⁷⁸.

Pero en medio oriente y en el resto del mundo ese enfrentamiento con nuevas condiciones de vida no ocurrió sino en las últimas centurias

78 Podría aducirse que esta es una toma de partido, en el Renacimiento, debida a una reflexión sobre esta posibilidad de cambio, pero pienso que es más bien efecto de los cambios mismos en la estructura social generados por el surgimiento de un estamento que escapó al orden medieval (que era, en gran parte, el mismo orden social platónico esbozado en *La república*). Alternativo al orden Monje-Caballero-Campesino surge un nuevo sector, el trabajador libre o burgués, que por su misma característica de libertad, tiene un cierto carácter inasible: no *pertenece*, ni a la nobleza, ni a una institución religiosa, ni a la tierra. Estas pertenencias brindaban cierta seguridad. Lo nuevo del burgués-libre es que en mayor parte él mismo, él solo, determina su destino (me refiero al destino terrenal profesional, no al destino eterno), y con esto entra la incertidumbre moderna en la historia. Las cosas *pueden* ser diferentes. Los ejemplos históricos al efecto abundan, sobre todo en el área de la 'movilidad social'. El cardenal Wolsey, que durante años fue el hombre más poderoso de Gran Bretaña, era hijo de un carnicero de la City de Londres, Erasmo de Rotterdam o Leonardo da Vinci, que ni siquiera gozaron del beneficio de nacer en familias constituidas tradicionalmente, fueron hombres que se hicieron a sí mismos aprovechando sus experiencias, y en este sentido son plenamente modernos. Lutero era hijo de un minero, pero pudo seguir estudios superiores. Lo mismo puede decirse de miles de hijos de comerciantes o artesanos de esa época que pudieron estudiar en las docenas de universidades que ya existían, para ser médicos, abogados o banqueros, diferentes a sus padres y antepasados. Sin embargo, aunque millones entraron en esta nueva experiencia, podría decirse que hasta el siglo XIX o aún el XX, la mayoría de la población seguía los esquemas de un ordenamiento tradicional, en el cual se buscaba más la seguridad que el riesgo (y el cambio se miraba con recelo). En el resto del mundo, este esquema tradicional era mucho más imperante aún, y todavía es muy predominante en muchas sociedades, aunque durante el siglo XX y XXI ha sido sometido a presiones y cambios cuyos efectos, a veces conflictivos, aún están por definirse.

de la historia humana terrestre. Quienes se opusieron al pensamiento de Al-Afgani fueron distintos sectores, pero todos caracterizados por cierto rechazo al cambio, a nuevas ideas, a reformas. Un rechazo a actualizarse frente a nuevas condiciones, a inventar nuevos modos de encarar un mundo que se presentaba de manera decididamente distinta a lo que enuncia-ba la narrativa islámica tradicional. Pueden juntarse ahí intereses sociales, religiosos, económicos y políticos, y nada raro habría sido el caso de en un mismo sector o personaje ver conjugados esos cuatro intereses. Pero esta oposición fue prudente y sagaz en no oponerse de una manera burda y ta-jante. Planteaban objeciones, discusiones y negociaciones con las ideas de Al-Afgani. En cierto modo se trató de un ejercicio fino de medir fuerzas entre la tradición y la renovación.

El mismo hecho de discutir y dialogar estas ideas difirió y moderó su aceptación: filtró mucho de lo que en ellas podía y debía aceptarse. De algu-na manera, hizo que mucha de la actitud general de las ideas hacia Al-Afgani fuera como la enunciada en esta expresión “estoy de acuerdo con Al-Afgani en tal y tal cosa, excepto...” o “Concuerdo en casi todo con Al-Afgani, me-nos en esto y esto y...” Ciertamente, ningún pensamiento que se plantea una crítica y una reforma a una cosa tan enorme como una cultura puede espe-rar ser aceptado por completo y con toda confianza y bienvenida. Pero la contra-crítica de la tradición a las nuevas ideas hizo su efecto: ellas tuvieron éxito en una minoría ilustrada, y aún en algunos sectores menos educados, generalmente urbanos, más partidarios de adoptar nuevas ideas y modos de vida. Sin embargo, la gran masa de la población musulmana de Noráfrica y medio oriente, así como la mayor parte de las clases altas y poderosas, se mantuvieron un tanto al margen, con una distancia respetuosa, no ne-cesariamente desdeñosa. Esa especie de indiferencia o distancia debilitó el proyecto reformista de Al-Afgani.

La segunda posible razón de una no aceptación del proyecto o ideario de Al-Afgani sería cierta duplicidad de él, quizá más en su práctica difu-sora de sus ideas que en los mismos contenidos de ellas. Él tenía una cua-lidad ‘política’, en el mal sentido de esta palabra (uno de sus muchos ma-los sentidos posibles...). Su ‘discurso’ tenía o cobraba diversos matices de acuerdo con su escenario, el momento, y el público al cual hablaba. A veces

era decididamente dinamizante y partidario de la acción directa y hasta de cierta violencia. Otras veces era conciliador en una actitud pacífica y muy tolerante. Esta no doble, sino más bien polifacética naturaleza de su figura y sus expresiones, hizo que hasta sus mismos seguidores discreparan entre ellos, y ciertamente, le restó eficacia. Está de más discutir si tal actitud fue resultado del momento o fue necesitada por las circunstancias. El hecho es que lo debilitó. Tampoco pretendo con esto implicar o sugerir una especie de cinismo o hipocresía ‘política’ de Al-Afgani. Lo que hizo es demasiado común en el trabajo político como tal, y aún en el ambiente académico (por no decir en el ambiente de los negocios): una especie de acomodación o halago a las audiencias, y un aprovechamiento de circunstancias para hablar un poco más libremente, y —por qué no— a veces permite el desvío de un entusiasmo que se deja llevar por el momento y expresa cosas y deseos que, con una fría conciencia, nunca expresaría tan tajantemente.⁷⁹

Al-Afgani pasó a la historia como un transmisor de ideas de transformación y actualización, pero no como un líder que como tal implementó cambios efectivos en la sociedad. Fue más hombre de influencia que de acción. Su influencia se hizo presente, sutil, pero no tan institucional ni mucho menos oficial. Podría uno pensar que aún hoy esas ideas tienen mucho que aportar, toda vez que el islam aún necesita mucho que cambiar. La influencia de muchos próceres e ideólogos suele alcanzar el éxito de la consagración oficial cuando ya es inerte o ineficaz para transformar la sociedad.

Después de Al-Afgani, y dentro de su movimiento *salafiyya*, la figura más importante, tanto o más que él, fue su seguidor Mohamed ‘Abdu (1845-1905). A diferencia de Al-Afgani, ‘Abdu era árabe, de Egipto. “Mucho menos político y más hombre de pensamiento”⁸⁰, ni por eso se vio libre de oposiciones y polémicas. En su tiempo ya se estaba dando la eclosión del nacionalismo, que había comenzado en Europa, luego en las Américas, y después alcanzaría a Asia, siendo África el último punto afectado de ese

79 Es importante anotar que también ha habido políticos y hombres de Estado que *no* son así. Sus ideas y principios no son susceptibles de deformación tan fácilmente, y su coherencia se ha mantenido frente a diverso público. Dicen lo que piensan, más que “lo que la gente quiere oír” (o lo que, según algunos “necesita oír”). Podremos estar o no estar de acuerdo con sus ideas, pero no podemos acusarlos de inconsistentes u oportunistas.

80 CRUZ HERNÁNDEZ, M.: *Ibíd.*

particular pensamiento político. En medio oriente, curiosamente, comenzó como un nacionalismo *otomano*: la idea y sentimiento de pertenecer todos a un imperio que arropaba a distintos pueblos, regiones y religiones bajo una misma bandera y protección. Parecía, en principio, a pesar de cierto sabor paradójico, una idea plausible. Además, el imperio otomano tenía buenos antecedentes no solo en cuanto a tolerancia religiosa, sino en acoger a minorías religiosas y étnicas perseguidas (como lo hizo con los judíos expulsados de España, que fueron recibidos en la costa de Asia Menor y en ciudades de Grecia, en especial Salónica). En ese sentido, se comprende por qué muchos que emigraron de esa región hacia América y otros destinos, en el siglo XIX, se identificaban como “Turcos”, así fueran macedonios, judíos, bosnios, armenios o árabes. Pero esos comienzos prometedores de tolerancia y magnanimidad del imperio otomano pronto fueron ahogados por la casi natural tendencia de los gobernantes turcos de esa época al despotismo y por medidas a veces insensibles o hasta crueles hacia los súbditos, sin importar origen o creencias de los mismos.

En el siglo XIX había empezado a despertar, primero, el nacionalismo egipcio, que se encaminó difícilmente, como páginas atrás se había dicho, entre ser nominalmente una provincia otomana y ser ‘guiado’ en su modernización por potencias europeas, especialmente Gran Bretaña. La ayuda británica, de hecho, permitía jugar a ser independientes de Constantinopla. Pero también era una ayuda pesada: comprometió a menudo el desarrollo de Egipto a los intereses británicos, y eventualmente estableció una presencia colonial en el país del Nilo que fue ampliamente resentida sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Destacaron importantes figuras políticas como Ahmed Arabi Pasha y Rashid Rida, que planteaban, más que un fuerte rechazo a las ideas occidentales, un fuerte rechazo a la presencia hegemónica británica. Este mundo egipcio convulsionado fue el que le tocó vivir a Mohamed ‘Abdu.

Como su maestro Al-Afgani, ‘Abdu planteaba una renovación del islam, pero retomando sus fuentes más puras y originales, las más espirituales y menos epocales o temporales. Aplicando un lenguaje peripatético, diríase que enfatizaba en los elementos más sustanciales del islam y quería dejar fuera o en segundo plano los elementos más accidentales del mismo. ¿Cuáles ha-

bría sido esos elementos accidentales? Ahí está el detalle: para ‘Abdu, había que reexaminar todo el sistema religioso, tanto en sus expresiones culturales como intelectuales. Este fue el primer sentido depurador de la *salafiyya*. Se habían introducido aspectos que, aún siendo humanos y comprensibles, no habían sido necesitados —ni aceptados— en los orígenes del islam, tradiciones muy antiguas, supersticiones de toda especie y creencias arraigadas en la costumbre desde tiempos inmemorables. Todo ello podía ser dejado de lado (aunque pudiera significar un empobrecimiento cultural hasta lo conflictivo). ‘Abdu rechazaba el *taglid* o imitación no razonada y literal de las interpretaciones pasadas de los contenidos de la fe. Partidario decidido de la confianza en el libre arbitrio (apoyado, como su maestro Al-Afgani en las doctrinas mutazilíes, favorables a la libertad humana), resaltaba que ese concepto está sostenido mucho más en el Corán (en 46 aleyas) que su opuesto: el determinismo divino, que solo estaría sustentado en una aleya, y dependiendo de una interpretación absolutista.⁸¹

¿Por qué esta insistencia de personajes como Al-Afgani y ‘Abdu de rechazar esta doctrina del determinismo divino? Porque la veían como una de las fuentes del tema y problema del *fatalismo* que tanto se le achacaba, y no del todo equivocadamente, a la cultura islámica en general. Fatalismo que motivaba en la cotidianidad y en las coyunturas históricas una notable conducta inerte, pasiva, negativa y hasta retrógrada de los musulmanes, y que se tomaba como una característica del islam. Los nuevos pensadores querían eliminar ese fatalismo, que estaba enraizado en una doctrina en que Dios lo determinaba todo, y por ende, el hombre carecía de responsabilidad. En cambio, para Al-Afgani, y sobre todo para ‘Abdu, la importancia de la libertad humana estaba en el que ella permitía fundamentar la vida moral en la razón. Para ellos, todo hombre es capaz de alcanzar el conocimiento de los principios básicos de la moral natural y así distinguir entre el bien y el mal. Y para ‘Abdu, las normas éticas adquiridas por esfuerzo intelectual no tienen menos valor que los preceptos éticos religiosos, lo cual podía o puede aún verse como una incidencia laicista en el islam. Sobre todo si se toma en cuenta que, para ‘Abdu, cuando surge discrepancia entre ese esfuerzo intelectual y la norma religiosa, es por tomar con excesivo literalismo el

81 La aleya 96 de la sura 37, *Las filas*: “Y Dios os ha creado, y [ha creado] lo que hacéis” (*wa-Allah ja-lakum, wa ma ta’amalūn*).

texto revelado.⁸² Esto estaría en plena consonancia con el rechazo de ‘Abdu y su maestro a tantas tradiciones y costumbres ancestrales que se las tenía por sacrosantas por el solo hecho de ser antiguas.

Pero ‘Abdu fue aún más lejos, en un punto que hasta el día de hoy es sensible para la cultura musulmana: la situación de la mujer. Con respecto a este tema hay muchos puntos de vista, ya sea que se trate de lo que *en teoría y doctrina* esté contenido en el derecho musulmán (o sea, la *šari’a*) o lo que sea la realidad práctica, cotidiana, cultural e histórica del mundo oriental, y en específico, del islam y el medio oriente. Y con respecto a este punto ha habido y hay problemas y dificultades *en todos esos ámbitos*.

Una hipótesis puede aventurarse en este sentido, y es posible que no sea nueva ni tan original insistir en ella. Es esta: ‘Abdu habría tomado como punto de partida para su crítica la mirada del otro, que en este caso sería la Europa civilizada, representada en medio oriente y especialmente en Egipto por los miles de occidentales que estaban ayudando a modernizar el país. Una de las cosas que más les chocaba y molestaba a estos era el trato dado en el islam a las mujeres. Sea en ambientes rurales o en grandes ciudades, sea en hogares acaudalados o menesterosos, la mujer ocupaba un lugar de amplia y marcada desventaja con respecto a los varones. El asunto es que la cultura islámica vivía esta situación durante siglos *y no la veía*. Es decir, no era asunto ni problema en sí para la reflexión. Era parte de la abulia o desidia islámica que ya había denunciado Al-Afgani como una de las características del fatalismo enquistado en la población. ‘Abdu vio que los occidentales se escandalizaban de cosas que a sus compatriotas y correligionarios egipcios y de otras zonas del imperio otomano ni siquiera les conmovían o llamaban la atención. Ahí comenzó su crítica: en hacer ver lo que siglos de insensibilidad habían acostumbrado a no ver. Sus primeras observaciones al efecto fueron sobre el tema de la poligamia.

Este tema era delicado en la cultura musulmana, mucho más hace siglo y medio que ahora. ‘Abdu, experto investigador de las disciplinas religio-

82 En una breve disquisición filosófica, ello implicaría que lo “móvil” de la existencia, que es el presente, se asume como principio *fijo*, al cual se somete lo pasado, y el pasado, el cual ordinariamente suele ser considerado como algo *fijo*, en esta visión de Al-Afgani y ‘Abdu pasaría a ser lo *móvil*. Es decir, el pasado, lejos de ser, como ya se dijo, algo *inmóvil*, tiene que ser siempre “movido”: reinterpretado, para que pueda alimentar, apoyar y fundar la situación del presente.

sas islámicas, procedió con finura para que lo principal de sus asertos fuera inobjetable desde el punto de vista mismo de la tradición y las fuentes canónicas de la ley islámica. Aunque trató de reinterpretar el Corán con lógica y justificación, su fin principal no era tanto “modernizar el islam” (algo que, como toda religión, debía en lo esencial estar por encima de tendencias epocales) sino de renovar la moralidad islámica, y de ese modo, a través de esa presencia de ideas y principios en una base mental aprendida a través de la educación, reformar la estructura social tradicional de su tiempo y de los tiempos que vendrían.

Es entonces con respecto a este tema y problema de la poligamia (y de las leyes del divorcio, tradicionalmente más accesible a los varones que a las mujeres), que ‘Abdu identifica una emancipación femenina de una opresión masculina. Desde una posición realista, no amparándose en reglas o principios teóricos que no se cumplen en la práctica, sino desde la misma vida cotidiana de la totalidad de las mujeres de su medio, insiste en una dignidad humana completa para la mujer. Una dignidad que apuntaba a una igualdad sociopolítica de las mujeres con los varones. Ciertamente, no tiene mucho sentido —ni es intelectualmente honesto— excusar ni menos defender una práctica degradada aduciendo que la misma no está contenida así deformada en los principios que la guían, y que esos principios son inobjetables, y argumentar que una cosa es una mala práctica, y otra distinta una mala teoría, y que la primera no necesariamente implica la segunda. Porque lo que ha ocurrido es que se ‘olvidó’ la vitalidad de esos principios y se prefirió una práctica, abierta o tácitamente sancionada en lo social como más aceptable, aún si fuera en contra de esos principios. Es decir, de nada sirve honrar exteriormente unos principios *que no se cumplen*.⁸³

83 Este caso aludido es universal. Tengo en mi biblioteca un libro venezolano de “Moral y Cívica” de 1931, texto de educación primaria, el cual, además, contiene la Constitución Nacional de ese momento, que los estudiantes debían estudiar y aprender. En ese libro y en esa Constitución se habla de elecciones, sufragio, voto, libertades, derechos y garantías, de lo cual nada o muy poco estaba vigente en la cotidianidad de la Venezuela de ese entonces. Pregunté a varias personas mayores si algún estudiante preguntaba a sus maestros por qué si esas eran las leyes, no se cumplían en el país. Hasta donde he podido saber, ninguno preguntó, o quizá ningún maestro dio una respuesta plausible. La única respuesta que parecía dar una explicación (apta para niños, claro) era ésta: es importante conocer esas disposiciones *para el momento en que se pudieran empezar a cumplir*, es decir, para cuando existiera un Estado de derecho. Lo cual indica que esas Constituciones y muchas otras leyes nuestras (y posiblemente, de otros países de América) sean leyes “en el aire”, sin efectividad, o realidades

Para no herir los callos hipersensibles de los eruditos de El Azhar (de la cual llegó a ser catedrático excelente) ‘Abdu comenzó basándose primeramente, como ya se ha dicho, en la misma ley y sus fuentes. Destacó cómo, al principio, el islam resaltó los derechos de la mujer frente al hombre. Y separó lo que con el tiempo había venido acumulándose como cláusulas y anexos que diferían o diluían esos derechos, y lo que él concebía como el espíritu mismo de la ley. En realidad, este es un principio común de toda reforma religiosa, sea en el islam, o en el judaísmo o el budismo o el cristianismo: separar lo que es aportado por generaciones de práctica social (sin desecharlo ni olvidarlo del todo, teniéndolo como polo de referencia y orientación para casos *ad hoc*, pero quitándole actividad o efectividad como interlocución de primera consulta) y volver a repensar todo desde las fuentes. Es lo que significa ‘reforma’ (“dar una nueva forma”). No supone ruptura, sino *continuidad sin imitación*. Una suerte de torsión dialéctica de la actividad interpretativa.

Volviendo a Mohamed ‘Abdu, consciente de la importancia de dar un apoyo ‘canónico’ a su postura con respecto a elevar el rango de las mujeres en el islam, presentó sus interpretaciones coránicas así como comentarios sobre el sagrado libro que, sin estirar la hermenéutica demasiado, no solo permitían sino que exigían el mejoramiento de la condición de las mujeres en la sociedad musulmana. Sus ideas en este respecto, por lo novedosas, diferentes y osadas, inspiraron a muchos teólogos musulmanes de su época, y han seguido influyendo aún hoy, toda vez que los problemas que trató y atacó ‘Abdu siguen en gran parte vivos y graves. En cierto modo, él hizo una *contra-censura*. Muchos tradicionalistas y estudiosos habían buscado refinar la exégesis y lecturas de partes del Corán para favorecer una visión de la mujer que planteaba la aceptación de muchos aspectos que *prima facie* lucen reñidos con la dignidad humana. Pero se intentaba que esos aspectos fueran vistos como una rendición auténtica de lo que había recomendado o exhortado el Profeta, y aún más: esos aspectos mostrarían lo que quería la voluntad divina.

‘Abdú planteó algo muy diverso: mostró cómo se establecía, sin mucho aparato y a simple juicio, en qué consistía la dignidad humana, y luego, con

“aéreas”, como las llamó Carlos Rangel (en su obra *Del buen salvaje al buen revolucionario*). De hecho, así ha ocurrido con muchas de nuestras constituciones nacionales.

este criterio, cotejó las fuentes del Corán y la tradición, separando lo irrelevante (cuando no lo dañino), que había sido sancionado durante siglos, pero que evidentemente no tenía nada que ver con el Corán ni con el islam. Incidentalmente, este método seguido por él lo llevó a una intención depuradora del islam, depuradora del fatalismo y de un tradicionalismo a ultranza a veces hasta la irracionalidad. Esta depuración era en beneficio de un islam más razonado. La inteligencia humana tuvo tanto peso para él, que lejos de existir contradicción entre ella y el islam, a su juicio se debía buscar la esencial armonía entre ambos. En este sentido, su labor se parece, en algunos aspectos, a la de San Agustín y Santo Tomás de Aquino (y otros medievales), pues estos estaban claros en que la verdad no se puede contradecir a sí misma, y si parece haber desacuerdo entre la razón y la fe, debe buscarse la armonía atendiendo a la justicia de cada parte de ellas. 'Abdu era aún más tajante en esto. Su islam es una doctrina tan espiritualizada y elevada intelectualmente, que parece más bien una doctrina religiosa de carácter humanitario, benéfico y altruista, de tendencias racionalistas, muy parecida a la masonería (y de hecho, él, como varios personajes egipcios de su época, entre ellos el mismo príncipe Tewfiq, hijo del virrey y heredero del trono, así como el gran ministro Saad Zaghloul y otros, pertenecieron a logias masónicas). Y esta transformación de la religión islámica en una fe racional por un lado resolvía cuestiones que existían en otras latitudes culturales, pero que no tenían por qué presentarse en el medio musulmán (como el problema, muy fuerte en el siglo XIX, de la oposición entre razón-religión, o iglesia-laicismo, o aún iglesia-Estado). En este sentido, 'Abdu veía que los problemas que existían en Europa entre gobiernos que chocaban con las iglesias y la fe de sus ciudadanos, sucedían porque la religión quería imperar allí donde era el lugar de la razón, y viceversa. Y como ya se dijo, para él no tenía por qué darse tal conflicto. De modo que en su visión el islam podía estar inclusive un paso más adelantado que el mismo mundo occidental con respecto a una situación conflictiva que aquejaba a éste. Pero esa situación conflictiva no tenía por qué darse en el islam, si reiniciaba la asunción a sus fuentes originales con espíritu moderno y racional.

Esta audaz postura de 'Abdu causó entusiasmo entre muchos musulmanes de su tiempo que estaban inquietos por cómo resolver el reto de occi-

dente. ‘Abdu les decía no solo como enfrentar ese reto, sino que, más allá de ponerse a la altura de occidente, podían hasta llevarle la delantera en eso que el islam poseía desde un principio y había olvidado o dejado de lado por desidia.

En cuanto al tema de la mujer, el corolario era evidente y concluyente: si se reconocen los elementos racionalistas del islam, ¿Cómo el islam, en tanto que religión, puede negar los derechos y la justicia a las mujeres cor-religionarias? Decía que al hacer eso los musulmanes “estamos registrando un argumento contra nuestra propia fe”.⁸⁴ Y después de destacar las muchas instancias en que el Corán reconoce igual responsabilidad y razón en el ser humano varón y mujer, declaraba su arrepentimiento por el ostensible atraso de los musulmanes en general con respecto a la situación de la mujer, y señalaba: “Es seguro que los musulmanes han sido deficientes con respecto a la educación y formación de las mujeres, y haciéndolas conscientes de sus derechos, y reconocemos que hemos fallado en seguir la guía de nuestra religión.”⁸⁵

La forma en que ‘Abdu minó la relevancia de la poligamia fue la siguiente. La poligamia está permitida en el islam, basada en un verso coránico que dice: “... casaos con las mujeres que os gusten, dos, tres o cuatro. Si teméis no ser equitativos, casaos con una...” (Corán, sura 3, *An-Nisa’a*, aleya 3). Este es el único versículo que autoriza la poligamia, y lo que hizo ‘Abdu fue mostrar que en realidad se estaba afirmando la monogamia. Su argumento contra la creencia tradicional a favor de la poligamia se basa en la lógica del hecho de que un varón no puede ser equitativo con más de una mujer. Por lo tanto no debe pasar de una esposa la que se tiene en matrimonio.

Esta fue la invalidación más formal, dentro de la discusión académica y retórica del problema. Pero ‘Abdu no se quedó solo en este ejercicio abstracto de la cuestión, sino que además, por ser el islam una religión con imperativos de justicia, le preocupaban los perniciosos efectos de la poligamia en la

84 Cfr. SARKAR, Anjashi: “Polygamy in Islamic Faith and Tradition. Views of Muhammad Abduh (1849-1905), A Modern Thinker of Egypt”, en: *Voicing Contentious Silences: Other Narratives on History and Society*, ISBN 9789350741917, Abhijeet Publications, New Delhi, 2015, ISBN 9789350741917, consultado en <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/1362938042000326290?src=recsys&journalCode=fnas20>

85 Cfr. Anjashi Sarkar, ob. cit., p. 4.

vida doméstica de la familia islámica como tal y en la sociedad musulmana por extensión. Con ello mostraba no solo que la poligamia era injusta sino que era perjudicial también. Para él, la poligamia era dañina para cualquier nación del mundo. Y veía como esencial que los ulemas “tomen medidas para enmendar las leyes canónicas del islam, que debería mejor promover los fines de la justicia y el interés general del pueblo... [ya] que la presente regulación del islam con respecto a la poligamia no perteneció a lo esencial del islam, sino que estaba sujeta a modificación de acuerdo a las necesidades y las circunstancias.”⁸⁶

A pesar de que los argumentos de ‘Abdu, que aquí he resumido, estaban apoyados en fuentes muy serias y ortodoxas del islam, y a pesar de que su redacción y estilo son más retóricos y literarios que atrevidos y provocativos⁸⁷, sus textos causaron revuelo y tuvo acerbos enemigos y devotos seguidores, no solo en Egipto, sino eventualmente en todo lugar donde los musulmanes lo leyeron y se entusiasmaron con sus palabras, hasta imaginar un mundo musulmán nuevo y reformado.

Dos personajes diferentes, cuyas miras y visiones se cruzaron y enriquecieron mutuamente, Ymaleddin Al-Afgani y Mohamed ‘Abdu representan en cierto modo dos tipos humanos que, aún congeniando y concordando en su fin religioso — recuperar el islam para el presente de los pueblos musulmanes — conjugaban ese fin de diversa manera uno y otro. Entendían que esa recuperación se lograría no apartándose de las ideas esenciales del islam, ni aceptando o rechazando a ultranza los dones culturales de otras civilizaciones pasadas o presentes, sino profundizando en los aspectos más espirituales de su religión, y así entendían el propósito del movimiento de la *salafiyya* que se fundó con ambos. Aparte de ese fin común, veían como esencial medio para el mismo la educación de los pueblos. Pero Al-Afgani, como ya se describió, era más partidario de la acción directa, de apostar por una involucración con el cambio inmediato de las cosas, lo cual asustaba

86 Cfr. Anjashi Sarkar, ob. cit., p. 6.

87 ‘Abdu escribía sus textos literarios —como también lo han hecho durante siglos la casi totalidad de autores y pensadores del Islam que han escrito en árabe— en una forma llamada *saʿy*, que es una prosa rimada, que no tiene equivalente en castellano u otras lenguas occidentales. Es una forma que cae con frecuencia en vuelos algo ampulosos, y que da más importancia a cómo se expresan las ideas, con adornos, giros y metáforas ingeniosas, que al contenido mismo o la franqueza de lo expresado.

tanto a los otomanos, gobernantes con mucha injerencia aún en Egipto y sobre todo en el resto de medio oriente, y también asustaba a los occidentales con intereses en esa región, particularmente en el caso de los británicos. Ambas potencias, el imperio otomano y el imperio británico, cada una por su lado, finalmente lograron alejarle de sus dominios.

Mohamed 'Abdu, a su vez, se comprometió más con la transformación de la cultura, y aunque como su antecesor y maestro se ganó la oposición de los poderhabientes de la región, también obtuvo el aprecio y admiración de gran parte de la élite y la inteligencia de Egipto y otras regiones meso-orientales. Quizá sus ideas sean aún más recuperativas o revolucionarias (en un buen sentido) que las de Al-Afgani. Ciertamente, en cuanto a temas como el de la libertad, la emancipación de la mujer y la educación, nada hace resaltar tanto el legado de ambos personajes como el hecho de que sus ideas aún causan polémica y discusión en el islam y en medio oriente, y es porque muchos de los males que querían curar siguen vivos aún.

Sin embargo, hay que decir lo siguiente: después de ambos autores la misma *salafiyya* sufrió tales cambios, que lo que hoy se conoce bajo ese mismo nombre no se parece a lo que concebían Al-Afgani y 'Abdu. De hecho, se puede hablar de cuatro corrientes o tendencias principales de la *salafiyya* después de ambos autores. Aquí se abreviará su descripción. Las cuatro corrientes de la *salafiyya* se pueden describir así:

- La corriente que luce como la más cercana a lo que trataban de promover Al-Afgani y 'Abdu, la *salafiyya mu'awilin* (ancestralistas antiguos o primeros), que enfatiza como método la interpretación actualizada de los contenidos doctrinales islámicos, y buscaban en los valores e instituciones arabo-islámicos conceptos equivalentes para la civilización contemporánea que pudieran habilitar el desarrollo de instituciones y conceptos islámicos aptos para situaciones contemporáneas.⁸⁸
- La corriente de la *salafiyya mu'tadilin*, el “grupo moderado”, cuyas miras son también cercanas a las de Al-Afgani y 'Abdu, pues aceptan el cambio mientras no contradiga las enseñanzas islámicas.

88 Por ejemplo, los conceptos de *šura* (traducido muy libremente como “consenso”) y su aptitud frente al concepto moderno de representación parlamentaria.

- La corriente de la *salafiyya rafidin*, o “grupo del rechazo”, que ve los gobiernos e instituciones actuales como una especie de *jahiliyya* o “ignorancia” (nombre que se asigna a la época preislámica, llamada “era de la ignorancia”, en referencia al desconocimiento de la verdadera religión), y por ende, como dominaciones no políticas sino inicuas, y aboga por un regreso al sistema “original” establecido por el profeta Mahoma. Esta es la *salafiyya* más conservadora y, en cierto modo, impolítica y retrógrada, y que está en mayor afinidad con los movimientos actuales activistas de tipo “fundamentalista” o yihadista en medio oriente. Y es la mayoritaria, al punto que cuando se dice de alguien que es *salafi*, hasta caricaturescamente se le imagina de esta tendencia particular de la *salafiyya*, como si los *rafidin* fueran los salafís “típicos”, por así decirlo.
- Por último, la corriente de la *salafiyya taufiqiyyin*, que es hoy el grupo más complejo pues incluye gente con tendencias marxistas, liberales o socialistas, pero que tratan de reconciliar sus tendencias políticas con el pensamiento *salafi*.

Las razones de por qué la *salafiyya* pudo haber dado estos vuelcos y divisiones que para una mente occidental podrían parecer inesperadas, se apuntarán especulativamente en páginas más adelante, al examinar el siglo XX.

Por último, me referiré aquí a los otros dos movimientos que juzgo importantes en el siglo XIX islámico. Uno de ellos, que tuvo lugar en Libia, suele pasar más desapercibido, mientras que el otro, ocurrido en Sudán, tuvo tanta repercusión internacional que hasta nuestro escritor latinoamericano José Martí hizo referencia a él en sus escritos, y no precisamente para descalificarlo, sino para discriminadamente reconocer en ese movimiento sus anhelos reivindicativos frente a los intereses europeos colonialistas. El primero, cronológicamente, fue el movimiento de los senusitas en Libia, dirigido por Mohamed Ibn ‘Alí El Senussi (1787-1859), y el segundo fue el movimiento Mahdista de Sudán. De hecho, el primer movimiento, de El Senussi, precedió en décadas a las reformas y predicaciones y actividades de Al Afgani y de ‘Abdu.

A diferencia de Al Afgani y de ‘Abdu, El Senussi no era un carácter meramente intelectual o académico. Originario de Argelia, y descendiente de

Fátima, hija del profeta Mahoma, estudió en la famosa universidad Qarawiyin de Fez. Más tarde intentó trasladarse hasta Egipto para estudiar en El Azhar, pero la ocupación francesa de Argelia (hacia 1830) le impidió llegar muy lejos en su viaje. En algún momento de su formación tomó contacto con Aḥmad Ibn Idrīs (m. 1837), un teólogo marroquí también descendiente del Profeta que había fundado un movimiento dentro de las corrientes místicas (sufíes), al cual llamó la *Ṭarīqa Muḥammadiyya*.⁸⁹ Aunque algunos puntos de este autor eran bastante cuestionables desde la ortodoxia islámica, tuvo el don de instilar entusiasmo a muchos de quienes le conocieron, y uno de ellos fue El Senussi. Éste, inspirado en su maestro, fundó en 1837 su propia *Ṭarīqa* llamada Sanusiyya, y se constituyó en “la más clara y evidente de todas las corrientes del *neousufismo*”⁹⁰.

Es importante destacar estos detalles antes aludidos. El camino del sufismo, como puede suceder con muchos misticismos, consiste más en una técnica de aprehensión y adhesión personal, de mucho compromiso espiritual y mental, más allá de la simple concordancia doctrinal o ideológica con pensamientos teóricos o políticos más o menos abstractos, cuestiones éstas que son más racionales y prácticas.

El Senussi proclamó que su pensamiento era el auténtico islam, y tomó de su maestro Ibn Idrīs una fuerte adhesión al principio del *Iyṭihād*, que ya vimos esgrimido en Al Afgani y ‘Abdu. Tomó como misión constituir *zāwīyas*, esto es, lugares de vida religiosa común, como especies de oratorios o conventos musulmanes, con fieles dedicados al estudio y la meditación, pero también a recibir y ayudar a quienes ahí llegaban (En Libia están también en parajes aledaños del desierto del Sahara, como los oasis de Kufra y Yagbub, en los cuales las ayudas y refugios para los viajeros que cruzan tales inhóspitos espacios es siempre bienvenida y una buena acción). En este

89 La palabra *Ṭarīqa*, que se origina de *Ṭarīq*, “camino”, designa las escuelas u “órdenes” sufíes más diferenciadas y organizadas. Tomaron ese nombre porque cada escuela sigue un “camino” de reglas de vida en común, basadas en la observancia de las obligaciones rituales islámicas ordinarias más una serie de prescripciones especiales de cada escuela. Aparte de la nombrada arriba, algunas de las más importantes y renombradas son la *Ṭarīqa* Qadiriyya, la *Ṭarīqa* Mawlawiyya o Mevlevi (la de los “derviches danzantes”), la *Ṭarīqa* Naqšbandi, que tuvo importante actuación política en la historia de Asia Central contemporánea, y la *Ṭarīqa* Šišīya. Algunas se distanciaron de temas seculares o políticos; otras en cambio tuvieron marcada actuación en ambos términos.

90 CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel: Ob. cit., pp. 358.

sentido, la obra y misión de El Senussi representó un gran beneficio para la región de Cirenaica, el territorio en Libia donde se diseminaron. La razón es afín a la misma razón de por qué ha sido tan frustrante el actual periodo post-Qadhafi en Libia: dicho país se ha ‘organizado’ desde hace siglos como una sociedad multitribal. El principio tribal y clánico, cuyos vestigios no están muy ausentes en otras sociedades de medio oriente, aquí está vivo y activo. De algún modo, la ‘estructura’ tribal pudo ser tan satisfactoria (o pudo serlo más que otro tipo de estructuras que habrían querido o podido suplantarla) que, lejos de ser superada, tal estructura tribal se “montó” sobre la modernización. Y hoy en día todas las estructuras de gobierno, burocracia, clases profesionales, comercio, intelectuales y poder en general están permeadas y atravesadas por lealtades tribales que muchas veces no tienen en absoluto que ver con las convicciones personales o individuales de cada quien. Por decir algo, en las fuerzas armadas, la aviación es la esfera de influencia de la tribu X, la marina es la esfera de influencia de la tribu Y y la infantería es la esfera de influencia de la tribu Z. Quizá una persona del ejército podía haber sido disidente de Qadhafi, pero por ser adscrito a la tribu Z, tenía que ser fiel al dictador. O viceversa, un oficial de la marina podía haber sido partidario de Qadhafi, pero, por pertenecer a la tribu Y, tenía que luchar contra el dictador. Parecería que este principio tribal divide y resta eficacia a la convivencia social, y es perfectamente posible que así suceda. Pero también sucede que ese desgaste, que puede llegar hasta el enfrentamiento violento, permite (por el hecho de haber tantas tribus y clanes) que las tensiones y problemas se puedan diluir sin el predominio efectivo o decisivo de ningún grupo en especial. Es un sistema que exige, para su mantenimiento, el llegar a ciertos acuerdos básicos. Y como antes nombré, supone un proceso de desgaste de energía y poder.

Históricamente, el tribalismo obstaculizó a Libia en su tarea de consolidarse mejor como país con una identidad más sólida, pero quizá también pudiera decirse que impidió, hasta cierto punto, que allí surgieran notables intervenciones despóticas o arbitrarias. La excepción, tras siglos de vida así como se ha descrito, fue precisamente el gobierno de Qadhafi, que nunca pudo imponer del todo su dominio autocrático sobre el país (más de una vez tuvo que tolerar protestas y rebeliones de grupos contra él). Pero hay

que entender que esas disidencias no necesariamente pasaban por una destitución del dictador, sino que podían desembocar en arreglos o negociaciones al margen, o simplemente el derecho al pataleo.

El aporte de los senusitas en todo este sentido aludido con respecto al tribalismo fue, justamente, que pudo ganar prestigio ante el conjunto de las tribus, y pudo llegar a establecer consensos y alianza que, si bien no anulaban el tribalismo, permitían relaciones de cooperación por encima de las limitaciones del mismo.

Cuando El Senussi se estableció en el sur del territorio de Cirenaica, tuvo que empezar poniendo en paz a las tribus, entre cuyas principales actividades estaba el periódico intento de aniquilar a las tribus vecinas. Y dice mucho de la capacidad, virtud y carisma de El Senussi, que no solo logró concertar tal paz, sino que logró le reconocieran su autoridad (no política ni de dominio-control, sino autoridad moral y espiritual) por lo cual pudo actuar como protector de esas tribus. El Senussi se conformó con este prestigio local, aunque sus descendientes sí asumieron los niveles más prosaicos del gobierno del país, como luego se dirá.

A pesar de las mencionadas ganancias estratégicas de El Senussi, él no solo rechazó acceder a poderes locales, sino al mismo poder que quería conferirle el imperio otomano. Hizo esto último porque tal investidura ‘oficial’ por un lado mostraba que *La Sublime Puerta* lo reconocía como autoridad efectiva del territorio, pero también significaba, políticamente, que el gobierno de Constantinopla se lo iba a “meter en el bolsillo”, al convertirlo en un funcionario más de su imperio. El Senussi no era hombre político, pero adivinó la jugada, y rechazó ese nombramiento. Este rechazo, pacífico, tuvo por paradójico resultado una guerra. Los turcos no iban a tolerar en su imperio un poder constituido sin la bendición del sultán (era como admitir un principio de autonomía, que podía ser peligrosamente imitado por otras provincias y territorios dominados por *La Sublime Puerta*). Los turcos fueron a luchar contra él y sus fuerzas, pero los contingentes de El Senussi, dueños del Sahara de la región, los lograron tener a raya. En 1859 murió El Senussi, pero los libios continuaron la lucha contra los otomanos y sus descendientes siguieron organizando su sistema. A ellos les tocó enfrentarse, ya en el siglo XX, con los italianos, que también querían imponer

su autoridad en las comarcas de mayor lealtad hacia los senusitas o senusíes, para incorporarlas a la administración colonial italiana. Para complicar las cosas, también al sur, en África Ecuatorial francesa, y en el este, en el desierto occidental egipcio, había *zariqas* y grupos tribales senusitas o a favor de El Senussi, y se declararon hostilidades entre ellos y fuerzas militares francesas y británicas.

La razón del enfrentamiento entre los senusíes y otros poderes del área era que a veces los primeros se oponían a ciertas medidas de las autoridades, fueran otomanas, italianas, francesas o británicas. Pero esa oposición a veces conllevaba el sabotaje a dichas autoridades. Sin embargo, a pesar de actos violentos y exabruptos, era una oposición muy razonable. Tanto así, que todos los enemigos de los senusíes concordaban en que sus adversarios eran gente respetable y de honor. La altura de la prédica moral de El Senussi era considerable. El modo de vida que quería difundir entre los beduinos era de una dignidad ejemplar. Los europeos acabaron admirándolo y estimándolo. Es cierto que, en muchos sentidos, el estilo de El Senussi y sus seguidores era de un puritanismo que lucía muy riguroso y estricto, pero que también podía ser tolerante: solo exigía su disciplina de sus seguidores. Los que no lo eran, y aún los no musulmanes podían convivir con su gente en pacífica y armónica coexistencia. No se puede decir que El Senussi o los que fueron continuadores de su movimiento fueran unos ‘fanáticos’ como tales, pero sí eran firmes en sus convicciones, y estaban dispuestos a morir por ellas. Ya en el siglo XX, y con la colonización italiana en marcha, sobre todo a partir de 1922, los senusíes libraron una heroica resistencia capitaneados por el famoso líder Omar el Mujtar (1858-1931) siendo los principales opositores de la población autóctona a la colonización italiana, y luchando sobre todo en el medio en que eran más fuertes: en el desierto del Sahara, al interior del país, donde siempre tuvieron sus mejores lealtades.

Después de la segunda guerra, en la cual los senusíes colaboraron con los aliados para luchar contra Hitler y sus tropas en África, así como contra las tropas italianas de Mussolini, las Naciones Unidas favorecieron el restablecimiento de Libia como nación independiente, gobernada por un monarca nieto de El Senussi. Fue el primer (y último) rey de Libia. Ese momento histórico, entre 1950 y 1969 representó en cierto modo el crepúsculo del

senusismo. El movimiento senusita se politizó y burocratizó, y finalmente, en 1969, estando el rey de viaje, un movimiento militar liderado por el coronel Muammar El Qadhafi le dio un golpe de Estado, y le aconsejó al rey que mejor no regresara a Libia, consejo que el monarca Idrís el Senussi siguió prudentemente. Los años iniciales de lo que se conoció como la revolución libia de Qadhafi fueron como un refrescamiento, si no de las ideas místico-políticas del fundador del senusismo, sí de las intenciones socio-religiosas del mismo. Y muchos observadores, entre ellos varios estadounidenses, en esos primeros años del régimen republicano libio estaban claros en que, a pesar de ciertos excesos o exabruptos, algunos de carácter “puritano” o nacionalista a ultranza, la revolución de Qadhafi representó, en principio y al principio, una mejoría para Libia. Pero, como todos los reordenamientos de la región a través del tiempo, aunque se inicien como “renovaciones” o “renacimientos” o “restauraciones”, terminan por lo general siendo tiranías con frecuencia peores que aquellas que suplantaron.

Un aspecto que es importante destacar de los senusíes es que, a pesar de lo dicho en el anterior párrafo sobre su politización, eso no significó del todo una degradación de sus ideales. Siguieron manteniendo en muchos aspectos su estricta observancia de una conducta sencilla y conservadora. E inclusive la monarquía instaurada por ellos era muy modesta y austera. Sobre todo era notable, como ya se dijo, su tolerancia. Tras la fundación del Estado de Israel, muchos judíos a lo largo del mundo árabe fueron acosados u hostigados, y emigraron de muchos países: Irak, Siria, Argelia, tras una presencia histórica de siglos en tales territorios. En Arabia Saudita ni siquiera podían entrar. Pero en Libia los judíos no solo podían residir libremente, sino que tenían una buena posición en general, así como la tenían los cientos de miles de italianos que habían hecho de ese país su hogar durante la ocupación de Libia por Italia (1911 a 1945). El senusismo se caracterizó por esta tolerancia que, sin embargo, fue reprochada en épocas más contemporáneas⁹¹. Pero quizá una de las cosas más sorprendentes o insólitas del

91 De modo parecido ha sido reprochado el caso de muchos árabes que salvaron a judíos durante el holocausto, y por ello en el mundo árabe se les ha tachado a esos árabes de traidores y se les ha denigrado. Es importante notar que la revolución de Qadhafi, que supuestamente venía a mejorar las condiciones que estaban mal en la Libia de los Senussi, expulsó tanto a judíos como a italianos de su territorio, a pesar de que ni unos ni otros representaban peligro para esa república y eran más bien factor importante de su desarrollo y vida cultural.

senusismo fue el impulso que dieron a la agricultura en sus oasis. En ellos plantaban y cuidaban árboles y siembras que proveían las necesidades de la gente entre quienes vivían. Es quizá un caso único: ningún otro movimiento islámico contemporáneo se había caracterizado por prestar atención al trabajo agrario disciplinado, no como solo idea teórica en un libro, sino como práctica con resultados. De hecho, en la cultura beduina del desierto, se mira la agricultura con desprecio.

El empeño de los senusíes en el cuidado de la tierra y el cultivo de especies agrícolas se asemeja en este sentido, curiosamente, al de los sionistas que insistieron en recuperar zonas de Palestina para la agricultura, a costa de enormes esfuerzos. Es irrelevante notar que la presencia europea (en la Argelia nativa de El Senussi), que se distinguió por su trabajo agrícola, hubiera influido en El Senussi para que hiciera del trabajo agrícola una parte importante de su doctrina, porque, aún si esa idea no fuera original de El Senussi, el mero hecho de que la haya puesto en práctica sí es original.

El segundo movimiento, que ocurrió ya hacia el final del siglo XIX, fue el “mahdismo”, o sea, la revuelta de “El Mahdi” en lo que hoy es la república de Sudán. Aún en el siglo XIX ese vasto territorio no estaba muy bien explorado, aunque ya varias naciones europeas deseaban dominar partes del mismo, ya para ampliar sus imperios, ya para buscar el control sobre ciertas actividades como la trata de esclavos, que veían como un comercio indigno (aunque un siglo antes participaban en el mismo tanto como los tratantes de la región). Su fundador se llamó Mohamed Ahmed Ibn El Sayyid Abdullah (1844-1885), y fue apodado “El Mahdi” (= “El Bien Guiado” [por Dios], título afín al de ‘Mesías’) porque se proclamó como el esperado anunciador del advenimiento del orden final del islam. Oriundo del mismo Sudán, fue primeramente un líder de una orden sufi local, la *Samaniyya*, que combinaba el estudio religioso con una interpretación mística del islam. En 1881 sus discípulos lo proclamaron como “Mahdi”, el redentor mesiánico de la fe islámica. Esa proclamación vino en un momento en que el Sudán estaba muy oprimido y resentido de las políticas autoritarias y despóticas impuestos por el gobierno turco-egipcio. Otras sectas u órdenes religiosas del Sudán reconocieron el liderazgo del Mahdi, y así éste organizó una fuerza armada y emprendió una guerra contra el gobierno militar turco-egipcio, la cual fue

muy exitosa para su causa. Proclamó una rebelión o levantamiento contra las fuerzas ocupantes opresoras de turcos y egipcios, y les declaró abierta hostilidad. Su movimiento tomó el nombre de *Mahdiyya*.

Es de destacar que los contingentes mahdistas estaban por lo general, sobre todo al comienzo, mal armados y poco organizados, mientras que las fuerzas militares turcas y egipcias estaban adiestradas de manera moderna y con armamento actualizado, buenos cañones y ametralladoras, ferrocarriles y otros avances. Peroni lo moderno ni lo actualizado impidieron el avance de los mahdistas y la derrota y retirada de las fuerzas turco-egipcias.

Los dirigentes turcos y egipcios contrataron al general británico Wilfred Hicks para que los asesorara y dirigiera y se organizó un ejército de más de 10.000 hombres. Pero el Mahdi también derrotó estas fuerzas combinadas. Hicks fue uno de varios militares europeos derrotados por las fuerzas mahdistas, y que ello haya sido posible por un ejército de gentes mal armadas frente a batallones con ciencia militar moderna y occidental se sintió como una humillación en Europa, pero con cierta admiración no solo en medio oriente y regiones de África, sino inclusive hasta con cierta simpatía en otras partes de Asia y aún de América.

A medida que avanzó en sus victorias, el Mahdi estableció un Estado islámico, como una suerte de república independiente, y siguió expandiendo su poder y fronteras, cuestión que preocupó no solo a los británicos, sino aún a los franceses en el oeste del Sudán, y a los italianos al sureste, en Eritrea, donde estaban empezando a colonizar. En un momento, el Estado que fundó el Mahdi llegaba desde Mar Rojo en el este, hasta casi el centro de África sahariana en el oeste, y de la frontera etíope a la frontera egipcia. El rey de Etiopía quiso aliarse con el Mahdi para enfrentarse ambos unidos contra los europeos colonialistas, pero las fuerzas del Mahdi no solo rechazaron esa propuesta, sino que atacaron el norte de Etiopía, con fines de conquistar parte de ese territorio inclusive. Esto es significativo, pues la rebelión mahdista “fue, más que nada, una acción de índole religiosa, pues decía que los capataces turcos y egipcios habían infringido las leyes del islam.”⁹²Y siendo de carácter religioso, sugerirle al Mahdi una alianza con un rey cristiano (como lo era el rey de Etiopía) era casi un insulto.

92 *Mundo árabe*, p. 44.

Los seguidores más fieles del Mahdi eran apodados *Ansar*⁹³. Desde el comienzo de la rebelión, estos *Ansarse* dieron a la tarea de promulgar las doctrinas políticas y teológicas de la *Mahdiyya*, amén de estudiarlas y difundirlas. La principal victoria en sus inicios de este movimiento fue la conquista de la ciudad de Jartum, capital del Sudán, la cual cayó tras largo asedio de los mahdistas y heroica y desesperada resistencia de sus defensores, incluyendo el general George Gordon, quien pereció durante la última lucha. Su cadáver fue decapitado y su cabeza fue puesta en una lanza en alto y paseada como trofeo victorioso en la vencida ciudad por las tropas mahdistas triunfantes. Eso encendió la indignación en Gran Bretaña, y los políticos se comprometieron a una acción punitiva contra los mahdistas.

La rebelión mahdista tuvo repercusiones en todo el mundo. Periodistas y aventureros intentaban entrar en contacto con los victoriosos en Sudán para conocer cómo era el poder que había osado desafiar y podido derrotar las fuerzas de dos importantes imperios: el turco y el británico. Pero, a pesar de sus triunfos, los días del Estado mahdista estaban contados. Ciertamente, debido a las duras condiciones geográficas, le fue bastante difícil tanto a los turcos como a los egipcios y a los británicos reorganizar sus fuerzas y volver a penetrar en el territorio sudanés para reocuparlo y echar de allí a los mahdistas. Tardaron once años en ello. En el intertanto, los problemas de los mahdistas comenzaron desde el momento de su mayor éxito: a escasos seis meses de la toma de Jartum, murió el Mahdi, enfermo de tifus. Él había nombrado tiempo antes hasta tres “califas” o sucesores, para el caso de que muriera en acción, la sucesión fuera sin cortapisas. Pero no fue así. Hubo fuertes disensiones y enfrentamientos entre los supuestos herederos o sucesores en el poder. Finalmente se impuso uno de ellos, y a pesar de que duró más de una década en el poder, toda su gestión fue perdiendo lo alcanzado por el Mahdi. En buena parte ello se debió al carácter autocrático y despótico del califa, amén del maltrato a la población (sobre todo a los no musulmanes) y su intolerancia y fanatismo obcecado. Pero también se ha sostenido que esa intolerancia a los no musulmanes no fue absoluta.

93 Nombre que tomaron en memoria de los primeros *Ansar* de la historia: los aliados medineses del Profeta Mahoma, que se distinguen de los *Muhāyirūn*, que eran las personas que seguían a Mahoma desde La Meca hasta Medina cuando se realizó la hégira. La palabra *Ansar* es un plural que significa “Ayudantes”, “Defensores” o “Aliados”.

De hecho, muchas tribus animistas del Sudán, como los Nuer y los Shilluk, apoyaron al Mahdi. La razón es interesante: el Mahdi aplicaba literalmente las reglas de gobierno y las leyes islámicas de la *šari'a* como se hacía siglos atrás. En esas leyes se permitía y reglamentaba la esclavitud (sobre todo de los enemigos del Estado y a los no-musulmanes). En este sentido, el Mahdi habría hecho una especie de negociación con las tribus no musulmanas, para obtener el apoyo de éstas a cambio de ser excluidas como pueblos a ser esclavizados. Por otro lado, el Mahdi permitía la esclavización de musulmanes que estuviesen en contra de su gobierno, y esto sí va en contra de la *šari'a* más auténtica, que dice que los musulmanes no pueden tener esclavos musulmanes. También contribuyó al infortunio de ese gobierno problemas con la producción de alimentos debido a sequías y epidemias que eran cuestiones difíciles de controlar o tratar en esa época.

Finalmente, hacia 1896, las fuerzas anglo-egipcias pudieron reorganizarse y emprendieron una expedición dirigida por Sir Herbert Kitchener, que acabó derrotando completamente a los mahdistas. Éstos, a la muerte del Mahdi, habían levantado una hermosa tumba para su líder en Omdurman, una isla en el Nilo frente a Jartum. Kitchener hizo desenterrar los restos del Mahdi y conservó su cráneo, dicese, para usarlo de tintero. Otras noticias afirman que hizo arrancar las uñas del cadáver del Mahdi, no por ira o pasión, sino como una forma de insultar los restos de ese líder. La verdad es que si tales gestos fueron para vengar el maltrato al cadáver del héroe Gordon de Khartoum, la venganza, lejos de parecer justa, solo parece un acto de barbarie por barbarie...

La cuestión fue —y esto es lo importante— que, desde 1884 hasta 1898, ese Estado creado por el Mahdi y mantenido precariamente por sus sucesores, “imprimió sus propios libros, acuñó moneda y redactó leyes. La derrota que el *Mahdi* infligió al general Gordon y la habilidad de su sucesor para guiar los destinos de su pueblo fueron un presagio de sucesos que pronto ocurrirían”⁹⁴. Lo que esa escaramuza logró en el imaginario musulmán de medio oriente y de otras naciones difícilmente podía ser apagado o debilitado. Se fue perfilando más clara una de las facetas más características del renacimiento islámico contemporáneo: su oposición a poderes foráneos en

94 *Mundo árabe*, p. 45.

la región, su oposición a poderes no islámicos, y específicamente, poderes occidentales, como los de Gran Bretaña y Francia. La maduración de los conflictos y la incorporación de nuevos actores en los mismos ya sería parte de los desarrollos políticos y geopolíticos del siglo XX.

XIV

El desarrollo de movimientos extremistas en el islam en los siglos XX y XXI

Al entrar ya en la revisión de los dos últimos siglos, podemos observar que el conjunto de fenómenos que podrían denominarse como “islamo-gobiernos”, y que, aunque es producto como hemos visto y todavía a continuación veremos, de muchas hebras e hilos del pasado y de la contemporaneidad, se caracteriza en cada una de sus varias manifestaciones por su tentativa de concretar gobiernos de agenda islámica, pero además, de una agenda islámica muy particular y reducida, la cual, como se ha mostrado en páginas anteriores, toma más del pasado que de circunstancias presentes. Ello hace resaltar la relevancia de la observación y estudio del pasado con respecto a este conjunto de fenómenos, pues ese pasado ilumina precisamente tanto los puntos en que hoy se coincide con él, como los puntos en que no se ha sabido o no se ha querido escuchar ese pasado para iluminar mejor la circunstancia presente.

Varios hechos traumáticos sucedieron en el siglo XX como para desencadenar una avalancha de procesos intrarregionales en medio oriente, los cuales precipitaron los muchos desequilibrios que hoy en día aquejan a esa parte del mundo.⁹⁵ El primer hecho, cronológicamente, fue la eclosión

95 Al hablar de “desequilibrios que hoy en día aquejan a esa parte del mundo” no quiero dar la impresión errónea de que lo que debería haber, como algo corriente y “normal”, son equilibrios. En la realidad existencial predomina la diferencia entre las cosas, y ella puede ser la principal fuente de desequilibrio. Lo que llamamos ‘equilibrio’, por ser algo que es alcanzado gracias a una *intención*, es muy poco común, un hecho bastante aislado e infrecuente. Es algo impuesto a la realidad o postizo sobre ella, forzado sobre la realidad. Cuando se logra alcanzar ese equilibrio, es muy distinto a una situación surgida espontáneamente. Es todo lo contrario a lo casual: se necesita un *esfuerzo* y una intención para haber alcanzado tal equilibrio. En cambio, como el desequilibrio es más natural, apenas necesita

del nacionalismo árabe. Ya en páginas anteriores se habló de la eclosión del nacionalismo en medio oriente, pero allí se refería inicialmente al nacionalismo turco, y, entre los árabes, al nacionalismo egipcio. Este último fue primeramente impulsado por el deseo y tentativa de un líder — Mohamed Alí de Kavala, jefe de las fuerzas militares turcas en Egipto — de aprovechar un momento de debilidad del imperio otomano para hacerse con el poder en el país del Nilo. Más adelante sí se materializaría ese sentimiento nacional en un deseo de mayor libertad para Egipto de la injerencia de poderes extranjeros, ya fueran turcos u occidentales. Pero lo que estaba sucediendo en Egipto difícilmente podía pasar desapercibido a los demás pueblos de medio oriente.

Empezó a surgir poco a poco un nacionalismo en la región el cual sostenía que, así como Egipto reivindicaba su derecho a gobernarse de manera autónoma y aún independiente, tanto del imperio otomano como de otros poderes del orbe que gravitaban sobre medio oriente, así también los otros territorios históricos de medio oriente tenían derecho a constituirse como naciones separadas e independientes. Específicamente, las colectividades que más ansiaban constituirse como naciones independientes en medio oriente eran las de Irak, Siria, Armenia, y Kurdistán. Pero, inclusive dentro de esas realidades geográficas había divisiones y propuestas alternativas. Por ejemplo, en el caso de Siria, había un particular deseo de las comunidades de la costa mediterránea de constituirse en una nación separada del resto de Siria, que sería lo que más tarde fue el Líbano. La particularidad allí era que, bajo el imperio otomano, una fórmula de control y convivencia que resultó en una coexistencia bastante pacífica durante siglos (caso raro en la región) era la de primero reconocer comunidades bajo una nomenclatura religiosa particular, que era lo que se conocía con el nombre de sistema *Millet* o *Millat*, al cual se hizo referencia en el comienzo de este estudio. Bajo ese sistema *Millet*, cada comunidad religiosa poseía una zona de influencia y residencia en la cual podía vivir y resolver sus asuntos de manera bastante

esfuerzo. El esfuerzo que hay en él es el de cada parte que está en desequilibrio por no perder el apoyo que conserva o lo poco que tiene. Se sigue en esto un poco la teoría aristotélica de la tendencia decadente de la sustancia inerte: una catedral gótica puede destruirse tras muchos siglos, o por descuido, o por una bomba o un incendio. *Pero se construye* por una intención y esfuerzo definidos y determinados. El mismo principio regiría para los conceptos de ‘equilibrio’ y ‘desequilibrio’ político.

autónoma, pero siempre reconociendo el poder de *la sublime puerta*, además de pagar el tributo a la misma. Esto les permitió a comunidades como los cristianos del Líbano, que eran muy numerosos, especialmente los de la comunidad maronita, y a otras comunidades que no eran cristianas ni estrictamente hablando musulmanas, como los drusos, mantener gobiernos locales de manera relativamente autónoma y soberana. Ayudaba también a este reconocimiento por parte del imperio otomano el hecho de que había naciones europeas que tradicionalmente se habían ido constituyendo como protectoras o patrocinadoras de esas comunidades minoritarias de oriente. Por ejemplo, los maronitas del centro-norte de Líbano eran protegidos por Francia, y los drusos del centro-sur de Líbano eran protegidos por los británicos. Pero en el siglo XIX, en parte por la dinámica interna de la región, y en parte por la difusión de ideas modernas y nacionalistas y ciertas incitaciones de poderes extranjeros, las comunidades drusas y cristianas en el centro del Líbano entraron en feroz guerra (1840-1843). Aunque los otomanos trataban de controlar la situación, era claro que su poder para mantener el orden y la administración (lo que hoy se designa más cómodamente como ‘gobernabilidad’) estaba fallando de manera patente.

En general, el sentimiento nacionalista que predominó en medio oriente fue hacia lo árabe, en el sentido de que, ya fuesen los súbditos del imperio otomano maronitas o greco-católicos, u ortodoxos, o sunnitas o chiitas o drusos o judíos o armenios o coptos, todos vivían dentro de una cultura árabe, cuyo signo más visible era el uso de la lengua árabe. Décadas después se definirían circunscripciones de ese sentimiento hacia la constitución de Estados más particulares, como el de Irak o Palestina. Pero a inicios del siglo XX, se pensaba más bien en un solo Estado árabe en medio oriente.⁹⁶

Dicho nacionalismo árabe estaba cruzado y atravesado por otro movimiento que se mencionó en estas páginas al hablar de Yamal Ed-Din El-Afgani y Mohamed ‘Abdu. Ese movimiento era el panislamismo, es de-

⁹⁶ La constitución de tal Estado, esbozada en panfletos, artículos y algún libro, entre el fin del último cuarto del siglo XIX y el primer cuarto del siglo XX, no era muy concreta. Arabia Saudita, como hemos visto en páginas anteriores, quedó independiente del imperio otomano ya en el siglo XVIII, y Egipto logró marcar también su distancia con el imperio otomano hasta que rompió del todo con él. Pero eventualmente nunca se materializó dicho “Macroestado” árabe, por diferentes razones, sobre todo macropolíticas o de *Real Politik*.

cir, la tendencia o corriente política y religiosa que busca unir los pueblos musulmanes para liberarlos de la influencia europea. Con esta definición del diccionario se dice mucho y muy poco. Y de hecho, las primeras exposiciones y problematizaciones sobre este tema fueron ambiguas, poco precisas, y no desprovistas de paradojas. La primera de ellas es que un movimiento *anti-extranjero* no solo nacía como reacción a una presencia extranjera, sino que además tomaba no pocas ideas extranjeras (modernas) para expresarse a sí mismo.

Pero ese panislamismo tenía sentido, toda vez que los poderes occidentales, especialmente los más hegemónicos e imperialistas, tenían en sus miras aumentar su injerencia sobre el resto del mundo y eso incluía al muy cercano medio oriente, el cual figuraba de manera próxima en la agenda expansionista de varias potencias europeas. La entidad de poder natural que podía asumir el panislamismo como política de Estado era el mismo imperio otomano, que agrupaba no solo a buena parte de los musulmanes del mundo, sino también muchos de los principales lugares sagrados de dicha religión, además de ser la sede del califa, es decir, la autoridad religiosa tradicional y la que nominalmente convocaba y orientaba la fidelidad de los creyentes islámicos.

Pero el imperio otomano, sobre todo en la segunda mitad del siglo XIX, iba perdiendo poder y territorios y hundiéndose en la ineficacia despótica de uno de sus últimos monarcas, Abdul Hamid II, cuyas represiones acabaron con la vida de cientos de miles de personas, al punto que mereció el apodo de “el sultán rojo”, y se le representaba en caricaturas con las manos tintas en sangre. Uno de sus principales actos de violencia contra población civil fue la primera gran persecución de armenios, que ocurrió entre 1894 y 1896, periodo en el cual fueron asesinados más de trescientos mil civiles armenios en todo el imperio, ensayando políticas y técnicas de represión y aniquilación hacia esa comunidad parecidas a los *pogrom* que ejecutaba el imperio zarista contra las poblaciones judías.⁹⁷ Se había tratado de implementar en el imperio una constitución y un régimen de libertades, pero al tiempo las libertades volvieron a estar coartadas y la constitución fue sus-

97 Estas matanzas no fueron sino el triste preludio de lo que más tarde, en 1915, se conocería como el genocidio armenio, y que fue el asesinato en masa de más de un millón y medio de armenios. Estos hechos no hicieron sino revelar aún más al mundo el grado de descomposición y despotismo del imperio otomano.

pendida. El decaimiento del imperio otomano era tan notorio, que en el viejo continente se le apodaba, en anécdotas, noticias de prensa y caricaturas, como “El hombre enfermo de Europa”. Los movimientos de rebeldía contra los turcos cundieron por todo el imperio, y no se veía una salida inmediata a la situación.

Aparte de tales problemas, vinieron algunos nuevos que no se esperaban en la región. Un pueblo que había sido eliminado como entidad política y mayoritariamente expulsado de su territorio, los judíos, ahora habían resucitado su deseo de volver a habitar lo que consideraban su “tierra prometida”, que eran algunos “Kazas” (distritos) al suroeste de Siria, en lo que antiguamente había sido conocido como Palestina. Bajo un nuevo movimiento dinámico llamado el sionismo, creado por Theodor Herzl en 1896, grupos de judíos en todo el mundo no solo abogaron por el establecimiento de una patria judía en Palestina, sino que inclusive viajaron allí a fundar nuevos poblados y construir campamentos, comprando tierras. Al principio, el imperio otomano vio hasta favorablemente este influjo de nueva población calificada en la región, puesto que podía elevar el nivel social del país (pues muchos de los que llegaban eran profesionales y técnicos). Pero hubo quienes no pudieron ver eso con buenos ojos, que eran precisamente los nacionalistas árabes que soñaban con constituir uno o varios países árabes en medio oriente, libres de la férula de Turquía o Europa y de identidad primariamente árabe y meso-oriental. Frente a esa imagen, la instalación de colonias agrícolas y poblaciones de personas foráneas, principalmente de Europa oriental, se veía como una intromisión extraña que no tenía que ver con las características humanas de la región.

El nacionalismo árabe antes nombrado había empezado a nacer a fines del siglo XIX, y es importante notar que sus representantes eran de distintas comunidades: cristianos, musulmanes y drusos, pero todos acordes con la idea de fundar una nación o unas naciones *árabes*. Por un lado, esto estaba de acuerdo con la mentalidad de muchos musulmanes liberales, que, influidos por ideas occidentales, veían su religión como un asunto privado, personal, no de injerencia pública (lo cual sería lo opuesto a la mayoría de las interpretaciones del islam a través de los siglos). Y estaba de acuerdo con la mentalidad de muchos cristianos árabes u otros no musulmanes y no

árabes, que querían participar de la vida y cultura en esas naciones de medio oriente no como ciudadanos “protegidos” (*ahl ad-dimmi*), ciudadanos de segunda clase, con restricciones y limitaciones solo por no pertenecer a la religión mayoritaria de la región, sino con dignidad y reconocimiento de su capacidad intelectual y moral, en igualdad legal con los demás pueblos con quienes convivían.⁹⁸ En este sentido, el nacionalismo árabe prometía una suerte de laicismo muy razonable, al menos en el papel y en la intención.

Ya desde fines de la década de 1880 varios panfletos y opúsculos, publicados en París, El Cairo, u otras urbes, contenían diversas ideas sobre este nacionalismo árabe que se estaba gestando. Es importante notar que la propaganda nacionalista árabe, y sobre todo las propuestas de independencia de los árabes del imperio otomano, estaban totalmente prohibidas por éste, de modo que se hacían de manera muy clandestina o se publicaban desde otras latitudes por sociedades secretas de árabes independentistas. Estas sociedades infiltraban esa información y distribuían materiales impresos a las zonas dominadas por el imperio turco. Dentro de tales sociedades había diversas corrientes, pero todas coincidían en el anhelo de la independencia del medio oriente árabe, aunque eran mayormente vagas con respecto a detalles políticos y administrativos de esa proyectada nación independiente futura.

En 1905 uno de estos nacionalistas, el sirio cristiano Naʿyib Azuri, editor en París de la publicación periódica *L'Indépendance Arabe*, publicó una obra que se hizo célebre: *Le Reveil de la Nation Arabe dans l'Asie Turque* (*El despertar de la nación árabe en el Asia turca*)⁹⁹. En esa obra exigía abiertamente la secesión de las tierras árabes del imperio otomano. Establecía allí cómo se procedería desde una “Liga de la Patria Árabe” y además, fijaba los supuestos posibles límites de dicha nación, y hasta su forma de gobierno:

98 Aunque en un sentido diferente, este sentimiento nacionalista árabe, coincidió con un importante movimiento o tendencia en todo el mundo árabe llamado “*An-Nahda*” (“El renacimiento” o “el despertar” [árabe]), y que se expresó sobre todo en la cultura literaria, artística y científica. La *Nahda* empezó en Egipto, Siria y la costa del Líbano, y en dicho movimiento participaron no solo importantes representantes de la mayoría musulmana árabe, sino notablemente muchos representantes de las minorías cristiana y drusa, los cuales en ciertos momentos fueron tantos como los musulmanes en ese conjunto de escritores, poetas, científicos, periodistas, e investigadores. La *Nahda* quería ser un movimiento principalmente cultural y árabe, y significó una importante fuente de difusión de ideas de progreso y libertad para medio oriente.

99 La obra fue más conocida generalmente (y así figura nombrada en varios libros) como simplemente *Le reveil de la nation árabe*.

“La liga quiere, antes que nada, separar el poder civil del poder religioso, en interés del islam y de la nación árabe, y formar un imperio árabe que se extienda desde el Tigris y el Éufrates hasta el istmo de Suez, y desde el Mediterráneo hasta el Mar Árabe. [...] El modo de gobierno será un sultanato constitucional basado en la libertad de todas las religiones y la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley. Respetará los intereses de Europa, todas las concesiones y todos los privilegios que le han sido concedidos hasta ahora por los turcos. También respetará la autonomía del Líbano y la independencia de los principados de Yemen, Neýd e Irak.”¹⁰⁰

La obra en algunos aspectos fue particularmente profética, o más bien ominosa. Ya en ese tiempo Azuri y otros como él estaban claros al menos en uno de los problemas que surgiría en medio oriente contemporáneo, y que sigue aún vivo y sangrante: la violencia entre judíos y árabes:

“Dos importantes fenómenos de una similar naturaleza y sin embargo opuestos se manifiestan al presente en la Turquía Asiática¹⁰¹. Estos son el despertar de la nación árabe y los recientes esfuerzos de los judíos por reconstruir en una muy gran escala el antiguo reino de Israel. Ambos movimientos están destinados a combatirse uno al otro continuamente hasta que uno de ellos sea vencido por el otro.”¹⁰²

Azuri sostenía en su libro que judíos y árabes representaban “dos principios contradictorios”, y aunque parezca un poco exagerado cuando afirma que del resultado de la lucha entre ambos “dependerá el destino del mundo entero”¹⁰³, hoy no lo parece tanto, habida cuenta de la trascendencia de los conflictos del medio oriente contemporáneo, y especialmente, de ese conflicto entre árabes e israelíes.

* * *

En 1908 sucedió un hecho que habría podido verse como una posibilidad de salvación del imperio otomano: la rebelión contra el sultán por parte de un grupo de turcos principalmente oficiales de ejército y algunos

100 Cfr. Naýib Azuri, *Le Reveil de la Nation Arabe...*, en Walter Laqueur, Ed.: *The Israel-Arab Reader*, Bantam Books, New York, 1976, p. 5.

101 “La Turquía Asiática” era como se apodaba en ese tiempo al medio oriente.

102 Naýib Azuri, *Le Reveil de la Nation Arabe...*, citado en: Amos Elon: *The Israelis. Founders and Sons*. Bantam Books, New York, 1971, p. 194.

103 Ob. cit., p. 203.

civiles, todos de temprana edad. Dicha rebelión fue conocida como el movimiento de “Los Jóvenes Turcos”. Este grupo presionó al sultán Abdul Hamid II para que hiciera cambios efectivos y de progreso en el imperio. El sultán restableció la constitución y nombró a un visir (primer ministro) más liberal. Los “jóvenes turcos” habrían querido deponer al sultán, pero el sentimiento popular apoyaba a este.

En realidad, el sultán cedió en algunas cosas, pero no en otras. Restableció también el parlamento, y además ahora éste estuvo compuesto de miembros de diferentes grupos políticos, muchos de los cuales eran disidentes del sultán, y además estaban presentes los representantes de los principales grupos minoritarios del imperio: ciento cuarenta y dos turcos, sesenta árabes, veinticinco arnautis (albanos), veintitrés griegos, doce armenios, cinco judíos, cuatro búlgaros, tres serbios y un valaco. A pesar del mayor número de representantes turcos (lo cual distaba de ser un reflejo realista de la composición demográfica del imperio), se suponía que ningún grupo tenía total control del parlamento. Así, aunque los “jóvenes turcos” no estaban muy a gusto cooperando con el sultán, se lograron algunas reformas. Sobre todo, hubo nuevas ideas de este grupo que se empezaron a desplegar en el sentido de darle una nueva orientación al imperio. Ellos tenían una triple agenda: panislamista (unir a todos los pueblos musulmanes bajo una sola bandera e impulso), panturquista (unir a todos los pueblos dentro del imperio otomano que compartieran la etnicidad turca), y panturanista (establecer lazos de unión y cooperación con los pueblos túrquicos fuera del imperio otomano¹⁰⁴).

En el caso del nacionalismo, esta *intelligentsia* turca pensó que dicho ideal, que aplicado a comunidades minoritarias podía verse como un disolvente del imperio, aplicado al imperio mismo, podía crear un sentimiento e identidad nacional turca. Sobre todo en un momento en que las ansias nacionales de pueblos sojuzgados por los otomanos amenazaba con separar e independizar regiones de imperio.¹⁰⁵

104 Estos últimos conformaban y conforman muchos de los pueblos que fueron conquistados por los rusos en la expansión del imperio zarista del siglo XVI en adelante, y también los del extremo occidente de China. Son los que hoy constituyen naciones como Uzbekistán, Kazakistán, Turkmenistán, Kirguizistán, Abjazia y Chechenia, amén de otros más en Rusia, y los Uygur en China, en la región de Sinkiang o Xinjiang.

105 La composición de una revitalización del imperio otomano por los “Jóvenes Turcos”, a través de estos tónicos ideológicos: panislamismo, panturquismo y panturanismo, juntaba tres elementos que no son

Quizá por sí solas, las provincias del imperio hubieran tardado en independizarse, pero intervinieron ayudas de otras naciones de Europa, y en 1911 el imperio otomano perdió Libia a manos de los italianos, así como en 1913 perdió Albania, y varios territorios que debió ceder a Bulgaria, Serbia y Grecia. Estas guerras, que fueron conflictos breves y contenidos, en cierto modo serían como los ensayos para la gran conflagración que sucedería al año siguiente: la Primera Guerra Mundial (1914-1918), también llamada “La gran guerra”.

Ya en vísperas de La Gran Guerra, la influencia de los *Jóvenes Turcos* en el imperio otomano había disminuido bastante. El sultán, de manera bastante maquiavélica, nombró a varios de esos “Jóvenes” en puestos de importancia, o en puestos provinciales lejanos y perdidos de la civilización: A unos los anuló acomodándolos, y a otros los anuló marginándolos. Muchos de esos “Jóvenes Turcos” siguieron tramando como transformar el país. Los que fueron relegados a puestos lejanos en medio oriente entraron en contacto con las sociedades secretas árabes, y hubo un cierto entendimiento entre ambos bandos: uno y otro querían la transformación del imperio, pero la inquietud de los árabes era más radical: querían la independencia.

Lo importante de estos contactos es que los Jóvenes Turcos propusieron al sultán que nombrara al jerife Husein, príncipe de la familia Hachemita de Arabia como gobernador del Heyaz, la provincia otomana que regía nominalmente sobre el norte de la península arábiga. La razón de este cargo era el prestigio y carisma de ese personaje, a quien se le había confiado la protección de “las dos hojas santas”, es decir, las dos ciudades santas del islam: La Meca y Medina¹⁰⁶.

Una vez comenzada La Gran Guerra, el imperio otomano se alineó con los llamados “imperios centrales”: Austria-Hungría y Alemania. Esto dio

fácilmente combinables. Panturquismo y panturanismo son afines, y puede decirse que, en cierto modo, se trata de dos doctrinas que apuntan, una de ellas, *puertas adentro* de lo que era el imperio otomano, y la otra *puertas afuera* del mismo, es decir, el primero, en un plan o nivel “nacional” y el segundo, en un plan “internacional”. Pero el panislamismo tenía el problema de que quería abrazar de una manera unitaria, monolítica se diría, algo que no era así. El Islam que concebían los jóvenes turcos era muy distinto al Islam tal como puede mostrarse en sus diversas realidades. En la medida que lo reducían a un compuesto utilizable política e ideológicamente, le quitaban su verdadera fuerza idiosincrática como el elemento de vida religiosa que es.

106 “Las dos hojas santas” es el apodo que se le dio tradicionalmente a estas dos ciudades, como si fueran páginas del libro sagrado del Corán, por haber sido dicho libro revelado en ambas ciudades.

ocasión a que los aliados en contra de ellos (Gran Bretaña, Rusia y Francia) pudieran realizar sus tentativas de derrotarles no solo en Europa, sino también en medio oriente. A tal efecto, la principal nación que representó la lucha de los aliados occidentales fue Gran Bretaña. Para derrotar a los turcos en medio oriente se ideó el siguiente plan: buscar contactar a los grupos árabes que querían independizarse del imperio otomano, apoyarlos en esa lucha, suministrándoles asesoría militar, armas y medios, y garantizar así una posición de relevancia para los europeos (y sobre todo para el imperio británico) en medio oriente. Se pactó esta mutua cooperación con el ya mencionado jerife Hussein. Los británicos enviaron al legendario personaje Thomas Edward Lawrence (“Lawrence de Arabia”, 1888-1935) quien ayudó a los árabes a derrotar a los turcos, y ayudó a los británicos a entenderse con los árabes.

Pero, sucedieron dos cuestiones que destruirían la confianza y buena voluntad de los árabes hacia los aliados, y sobre todo hacia Gran Bretaña. Los representantes de ésta nación hicieron un pacto secreto con los representantes de Francia (llamado el acuerdo Sykes-Picot, por los nombres de los diplomáticos británico y francés que lo realizaron) en que se comprometían a dividir medio oriente en “áreas de influencia” de ambas naciones. Siria (llamada en ese contexto “La Gran Siria”, porque además de comprender la Siria propiamente, incluía los distritos vecinos del monte Líbano) quedaba para Francia, e Irak y Palestina quedaban para Gran Bretaña.¹⁰⁷ A la Arabia Saudita le reconocieron su independencia, pero Gran Bretaña mantendría sus bases estratégicas en el golfo pérsico, así como bases en Adén, Omán, y otros lugares.¹⁰⁸ El status político de las circunscripciones sería no el de colonias, sino de protectorados. Este tratado se hizo en 1916, mientras los árabes luchaban al lado de los aliados contra los turcos sin saber que se planificaban todas estas acciones a sus espaldas.

107 Más adelante estas áreas fueron vueltas a reorganizar, y Siria se dividió a grandes rasgos en la Siria misma actual y en el Líbano. Irak quedó en sus actuales fronteras, y Palestina fue dividida en dos: la Palestina como tal, al lado oeste del río Jordán, y el país al este de dicho río, que recibió el nombre de Transjordania, y fue creado como reino por los británicos para la familia de los Hachemitas, que había cooperado con ellos y había sido expulsada de Arabia Saudita. Otros miembros de esa misma familia recibieron el trono también creado por los británicos en Irak.

108 Había presencia estratégica y militar de Gran Bretaña en Kuwait ya en 1899, y lo mismo puede decirse de las otras localidades arriba mencionadas.

La segunda cuestión fue que un científico judío que trabajó a favor de Gran Bretaña en la guerra puso como recompensa a sus esfuerzos que esa nación le reconociera al pueblo judío su derecho a regresar a Palestina y construir allí una nación judía. El ministro Balfour, en 1917 (mismo año que las tropas de inglés Allenby entraron triunfantes en Jerusalén), escribió una carta en que decía que Gran Bretaña se comprometía a cooperar para la creación en Palestina de un “hogar nacional” judío. La carta además decía que ese establecimiento no debía perjudicar a la población local no judía. El cómo pudo haberse pensado que era posible crear un “hogar nacional” en un territorio para un pequeño número de personas sin perjudicar al 90% de los habitantes del mismo es un misterio que desafía no solo a la ciencia política sino al mismo sentido común.

Los árabes no sabían nada de estos planes, pero los rusos, que eran los otros aliados de Francia y Gran Bretaña en la contienda, sí los sabían. Cuando el gobierno del zar cayó y advino el gobierno Kerensky y luego el gobierno bolchevique, éstos últimos revelaron a los árabes los planes de Francia y Gran Bretaña, y la decepción de los árabes fue tremenda. Ya para entonces la guerra estaba siendo ganada por los aliados, y por fin los turcos salieron de medio oriente... y entraron los franceses y los británicos.

La Turquía que salió derrotada en la primera guerra mundial, tuvo además que sobrellevar el despojo de sus territorios, tanto en el noroeste como en medio oriente. De hecho, además de los británicos y franceses, también otros pueblos como los griegos y los italianos quisieron quitarle territorios. Un militar otomano brillante, Mustafa Kemal, tomó la tarea de recuperar el país. El sultán le reconoció autoridad, y Mustafa Kemal, apodado además con el sobrenombre honorífico de *Pachá*, pasó a dirigir y coordinar las acciones de Estado, pero eventualmente, en 1924, bajo su influencia, la Gran Asamblea Nacional de Turquía reconoció el status de república para ese país. Eso sería solo un hecho incidental en la historia que recortadamente aquí se narra, pero nos interesa porque Mustafa Kemal Pachá, que después tomaría el segundo apellido de *Ataturk* (“Padre de los turcos”), derribó no solo el sultanato que tenía siglos de existencia, sino que además eliminó el califato como institución, quedando el islam sin una cabeza de orientación espiritual visible.

La abolición del califato fue un evento que hoy es difícil de describir o comparar con algo parecido en nuestro mundo actual. Fue, ciertamente un “shock” para la conciencia islámica en todo el mundo. Es verdad que, a diferencia del catolicismo, en que hay una autoridad central, el Papa, que rige y guarda junto con un cuerpo disciplinado y jerárquico de expertos y eruditos las definiciones del dogma y la fe, y que es honrado y venerado bajo el título de *Su Santidad* y *Vicario de Cristo*, en el islam no existe ninguna autoridad semejante, y de hecho, no hay sacerdotes ni obispos ni cargos de autoridad absolutamente reconocidos.¹⁰⁹ Y sin embargo, el impacto en el islam de la abolición del califato fue inmenso. Un impacto moral con consecuencias políticas inclusive más allá del islam, porque, por ejemplo, en la India, donde musulmanes e hindúes estaban empeñados en un esfuerzo por ir avanzando en el gobierno autónomo de esa nación hasta su independencia, la abolición del califato fue vista como una traición de los vencedores de la Gran Guerra. Éstos habían prometido a las naciones de medio oriente su independencia, y ahora dejaban que Turquía, que había sido derrotada en la guerra, aboliera por orden de un nuevo mandatario una de las instituciones fundacionales de la religión musulmana.¹¹⁰

Fue una situación algo confusa la de la abolición del califato. Hay que tener en cuenta que, al comienzo de la historia islámica, la autoridad del califa no podía ser concebida como solamente ‘espiritual’, ya que en el islam el vicario o representante del profeta en la tierra tiene que tener también

109 Ciertamente, en el Islam, como en cualquier religión organizada, hay personas académicamente preparadas y expertas (en el neto sentido de *tener experiencia formal sólida y confiable*) que orientan en materias de derecho religioso (*šari‘a*), y conocimiento de la fe. Podría asimilárselos a ‘teólogos’, aunque el sentido de esa calificación podría ser distinta en el Islam que en el catolicismo. En este sentido, puede decirse que hay los siguientes: los *šayj* o “jeques”, que pueden ser personas de formación religiosa académica; los *imām*, que como se ha dicho en páginas anteriores, son quienes sirven de guías en la oración, poniéndose al frente de los orantes para que estos les sigan en sus movimientos y genuflexiones; los *muftí*, que son personas facultadas jurídicamente para emitir *fatuas* o *fetuas*, que son decretos de carácter religioso canónico (los muftis serían algo así como “jurisperitos”); los *faqih*, que son jueces especialistas en jurisprudencia (*fiqh*); y por último los muecines (*mu‘adīn*) que son las personas facultadas por la comunidad musulmana para llamar cotidianamente a la oración.

110 Mohandas Karamchand Gandhi da cuenta de este impasse en uno de los capítulos de su autobiografía, donde expone los problemas que la abolición del califato o *khilafat* causó a movimiento del congreso independentista de la India. Cfr. GANDHI, Mohandas Karamchand: *Autobiografía de Gandhi. La historia de mis experimentos con la verdad*. Editorial Kraft, Buenos Aires, 1962, capítulo XXVI, “¿El khilafat [califato] contra la protección a las vacas?”, pp. 447-452.

autoridad temporal (para hacer cumplir la ley con poder). Por eso, aunque en un principio los sultanes otomanos evitaron el uso del título de califa, eventualmente asumieron dicho título, uniendo en su autoridad los dos poderes: temporal y espiritual (político y religioso). Así, aunque el califa como tal en esa época representaba una institución más simbólica que efectiva, igualmente estaba muy identificado con el régimen y la dinastía otomana. La acción de Atatürk puede entenderse en más de un sentido: no solo inaugurar un Estado político más moderno, sino además un Estado laicista, con disrupción del orden tradicional religioso por parte del Estado. En este sentido, el laicismo de Atatürk iba más lejos que varios de los laicismos implementados en Estados occidentales.

Así pues, ante un medio oriente, frustrado en su anhelo de independencia, y el resto del mundo musulmán de Asia y África sometido al dominio colonial de varias naciones de Europa, y especialmente Gran Bretaña y Francia, desde el Atlántico hasta el Pacífico, parecía que éste era uno de los momentos más bajos del islam.

Sin embargo, hubo reacciones a esta situación de marasmo, y las hubo al menos desde tres tipos de manifestaciones. La primera, mayoritaria, fue de una mayor adaptación y puesta al día de los musulmanes a muchos de los usos y costumbres modernas, principalmente occidentales. Esto se materializó en parte en el abandono de vestimentas tradicionales (inicialmente los varones, y luego las mujeres), así como la adopción de modos de vida venidos del mundo más avanzado de Europa. Desde luego, este tipo de adaptación se dio inicial y mayormente entre sectores sociales con más posibilidades económicas y mejor formación educativa, pero paulatinamente dicha influencia fue llegando a las masas más lejanas y aún más humildes. Y aunque no eliminó del todo mucho de la sociedad tradicional —ni lo ha eliminado aún— poco a poco esa conciliación o acomodo de diversas sociedades a usos, ideas y costumbres foráneas se hizo más general.

La segunda manifestación fue culturalmente más rica, profunda y formativamente más importante: consistió en la respuesta que dieron numerosos intelectuales musulmanes de primera línea en pro de asumir una mayor identidad islámica, y acrecentar el acervo *espiritual* de la fe, a través del arte, la literatura y el pensamiento. Ahí se destacó la labor de muchos grandes au-

tores y pensadores musulmanes como Mohamed Iqbal, Inayat Khan, Idries Shah, Syed Amir Ali, Maulana Kalam Azad, etc. que exhortaron a las masas islámicas y sobre todo a los jóvenes de entre ellas, a que conocieran su propia cultura y la cultivaran, y reencontraran en ella tesoros de orientación personal y espiritual.

La tercera manifestación es la que es más pertinente a lo tratado en estas páginas, y ciertamente, hay que decir que fue la menos feliz. Fue la reacción a favor del islam, ciertamente, pero *en contra* de todo aquello que se presentaba como opuesto o contrario a *una concepción particular* del islam. Y lo menos feliz es que dicha reacción contemplaba una oposición no solo de carácter retórico o formal, sino que podía tomar el cariz de una lucha armada o aún de actos subversivos y de sabotaje o magnicidio, es decir, el recurso al terrorismo. Los movimientos que asumieron esta tercera manifestación podían tener este cariz violento, en el sentido de que para su visión del mundo, la violencia era un recurso al cual se podía acceder si era necesario u oportuno. No era un recurso continuo ni constante, ni era la primera respuesta, pero tampoco era una respuesta impensable, y por eso, en muchos de tales movimientos, la adhesión a los mismos también conllevó una suerte de preparación de los adherentes a una militancia que exigía destrezas marciales, oportunas y propias de un enfrentamiento armado. Es decir, una *militancia* que no excluía la lucha armada entre sus recursos.

La concreción de esta tercera respuesta fue el nacimiento de la institución conocida como “La Hermandad Musulmana”, de la cual hablaremos en el segmento a continuación.

XV

Nacimiento y desarrollo de la Hermandad Musulmana

La asociación islámica conocida con el nombre de *Hermandad Musulmana* fue el primer movimiento contemporáneo que quiso dar una respuesta cultural, social y política a la influencia occidental en el islam, y específicamente, en el islam de medio oriente y de Egipto en particular. Es la decana de las organizaciones que desde entonces plantearon el cambio posible en las sociedades musulmanas, no solo por las vías de la negociación o instauración, sino también por la utilización de medios violentos para tal fin (aunque este aspecto violento y la consideración misma de la violencia como instrumento para lograr el poder varía de unos movimientos islamistas a otros). Este recurso a la violencia parecería que fuera una superposición adicional al principio de la razón de Estado como la que plantea Maquiavelo dentro del pensamiento político occidental. Es decir, luciría como el reconocimiento de un ámbito extrapolítico y aún extramoral con respecto a lo político. Pero no es así, porque la doctrina de movimientos como la *Hermandad* y otros parecidos es que el islam *permite la violencia expresa y concreta* si es para alcanzar su triunfo. Sin embargo, este recurso a la violencia, dentro de la misma *Hermandad*, ha sido un aspecto polémico y ambiguo en esa organización, pues a menudo, desde el comienzo de su historia, ha promocionado y difundido una imagen de sí misma como un movimiento pacífico y conciliador. Al mismo tiempo, forma y arma a sus miembros como cuadros para llevar a cabo acciones de defensas organizadamente marciales, y ha mostrado y desplegado ese poder militante tanto en acciones violentas masivas como acciones violentas contenidas o aisladas. Esta ambigüedad frente al uso y sentido de la violencia es una de las paradojas de la *Hermandad*, y quizá uno de los misterios más inquietantes al respecto de ella.

La ambigüedad notada arriba es una de varias con respecto a la *Hermanidad*. El asunto es que, por un lado, la *Hermanidad* se presenta (al menos en sus plataformas públicas o fachadas electorales) como un movimiento político común y corriente, con una agenda caracterizada por una atención a los problemas propios del país que hay que tratar y resolver desde el poder. Es como una fachada *laica*, normal, como la de muchos otros partidos políticos. Pero también posee, por decirlo así, una agenda más concreta y esencial, que pasa por encima de esta normalidad política antes mencionada, y atiende a los principales temas de ese movimiento ideológico y doctrinal.

La diferencia básica con otros partidos sería justamente que, mientras los demás movimientos y partidos políticos tratan de mantener una división entre lo religioso-doctrinal-ideológico y los fines políticos concretos a resolver desde el gobierno, para la *Hermanidad* (como para otros movimientos afines a ella) la acción hacia el poder pasa por unificar lo religioso con lo político, que han sido desunidos en todo o en parte. Los pensadores que han guiado a la *Hermanidad* desde su fundación no desean para nada la aceptación de un espacio político independiente de lo religioso y mucho menos independiente de lo moral en su implementación de la idea de gobierno islámico tal como lo promulgan o promueven. Aunque pareciera que permiten la existencia de esferas laicas, independientes de la doctrina de la šari'a, sus esfuerzos e intenciones son de deslizar esos espacios extraislámicos dentro de la práctica general de la šari'a. Más que una convivencia entre elementos religiosos y no religiosos, se esfuerzan por un predominio (cuando no ya eventualmente un absoluto dominio) de lo religioso. Un dominio insinuado y estimulado por los factores de poder.

Claro está que, desde la teoría política moderna se ve como cuestionable o arbitraria esta injerencia de ámbitos, y sobre todo, de lo religioso en lo político, manifestada formalmente como si se tratara del cumplimiento de una política dictada por normas superiores reveladas. El campo de acción de la gobernabilidad islámica según los movimientos contemporáneos afines a la *Hermanidad*, es en general mucho más estrecho y fatal: la norma no puede errar, la norma no puede ser cuestionada, la norma no puede ser cambiada plásticamente, y sobre todo, la norma no puede ser rechazada, porque se funda en lo absoluto, en el mensaje revelado. Quizá se pueden objetar

los actores, los políticos mismos, porque, al ser humanos, pueden fallar en aplicar la norma o pueden fallar en el modo como la aplican. Pero la norma misma es incuestionable. De manera parecida a como sucede en occidente con ciertos elementos revolucionarios de unas extremas izquierda y derecha, la falla suele verse no en la implementación de los idearios políticos, ni mucho menos en el contenido de esos idearios, sino en el hecho de que esos idearios *no se han implementado lo suficiente o en su principal esencia*.¹¹¹

En este sentido, y siempre con referencia a este tipo de movimientos, puede decirse que la teoría política como tal, y la acción política concreta están *cerradas* u opuestas, a la idea de cambio o innovación, si tal cambio o innovación plantea una alteración radical de la norma y el principio fundante del Estado en cuestión, que serían una norma y principio islámico.

Ciertamente, la sociedad islámica como tal, materializada en múltiples sociedades musulmanas de diversos países, está muy lejos de esta visión, a pesar de sus problemas y graves situaciones histórico-políticas. Pero podría fácilmente decirse que, en general, el sentir de la población, sondeado en conversaciones o entrevistas, es que hace falta mayor religión en el gobierno de la sociedad; religión entendida como se la conceptualizaba al comienzo de este trabajo, como algo mucho más amplio que un credo estipulado formalmente y la adhesión a unos principios abstractos. Religión aquí sería tener en la mano un sentido de la vida, confiable, sólido, presente; religión como una cosa con consistencia, fuerza, amparo, que nos hace sentir y pensar en una vida plena. Hay otras cosas, claro: una identidad, un ideal nacional, un norte moral, un trasfondo cultural, un modo de vida, una norma de acción y percepción, un precepto... pero todo va de suyo si se da lo primero, esa pre-

111 A este respecto, puede quizá ser iluminadora una comparación con el proceso chavista venezolano. Hace más de una década, cuando aún podíamos conversar con chavistas críticos e inteligentes, le planteaba a uno de ellos los problemas y fallas que eran evidentes en la política del país. Recuerdo que me miró fijamente durante un rato, y me dijo algo así como lo siguiente: “No son fallas del chavismo, sino que ha faltado actuar allí con más chavismo”. Es decir, el chavismo era la solución, lo correcto, la cura. Desde luego, una posición acrítica así ya llama a pensar el problema de una doctrina que empieza a salirse de lo político y entra en el campo de lo extraño a lo político, a una suerte de misticismo, y como tal, no sigue las reglas de juego de lo político, ni ciertamente, de la confluencia de racionalidades comunes en toda empresa humana. Si no puedes considerar que la base de tu postura tenga elementos que puedan y deban ser cambiados (en esencia, o en su adaptación o actualización), falla el principio básico de acuerdo y negociación, que es clave en toda componenda social y ciertamente un factor constitutivo de lo político.

sencia de lo innumerable, absoluto, y absolutamente trascendente en nuestra vida, como algo que casi pudiéramos asir, aunque su fuerza es justamente el ser inasible. La mayoría de la población de medio oriente querría una mayor presencia de algo así en la sociedad y una mayor proclamación de ese ideal en el gobierno —cualquiera que sea— que ejerza el poder en la sociedad.¹¹² Pero la forma de gobierno que desean tanto la *Hermanidad* como los movimientos que a partir de ella o influidos por ella han seguido una línea semejante a la misma, no deja resquicio para la ocurrencia *libre* de lo que en occidente se considera lo propio de toda gobernabilidad: el cambio, la participación, la delegación del poder, y otros rasgos que son comunes a los regímenes políticos avanzados contemporáneos. Tales cosas serían impedidas o limitadas en sumo grado. Podría forzarse una paráfrasis del supuesto principio maquiavélico para referirse, si no a la *Hermanidad*, si a movimientos inspirados a partir de ella: el fin justifica los medios, si el fin es la sociedad islámica.

* * *

La *Hermanidad Musulmana* fue fundada por Hasan Al-Banna, a quien hoy se le considera, si no el padre del movimiento islamista contemporáneo, al menos el decano del mismo y uno de sus principales representantes históricos. Hasan Al-Banna nació en 1906 en Mahmudiya, localidad cercana a Alejandría. Una de las cosas curiosas acerca de este personaje son sus paradojas, las cuales pueden parecer sorprendentes a quienes estudian estos temas. Por ejemplo, los miembros de la *Hermanidad* siempre atacaron y desconfiaron de los elementos y enseñanzas sufíes, y hasta el día de hoy muestran aversión a esa tendencia del islam. Pero Hasan Al-Banna, tras recibir una educación tradicional sobre el Corán, el Hadít, la lengua árabe, y

112 Este anhelo podría parecer peregrino y ciertamente fuera de lugar a cualquier estudiante formal de la ciencia política contemporánea, pero no es algo tan descabellado ni extraño en ciertas sociedades occidentales, como por ejemplo las de Latinoamérica. Aventuro esta hipótesis: si se realizara una encuesta en la población sobre este tema, aún entre universitarios, preguntando si sería necesaria o conveniente una mayor presencia de moralidad ejercida y reforzada en la política, una mayoría opinaría afirmativamente al respecto. La diferencia con el mundo islámico es que en nuestra latitud no se trata de una exigencia específicamente *religiosa*, sino de formalización ética, la cual, sin embargo, no es menos problemática que la otra. La idea de diseñar una política dejando fuera lo religioso, lo personal y aún lo moral (sin que necesariamente ello signifique contradicción con tales esferas), todavía es extraña en nuestro continente, y aún quienes están en principio de acuerdo con dicha idea, lo están desde el punto de vista de dejar fuera una *específica* dimensión religiosa o personal o moral, pero no de dejar lo religioso o lo personal o lo moral *ensí* fuera de lo político.

los principios elementales de la ley, se hizo miembro de la orden sufi Hasa-fiyya en su adolescencia, y no solo eso, sino que siempre reconoció la fuerte influencia del sufismo en su perspectiva religiosa y en su activismo social.

En 1923, Al-Banna entró a estudiar en la Escuela Pedagógica Nacional *Dar al-'Ulūm*, en El Cairo. Esta escuela tenía un curriculum de avanzada, que combinaba estudios y materias tradicionales islámicas con asignaturas occidentales modernas, y el mismo había sido modelado nada menos que por Muhammad 'Abduh y Rashid Rida. En 1927, Al-Banna recibió su primer nombramiento como maestro y fue enviado a una escuela primaria en Ismailia. Este nombramiento fue providencial, como veremos.

Ismailia es un puerto situado en la zona del Canal de Suez. Tanto la ciudad, como la 'Zona del Canal', eran netamente nuevas (creadas a partir de la terminación del Canal de Suez en 1871). En Ismailia habitaba un gran contingente civiles europeos, así como personal militar británico, y siendo un pequeño puerto de paso de intenso tráfico en esa época, no es difícil visualizar la clase de actividades que eran parte de su cotidianidad. Podemos imaginar unas relaciones obrero-patronales duras y tensas, debido al acelerado y urgente ritmo de movimiento del puerto, así como las comunes expansiones de soldados de permiso y marinos de diversas naciones, como sucede en todos los puertos desde hace siglos. El profuso tránsito de militares de ida o llegada traía también al puerto a mujeres que se ganaban la vida entreteniéndolo a esos varones, cosa que también es un hecho inmemorial en la historia de los puertos. En este sentido, Al-Banna pudo contemplar allí facetas del 'imperialismo foráneo' de una manera más cercana y quizá menos amable que en El Cairo o en su pueblo natal.

Una de las cosas que le chocaban, por ejemplo, era el contraste entre las viviendas de los trabajadores europeos de las empresas relacionadas con el Canal de Suez (agencias aduanales, importadoras, servicios de transporte, etc.), y las viviendas de los trabajadores egipcios como obreros, porteadores y estibadores, que eran mucho más pobres e insalubres.¹¹³ Por ser un maestro

113 Salvando la comparación, uno no puede evitar evocar lo que era, al principio, el contraste en Venezuela entre las viviendas de los trabajadores extranjeros de las empresas petroleras y las viviendas de los trabajadores venezolanos, que eran pobres e inseguras. Pero la diferencia es que, tanto por parte de las empresas, como por parte del Estado venezolano después, ya para 1936 se comenzaron a implementar políticas para mejorar dichas viviendas, que llegaron a ser no solo de las mejores para los

de escuela y persona sensible, quizá estas crudas realidades de la existencia le afectaron particularmente. Ciertamente, parte de la tolerancia a cosas que le parecían excesivas o abusivas en la vida de esa población se enraizaba en el hecho patente y doloroso para muchos de la presencia fuerte de poderes extranjeros que limitaban la injerencia de los egipcios en la vida de su propio país. La población tenía que aceptar conductas y hechos que son cuestionables aún desde la misma dignidad humana, debido a que el país estaba muy controlado y maniatado por esa presencia colonial europea, y ni el rey (en ese momento, Fuad I) ni los políticos egipcios del momento podían hacer mucho al efecto. Solo plantear una mayor autonomía en asuntos internacionales o aún nacionales era considerado sospechoso y sedicioso.

Como muchos egipcios antes y después de ese momento, Al-Banna empezó a cuestionar las razones del sometimiento político de Egipto a los señores tradicionales que les gobernaban, y la anuencia de éstos a los poderes extranjeros, y también empezó a pensar y discutir con otros sobre los medios por los cuales podía revivirse el país y librarse de esa situación. La conclusión a la que llegó fue que solo a través de la revivificación de la conciencia islámica entre las masas podía combatirse el imperialismo presente y mandante en el país. Es significativo que su mensaje y objetivo era más hacia *las masas*, que hacia unas élites (como en el caso de Al-Afgani o 'Abdu) o hacia ciertos grupos específicos (como el nacionalismo pregonado hacia sectores militares). En este punto, la visión doctrinal de Al-Banna fue certera, pues atrapó algo que unía a millones de personas del país (a la mayoría de las personas, de hecho), algo que compartían, que era una identidad cultural, una visión islámica tradicional. Además, singularizó males que existían al presente, y les asignó causa y culpa que caían precisamente fuera de esa identidad cultural. Más aún, esa misma identidad cultural iba a ser parte de la solución y el cambio del país.

En este sentido, de señalar un culpable de los males y apuntar a su destrucción como parte de la solución a los problemas del país, el movimiento de Al-Banna era no solo contemporáneo, sino cercano a movimientos políticos (o antipolíticos) que se estaban dando en Europa, como el socia-

trabajadores en Venezuela, sino inclusive de las de América. Mientras que en Egipto pasaron décadas (de hecho, más de un siglo) para que tanto las empresas del Canal de Suez como el Estado egipcio tomaran cartas en el asunto de mejorar las condiciones de los trabajadores.

lismo-comunismo o el fascismo-nazismo, aunque en otros aspectos fuera completamente distinto y opuesto a tales movimientos.

Tomando lo acabado de decir, se puede afirmar que Al-Banna también enfrentó las preguntas que se hacían mentes principales del islam de su tiempo, y que se las habían hecho desde el siglo XIX: ¿Por qué el islam, que había estado en la delantera en ciencia, tecnología, y política en el pasado se había quedado atrás con respecto a occidente? ¿Por qué ese atraso con respecto a occidente no solo era en lo político (con el hecho de naciones occidentales dominando la mayor parte del mundo islámico a través del imperialismo) sino también en lo cultural? ¿Por qué más y más gente del mundo islámico miraban hacia occidente?, ¿Por qué los musulmanes habían decaído tanto?

La respuesta de Al-Banna, que iba a ser también la respuesta de la *Hermandad*, era que ese atraso se debía al abandono de los ideales islámicos. Por ende, para arreglar la situación, había que revivir el islam. ¿Y cómo podía entenderse esto de “revivir el islam”? Una de las formas de entenderlo era que había que quitar el islam a los eruditos y doctores de la ley que lo habían fosilizado y anquilosado. Y había que reintroducir el *Iỵtihād*, y materializarlo en el cuestionamiento y reforzamiento de los principios de la šarī'a.

Es importante destacar que, a pesar de cierta visión de rechazo a occidente, o al menos al occidente que quería imponer su política y su poder en el mundo islámico, los intelectuales que se hacían las preguntas recién mencionadas también estaban claros en que había que adoptar y adaptar de occidente todas aquellas cosas que pudieran funcionar para revivir el islam. Luego veremos cuáles de estas cosas occidentales serían utilizadas por *La Hermandad* en el esfuerzo por lograr sus objetivos.

En Ismailia, Al-Banna ya empezó a plantear ciertos aspectos originales suyos. Empezó a predicar en algunas mezquitas, pero también lo empezó a hacer en algunos cafés del puerto. Esto chocó a algunas personas, pues los cafés se consideraban una innovación moderna algo cuestionable y hasta peligrosa. Pero Al-Banna pensaba diferente al respecto, y de esa manera también empezó a marcar distancia con pensadores y predicadores más tradicionalistas que para él estaban anclados en una postura demasiado rígida y lejana a las preocupaciones más acuciantes de la realidad del país y del

mundo islámico. Parecía que estaba planteada la polémica entre Al-Banna y los predicadores o imames locales de Ismailia, pero otro aspecto particular de Al-Banna era que, si algunos de sus puntos específicos sobre la práctica religiosa causaban fuerte desacuerdo con los instructores religiosos locales, él adoptaba la política de evitar controversias religiosas. Desde luego, no todos quienes le oían sus intervenciones le hacían caso del mismo modo, pero varios empezaron a ser atraídos por sus ideas. Muchos de esos primeros adeptos eran trabajadores egipcios en empresas del puerto, y empezaron a intercambiar con Al-Banna sus opiniones y quejas sobre el modo en que eran tratados en sus trabajos y otros problemas. Al-Banna iba tomando nota de lo que empezó a ver de manera concreta como un malestar en los pobladores que iba más hondo que un simple asunto laboral o económico.

En marzo de 1928, Al-Banna y otras seis personas, trabajadores de diversas compañías asociadas a las actividades del Canal de Suez, fundaron la *Sociedad de los Hermanos Musulmanes* (*Īmī'at al-Ijwān al-Muslimūn*), como una organización ligada a la orden sufi Hasafiyya, cuya finalidad era “ordenar el bien y prohibir el mal”, es decir, el viejo principio de política pública de la *šarī'a*, y al cual se hizo referencia en estas páginas cuando se trató sobre la doctrina de Aḥmad Ibn Taimiyya. Al año siguiente, la organización ya era conocida bajo el nombre de *Hermanidad Musulmana* (*Ikhwan al-Muslimūn*), y con ese nombre se popularizaría hasta el día de hoy.

La *Hermanidad*, quizá por la misma profesión de su fundador, empezó como una sociedad educativa, cuya intención era infundir o revivir las convicciones islámicas entre los egipcios comunes y corrientes. Su fin primario era crear una sociedad islámica basada en el modelo de las primeras generaciones islámicas, es decir, un fin netamente salafista en el sentido de una vuelta a usos y modos de ser ancestrales. Pero no debemos por ello pensar que Al-Banna deseaba un fin retardatario o retrógrado como una simple vuelta al pasado. Un estudioso clásico del islam, Wilfred Cantwell Smith, nos ha dicho lo siguiente:

“Considerar al Ikhwan [= la *Hermanidad*] como puramente reaccionaria sería, a nuestro juicio, falso. Pues opera en ella también un loable afán constructivo de edificar una sociedad moderna sobre una base de justicia y humanidad, como una extrapolación de los mejores valores que han sido

devotamente guardados desde el pasado por la tradición. Representa, en parte, una determinación de barrer la degeneración en que ha caído la sociedad árabe; el oportunismo social esencialmente sin principios mezclado con la corrupción individual; recuperar una base de estándares morales aceptados para la sociedad, y una visión integrada, y adelantar un programa de activa implementación de metas populares por medio de cuerpos efectivamente organizados de idealistas disciplinados y devotos. Representa en parte la determinación de echar a un lado la inactiva reverencia hacia un ideal puramente trascendental, irrelevante y estático, y de transformar el islam de un entusiasmo sentimental de admiradores meramente inertes o de una generación anticuada de tradicionalistas profesionales atados en su pensamiento y práctica a una era ya ida, en una fuerza operativa activamente trabajando sobre problemas modernos.”¹¹⁴

Así vistos —y en mucho, lo que dice la cita es veraz— los objetivos de la *Hermandad* no solo lucían laudables sino hasta necesarios. Infortunadamente, quizá desde un comienzo, combinados con tan virtuosos propósitos, la *Hermandad* exhibió dos debilidades relacionadas, y capitales, que la han acompañado casi un siglo: la primera es una lamentable falta de conciencia realista de los problemas reales del Estado moderno o su sociedad, y por ende, el adolecer de aún menos capacidad para solucionar esos problemas.

La segunda falla era y es una que afecta no solo a la *Hermandad* como movimiento, sino a toda la sociedad en que ella operaba y opera aún. Esa falla es la recurrencia demasiado fácil, demasiado pronta, a la violencia. Y es que la sociedad en que actuó la *Hermandad* se había deteriorado a tal punto que la violencia era, si no inevitable, una fácil y oportuna tentación, además de que la tentativa de la *Hermandad* de curar esa sociedad solo proveyó una oportunidad más para esa violencia.

Esto fue lo que desde un principio dio la imagen externa de la *Hermandad*: el aspecto de fanáticos apasionados, emocionales, que aparentemente podían con facilidad perder el control. Las expresiones de odio, de prejuicios, de rechazo, a quienes se oponían a este movimiento o que eran vistos por sus miembros como opositores al mismo, siempre fueron abundantes e intensas, y los ‘enemigos’ de la *Hermandad*, de toda clase, fueron el blanco fácil de tales ataques rencorosos (comparando la situación de esa época en Egipto con la de

114 CANTWELL SMITH, Wilfred: *Islam in Modern History*. Mentor Books – The New American Library, New York, 1959, pp. 161-162. Traducción mía.

hoy en Venezuela, se diría que, en nuestro caso, tras los últimos veinte años de historia que hemos vivido, tales ataques se explican como el producto de un resentimiento acumulado). Muchas personas frustradas y frenéticas, con anhelos loables pero mal encaminados de justicia y orden, vieron en la *Hermanidad* un grupo en el que explayar su insatisfacción y hacer catarsis deseando y planificando el cambio posible del país. “Todo el descontento de los hombres que hallan que el mundo moderno es demasiado para ellos puede encontrar acción y satisfacción en movimientos como el Ikhwan.”¹¹⁵

Al-Banna viajó a lo largo de toda la zona del Canal de Suez, dando charlas, lecciones y conferencias, recogiendo donaciones, organizando capítulos de la *Hermanidad*, e inclusive construyendo o adquiriendo oficinas y mezquitas. A pesar de lo que llegaría a ser una corriente animadversión de la *Hermanidad* hacia el sufismo, la misma organización del movimiento reflejaba los antecedentes sufíes de Al-Banna, como el hecho de que los capítulos consistían en grupos de varones jóvenes organizados jerárquicamente de acuerdo al nivel de compromiso e instrucción demostrados. Todos los capítulos estaban enlazados por la figura de Al-Banna, a quien se le denominaba el *guía* (*muršid*) del movimiento. Ese mismo título de *muršid* es significativo, pues es el que se les da a los que dirigen las cofradías o *tariqat* de los sufíes. Aparte de eso, la organización estaba apoyada por un Consejo Consultivo (*maǧlis al-šura*) que en principio estuvo compuesto de doce miembros, pero después tuvo muchos más. Este hecho del aumento del número de participantes, aún si solo hubiesen sido asesores o consultores, es significativo, porque entraña una delegación de poder, y permite visualizar la posibilidad de acuerdos entre partes (algo parecido al *lobbyism* de la política estadounidense), pues la *Hermanidad*, sin ser propiamente un movimiento caracterizado por su apertura o amplitud de mente en cuestiones doctrinales o políticas, dentro de los movimientos de su estilo, se mostró en el tiempo como uno de los grupos más proclive a negociar y llegar a acuerdos con contendores y aún con enemigos declarados.

A diferencia de los modernistas, que preconizaban un islam tan “moderado” y laxo que perdía todas las características propias o al menos distintivas de esa religión, Hasan Al-Banna sostenía una versión actualizada del

115 Wilfred Cantwell Smith: Ob. Cit., p. 163.

salafismo según su criterio. Es decir, planteaba un nuevo salafismo, en el cual primaba más la adaptación de mentes y conductas a los modelos originales del pasado, que una reinterpretación y adaptación de los esquemas del pasado al presente contemporáneo. En otras palabras, se trataba menos de renovar el pasado que de adaptar el presente a lo pasado, y a esto se encaminaba el tipo de *iʿtibād* mencionado en párrafos anteriores. Sobre todo, el islam no iba a estar ausente de la vida pública y el escenario social del país. Había un rechazo tajante a esa visión modernista europea, muy laicista, de que “la religión es algo personal que debe estar fuera de la vida pública”. La visión de la *Hermandad* es que el islam debía ser una nota evidente de la realidad del país, no algo disimulado u oculto “por debajo de la mesa”.

Esta versión de un salafismo que busca en el pasado sus apoyos y modelos fue la que en buena parte vino a predominar en el islam fundamentalista contemporáneo, y ella lo caracterizó como un movimiento que busca retomar conductas, usos y criterios *del pasado*, así como formas y modos de expresión que se remontan a la época clásica del islam y aún a los orígenes de esa religión. Sin embargo, al menos exteriormente, y en muchos rasgos y detalles, la *Hermandad* se mostraba como un movimiento *moderno*, hasta en sus aspectos más públicos. Por ejemplo, la mayor parte de las fotos que tenemos de Hasan Al-Banna, lo muestran usando un traje occidental, y aunque ostenta barba, es recortada, al estilo de los modernistas.¹¹⁶

116 Hay algunas fotos de Hasan Al-Banna vestido con trajes e indumentarias más tradicionales, pero hasta donde puede saberse, se trata de ocasiones especiales ceremoniales. En todo caso, son poquísimas fotos de él así (una imagen muy difundida de él lo presenta con una túnica tradicional y un turbante, pero hablando por teléfono, como insinuando la idea de que se podía ser muy *a la antigua* y muy moderno a la vez). Un equivalente en nuestro medio serían las fotos de políticos venezolanos vistiendo *liqui liqui*... tendremos que conceder que, salvo excepciones, también son muy pocas.

XVI

La expansión de la Hermandad

En pocos años tras su fundación, la *Hermandad* tenía extendidos grupos de la misma por todo el país. Para 1931-1932 las actividades de la *Hermandad* se habían acrecentado tanto, que Al-Banna decidió mover la oficina central de la organización a El Cairo. Esto, además, reflejaba su deseo de estar más en el centro político de Egipto y si era posible jugar un rol más activo en los destinos del país. Se dio cuenta de que los ingentes problemas de Egipto, lejos de ser un obstáculo, eran una oportunidad para solidificar su organización a través de la participación de la *Hermandad* en el tratamiento de tales problemas. La estrategia de la *Hermandad* fue (y sigue aún en gran manera siendo en la actualidad) tejer una red de miembros que fungiera como un contrapoder frente al Estado egipcio. Éste era ineficaz en muchos aspectos y frente a muchas necesidades: faltaban escuelas, lugares de atención médica, y en general apoyos a la población del país, sobre todo a nivel rural. La *Hermandad* fundó escuelas, asociaciones de caridad, dispensarios médicos, bibliotecas y pequeñas empresas. Este último punto es importante, porque ha sido algo que en la *Hermandad* no solo se continuó haciendo siempre —inclusive en los periodos en que ella estuvo proscrita y fuera de la ley— sino que, en décadas posteriores, bajo el patrocinio de la *Hermandad* se formaron una gran cantidad de empresarios, personal administrativo, directivos, y presidentes y gerentes de PyMEs que crearon al menos las bases para un desarrollo social moderno y de economía libre tanto en las ciudades como en la zona rural de Egipto. En este sentido, además, se debe recalcar el hecho de que la *Hermandad*, a diferencia de otros movimientos extremistas o violentistas de esa u otras regiones, nunca ha rechazado el capitalismo (como tampoco lo objeta el islam en sí), y las aper-

turas que se han realizado sobre cuestiones de inversiones y proyectos de desarrollo promovidos por la *Hermandad* se caracterizan por la amplitud en este aspecto económico, mucho mayor de lo que algunos esperarían de un movimiento que es tan estricto y rígido en lo político.

Por otro lado, Al-Banna también se enfocó, en la década de 1930, en una expansión *internacional* para la *Hermandad*. El movimiento contactó con simpatizantes e idearios afines en lugares tan lejanos como Argelia, al occidente y Pakistán en el oriente. Pero donde esta expansión encontró su mejor oportunidad fue con motivo del recrudecimiento de la situación de malestar social y político en Palestina.

No podemos desviarnos mucho explicando la compleja situación que aquejaba a Palestina desde 1917, pero bastará saber que ella, como muchas otras regiones, estaba gobernada por un mandato legitimado por la *Sociedad de Naciones*. En el caso de Palestina, ese mandato estaba a cargo de Gran Bretaña. Pero, a diferencia de otros territorios bajo mandatos, en que la población local árabe aspiraba a una independencia de los poderes mandatarios, en Palestina había *dos* poblaciones locales que aspiraban a declarar la independencia del país una vez marchado el poder mandatario. Uno de esos poderes era el de los judíos sionistas, muchos de ellos recién llegados después de la primera guerra mundial, organizados bajo diversos movimientos y grupos, con el fin de fundar colonias y poblaciones y recuperar lo que consideraban su patria ancestral para edificar allí un “Hogar Nacional Judío” (con la idea de, eventualmente, transformarlo en un Estado independiente). El sionismo era un movimiento moderno, que aunque había tenido precursores, comenzó formalmente a fines del siglo XIX bajo la égida del periodista judío austríaco Theodor Herzl.

Los otros que aspiraban a la independencia de Palestina eran los árabes, pero, aunque constituían la mayoría demográfica y habían ocupado el país desde hacía siglos, carecían de organización y estaban muy divididos entre liderazgos locales e intrigas de poder y rivalidades. Desde el inicio de la presencia británica las comunidades judía y árabe, que durante siglos habían convivido en paz en Tierra Santa con otras diferentes comunidades étnicas y religiosas, como los armenios, drusos y griegos, empezaron a experimentar tensiones entre ellas, toda vez que los árabes de Palestina veían, con des-

mayo y horror, que los judíos, amparados por políticas británicas favorables o indiferentes, estaban emigrando a ese país no simplemente para residir allí como una comunidad extranjera más (como las colonias de griegos o armenios, por ejemplo), sino que tenían la clara intención de construir un país para ellos como comunidad judía autónoma.

Aunque se trataron de allanar los malentendidos y recelos, no fue posible un entendimiento entre ambas comunidades, y empezaron los enfrentamientos entre ellas, que pronto fueron ya verdaderos motines y estallidos de violencia que causaron cada vez más víctimas. Primero fueron esporádicos, en la década de 1920 (y sobre todo en 1929, cuando en varias ciudades palestinas estallaron revueltas contra las autoridades británicas y contra la presencia judía en ellas). Los judíos, a diferencia de otras ocasiones en su larga historia, lejos de huir o esconderse de las agresiones árabes, las enfrentaron y contraatacaron de manera decidida, cosa que sorprendió grandemente a sus adversarios, ya que en medio oriente predominaba la creencia en el estereotipo de los judíos como una colectividad cobarde y pusilánime, pero en Palestina se mostraban bravíos y resistentes. En medio de todo estaban los británicos, teniendo que fungir de incómodos árbitros, reprimiendo a uno y otro bando, y castigando los actos terroristas a los que recurrieron uno y otro bando, árabes y judíos. A menudo fueron encerrados en las cárceles británicas contendores de ambos bandos, y a menudo compartieron cadalsos cuando los británicos ahorcaron a guerrilleros judíos o árabes.

La década de 1930 hizo recrudecer este conflicto, y entre 1936 y 1939 se dieron una serie de tensiones que parecían presagiar el estallido de una guerra civil en Palestina. Muchos de los árabes habían logrado poner a un lado sus diferencias y ambiciones para intentar un plan común de oposición, tanto a los británicos como a los judíos sionistas. Aunque la mayoría de la población árabe palestina era musulmana, había destacados intelectuales cristianos palestinos que representaban bien los intereses de ese pueblo para guiarlo políticamente o al menos tener una intervención destacada en el conflicto. Pero también otros países árabes e intereses cercanos veían allí una oportunidad de injerencia, ayudando al bando árabe.

Esa fue la oportunidad que vio Hasan Al-Banna. Organizó grupos de la *Hermandad* para ayudar en la revuelta palestina de 1936, y todo el trabajo

que realizó la organización a través de representantes y capítulos en Palestina le dio una experiencia “de campo” que aprovecharía más tarde en Egipto. Por un lado, la *Hermandad* llevó a cabo una campaña por todo Egipto recolectando fondos para ayudar a la causa árabe en Palestina. Es notable que para esta recolección la *Hermandad* se apoyara mayoritariamente en simpatizantes obreros y campesinos, y no en sectores de clase media o clase alta.

Por otro lado, la *Hermandad* organizó jornadas de oraciones especiales a favor de los nacionalistas palestinos, así como manifestaciones y mítines políticos masivos, y distribuyó propaganda en gran cantidad difundiendo noticias sobre el conflicto, para despertar en la población un sentimiento de preocupación por el destino del vecino territorio.

Eventualmente, las fuerzas armadas británicas reprimieron y apagaron la revuelta, pero el *tour de force* sirvió no solo para medir la fuerza y eficacia de la *Hermandad*, sino además para probar su funcionamiento coordinado y veloz. Los impresionantes esfuerzos de movilización de la *Hermandad* hicieron que la causa árabe en Palestina fuera no solo conocida fuera de ese territorio sino que además despertara simpatías en varios países del área, y eventualmente en todo el mundo árabe y musulmán.

Ya en el marco de este desarrollo de la *Hermandad* en áreas vecinas como en Palestina podemos apreciar mucho de la visión logística de Al-Banna, que en no pocos aspectos es netamente moderna. No sabemos ni hemos encontrado indicios de que hubiese estudiado a los teóricos modernos de administración y gerencia, pero en sus ideas y prácticas hay mucho que hoy es común en las empresas y organizaciones contemporáneas. Por ejemplo, aunque Egipto contaba con telégrafos y teléfonos en su época, era claro que se trataba de unas tecnologías que, aunque elementales, no eran de inmediato o fácil alcance para la mayoría de la población rural y de modestos medios.

Al-Banna sin embargo, se dio cuenta de la importancia de la comunicación *constante, regular y organizada* con un gran número de personas de la población (es decir, lo que hoy llamaríamos, la *comunicación de masas*, que sería más bien comunicación *con* las masas, *hacia* ellas, y *desde* ellas). No teniendo de manera fácil o económicamente accesible los medios para lograr esa comunicación con las tecnologías al alcance, empleó una comunicación *por medio de personas*. Es decir, a través de un intenso activismo, nada com-

plicado, pero diseminado en cada vecindario, cada población, cada provincia, multiplicado en miles y decenas de miles de voceros, veedores y mensajeros, las veces por semana que fuera necesario, y aún día a día en épocas de agitación, mantenía informados a todos los miembros de la organización, así como a los grupos y células de la misma, del estado de la situación y de los pasos a seguir. *Lo hacía de una manera personal*, de miembro a miembro, por teléfono, a pie, en bicicleta, etc. y sobre todo en persona y de viva voz, de un miembro a otro de la *Hermanidad*.

En este sentido, cabe decir que construyó un complejo movimiento de masas dotado de sofisticadas estructuras de gobernabilidad. Había secciones especializadas en manejar las relaciones con personas del medio rural, enfatizando entre ellos los valores del movimiento de tal modo que se lograra una comprensibilidad y convencimiento seguro entre ellos. Algo parecido se hacía también con personas del medio obrero o del medio profesional, manteniendo el núcleo y esencia del mensaje doctrinario de la *Hermanidad*, pero adaptándolo a otro tipo de personas y otro tipo de antecedentes de formación y vida. Había unidades encargadas de funciones claves, las cuales incluían la propagación del mensaje, enlace y relaciones con el resto del mundo islámico, así como con la prensa, y aún equipos encargados de traducción del mensaje a otros idiomas, así como comités especializados para las finanzas de la *Hermanidad* y los asuntos legales de la misma. Para 1938, la *Hermanidad* tenía no menos de trescientas oficinas diseminadas por todo el país. Además de lo dicho, nuevas ideas de y para el avance de la *Hermanidad* se iban cultivando, estudiando, difundiendo y ampliando y se expresaban públicamente en conferencias nacionales de alto nivel a cargo de principales exponentes de la organización, incluyendo al mismo Hasan Al-Banna.

Es verdad que Al-Banna se apoyó en estructuras y elementos que existían antes de él crear la *Hermanidad*, sobre todo en el aspecto de redes sociales de cooperación y trabajo y asociaciones vecinales ligadas a las mezquitas locales. Empleó esos medios para enraizar más la *Hermanidad* en la sociedad egipcia. Pero al relacionarlos más específica y directamente con su organización, repotenció esos elementos y los expandió para vincularlos con numerosos negocios, clínicas, y escuelas. En este sentido, ató y dinamizó elementos tradicionales con elementos modernos, y esa fue una de las raíces de su éxito.

Hasan Al-Banna, a lo largo de la década de 1930, fue definiendo mejor sus objetivos y su visión sobre el gobierno y la sociedad. Abogaba por la restauración del califato abolido por Mustafa Kemal Atatürk, pues era panislamista, en el sentido de creer en una unidad basada más en la fe islámica que en la identidad nacional, y promovía tal idea. A la idea novedosa y nacionalista de *watan* (territorio de la nación, ‘patria’), noción propia del nacionalismo nacido en el siglo XIX, él contraponía la vieja idea de *umma*, de la que ya se trató en capítulo anterior, y que designaba para Al-Banna una nación o comunidad de musulmanes. La idea nacionalista era principalmente laica (y proveniente de occidente), y para Al-Banna este laicismo no tenía sentido en una sociedad y una religión en la cual el gobierno bajo miras religiosas de la sociedad estaba incluido en los fines religiosos de esa sociedad. Ello era cónsono con sus ideas de un islam integral, que no fuera una simple fe privada, sino fundamento de la organización estatal, y apoyado por el Estado. Se ha dicho que este acuerdo y basamento mutuo de la acción del Estado en un fundamento religioso, y viceversa, de la acción de lo religioso apoyado por un Estado, estaría “basado en los totalitarismos modernos de la época”¹¹⁷, pero ello no es verdad, pues ya hemos visto en páginas anteriores que se trata de una idea que ya estaba en los textos fundacionales del islam (aunque no con los detalles y especificidades que le añadieron siglos posteriores) y que había sido conocida y pregonada por distintos pensadores teóricos del gobierno islámico en diversas épocas del pasado. Esa idea fue sintetizada en tiempos modernos en el dicho (asumido por la *Hermandad*) “*al-Islām, dīn wa-dawla*” (“El islam, [es] religión y Estado”. Ciertamente, los totalitarismos modernos de la época trataban de reemplazar un universo de ideas religiosas con ideas nacionalistas o colectivistas que prometían, unas y otras, transcendencia. Pero una cosa es reemplazar un contenido religioso con contenidos laicos elevados a mitología (caso del fascismo y del socialismo) y otra es adaptar lo relativo al gobierno de la sociedad a las miras de una religión que, aparte de su dominio y contenido sobrenatural, también contempla y abarca —en el caso particular del islam— esa dimensión de la existencia que es la del gobierno de la sociedad.

117 Cfr. Biografía pública de Hasan Al-Banna, en *Wikipedia*: “Hasan Al-Banna”, en la dirección web: https://es.wikipedia.org/wiki/Hasan_al-Banna (castellano).

En este sentido, a lo largo de los años, Al-Banna fue elaborando numerosos escritos de donde puede espigarse su visión ideológica del poder, o mejor dicho su doctrina sobre el gobierno. Posiblemente sus dos escritos más importantes sean sus *Memorias* (*Muḍakkirāt*) y una colección publicada de sus cartas (*Maʿmūʿat ar-Rasāʾil*). En tales textos muestra que para él el islam era un credo integral u “holístico”¹¹⁸, que suministra a los musulmanes líneas de orientación para su piedad privada, su moralidad pública, y su “justicia social”¹¹⁹. Ciertamente, la *Hermanidad* incluía proyectos de reforma social que le dieron popularidad sobre todo entre los egipcios más pobres. La consecuencia lógica de esta visión era el establecimiento de un Estado en el cual se contemplara el apoyo al cumplimiento público de la *šarʿa* de manera firme y continua, es decir, un Estado islámico. El liderazgo de un Estado tal solo podía provenir de musulmanes formados, informados, y comprometidos, y en la *Hermanidad* muchos pensaban que ellos mismos eran los idóneos para ese rol.

A tal fin, se fueron haciendo frecuentes e impresionantes los despliegues públicos de la *Hermanidad*, en manifestaciones organizadas y ordenadas, durante los años treinta del siglo pasado. Al-Banna y otros representantes de la *Hermanidad* estaban bastante conmovidos por la disciplina y formalidad que veían en los desfiles de los *Camisas Negras* en Italia, y de los *Camisas Pardas* en Alemania (ambos de los cuales aparecían con frecuencia en los noticiarios de cine antes de presentar una película). La *Hermanidad* quiso remedar eso en sus despliegues, tomando como modelo hasta los uniformes y las marchas de ambos movimientos.¹²⁰ Los desfiles de la *Hermanidad*

118 Cfr. HASHMI, Sohail H.: “Hasan Al Banna”, en *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. Thomson Gale, New York, 2004, pp. 194-195. He puesto el término entre comillas, pues me parece algo anacrónico calificar el tópico de Al-Banna que corresponde a una característica de hace un siglo con un criterio reciente.

119 Transcribo esta expresión, que es hoy común, pero la cual juzgo redundante, ya que el término “justicia”, en su estricta definición, ya incluye (o no excluye) la dimensión social.

120 Sobre la relación de la *Hermanidad* con los nazis se han escrito varios estudios, así como refutaciones por parte de la misma *Hermanidad* acerca de la posible existencia de lazos de ayuda entre una y otros. De hecho, uno de los estudiosos más serios del tema de la *Hermanidad*, y que se ha detenido sobre este aspecto de la misma, Steven Carol, ha destacado que la *Hermanidad* estaba fuertemente financiada por los nazis, y eso contribuyó fuertemente a su desarrollo. Carol afirma inclusive que, en 1939, Al-Banna recibió mensualmente dos veces más dinero que lo que había recaudado en un año la *Hermanidad* para apoyar la causa palestina. La *Hermanidad* ha negado esas relaciones y cooperaciones. Cfr. CAROL,

por las vías principales de El Cairo eran impresionantes, y duraban horas, con grupos organizados y uniformados marchando por las principales calles, bajo múltiples banderas negras, algunas de las cuales llevaban, en letras blancas, lemas islámicos.

Tal tipo de manifestaciones era algo completamente desconocido en medio oriente hasta ese entonces. Ciertamente, eran algo “moderno”, pero de una modernidad que tampoco occidente —patrono de la modernidad— entendía o digería bien. En cierto modo, la *Hermandad* estaba logrando uno de sus objetivos: ser original en su planteamiento por una intervención en el poder y la sociedad. Ahora, que los fines de esa originalidad fueran beneficiosos... ya era otra cuestión.

Para fines de la década de 1930, Hasan Al-Banna, en la quinta conferencia de la organización, anunció que la *Hermandad* empezaría a ejecutar su estrategia más dinámica: ya la organización había sido preparada y construida, ahora iba a empezar a actuar. La primera medida fue la decisión de que la *Hermandad* empezara a participar en elecciones parlamentarias. Esto significó que las intervenciones públicas de la organización, esta vez más en competencia, con opositores y adversarios políticos más definidos, fueron más ruidosas. Con frecuencia sus manifestaciones se fueron volviendo más violentas, por lo cual enfrentó la represión del Estado, sobre todo de 1942 a 1948. En esa época gobernaba el partido Wafd (“Delegación”, uno de los partidos políticos más antiguos de Egipto, y el más famoso y popular antes de la revolución de 1952). Los políticos de dicho partido ordenaron cerrar las oficinas secundarias de la *Hermandad*, aunque respetaron la oficina principal en El Cairo, que siguió abierta. Sin embargo, la incursión de la *Hermandad* en la política del país dejaba ver que la organización solo estaba empezando a mostrar su cara más extremista y problemática.

Steven: *Understanding the Volatile and Dangerous Middle East: A Comprehensive Analysis*, redactado en 2015, y publicado en la página web https://books.google.com/?id=ily5CgAA_QBAJ&lpq=PA1&pg=P-T481#v=onepage&q&f=false, p. 481.

XVII

La Hermandad, los británicos, el rey, y la Segunda Guerra Mundial

Hasan Al-Banna era muy sensible y consciente de los problemas que enfrentaba el medio oriente islámico y en particular Egipto en ese primer cuarto del siglo XX. Veía como enemigo o contrario no solo al poder hegemónico de Gran Bretaña en el país del Nilo, sino todo lo que ese poder conllevaba y significaba como presencia fuerte de una potencia colonial que *protegía* a Egipto de otras influencias. El poder de Gran Bretaña en Egipto no era imaginación exaltada de arrebatados extremistas. De hecho, el imperio británico tenía un contingente de varios batallones en Egipto, y sus fuerzas armadas eran no menos de 86.000 soldados y oficiales, de las tres armas, con aeródromos, clubes, cuarteles, y aprovisionamientos, depósitos, barracas, armamento pesado, vehículos, tanques, aviones, y barcos. Sobre todo era fuerte la presencia del imperio en la zona sensible del Canal de Suez, donde miles de tropas británicas protegían el importante tránsito de barcos.

Ciertamente, a los ingleses les había ido muy bien en Egipto. Habían logrado que un país predominantemente agrícola cultivara mayormente algodón, que era principalmente exportado al Reino Unido, en función de las necesidades comerciales de los emporios textiles de Lancashire.¹²¹ La presencia británica en el país del Nilo era extremadamente dominante, imponente y hasta abusiva. No era para nada extraño que los egipcios se sintieran maltratados en su propia casa por estos extraños que se movían por

121 Debido a ese hecho, se descuidó el cultivo de productos comestibles que necesitaba la población egipcia, y ésta empezó a padecer carestía, sufrida sobre todo por los elementos más pobres de la población. El cultivo en exceso del algodón motivó un desequilibrio de la balanza comercial egipcia, y no fue posible importar alimentos que el país necesitaba y ya no los producía en cantidad suficiente.

todo el país como si fuera su propiedad, pero además frecuentemente con un manifiesto desprecio por los “nativos”. Así pues, cualquier movimiento político que aspirara atraer el interés de los ciudadanos tenía que tener un mínimo de antiimperialismo (o al menos antibritanismo). En cuanto a la monarquía gobernante, en un caso, el rey Fuad I trató con la mejor voluntad y tino posible de mantener un equilibrio digno entre la autodeterminación de Egipto y las presiones británicas, pero su hijo, Faruk I (que ascendió al trono quizá demasiado tempranamente, a los 17 años) no era tan hábil manejando las relaciones con los británicos, cayendo a veces en la tonta (y peligrosa) actitud de jugar a mostrarse insumiso con el Reino Unido. En cuanto al cuerpo político del país, algunos partidos de los que estaban representados en el Parlamento egipcio eran más o menos marcadamente antibritánicos (como el partido Wafd). Pero en la mayoría de los voceros políticos esta oposición a los intereses británicos era solo decorativa y superficial. Y de hecho, el *Foreign Office* del Reino Unido mantenía una cuota de ayudas monetarias sustanciales a unos cuantos políticos, periódicos, movimientos, y partidos, que se profesaban anticolonialistas, pero solo lo eran *pro forma*... o de la boca para afuera. Más adelante veremos como un movimiento antibritánico secundario desencadenó —quizá sin que sus organizadores lo vislumbraran— una fatal reacción en la historia del país.

Quizá sea una metáfora decir que Gran Bretaña quería tener a Egipto y su jovencísimo rey Faruk I recientemente coronado, bajo su férula. Pero la metáfora se hizo realidad a comienzos de la década de 1940, cuando las fuerzas del *Afrika Korps* lideradas por Rommel ya estaban tan cerca de Alejandría, que se oía el retumbar de cañones en esa ciudad. Los británicos, a través de su embajador, presionaron al rey para que éste declarara la guerra a la Alemania nazi, pero el rey aprovechaba ese momento de debilidad del imperio británico para dar muestras de cierta independencia e imparcialidad (lo cual está muy de acuerdo con un dicho árabe que reza: “El enemigo de mi enemigo es mi amigo”)¹²².

122 La Alemania nazi trató de conseguir múltiples simpatías en medio oriente, no tanto hacia su causa nacionalsocialista como en contra del imperio británico y Francia. Pero la labor de contraespionaje de los británicos y franceses les impidió avanzar mucho en ese esfuerzo. Sin embargo, hubo entonces y ha habido a partir de esos tiempos movimientos y partidos políticos en medio oriente que se inspiraron en variable grado en las ideas hitleristas, como por ejemplo el Partido Sirio Social-Nacionalista (siglas en inglés SSNP), cuyo emblema es inclusive un remolino que remeda la *swastika* de los nazis. Es

Desde luego, no se trataba de que el rey fuera nazi ni tuviera simpatía por el Tercer Reich, pero el ver a Gran Bretaña en ciertos apuros le daba un poco de libertad para resistir el poder del imperio y no actuar lo rápida y eficazmente como se deseaba en Londres.

Los británicos agotaron su proverbial flema, perdieron la paciencia, y una mañana de esos días, en 1942, una columna de tanques ingleses avanzó hasta el palacio real y apuntaron sus cañones al despacho del monarca, quien, al mismo tiempo, recibía al embajador británico, el cual, con la mano en su pistola guardada en su cartuchera, le exigía al rey intervenir en el conflicto a favor de Inglaterra. Ante tal actitud amenazante, o sutilmente *convinciente*, Faruk declaró la guerra a Alemania.

Esa fue una medida estratégicamente sabia para los aliados con respecto a la marcha del conflicto mundial, pero fue desastrosa para su política en Egipto. Para la monarquía del Nilo fue aciaga: el pueblo egipcio se dio cuenta de que, a pesar de algunas bravatas de Faruk, en su país no mandaba el rey sino Gran Bretaña. Desde entonces la monarquía empezó a perder rápidamente el favor popular.¹²³ Ese acto del rey frente al embajador britá-

uno de los partidos más antiguos de medio oriente, fundado en 1937 por un cristiano libanés, Antoine Saade, y sigue aún activo. Tiene en su haber varios actos terroristas y atentados. Aspira a la creación de una "Gran Siria", que se extendería desde el Éufrates hasta el Sinaí, y desde Arabia hasta Turquía, y en la cual Israel sería eliminado. El SSNP es más un partido "social" que religioso (su militancia incluye tanto musulmanes como cristianos y drusos) y más allá de un nacionalismo árabe, plantea un supremacismo bajo el mito de una patria siria original que debe ser reconstruida. Es uno de los pocos partidos políticos en el mundo que, inspirado en el nazismo, sigue aún funcionando y mantiene un lugar de cierta relevancia en la política de medio oriente. Por otro lado, en constante intento de fungir como *advocatus diaboli*, diré que Hasan al-Banna, en dos de sus escritos, *Paz en el Islam* y *Nuestro Mensaje*, critica el ultranacionalismo de nazis y fascistas. Dice que es una "idea reprehensible [...] no buena ni en lo más mínimo", y que daba poder a "tiranos elegidos". Este último señalamiento es significativo: la descalificación particular no es tanto hacia la tiranía en sí, sino al procedimiento que la origina, que es la elección. Para Al-Banna, el sufragio es un elemento delicado, débil y ambiguo. Puede permitir que llegue al poder quien desee gobernar bajo la ley islámica, pero también puede permitir que llegue al poder quien no desee ese fin. Por lo tanto, no es un método viable o confiable para acceder al gobierno islámico, a menos que se pueda garantizar la victoria del bando "correcto", es decir, de los candidatos que pondrán a la comunidad bajo el gobierno islámico. En ese sentido, el sufragio es un elemento para permitir el acceso al poder a quienes por particulares condiciones pueden confiar en un electorado que los llevará al poder, pero no debe ser permitido para alternativas distintas de la "correcta", que es, la de poner al país bajo el gobierno islámico. Esta cuestión será examinada más adelante, al revisar el tema de las actuaciones de la *Hermandad* más recientes en el tiempo.

123 Un tiempo después de este hecho, Faruk, que tenía una colección de autos de lujo muy rápidos, tuvo un terrible accidente de tránsito en uno de tales vehículos que guiaba a toda velocidad por una ca-

nico, de manera dramática, selló el destino de la monarquía egipcia. Tras solo una década de ese hecho, Faruk sería destronado y su dinastía acabaría tras siglo y medio de gobierno.

Aparte de esa característica anglófoba, la agenda de la *Hermandad* iba también por otros propósitos de cambiar la vida y la cultura de Egipto. Es importante notar que, en cuanto a ideales, tenía la convicción de que el retorno al islam ‘original’ podía lograr la liberación de Egipto de la colonización política y cultural no solo británica sino del resto de occidente. Se ha dicho que “La filosofía de Al-Banna era fundamentalista: todos los males que azotan al mundo árabe, decía, provienen del occidente cristiano. Y prescribía un doble remedio “infalible”: restablecer las costumbres simples del primer siglo del islam y aborrecer todo lo que sea de origen occidental.”¹²⁴ Pero esto luce como una simplificación burda de su ideario. En cierto modo, su idea era que la cultura islámica no tenía por qué ir a buscar en otras culturas o influencias lo que podía encontrar de manera correcta en el islam mismo.

Otra influencia, occidental, pero distinta, que él y muchos otros musulmanes de esa época vieron como enemiga del islam era el comunismo, el cual, en su instauración y consolidación, así como aplastó a innumerables comunidades en diversas partes de Rusia, y especialmente en Ucrania, también destruyó y causó el hambre y la muerte de millones en el sur de Rusia, justamente en el Asia central soviética, región de población casi totalmente musulmana, masacre que el mismo Lenin reconoció y trató de justificar. Esta fue entre otras la causa de esta animadversión hacia el comunismo por parte de la mayoría de los musulmanes de esa época y aún después.¹²⁵

rretera del campo, y en el cual murió una hermosa chica que iba con él. Él quedó mayormente ileso, pero las heridas del accidente afectaron algunas de sus funciones glandulares, y empezó a engordar hasta un grado de obesidad mórbida que lo hizo tristemente célebre en el mundo. Para muchos, esto hizo su figura más despreciable, aunque en una luz más humana, da más para lástima y aún cierta simpatía, que simple desprecio. Otra característica que dice mucho sobre la curiosa personalidad del rey es que era cleptómano. Algún día quizá el psicoanálisis escriba una reflexión sobre ese rey –ciertamente, no el peor de cientos de otros reyes de Egipto – que fue Faruk I.

124 *Mundo árabe*, p. 64.

125 Conviene decir que los soviéticos, sobre todo después de Stalin, trataron repetidas veces de congraciarse con los musulmanes, mostrando cómo en las repúblicas del Asia Central Soviética –territorios tradicionalmente islámicos– la Unión Soviética no solo había tolerado al Islam, sino que había llevado dichas repúblicas a un considerable grado de progreso. Pero todo esto fue después de épocas de terribles persecuciones,

Por otro lado, a un nivel más pragmático, la ‘política’ (u orientación política) de la *Hermandad*, al menos al comienzo, lucía como algo muy impredecible. De los partidos nacionalistas (como el Wafd) se sabía hacia dónde se orientaban sus intereses, y contra qué reaccionaban, cuáles eran sus enemigos y amigos, cuáles eran sus miras generales. De la monarquía también se podía predecir su conducta política con bastante exactitud (al menos hasta el rey Fuad I); los comunistas siempre seguían planes “hechos en Moscú”, y eran altamente predecibles. Pero la *Hermandad* fue muchas veces inescrutable e impredecible. A veces parecía caminar junto a una izquierda antiimperialista, y un tiempo después se identificaba y cooperaba con la derecha más tradicionalista. A veces mostraba actos de acercamiento cordial a la comunidad egipcia copita (cristiana), y otras veces era ásperamente anticristiana. Inclusive en algunos momentos ¡Pareció acercarse a los británicos! (uno de los líderes de la *Hermandad* decía que prefería cooperar con infieles a cooperar con musulmanes de mala fe, pues, a pesar de serlo, trataban de subvertir esa identidad musulmana con modernismos e ideas que para la *Hermandad* eran anti-islámicas). Pero lo que terminó de enfriar los entusiasmos por la *Hermandad* entre un público razonable fue cuando ésta recurrió a actos terroristas y al asesinato.

Esto de emplear la táctica de la violencia, que fue escalando de actos contra locales y objetos a actos contra personas, culminando en el asesinato político, sucedió después de muchos años de creada la *Hermandad*. Si podían conseguir sus fines sin recurrir a ello, preferían ese camino sin violencia. Sin embargo, debemos tomar en cuenta que la violencia, y sobre todo el asesinato político, son de las más antiguas tradiciones de medio oriente, y anteceden en milenios al islam. Pero en el islam esa tradición fue cultivada de manera acuciosa, generalmente por fanáticos que entendían que quienes disientían de sus ideas no merecían seguir vivos. Un día se tendría que escribir la historia del asesinato político en medio oriente (con un capítulo especial sobre los magnicidios), pero aquí solo me referiré a la parte que tuvo en todo ello la *Hermandad Musulmana*.

represiones y hambre, que causaron en esas regiones no menos de cinco millones de muertos, amén de la destrucción de más de dieciocho mil centros culturales, mezquitas, mausoleos, y monumentos antiguos invaluables de la cultura islámica en Asia Central. Cuando se dio el fenómeno de la disolución de la Unión Soviética, esas repúblicas —así como muchas otras de esa denominación política— aprovecharon para independizarse del yugo ruso y comunista, y hoy en día el Islam en ellas está en auge.

Al parecer, la *Hermandad* recurrió al asesinato solo cuando sus dirigentes pensaron que la situación (o “las condiciones objetivas”) se prestaban para que, de realizar tales actos, la sociedad o al menos las masas lo aceptaran, y en el mejor de los casos, apoyaran tales atentados. Pero como se decía en párrafo anterior, eso fue mucho más adelante. En la década de 1930 que fue en particular de inmenso crecimiento de la *Hermandad*, todavía aparecía como un movimiento fuerte y entusiasta, aunque no necesariamente violento. La organización promovió una política de propaganda algo intimidatoria, magnificando sus logros, y ya en 1939 se propaló la especie de que para ese año la *Hermandad* tenía hasta cinco millones de miembros en todo Egipto. Eso luce inverosímil, aunque puede ser menos falsa si se piensa en miembros *y simpatizantes*, lo cual ciertamente sí podía estar en el orden del millón y medio de personas. Ello luce no poco impresionante, sobre todo si se piensa que los “Hermanos Musulmanes” en sus paradas públicas procedían con una disciplina y entrenamiento militar, un tanto parecidos a los *Boy Scouts*, pero musulmanes y con armas, cuadros marciales y barracas.¹²⁶ Llegaron a amedrentar no solo a las fuerzas políticas y del rey, sino también a los mismos británicos, que trataron de infiltrarlos varias veces, con deficientes resultados.

En 1941 la *Hermandad* había creado un cuerpo de élite dentro de la misma, un grupo paramilitar llamado *Yihāz Al-Sirri* (“El aparato secreto”), y empezó a acumular armas, lo cual evidentemente daba a pensar que estaba preparando una acción armada en toda formalidad. De hecho, a partir del agravamiento de los hechos internacionales (la segunda guerra mundial había iniciado en 1939) la *Hermandad*, o más específicamente, la *política* del movimiento, se fue radicalizando, enfrentando ya en declaraciones y actos al gobierno, acusándolo, por un lado, de ser muy sumiso a los británicos, y por otro lado, de no asumir una mayor defensa de la identidad islámica del país.

126 La cifra de los cinco millones, más que una hipóbole, puede quizá entenderse como sumando a un núcleo de participantes pertenecientes al movimiento, los *simpatizantes* del mismo, que eran muchos más que los inscritos en la *Hermandad*, y que además colaboraban con dicha agrupación con donaciones de dinero y otras ayudas. Entre un contingente significativo de la población egipcia, la *Hermandad* siempre fue un movimiento que tuvo arraigo y apoyo, aunque ello no implicara una militancia partidista formal. Para 1948, la *Hermandad* habría alcanzado la cifra de dos millones de inscritos (Cfr. Biografía pública de Hasan Al-Banna en *Wikipedia*).

Pero la *Hermanidad*, para ese momento, también pasaba por problemas internos y disensiones. Todavía a principios de la década de 1940 la *Hermanidad* no había apostado aún por una conducta sistemática de actos terroristas como los asesinatos políticos de figuras de importancia. Al parecer, como en todo movimiento que tiende al extremismo de manera un tanto vaga, había tensión entre dos sectores: uno que deseaba pasar a acciones directas y violentas, de alta gravedad (como dar muerte a figuras representativas del gobierno), y otro sector, que quería y confiaba alcanzar las metas que se proponía por medio de presiones, amenazas, y negociaciones de poder. Ya en los años treinta se daban esas tensiones entre ambos polos de la acción, pero Al-Banna las podía controlar con su liderazgo. Mas su control sobre “El Aparato Secreto”, sobre todo después del fin de la segunda guerra mundial, era cada vez más tenue. Ello fue aconteciendo debido a que ese órgano interno del movimiento se fue constituyendo como un cuerpo armado y de poder donde las pasiones y los ánimos estaban a veces muy agitados y pronto a acometer acciones radicales.¹²⁷

En 1945, una vez terminada la segunda guerra mundial (1945), ya la *Hermanidad* estaba representada por una facción partidista que, al lado de otras varias de diferentes partidos, buscaban, por un lado, participar más del poder y gobierno del Estado, y por otro lado, desestabilizar el sistema político egipcio.¹²⁸ De hecho, había empezado a participar en política “normal” y algunos representantes de la organización pudieron acceder como diputados al Parlamento tras elecciones al mismo.¹²⁹ Ese mismo año hubo

127 Es importante notar aquí que, aunque por un lado la doctrina, prédica, y propaganda de la *Hermanidad* señalaba blancos de su desaprobación y aversión, por otro lado, oficialmente, ella nunca autorizó actos terroristas, ni los aprobó una vez realizados. Es decir, se desvinculó de los hechos, aunque aprobaba las intenciones, y el sentimiento en contra de aquello que sufría atentados, fueran iglesias, tiendas por departamentos, o personas despedazadas por bombas.

128 Algunas de esos movimientos o partidos políticos aparte de la *Hermanidad*, eran el ya mencionado *Wafd*; el partido “Joven Egipto” (*Misr al-Fatat*), partido nacionalista de carácter cercano al fascismo; los comunistas, que siempre fueron muy pocos pero activos y organizados, y algunos grupos estudiantiles nacionalistas.

129 Los representantes políticos parlamentarios de la *Hermanidad* empezaron a asumir sus cargos legislativos separándose formalmente de la organización de la que provenían. En este sentido, aunque ellos eran identificados como ex-miembros de la *Hermanidad*, no lo eran nominalmente al momento de tomar el cargo. A este respecto, en otros sistemas, hay ciertos organismos que exigen que sus miembros no sean parte sustancial de otras instituciones, y, por ejemplo, en algunos parlamentos sudamericanos, curas y militares pueden asumir cargos políticos legislativos o inclusive ejecutivos,

elecciones parlamentarias, y el Wafd manipuló el sufragio, para que la *Hermandad* no pudiera ganar las elecciones. Eso marcó una activación notable de “El Aparato Secreto”, el cual empezó a realizar ataques a los británicos y a los lugares que ocupaban, pero también inició atentados contra el propio gobierno egipcio. En algunos de sus ataques no solo se dañaron propiedades e instalaciones sino que también hubo heridos y muertos. Se estaba pasando una línea que, por desgracia, iba a ser frecuentemente vuelta a cruzar en los años posteriores, porque de muertos en enfrentamientos o por el azar de la refriega, se pasó a específicos asesinatos de personas políticamente significativas: Ese fatídico 1945 también fue el año en que el primer ministro del rey, Ahmad Maher, fue asesinado por miembros de la *Hermandad*...

En el parlamento, la *Hermandad* tenía que convivir con otras fuerzas y aprender a hacer alianzas oportunistas con otros partidos que igual podían haber sido los enemigos de ayer, y podían volver a ser los enemigos de mañana. Inclusive hizo una estrambótica alianza con el partido Wafd y con los comunistas, además de partidos nacionalistas de corte fascista como el “Joven Egipto” (*Miṣr al-Fatat*) que intentaban alcanzar más poder y reducir la fuerza de la monarquía y de los británicos en la política egipcia. Asimismo, la *Hermandad*, que ya había empezado a extender ramas de la misma fuera de Egipto, en Siria y Palestina, para alcanzar un nivel de influencia regional mayor, ahora se estaba extendiendo hacia Irak y el Sudán. Por otro lado, “El Aparato Secreto”, que se encargaba de planificar y llevar a cabo atentados contra funcionarios del gobierno e instituciones empezó a manifestar una rebeldía cada vez más abierta contra Al-Banna.

Sobre si Al-Banna estaba enteramente de acuerdo o no con *todos* los asesinatos políticos, no he podido encontrar ninguna respuesta válida y simple. Después de considerar los hechos tal como los relatan los diversos reportes e historias al efecto, pienso lo siguiente: podría decirse que en principio no respaldaba la idea del asesinato político, pero, al ir perdiendo control sobre las acciones de algunos de los miembros del movimiento, sabía que podían acaecer ese tipo de acciones, y no cerraba la puerta al hecho de que, tales actos, aún pudiendo ser problemáticas, podían beneficiar el

pero previamente deben renunciar o pedir licencia en sus respectivas instituciones. No todos los parlamentos exigen esto, pero la idea de una desvinculación que evite un conflicto de intereses es importante para la institución política.

camino de la *Hermanidad* al poder. Si eso era así, tales actos podían condonarse y ser asumidos como parte del costo por lograr la hegemonía. Es decir, no se cegaba a *las consecuencias* de tales acciones ni al provecho posible de las mismas. Si la consecuencia era negativa, perjudicial, las desautorizaba y reprobaba. Pero si podían ayudar al progreso de la *Hermanidad*, aún desaprobándolas en principio y de labios para afuera, no desdeñaba tomarlas como factores de avance de su movimiento. Es, ciertamente, una postura que, si no la pensó Maquiavelo, luce bastante “maquiavélica” en sí. Pero no creo que Al-Banna haya sino ni el primero ni el último hombre de poder en asumirla. Ciertamente, para los fines de esta investigación, se puede afirmar tajantemente que, en todo caso, no es una postura *política*. Semeja más una postura “realista” en cuestiones de lucha por el poder, aunque dudo que alguna persona quisiera ser víctima en los *daños colaterales* ocasionados por tal “realismo”.

Una muestra de la ambivalencia constante de la *Hermanidad* con respecto al uso de la violencia y el recurso a ella sucedió justamente en esa época: en marzo de 1948 las autoridades acusaron a dos miembros de la *Hermanidad* de asesinar al juez Ahmad al Jazendar, quien estaba investigando un caso en que estaban involucrados varios miembros de esa organización. En respuesta a esa acusación, la directiva de la *Hermanidad*, con Al-Banna a la cabeza, condenó el asesinato del juez, declarando que el par de miembros de la *Hermanidad* procesados por ese crimen habían actuado de manera independiente. Pero a esta altura, tanto para el rey como para la mayoría de la población egipcia, estas manifestaciones de pacifismo e inocencia *a posteriori* y de lágrimas por la violencia de simpatizantes desviados, sonaban bastante insinceras, por decirlo decorativamente.

Mientras tanto, solo un par de meses después, el 14 de mayo de 1948 los británicos abandonaron Palestina, y los dos grupos que se disputaban el territorio trataron de controlarlo: grupos árabes nacionalistas que querían fundar una Palestina árabe independiente, y grupos judíos sionistas que en seguida fundaron un Estado judío independiente, que fue Israel. Las fuerzas del nuevo Estado judío, más unidas, más coordinadas, y mejor organizadas que las de los árabes, pudieron prevalecer en varias zonas del territorio. A las pocas horas de la fecha mencionada, los ejércitos de cinco Estados árabes

(Transjordania, Líbano, Siria, Egipto e Irak) declararon la guerra contra ese el recién creado Estado de Israel. Al-Banna vio en este conflicto una oportunidad para mostrar el poder de la *Hermandad*. Con las fuerzas de Egipto intervinieron contingentes entrenados de la *Hermandad*, y especialmente miembros de su “Aparato Secreto”. Los voluntarios del movimiento fueron, según las fuentes, alrededor de diez mil. Hay que decir que, para ese momento, las relaciones entre la *Hermandad* y la monarquía pasaban por su peor momento. El rey estaba preocupado por la creciente popularidad y actividad de la *Hermandad*. Ciertamente, a pesar del alarde patriótico del movimiento y su despliegue de valor, el rey no tenía mucha confianza en los “hermanos”. Todavía duraba su resentimiento por el asesinato en 1945 de su primer ministro, ejecutado por personal de la *Hermandad*.

A pesar de todas las sospechas, resquemores, y resentimientos, el gobierno egipcio permitió la intervención de la *Hermandad* en la guerra de Palestina. En esa experiencia tuvieron que actuar al lado de militares verdaderos, miembros de las fuerzas armadas egipcias, con quienes compartieron instrucción y rudimentos de la ocasión, y fue este un primer contacto en el cual algunos oficiales del ejército se empezaron a acercar a la *Hermandad*, y a la vez ésta empezó a cultivar la proximidad con algunos militares empáticos con la causa que ellos proponían (anteriormente, debido a que las fuerzas militares estaban muy identificadas con la monarquía, la *Hermandad* prefería tenerlos a distancia). Estos contactos fueron importantes desde el horizonte de los acontecimientos que ocurrirían luego.

Como se sabe, tras tres meses de guerra encarnizada, eventualmente todos los ejércitos de los cinco países árabes fueron derrotados, aunque algunos de sus contingentes tuvieron actuaciones honorables y valientes. Entre tales contingentes estuvo la *Hermandad*, cuyos voluntarios se batieron con denuedo. Esto no dejó de pasar desapercibido por parte del público y el gobierno egipcio, y también por los militares que tuvieron que compartir méritos (o inclusive cederlos) a estos peculiares compañeros de armas. En ese momento no se sospechaba, pero entre los militares había agitación, inquietud y descontento con respecto al estado de Egipto y su gobierno, que era visto cada vez más, en ese país y en el resto del mundo, como ejemplo de una gestión decadente y corrupta.

Aunque muy divergentes en sus miras, tanto los militares como la *Hermandad* querían un cambio de gobierno en Egipto. La derrota en Palestina solo inflamó más los ánimos y el descontento hacia la monarquía. Sobre todo porque después se supo que parte de la responsabilidad de la derrota se debió a la mala preparación de los soldados para el combate (se les habían dado armas defectuosas, como resultado de negociados corruptos de personas allegadas al alto poder, e inclusive, según alguna fuente, implicando al rey mismo en tal estafa). Este factor no hizo sino aumentar la inquina de muchos militares contra la monarquía y el gobierno.

Por otro lado, la experiencia guerrera inflamó a muchos miembros de la *Hermandad*, y empezaron a circular rumores de que ella estaba conspirando contra el rey y su gabinete. Es claro que en la *Hermandad* se discutía y hablaba *en contra* del rey y su gobierno. Pero los libros que narran la historia de ese periodo no suministran informes de inteligencia ni egipcia ni británica al respecto, y solo nombran esta inquietud como “rumores”. Y si eran más que rumores y se trataba de una conspiración concreta, al parecer la inteligencia no lo descubrió. Sin embargo, sí hubo, en los meses finales de ese año, el asesinato, por parte de miembros de la *Hermandad*, de un jefe principal de la policía. El gobierno del Primer Ministro Mahmud Fahmi al-Nuqrashi Pashá aprovechó entonces para poner a la *Hermandad* fuera de la ley, además de arrestar a treinta y un miembros de la misma y prohibir las actividades de sus otros miembros. Este decreto del Primer Ministro fue emitido a inicios de diciembre de 1948. Además de eso, fueron incautados los fondos de la organización, y grupos de sus miembros fueron encarcelados.

Pocos días después, el 8 de diciembre, un estudiante asociado a la *Hermandad*, Abdel Magid Hasan, asesinó al Primer Ministro Nuqrashi Pashá. El gobierno esperó un poco para efectuar su retaliación, y aunque las fuerzas de seguridad, asesoradas por la inteligencia británica, lanzaron una batida contra las fuerzas de la *Hermandad*, al gobierno le interesaba cortar el movimiento desde su cabeza. Por eso, unas semanas después, el 12 de febrero de 1949, cuando Hasan Al-Banna se disponía a abordar un taxi en el centro de El Cairo, fue abatido a balazos por desconocidos.

Hasta el día de hoy no se sabe quién lo eliminó o quién lo mandó eliminar. Pero esa incógnita no se debe a que no haya posibles instigadores, sino

porque más bien eran muchos quienes querían asesinarle (aunque, semioficialmente, varias fuentes consultadas dicen que quienes le mataron fueron miembros de la policía secreta del reino). Su muerte fue beneficiosa para el gobierno, al darle un compás de tiempo para reaccionar y tratar de debilitar la organización, ahora acéfala.

Mas fue entonces que la *Hermandad* dio muestras de que no era solo un movimiento de personas alrededor de un líder, por carismático que pudiera ser. Tras un primer momento de conmoción y confusión, la organización no solo se reagrupó, sino que planificó acciones efectivas, pero *reactivas*, como dando oportunidad a que el gobierno tomara en cuenta los objetivos del movimiento y los contemplara dentro de su política (o simplemente esperando que la situación política, que era insostenible, hiciera entrar en crisis al mismo gobierno y tuviera que reorganizarse la estructura de poder, con lo cual la *Hermandad*, por el hecho de representar un poder efectivo, tendría que ser considerada para participar en el gobierno del país). No estando ya Al-Banna al frente de la *Hermandad*, los dirigentes que lo reemplazaron, con Hasan el Hodeibi como nuevo *muršid* de la organización, decidieron asumir la ofensiva violenta. Mas no decidieron herir ni al rey ni al poder mismo, sino atacar otro foco que convocaba su odio, que eran los lugares que representaban la cultura y poder occidental contemporáneo en Egipto. En cierto modo, estaban siguiendo y aplicando los principios de Al-Banna, que si bien tenía sus distancias con el rey y los políticos de la monarquía, no deseaba atacarlos tan directamente. El objetivo natural habrían sido los cuarteles británicos, que representaban emblemáticamente el poder y la perfidia colonial occidental. Pero con astucia (y maldad), prefirieron atacar objetivos más indefensos y débiles. Y esperaron la mejor oportunidad y momento para ello. Pasaron dos años en esa tensa espera, jalonada de esporádicos actos de violencia y muerte que mostraban al mundo lo ingobernable que se estaba volviendo el país del Nilo.

Para comienzos de 1952, los libros de historia nos dicen que la situación en Egipto era insostenible. El país estaba en su nivel moral más bajo, no solo a resultas de los adversos resultados de la guerra por Palestina, sino por problemas económicos y escándalos administrativos y de corrupción que no podían ser fácilmente ocultados, y que mostraban lo bajo que había caí-

do el gobierno monárquico. La guerra había dejado al país con unas fuerzas armadas muy descontentas y un gran aumento de la cesantía y la pobreza. Se sentía “en el aire” que podía advenir una revolución. Muchos pensaban y temían que ésta llegara de manos de la *Hermanidad*, que acabaría tomando el poder del país.

La *Hermanidad*, ciertamente, quería cambios y hasta tenía algunas ideas y una noción general de los cambios que quería. Pero, *no poseía planes concretos de cómo ejercer una función de gobierno*. Es decir, no estaba preparada para *tomar* el poder. A pesar de que muchos temían que intentara hacerlo, no tenía medios específicos para ejecutar acciones de gobierno puntuales. Nunca había tenido oportunidad de gobernar. Tenía poder, ciertamente, y recursos, y podía realizar muchas acciones drásticas y graves que comprometieran la situación o la llevaran a puntos críticos, pero una vez alcanzados esos puntos críticos, no había la capacidad o aptitud para aprovechar el momento y plantear una salida razonable a la situación organizando un gobierno efectivo. Es la situación de quien puede agitar las cosas, y hasta puede empeorarlas, pero no puede gobernarlas ni dirigir las, al menos en lo que se refiere a cosas pertinentes al manejo de un Estado. Esta fue, quizá, en ese momento, la principal debilidad de la *Hermanidad*. Y es curioso que, teniendo fuerza, poder, miles de miembros dispuestos a ir a la muerte por sus ideales, no tenía un núcleo administrativo o gerencial preparado para formar o montar un gobierno de emergencia, de circunstancias, que pudiera poner orden en el país. Es claro, además, que se trata de algo que no se puede acometer de manera improvisada.

En ese específico momento, un hecho no tan fortuito, vino a desencadenar una reacción extrema que tuvo trágicas consecuencias. Como se dijo en párrafos anteriores, la *Hermanidad* no era el único movimiento antibritánico en el país. Otros movimientos no solo expresaban sentimientos antibritánicos, sino que acometían acciones más o menos violentas contra el gobierno inglés, sobre todo en la zona del Canal de Suez, donde la presencia británica era más evidente y poderosa. Significativamente, aunque la policía y el rey recibían la queja de los funcionarios residentes británicos y sus familias por esos ataques, así como su exigencia de que fuesen investigados los hechos y perseguidos y castigados los ejecutores, tanto la policía como el rey

se hacían la vista gorda con respecto a tales agresiones. Esto, comprensiblemente, causaba la furia de los afectados. Una caricatura (ciertamente algo exagerada) mostraba a un soldado británico temeroso, mientras detrás de él una sombra se acercaba amenazante con un cuchillo a ultimarlo: “Canal Zone: *Where murder can be legal!*”... No era exactamente así claro, pero el gobierno había tolerado la impunidad en la zona, lo cual motivaba la ira de los extranjeros que vivían en el Canal, y sobre todo de los británicos.

Así las cosas, el viernes 25 de enero de 1952, un grupo antibritánico apodado los fedayines¹³⁰, ejecutaron un ataque más a los soldados británicos estacionados en el Canal de Suez, en Ismailia. El general Erskine, comandante inglés, harto de tales agresiones impunes, decidió dar una respuesta extrema tanto a los agresores como a sus encubridores, pues los atacados se daban cuenta de que la policía de Ismailia protegía a los agresores. Así las cosas, las fuerzas británicas rodearon la comisaría de policía del lugar y le pidieron al personal que estaba dentro que se rindiera. Pero el jefe de policía y quienes le acompañaban se rehusaron a hacerlo. En realidad, a pesar de una heroica y desesperada resistencia, los policías estaban rodeados y no tenían oportunidad de rechazar el ataque de los soldados británicos. Hacia la noche ya habían muerto baleados no menos de cincuenta policías egipcios.

La noticia de este hecho corrió por todo Egipto y prendió los ánimos como pólvora. Lo que sucedió después dio la medida del poder de la *Hermandad*, pero también de lo limitado de dicho poder: fueron los hechos del famoso “Sábado Negro”, el 26 de enero de 1952:

“Una muchedumbre incendió El Cairo. En un sentido, este acto podía ser interpretado como una insurrección popular, gesto inarticulado de un pueblo pisoteado y hambriento. Pero el incendio estuvo bien organizado. Jóvenes en *jeeps* iban de una hoguera a otra para atizarlas. Ninguna investigación ha identificado a los organizadores y autores, pero los blancos elegidos por los incendiarios: salas de cine, bares, el Turf Club, el hotel Shepherd, tiendas de lujo y centros nocturnos eran los lugares más odiosos al fanatismo y por lo tanto a la Hermandad.”¹³¹

130 Al parecer, había para la época varios grupos de agitadores o activistas que emulaban o se inspiraban en la *Hermandad*. En cierto modo, la *Hermandad* los patrocinaba y los tenía como sus “filiales”. Los mencionados “fedayines” eran uno de tales grupos. La palabra fedayín (proveniente de *fida’a*, ‘redención’) significaría “redentoristas”.

131 Cfr. *Mundo árabe*, p. 64.

Sintomático de la debilidad del régimen fue el hecho de que, ante tales desmanes —más de setecientos establecimientos atacados y destruidos— la respuesta fue desigual y desorganizada. Se apresaron gran número de manifestantes, pero no estaba claro quién había sido el provocador o el “cerebro” detrás de los atentados, o al menos esos autores intelectuales no habían podido ser apresados, *o no se les quiso apresar*, temiendo más represalias intempestivas de parte de la *Hermanidad*.

Esta actitud débil del gobierno monárquico, hizo temer a muchos egipcios que su país iba a caer presa de la anarquía y probablemente, en manos de la *Hermanidad*, que aprovecharía el tumulto del caos para tomar el poder. Pero aquí es donde me referiré también a lo que antes mencionaba como lo limitado del poder de la *Hermanidad*, pues los hechos del sábado 26 de enero de 1952, si en realidad fueron algo efectivamente preparado por esa organización, aun reconociendo lo terrible de los mismos, podían haber tenido (para un aprovechamiento estratégico de tales hechos) una continuidad en presiones y negociaciones con el rey, como máxima autoridad del país, para obtener la participación del poder que deseaba la *Hermanidad*.

Pero... la directiva de la *Hermanidad* no dio ese paso. Es como si en un juego de ajedrez se ejecutara una jugada brillante, pero no se hubiese sabido que jugada ejecutar a continuación que aproveche lo alcanzado por esa jugada brillante, y que consiga obtener el propósito del juego (que es: ganar la partida).

Por otro lado, nadie aparentemente, sospechaba que hubiese un tercer protagonista en esta historia.

Pero había ese tercer protagonista. Había en esos momentos quienes tenían planes organizados y razonados de cómo alcanzar el poder y la secuencia de pasos a acometer para lograr cambios en el país y asegurar el dominio del poder. Esos planes habían sido discutidos y modificados durante años, al menos *pensando* cómo harían y qué harían si llegaran al poder (como la fantasía que podrían tener otros de “si yo mandara en este país”). Pero no solo en un ejercicio de fantasear, sino tras pensar y discutir con otros qué se debía implementar con respecto a salud, hacienda, impuestos, política internacional, comunicaciones, infraestructura, y sobre todo, cómo llevar a cabo esas cosas, gradual pero firmemente. Esos que tenían esas ideas no

tenían todas las soluciones ni todas las respuestas, pero al menos *pensaban* ese problema: cómo gobernar el país.

Quienes pensaban eso así eran jóvenes militares que conspiraban contra la monarquía. No eran muchos, y estaban entre bastidores esperando un momento oportuno para actuar. Al final, tras ese momento histórico de anarquía y destrucción del “Sábado Negro”, fueron ellos quienes prevalecieron y no la *Hermandad*. De hecho, ellos estaban en contacto con la *Hermandad*, y habían sido quienes le habían dado armas y municiones a los grupos que causaron los ataques antibritánicos en la zona del Canal. El movimiento de la *Hermandad* aceleró las cosas — más entusiastas y fanáticos que realmente políticos— promoviendo el estallido del “Sábado Negro” y eso urgió a los militares a actuar antes de lo que hubiesen querido, pero sin embargo, al final, fueron ellos, los militares, quienes se hicieron dueños de la situación.

XVIII

La Hermandad y la transición del Egipto monárquico al Egipto republicano

El ejército egipcio fue un tercer factor insospechado en los juegos e intrigas del poder de esos primeros meses de 1952, porque en la mente de muchos, las fuerzas armadas estaban tan identificadas con el régimen del rey, que difícilmente se sospechaba de ellas como intrigando por el poder. Pero había habido cambios en las dos décadas anteriores, como la misma modernización militar, asistida por Gran Bretaña, y que había exigido un mayor engrosamiento de las fuerzas armadas, con lo cual la academia militar se abrió, a fines de la década de 1930, a muchas personas provenientes de sectores sociales más diversos que en épocas anteriores. Estos nuevos oficiales estaban más conscientes de la realidad social del país y en contacto con las múltiples contradicciones del Egipto moderno, sobre todo en un mundo que estaba en ese momento en vísperas de una nueva conflagración mundial de la que resultaría el panorama político contemporáneo.

Estas nuevas fuerzas armadas sin embargo, como dijimos párrafos atrás, sufrieron un rudo golpe al ser derrotadas en la guerra de Palestina en 1948. El descubrimiento del negociado de armas ineficientes en el cual estaban implicados importantes factores de poder no hizo sino alimentar en ese grupo de oficiales jóvenes una gran frustración, que los encaminó aún más a oponerse al gobierno de la monarquía y su corrupción, y a conspirar para tomar el poder, desplazando a los militares de alta graduación y a los políticos y la aristocracia cercana y afecta al rey. De hecho, pocos de esos militares, de los cuales ninguno alcanzaba los cuarenta años, y cuya edad promedio era de poco más de treinta, deseaban en ese entonces expresamente destronar al rey mismo.

La conspiración avanzó de manera lenta y muy soterrada porque las fuerzas de seguridad y el servicio de inteligencia del reino, asesorado por los servicios de inteligencia británicos, estaba tras la pista de cualquier movimiento sedicioso en cualquier lugar que alentara o preparara la rebelión contra el poder y la estabilidad del gobierno.

Mientras tanto, se sucedían las manifestaciones y atentados, pero por parte de la *Hermandad*. Tras el “Sábado Negro”, la mayor parte de la población de Egipto temía que se repitiera la anarquía y terrorismo de esa ocasión infausta. Fueron meses de zozobra e inquietud, con un día que sucedía a otro aumentando el temor en la población, sobre todo los sectores más sensibles, como las clases altas y medias, y las colonias extranjeras, así como las minorías religiosas del país, como los judíos, establecidos desde hacía más de dos mil años en Egipto, y poseedores de importantes bienes en industria y comercio, y los cristianos coptos, que alcanzaban aproximadamente el diez por ciento de la población, que eran tan egipcios como el resto de la población musulmana aborigen, y cuya adhesión a la fe de Cristo databa de los tiempos de los apóstoles.

Finalmente, el 23 de julio de 1952 ocurrió un pronunciamiento militar contra el régimen del rey Faruk. En realidad, los oficiales que ejecutaron el pronunciamiento tuvieron que actuar antes de lo que hubieran deseado, pero fue porque el palacio, a través de sus servicios de información, había descubierto el complot, y era cuestión de días, quizá horas, antes que desarticularan y detuvieran a todos los conspiradores. Los oficiales lograron controlar la situación y se exigió la renuncia del rey al trono, y que abdicara en favor de su hijo Ahmed Fuad II, de solo meses de edad. Para éste se nombró un consejo de regencia. Se aceptó de momento la solución de la abdicación, que, al mantener aún la monarquía, suavizaba la transición política.

Los ejecutores del golpe habían sido un grupo de militares jóvenes (conocido más formalmente como el “Movimiento de Oficiales Libres”, que después sería el “Consejo de Oficiales Libres”, C.O.L. en sus siglas en castellano), a cuya cabeza estaba uno de ellos que destacaba entre los demás por su liderazgo: Gamal Abdel Nasser (1918-1970). Pero quien representaba al grupo ante el país y como dirigente formal era el general Mohamed Naguib (1901-1984), quien desde 1949 se había adherido al movimiento, y había sido uno de los militares más respetados del país. El C.O.L., por ser

un grupo de pocos militares, que carecía de los contactos y la connivencia con otros oficiales dentro de las fuerzas armadas para que se le unieran en ese esfuerzo conspirativo (pues el resto del ejército permanecía fiel a la estructura disciplinaria militar), decidió ser representado por Naguib, que contaba con la estima y respeto de todos, y era íntegro y honorable. Naguib llegó a un acuerdo con los jóvenes militares conspiradores para dirigir el movimiento, y, tras tomar el poder, coordinar acciones y políticas junto con ellos. Pero al final quien prevalecería y lo desplazaría convirtiéndose en el jefe del movimiento sería Nasser.

El C.O.L. era un grupo para nada monolítico y de una misma inteligencia. En él había personas de diversas tendencias ideológicas, e inclusive al menos uno de sus miembros, el coronel Rashid Muhanna, era también miembro de la *Hermanidad*, amén de varios otros simpatizantes de ella entre los demás. De hecho, muchos de esos militares —entre ellos Nasser y Anwar el Sadat— habían estado en contacto con la *Hermanidad* desde la guerra en Palestina, pues los habían entrenado, y les habían tomado respeto como valientes compañeros de armas. Los contactos y conversaciones para cooperación mutua continuaron durante esos cuatro años, y aunque hubo muchas concordancias entre ambos grupos (sobre todo en su oposición al rey y a los británicos) también había fuertes y no pocas discrepancias. Sin embargo, acordaron cooperar y mantener canales de información sobre actividades.¹³²

Así pues, tras años de organización secreta de extremo hermetismo, el movimiento militar había triunfado. Había logrado su fin de derrocar un régimen no solo corrupto, sino que además representaba la debilidad del país frente a los intereses extranjeros colonialistas de Gran Bretaña. Pero poco después del golpe, les surgieron a los nuevos líderes problemas de donde menos se esperaba: a días de haber sido destronado al rey, en agosto de 1952, los comunistas, que eran una fuerza pequeña pero muy organizada, trataron de poner en aprietos al nuevo gobierno de Naguib y el C.O.L. promoviendo

132 En una entrevista que figura en el film documental *Les Pharaons de l'Égypte Moderne. 1-3 Nasser*, Farid Abdel-Khalek, uno de los miembros fundadores de la *Hermanidad*, ha dicho que Gamal Abdel Nasser era uno de los instructores que los entrenaba en manejo de armas. Según él, en la época sobre la que se comenta arriba, Nasser había telefoneado a los directores de la *Hermanidad* y les había dicho “Tenemos intereses comunes y confiamos unos en otros. El país necesita reformas. Podemos decidir reformas juntos y cooperar.” Cfr. Video en YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=x6xnO3NNRqw> (segmento: 6:34 a 6:45). Este video será citado en adelante como *Les Pharaons...*

una huelga en la fábrica de Kafr El-Dawa. Esta huelga fue reprimida duramente por el nuevo gobierno, que ejecutó a dos de los promotores de la misma. Esta fue la señal para los comunistas para empezar a complotar contra el nuevo gobierno, buscando inclusive cooperación con la *Hermandad*, en una alianza que parecía inverosímil (creyentes y ateos), pero que en esa época podía reportar beneficios a ambas fuerzas tras el poder, frente a un poder militar nuevo que todavía no ejecutaba pasos seguros y prudentes.

Al poco tiempo de empezar la gestión del nuevo gobierno, surgió el que sería el problema central del mismo en sus inicios: había en él dos fuerzas o dos voces impulsándolo y como dando órdenes que a veces parecían contradecirse. Una voz era la de Naguib, que primero como Comandante en Jefe del ejército y luego en septiembre de 1952 como recién nombrado Primer Ministro, iba descubriendo posibilidades de gestión para realizar cambios una vez en el poder. La otra fuerza en el nuevo gobierno era la del C.O.L., con Nasser a la cabeza, que tenía sus propias ideas, discutidas y maduras durante años, de cómo llevar a cabo el proyecto de gobierno de un país tan difícil como Egipto. Y si bien por un lado, en Naguib parecía desplegarse el panorama de una gestión más libre y conciliadora, por otro lado, también él dejaba ver ciertos puntos que suscitaban la aprehensión de muchos en el C.O.L., como su acercamiento a la *Hermandad* en gestos como el nombramiento del mencionado coronel Muhanna como uno de los regentes para el infante monarca, así como el nombramiento del Sheij Hasan al-Bakuri, uno de los altos directivos de la *Hermandad*, como ministro de asuntos religiosos en el gabinete de Naguib. Para más inquietud, la *Hermandad* organizaba manifestaciones “espontáneas”, y hacía causa común con fuerzas ideológicas con las cuales tenía claras diferencias, pero que para la ocasión servían como aliados para disputar el poder del C.O.L.

El C.O.L. tomó medidas drásticas generales: proscribió los antiguos partidos.¹³³ Los más fuertes de ellos se reorganizaron como nuevos partidos

133 Durante todo el tiempo que duró la gestión de Naguib (julio de 1952 a noviembre de 1954) se dieron varios *tour de force* entre el C.O.L. y las otras fuerzas políticas del país, y uno de ellos culminó con la mencionada prohibición de la existencia de partidos políticos, algo que ni el rey había osado hacer. En la práctica, con esa medida el gobierno del C.O.L. desarticuló las acciones de la mayor parte de esos partidos, aunque los que más le preocupaban eran los comunistas y la *Hermandad*. En cierto modo, esa prohibición pareció confirmar el cariz crecientemente antidemocrático del C.O.L. (y, en particular, de Nasser).

o asociaciones (pues no podían tener ni nombre ni categoría de partido político). Algunas de tales nuevas asociaciones eran casi copias al calco de los partidos de antaño, con muchos de los mismos ideales y protagonistas. A pesar de formar un conglomerado de fuerzas antagonistas entre sí, en poco tiempo pudieron plantar una oposición más clara al nuevo gobierno. Estaban allí comunistas, wafdistas, izquierdistas, fascistas y la *Hermanidad*. El gobierno arrestaba de tiempo en tiempo a miembros de ésta última y a los comunistas. Pero eso no pudo reprimir la creciente agitación contra el nuevo gobierno, por lo cual en septiembre de 1953 el C.O.L. instituyó un nuevo “Tribunal Revolucionario” para procesar a enemigos del Estado, y sobre todo para romper esa alianza mencionada, que llegó a incluir a partidarios del depuesto rey también. Fueron encarcelados muchos antiguos políticos y ministros del rey Faruk, como el ex-primer ministro Mustafa Nahas Pasha y su esposa, el ex-primer ministro Ibrahim Abdel Hadi, el ex-jefe del gabinete real Dr. Hafiz Afifi, y varios otros, que, tras ser arrestados, fueron procesados por ese tribunal, y sentenciados a largas penas de prisión.

Después de la muerte de Hasan Al-Banna, el liderazgo de la *Hermanidad* había sido asumido por Hasan al-Hodeibi, quien fue el líder de la organización durante todos esos difíciles años de confrontación con el poder militar revolucionario. Hodeibi era un personaje prudente pero sin el carisma del fundador. Descartó—y ciertamente, buscó evitar— cualquier conflicto con el C.O.L., pero, así como se había prohibido la resurrección de viejos partidos políticos, el C.O.L. empezó por su parte a preparar su plataforma “política”, y he puesto este calificativo entre comillas, porque no se trataba de una verdadera o sincera gestión para formación de una base ciudadana del poder, sino más bien de la formación de grupos de comparsas que apoyaran las acciones del gobierno del C.O.L. Como suele suceder en tales casos de creación de grupos *ad hoc* para uso y figuración pública de una imagen política, se escogió a un personal más manejable e inerte ideológicamente, que pudiera ser manipulado sin mucho esfuerzo con slogans entusiastas (cosa por demás bastante acostumbrada en los movimientos que acceden al poder sin tener una “base” colectiva significativa en número o relevancia). Ese personal fueron los jóvenes estudiantes, con quienes se formó un contingente de apoyo al régimen. Esa organización juvenil recibió el nombre de “Unión Liberadora”.

Las disensiones en el seno del C.O.L. no eran solo entre Nasser y Naguib. Muchos de los oficiales en el C.O.L. a pesar de su sincero afán modernizador, no tenían intenciones de llevar al país a ser una democracia parecida a las de occidente. Quienes así pensaban, querían que el gobierno que fuera a instaurarse en Egipto evitara la presencia y mucho más la participación, partidista o parlamentaria, de cualquiera de los viejos partidos o movimientos políticos del país, como el Wafd, “Joven Egipto”, los comunistas o la *Hermandad*. Todo eso lo consideraban superado, fracasado o atrasado. Pero una cosa era la presencia de viejos partidos y fantasmas políticos de antaño, y otra querer eliminar o evitar el mismo sentido que da base a un gobierno democrático, que es la participación del pueblo en su variada y diferente expresión política. Tal eliminación no era bien vista por varios de los militares en el C.O.L.¹³⁴ Naguib favorecía el pluralismo político, y veía como mejor para el país que los militares volvieran a sus cuarteles, y se estableciera una república con libertad, participación, partidos y elecciones. Pero había otros que sí preferían posponer la construcción de la democracia a cambio de llevar al país con una serie de medidas de autoridad indisputada, por el camino de una revolución social y económica. El líder de esta otra tendencia era Nasser.

Con el pasar de las semanas y los meses, fue delineándose un inevitable enfrentamiento entre Naguib y Nasser. En verdad, el contubernio *Naguib-C.O.L.*, a partir de las tensiones descritas, una vez alcanzado su objetivo inicial principal de tomar el poder, no podía durar mucho. Para más problemas, Naguib sí empezó a entrar en conversaciones cordiales con representantes de la *Hermandad*. ¿Qué habría tras ello?

Ciertamente, Naguib era musulmán, practicante y dedicado (desde que había estado en servicio activo en la guerra palestina, leía y estudiaba el Corán media hora cada día). Pero nada en su pasado o sus antecedentes podía acusarle de ser fanático o extremista. Al contrario, se presentaba con una imagen benévola de hombre amplio, generoso, pacífico y conciliador. Pero, según las más de las fuentes consultadas, sí hubo esos contactos con la *Hermandad*. Una hipótesis al respecto sería que buscaba el apoyo en un grupo

134 Es decir, podía haber disidentes —y los había— con respecto a esta idea de jugar al juego democrático, y que apoyaban dicha posibilidad, pero, ante un consenso en contra, preferían conformar su parecer y su conciencia con la decisión general del C.O.L.

organizado y poderoso frente al conjunto también ideológicamente poderoso y organizado del C.O.L. Ciertamente, era el único o al menos el más idóneo de una generación anterior de militares que podía contrabalancear el juego político del C.O.L., (no había muchos más en quienes apoyarse). Pero también es posible que la misma *Hermanidad* se hubiese acercado a él ofreciéndole su apoyo. Quizá de haber habido un posible acuerdo entre ambos, Naguib y la *Hermanidad*, parece claro que con un amigo cooperador en el gobierno, los líderes de ésta habrían pensado que podían empezar a adelantar su agenda política.

Así pues, la acción de Naguib hacia la *Hermanidad* no tiene nada de extraña ni sorpresiva. La *Hermanidad*, no lo olvidemos, tenía mucha simpatía aún entre buena parte del pueblo egipcio (y tenía algo más importante que esa simpatía, que es el poder de cientos de miles de militantes leales dispuestos a ejecutar acciones logísticas, desde lo simple a lo complicado). Naguib no quería ser tenido por enemigo de la *Hermanidad*, aparte que reconocía el aporte y esfuerzo de ésta en la lucha contra el antiguo régimen. En cambio, el C.O.L. encabezado por Nasser no veía con buenos ojos a la *Hermanidad*, en parte por discrepancias políticas e ideológicas, pero también en parte por motivos prácticos: el poder de la *Hermanidad*, alcanzado tras más de veinte años de organización a lo largo del país, era una amenaza para el mismo poder del C.O.L., o al menos así lo veía Nasser. Aunque la *Hermanidad* no había tenido una involucración directa en la conspiración militar ni tampoco era partícipe del poder que ésta alcanzó, estaba claro que quería tener su parte en el nuevo gobierno. Lo quería y lo exigía. Al principio, de manera general, pero luego de manera más particular y directa. Los militares no querían compartir el poder y sobre todo los proyectos para el nuevo Egipto con estos ideólogos que en su activismo podían llegar a niveles fanáticos y terroristas. Sobre todo, y muy importante, existía la noción de que los dirigentes de la *Hermanidad* no comprendían las necesidades de la modernidad y del mundo contemporáneo, ni les interesaba comprenderlas.

El nuevo gobierno mostró la cara de ese mundo contemporáneo cuando empezó a ejecutar decisiones emblemáticamente revolucionarias y virtualmente socialistas, como uno de sus primeros decretos que abolió los privilegios de la nobleza egipcia, sobre todo en términos de posesión de

tierras y propiedades, y que asimismo afectó los intereses extranjeros más importantes. Naguib, que había sido ‘el hombre de la hora’, trataba de ser también ahora el “hombre de todos”, tranquilizando a los poderes foráneos y a las colonias extranjeras en el país, para que confiaran en el nuevo gobierno, pero también tratando de conquistar la simpatía de... la *Hermandad*.

Casi un año después del Golpe de Estado, el 18 de junio de 1953, se abolió la monarquía, y se proclamó la república, con Mohamed Naguib en los cargos simultáneos de Presidente y Primer Ministro. Aunque la figura de Nasser (que asumió el cargo de Segundo Primer Ministro, algo parecido a un ‘vicepresidente’) todavía estaba en la sombra, ya empezaba a perfilar y competir con la figura del presidente como el principal inspirador y director de las acciones de gobierno. También cambió la estructura del C.O.L., que pasó ahora a llamarse “Consejo del Comando de la Revolución” (C.C.R.). Aunque continuaban siendo los oficiales originales que habían conspirado contra el rey Faruk años atrás, también seguían en el seno del movimiento diversas individualidades de variadas tendencias, algunos simpatizantes de la *Hermandad*, otros simpatizantes de los socialistas o de los comunistas, otros simpatizantes de las ideas de Nasser, etc.

Las fricciones en ese nuevo orden empezaron casi en seguida: Naguib quería reducir el peso y la presencia de los militares en el poder y su influencia en la política, y quería recuperar una estructura más civil en el gobierno. Tenía la idea occidental de que los militares estaban para proteger el país y sus ciudadanos, no para intervenir en política (la cual no era una idea muy consecuente del todo, habida cuenta de que tanto él como Nasser y su grupo estaban donde estaban gracias precisamente a que *no* hicieron caso de tal principio de no-intervención de los militares en política...). Naguib pensaba que el ejército podía intervenir en una situación de emergencia; pero, una vez dirimida la emergencia, debían retirarse de la escena de poder. Sin embargo, muchos años después, en su autobiografía, Naguib declaraba con respecto a esa época “Yo difería con los jóvenes oficiales acerca de los medios por los que alcanzar nuestros fines, nunca acerca de los principios”.¹³⁵ Y es que Nasser y el resto del C.C.R. consideraban que podían ignorar la

135 Palabras de Naguib en su libro titulado: *Yo fui presidente de Egipto (Kuntu Raiisan Li-Mistr)*, y citadas en el artículo público biográfico: https://es.wikipedia.org/wiki/Muhammad_Naguib, consultado el 24 de julio de 2021.

opinión pública mientras alcanzasen objetivos concretos y provechosos (quizá siguiendo el principio de que “No se discute con el éxito”). Pensaban que su posición todavía era endeble y no podían permitir la re-emergencia de un pluripartidismo o las libertades de una democracia moderna sin que peligrara todo el proyecto de la ‘revolución’.

La presencia del debate y discusión entre facciones que opinan distinto, que es uno de los factores constituyentes de lo político y una de las bases de un sistema representativo democrático, no era visto como prioridad por Nasser ni por los más del C.C.R. Más bien se pensaba que mucho de lo que se decidía o se debía decidir por esos medios, podía ser más rápidamente decidido y ejecutado por un solo líder con el respaldo de una organización política de amplia base y, en teoría al menos, mayoritaria.¹³⁶ Para Nasser, la disyuntiva era: o revolución, o democracia, y él quería la primera, y solo la concebía como posible bajo un régimen militar.

El año 1953 fue de inquietud, incertidumbre y agitación para muchos en Egipto, aunque gran parte de la población, y ciertamente quienes gobernaban, eran muy optimistas con respecto al presente y el futuro. Pero las manifestaciones, tanto para apoyar al nuevo gobierno, como para exigirle deberes, causaban cada vez más malestar y desorden en el panorama político del país. Las principales manifestaciones eran las de la *Hermandad*, ya veterana en cuestiones de armar paradas y protestas organizadamente. La “Unión Liberadora” también empezó a protagonizar marchas y mani-

136 Nasser tenía esta idea de un gobierno personal (o más bien personalista) pero que representaba la voluntad popular de todos o la mayoría. Es, ciertamente, una idea como para una teoría de la autocracia benigna, un tanto afín a la vieja idea del despotismo ilustrado, que argumenta que los objetivos de la comunidad son cumplidos mucho mejor por una mente ejecutiva que los pone en acción, que por un pueblo que vota por representantes que a su vez discuten y dirimen esos objetivos de la comunidad, lo cual hace perder tiempo y energía, amén de recursos y entusiasmo. Puede ser verdad eso que se argumenta, pero no es menos verdad que muchas de las dictaduras que han existido sobre la tierra —y en nuestra América las hemos tenido por docenas...— asumen ese o parecido criterio como excusa cuando no justificación del poder autoritario. Justificación que luego lleva aparejado una especie de “ajuste de cuentas” donde se sacaría un balance de “lo bueno” de un régimen histórico así frente a “lo malo” del mismo, y que serviría para defender que tales regímenes autocráticos son alternativas naturales o comprensibles ante la ineficacia de los regímenes más políticos y democráticos. Personalmente, soy escéptico de tales argumentos en defensa del despotismo. Creo que, con todos sus errores, hay una mayor sistematicidad y potencialidad de mejoría en la democracia que en la dictadura. Desde un aspecto logístico, es una conclusión lógica, porque al menos la democracia tiene instrucciones de cómo se debe proceder en ella, mientras que la dictadura no solo no las tiene, sino que en su esencia está carecer de tales instrucciones.

festaciones a favor del gobierno de Naguib y el C.C.R., pero, ya en enero de 1954, empezaron serios enfrentamientos entre ellos y grupos de la *Hermandad*. Eso causó tal conmoción al país, que durante seis días se proclamó el estado de emergencia nacional, y durante ese lapso la *Hermandad* fue disuelta, y setenta y ocho de sus miembros, incluyendo su líder, Hodeibi, fueron arrestados. También se encarcelaron a varios comunistas, pero, mientras que éstos no le dolían a muchos, los detenidos de la *Hermandad* si tenían millones de simpatizantes aún entre la población general e inclusive tenían dolientes dentro del mismo C.C.R., como ya hemos visto. Fue nada menos que Naguib quien quiso interceder por los detenidos de la *Hermandad* ante el resto del C.C.R. y ante Nasser.

Nasser y la mayoría del C.C.R. eran partidarios de rechazar a la *Hermandad* y mantenerla disuelta, pero Naguib estaba dispuesto a hacer las paces con la *Hermandad* e inclusive con algunos de los viejos grupos políticos (y hasta de mantener una actitud conciliadora o inclusive de reconciliación con el sector monárquico). Más importante aún, Naguib quería llamar a elecciones parlamentarias y restituir un gobierno civil. Nasser y la mayoría del C.C.R. veían eso como una amenaza a la “revolución”, aparte de que podría echar por la borda todos los cambios alcanzados durante los meses de gobierno que ya llevaban.

Se empezó a dar una curiosa situación: aunque Naguib tenía los dos cargos antes mencionados, todas sus decisiones tenían que ser aprobadas por el C.C.R. Pero, su opinión en ese organismo empezó a ser cada vez más y más ignorada... y las aprobaciones cada vez menos concedidas. El hombre de más poder en el país empezó a dejar de tener poder... y aunque era responsable de las decisiones de gobierno, muchas de esas decisiones no las aprobaba en lo personal, y ciertamente no eran de su iniciativa. Naguib estaba pasando de ser el hombre del control a ser un hombre bajo control. Llegó un momento en que presentó un ultimátum a Nasser y los demás *Oficiales Libres*: o se le daba poder de verdad, o abandonaba el gobierno. El 25 de febrero de 1954, el Consejo se reunió a las seis de la tarde, presidido por Nasser, y con Naguib ausente de la reunión, para discutir la situación de tensión, y he aquí que una hora después llegó una carta de Naguib en que hacía ocho peticiones entre las cuales las más importantes eran: demo-

cracia, parlamento, y gobierno no militar. De no aceptarse las peticiones, presentaría su renuncia al cargo. El Consejo al principio aceptó la renuncia, pensando que le daban en bandeja lo que secretamente deseaba.

La excusa para aceptar la renuncia del presidente ante la prensa y el mundo era que éste “reclamaba el poder absoluto, lo que no es aceptable”. De hecho era una vulgar e hipócrita mentira, pues no era eso lo que pedía Naguib. Y además, (y por desgracia), la acusación de “poder absoluto” no tenía credibilidad ni mucho sentido, ya que el poder absoluto siempre ha sido totalmente aceptable en medio oriente...

Mas el presidente Naguib tenía aún un significativo apoyo popular, y manifestaciones públicas hicieron que volviera a reasumir su cargo al día siguiente, cosa que el C.C.R. aceptó a regañadientes, aunque muchos de sus miembros pensaban que Naguib tenía sus días políticos contados. Y era verdad.¹³⁷

Fue un momento táctico de aprendizaje también para Nasser. Así como el gobierno estaba dividido, también lo estaba el ejército, y tratar de forzar la situación podía traer hasta una guerra civil; ciertamente, esas divisiones estaban trayendo ya problemas cada día más difíciles de resolver. Prefirió ceder en ese momento a la presión del pueblo y el ejército que aún admiraban y seguían a Naguib. Quería los fines que se había propuesto, pero no al precio de un conflicto sangriento entre los egipcios.

La reinstalación de Naguib en el poder fue en realidad una derrota para él. Tuvo que aceptar una reestructuración del poder, en la cual volvió como Presidente, pero ya no como Primer Ministro, cargo éste que fue asumido por Nasser, quien también fungía como jefe formal del C.C.R. Naguib se

137 Naguib también tuvo, en esta primera renuncia, el apoyo de diversas fuerzas militares que le eran muy leales. El 27 de febrero, dos días después de su ‘renuncia’, el mayor Khalid Muhieddin, miembro del C.C.R. de tendencia socialista, y comandante de un cuerpo de tanques, se apareció ante Nasser y exigió que Naguib fuera repuesto en su cargo como presidente. Nasser ordenó el arresto del mayor, pero éste, con mucha calma, le hizo notar que sus oficiales en el parque de tanques estaban listos para lanzar un asalto sobre el cuartel directivo del C.C.R. si el mayor no volvía en dos horas con una respuesta afirmativa... Nasser miró por la ventana y se dio cuenta de que era verdad lo que decía el mayor, y esa fue la vez arriba relatada cuando Naguib volvió a la presidencia. Pero Nasser no olvidó el hecho, y meses después, cuando ya Naguib había perdido peso en las decisiones de gobierno, el mayor Muhieddin fue enviado a Francia (aunque otras fuentes dicen que llegó a Suiza) como enviado “en asuntos del C.C.R.”, casi en un destierro, y ya en junio de ese año nueve oficiales del cuerpo de tanques fueron sentenciados a penas de quince años de prisión.

dio cuenta de que había quedado como una figura decorativa (que quizá era lo que siempre fue o habían querido que fuera quienes lo invitaron en un principio a unirse a la conspiración militar). Así y todo, pasaron meses antes de que la situación entre ambos personajes, Nasser y Naguib, explotara o fuera hecha explotar. Nasser empezó a acusar a Naguib de tener acercamientos con la *Hermandad Musulmana*, y de tener aspiraciones autocráticas (esta última acusación luce cercana a los que algunos psicólogos llaman “una proyección”, pues las aspiraciones autocráticas estaban mucho más en Nasser que en Naguib). Estalló una lucha entre ambos líderes, en la cual una parte del ejército apoyó a Naguib y otra parte del ejército apoyó a Nasser.

Pero después de la primera renuncia de Naguib, Nasser había hecho bien su tarea de zapa: desarticuló o desvinculó a los principales militares que apoyaban a Naguib, y además organizó a los grupos juveniles organizados de la “Unión Libertadora”, los cuales realizaron manifestaciones “espontáneas” a favor de Nasser y *contra la democracia*. En cuestión de semanas, Nasser y el C.C.R. pudieron organizar mejor el control de la situación. Pero Naguib continuaba siendo figura del régimen, y figura complicada, pues ahora estaba buscando más decididamente apoyo en la *Hermandad*.

Así pues, aunque la *Hermandad* y los militares revolucionarios habían cooperado entre sí y transitado un mismo camino, en política el caminar juntos, y sobre todo dos grupos tan diferentes como esos, no es cosa que se pueda hacer por mucho tiempo. Mejor dicho, es una alianza a la cual el tiempo pone a prueba, y generalmente, como todo en la vida, según dice el refrán, “el hilo se corta por lo más delgado”. Pero ¿Cuál era el “hilo fuerte” y cuál el “hilo delgado” en esta situación?

La *Hermandad* por su parte, presidida por Hodeibi, no se refrenó en su labor opositora al gobierno de Nasser. Éste sumó a su inquina contra la *Hermandad* el hecho de que, en la crisis que motivó renuncia de Naguib, la *Hermandad* se había manifestado a favor del expresidente y contra Nasser y el C.C.R. Nasser y Hodeibi hicieron algo muy típico en la política de medio oriente: empezaron a conspirar uno contra el otro, pero mientras hacían eso, se reunieron muy cordialmente a parlamentar y supuestamente negociar, con bastante afabilidad, sonrisas y hasta besos, muy al estilo árabe y mediterráneo. Sin embargo, la reunión entre ambos tomó un cariz

desagradable en cierto momento. Nasser planteaba cosas que quería hacer, y Hodeibi se las rechazaba o criticaba una tras otra. Ante las continuas objeciones y cortapisas que le ponía Hodeibi, Nasser dijo, en son de reclamo: “Se opone a todas las decisiones que tomo. ¡Así no puedo trabajar! ¡Dirijo una revolución. Necesito un margen de maniobra para avanzar!” Hodeibi respondió: “Hablamos para tomar la mejor decisión” (quizá como queriendo decir: “Conversamos, pero es para que usted entienda qué decisión debe tomar”) Nasser se molestó y dijo, en tono de voz bastante alto, casi gritando: “¡No necesito un perro guardián!”¹³⁸

A partir de ese momento, creció aún más la predisposición entre ambos movimientos. En un documental del que también he tomado para este trabajo abundante información, se dice en el guión que para Nasser, los contactos entre la *Hermandad* y Naguib “fueron la gota que derramó el vaso”¹³⁹, pero, a mi juicio, y en vista de toda la situación descrita, tales contactos tenían todo sentido: si Naguib sentía que lo estaban dejando de lado y quedaba sin apoyo, tenía que buscarlo y mejor aún si era en un sector o grupo que tuviera poder. Pero quizá el verdadero problema fue que Naguib no asimiló que su rol era interino, simbólico, y tenía que retirarse del poder. Quizá fuera eso lo que no le perdonó Nasser.

Ya en aspectos más puntuales, según el gobierno, la *Hermandad* estaba infiltrando al ejército y planificando su toma del poder. Pero en el ejército había también personal infiltrado del gobierno que informaban sobre las actividades de la *Hermandad* en él, a veces había infiltrados del ejército que informaban a la *Hermandad* y viceversa: infiltrados de la *Hermandad* que igual informaban al gobierno. La cuestión era tener siempre la información más reciente y actuar en consecuencia. Había personas del entorno de Nasser que le informaban diariamente de los movimientos de la *Hermandad*, en el país, en el ejército, en la prensa, etc. Ese personal de inteligencia con frecuencia le pedía al presidente que hiciera algo contra la *Hermandad*, que actuara contra ellos, que los reprimiera, o los prohibiera, o los detuviera. Pero Nasser, de manera excelentemente astuta, solía contestar: “No es el momento”, sin explicar más al efecto.

138 Cfr. *Les Pharaons...*

139 *Ibíd.*

Nasser estaba esperando algo muy estratégico: quería dejar que la *Hermandad* diera los pasos, y atraparla en un paso en falso. Esto no tardó mucho en suceder. Ya hemos hablado de las divisiones que había dentro de la *Hermandad*, ya formales y organizativas, con un cuerpo “de choque” o de acciones especiales, que era el famoso “Aparato Secreto”. A raíz de los infelices hechos de ese subgrupo, Hodeibi había sido más partidario de quitarle espacio y piso al famoso “Aparato Secreto”, le hizo el vacío y no lo apoyó, pues no quería identificarse con ese grupo y sus acciones. Finalmente, decidió disolver ese cuerpo interno de la *Hermandad*.

Es posible que dicha acción fuera una medida prudente, pero terminó teniendo un efecto adverso: facciones y personas que antes podían ser mejor controladas, ahora ya quedaban por fuera del dominio de la *Hermandad*. Aparte de este hecho, había otros muchos disidentes dentro de la *Hermandad*, cosa inevitable en un movimiento que tenía más de un millón de miembros. Y la directiva de la *Hermandad* no tenía completo y absoluto control sobre todos estos simpatizantes pero también disidentes o —para llamarlos más específicamente— violentos y extremistas. Antes al contrario, muchos de esos elementos actuaban *motu proprio*, sobre todo en hechos violentos, a veces con graves consecuencias.

Uno de estos individuos extremistas dentro de la *Hermandad*, llamado Hendawi Duir, empezó a liderar a otros jóvenes disidentes de la organización, quienes habrían comenzado, supuestamente, a planificar cómo matar a Nasser. Miembros de la *Hermandad* que no participaban de este plan y eran leales a Hodeibi fueron y le informaron a éste de los planes de esa célula. Hodeibi, al saber lo que se estaba preparando por parte de ese pequeño grupo, dijo a uno de los miembros del tren directivo y ejecutivo de la *Hermandad* que él ni admitía ni estaba de acuerdo con ese plan. Esta es la versión de la *Hermandad* sobre este asunto. La versión del gobierno era justamente la que sostenía que ese atentado obedecía a la directiva de la *Hermandad*.

En cuanto a Nasser, si fue informado o no de los planes, si eran planes infundados o inexistentes, o si era todo una excusa para armar un tinglado de un falso atentado para aprovechar la situación, no lo sabemos. Pero esas y otras hipótesis se han argumentado al efecto.

Años después, en 1966, en un discurso que hoy se puede encontrar en las redes sociales sobre las relaciones entre el movimiento del C.O.L./C.C.R., y la *Hermanidad*, Nasser dijo lo siguiente:

“[Entre 1953 y 1954]... entramos en conflicto con los *Hermanos Musulmanes*. ...ellos querían dirigir la revolución. [...] Nosotros no estábamos de acuerdo con eso, y ellos nos declararon la guerra.

En 1954 negociábamos la evacuación de los ingleses del Canal de Suez. Y simultáneamente, los *Hermanos Musulmanes* tenían reuniones secretas con los miembros de la embajada británica. Ellos les decían [a los británicos] «Conseguiremos tomar el poder, haremos esto y aquello». Negociaban juntos. Los *Hermanos Musulmanes* en ese momento no representaban de ninguna manera el sentimiento del pueblo egipcio. Mientras discutíamos [con los británicos] sobre el Canal de Suez, se le preguntó al líder de los *Hermanos Musulmanes* «¿Cuál es su posición sobre una guerra por el Canal de Suez?». Él dijo: «La situación es más amplia. Para usted el interés de Egipto es el Canal, pero para nosotros es llevar la guerra a otros países.» Esto es típico de los *Hermanos Musulmanes*. Un discurso totalmente opaco y vago, un discurso de intercambio comercial.

En 1953 nosotros buscábamos verdadera y sinceramente cooperar con los *Hermanos Musulmanes*, porque ellos habrían entrado en razón y habrían vuelto al camino correcto. Y yo me reuní con el *muršid* general de los *Hermanos Musulmanes*. Yo lo escuché, y el presentó sus exigencias. ¿Qué pidió? La primera cosa que me dijo: «Usted debe imponer el velo [*Hiyáb*] en Egipto. Cada mujer que ande en la calle debe ir velada. ¡Cada una que ande caminando en la calle!» A esas palabras yo le repliqué: Eso sería el regreso al tiempo en que el rigor de la religión de Hakim bi‘Amr Allah gobernaba, y la gente no salía más de día sino únicamente de noche cerrada¹⁴⁰. A mi jui-

140 El califa Hakim bi‘Amr Allah (996-1021) es un complejo personaje de la historia islámica (y en particular, de la historia del Egipto islámico). Respetables fuentes, sobre todo sunitas, lo consideraron un loco a nivel clínico, y otras fuentes también respetables, principalmente chiitas, lo consideran un santo. Fue el sexto califa fatimí, y su reinado se caracterizó por un malestar general que se agudizó hacia el final de su gestión. Las causas de tal malestar eran varias y algunas muy objetivas (rivalidades de grupos de poder). Pero toda la situación se agravó con el comportamiento “excéntrico” (por llamarlo de una manera inteligible) del califa. Entre otras cosas, prohibió a la gente pescar y comer peces sin escamas, prohibió comer *Mulujjiyya* (un plato típico egipcio hasta el día de hoy), prohibió comer uvas. En 1005 ordenó matar a todos los perros de Egipto (realengos o particulares), y a los que no se matara, hizo enviarlos al desierto, donde igual murieron lastimosamente. Después ordenó a los habitantes de El Cairo trabajar y hacer sus actividades cotidianas de noche, y dormir de día (es a esta orden a la que se refiere Nasser en su discurso). En 1014 prohibió que salieran las mujeres a la calle, y para

cio, cada uno puede hacer eso [de llevar el velo] en su casa si así lo desea. Él me respondió: «No. Usted debe ordenarlo, en tanto que responsable.» Le respondí: Profesor, su hija está en la Facultad de Medicina,... ¡Ella no lleva velo!... [Risas del público] ¿Por qué usted no la ha velado? [Risas, aplausos] Si usted mismo no ha llegado a hacer llevar el velo a una sola persona que es su hija, ¿Cómo quiere que yo le haga llevar el velo a diez millones de personas en todo el país? [Risas de Nasser y del público] Después [el líder de la *Hermandad* dijo] «La mujer no debe trabajar». En mi opinión, cuando la mujer trabaja, la estamos protegiendo de amenazas permanentes, de accidentes, de la pobreza. Nosotros todos conocemos el caso de una persona enferma, sin sostenimiento, y sin dinero, cada uno de nosotros ha visto eso en lo cotidiano. Luego, el trabajo es una protección para la mujer [aplausos]. E impedir a la mujer que trabaje va contra el interés de ella. Nosotros liberamos verdaderamente a la mujer por el trabajo. Y para que ella crezca con el varón. Después de eso, me pidió cerrar los teatros, los cines,... ¡Era la oscuridad total aquello! (risas) Desde luego que no era posible que yo hiciera eso.” [...] “Ellos [la *Hermandad*] comenzaron en 1954 su campaña de desinformación en nombre de la religión, y su tentativa de asesinato. [...] Atentaron contra mí el 26 de octubre de 1954 en Alejandría. Y nosotros arrestamos a quienes eran terroristas de entre ellos, y fueron juzgados.”¹⁴¹

El discurso al final alude a un hecho puntual y crítico en la historia de la relación entre Nasser y la *Hermandad*. Ese hecho fue el atentado en Alejan-

facilitar logísticamente la orden, prohibió a los zapateros hacer calzado para damas. Aparte de eso, el califa cometió algunos pecadillos como ordenar fueran asesinados su tutor y la mayoría de sus visires (ministros). También mandó matar a muchos funcionarios, inferiores y superiores, “jueces, poetas, médicos, encargados del palacio, cocineros, primos, soldados, judíos, cristianos, e incluso cortaban las manos de esclavas en su palacio”. En algunos casos, él asesinaba personalmente a tales personas. El 18 de octubre de 1009 destruyó la iglesia del Santo Sepulcro (su sucesor tuvo que reconstruirla más tarde). Mandó que judíos y cristianos usaran sombrero negro (para poder distinguirlos en la calle y facilitar el insultarlos públicamente). Desde luego, en la mejor tradición despótica, no había *ninguna* justificación ni explicación para esas y otras muchas barbaridades del califa. Finalmente, una tarde salió a pasear solo en su burro por las colinas de El Cairo, y nunca volvió a aparecer. Solo encontraron al burro solo al lado de un pozo cubierto con sangre. La gente, suspicaz, imagino que el califa había sido asesinado. Había tanta gente que quería asesinarlo, que hasta el día de hoy sigue la polémica acerca de ese hecho. Los que admiran a dicho personaje dicen que no murió y que volverá un día a anunciar el fin del mundo y la vuelta de la realidad a Dios. Cfr. Biografía pública: https://es.wikipedia.org/wiki/Hus%C3%A9in_al-H%C3%A1kim_bi-Amrillah.

141 Cfr. El video de YouTube titulado *Jamal Abdel Nasser – “Muslim Brotherhood Speech”*, en la dirección: https://www.youtube.com/watch?v=3Olch_PL_u0, consultado el 24.07.2021. Algunas partes del discurso que aparecían inconexas o dispersas las he reordenado en la redacción del mismo arriba, y he omitido algunas palabras redundantes o repetitivas.

dría. Mientras Nasser peroraba dando un discurso, en la plaza Manshia el 26 de octubre de 1954, celebrando la ida parcial de los británicos de ciertas bases en Egipto. Era un discurso radiado no solo a todo el país sino a muchos otros países árabes. Nasser estaba hablando desde una tarima a poca distancia del público, y a solo siete metros y medio uno de los que estaba más cerca, Mohammed Abdel Latif, miembro de la *Hermanidad*, le disparó ocho veces, hiriendo por mala suerte a dos personas cercanas a Nasser, pero dejándolo a él asombrosamente ileso. Dado que los elementos armados de la *Hermanidad* y sus francotiradores tenían fama de diestros, tras más de una docena de años practicando y matando certeramente a varios políticos y figuras públicas, desde un comienzo hubo la sospecha de que todo el hecho fuera un autoatentado de Nasser. Desde luego, como muchas cosas en la historia, eso nunca se pudo probar. Aunque el momento fue de desorden y pánico, Nasser siguió hablando en el micrófono, aunque con la voz adecuadamente alterada por la emoción. Sus palabras en la ocasión son un ejemplo clásico del personalismo autoritario en su más sublime expresión:

“Conciudadanos, mi sangre corre por vosotros y por Egipto. Viviré por vuestra salvación y moriré por la [salvación] de vuestra libertad y vuestro honor. Dejémosles que me maten; poco me importa, pues os he insuflado orgullo, honor y libertad. Si Gamal Abdel Nasser debe morir, vosotros os transformaréis en Gamal Abdel Nasser... Gamal Abdel Nasser es uno de vosotros y está listo para sacrificar su vida por la nación”¹⁴²

El tema de la identificación de los fines del gobernante con los de la comunidad, suerte de excusa-justificación de muchos tipos de gobiernos dictatoriales, aparece aquí, un tanto melodramáticamente, y se da la disgregación de la personalidad del líder, que quizá *no quiere* morir pero *debe* hacerlo, porque es servidor de su pueblo y se debe a la nación y etc. (el líder no vive su vida, sino que su vida la ha entregado al pueblo y a su misión de gobernarlo). La sustitución de los fines personales por los fines del colectivo, y mucha de la retórica populista que aparecerá desde entonces no solo en medio oriente sino en Asia y en nuestra América, están allí alimentando una demagogia desgraciada y aciaga. Algo tan dañino, que es irrelevante la

142 Cfr. Biografía pública de Gamal Abdel Nasser en la dirección web https://es.wikipedia.org/wiki/Gamal_Abdel_Nasser. Desde luego, lo de la “sangre que corre por vosotros”, lo decía Nasser en sentido figurado, como una especie de licencia poética (¿o política?). Nasser no sufrió heridas en el atentado.

reflexión sobre si es un sentimiento fingido, falso, o es un sentimiento sincero. Es suficiente saber que es malo para rechazarlo.

Abdel Latif, y desde luego un grupo más nutrido de miembros de la *Hermandad* fueron en seguida detenidos y se les llevó a proceso. Los militares y la *Hermandad*, antiguos aliados, eran ahora enemigos. El atentado fue útil hasta lo providencial para Nasser. Aprovechó para arremeter de manera frontal contra la *Hermandad*. Prohibió la organización. Arrestó a miles de sus miembros. Confiscó sus bienes, registró sus oficinas, intervino sus empresas, etc. Siete Miembros de la organización fueron procesados, condenados y ejecutados, y cientos de otros más, desde Hodeibi a otros menos importantes, fueron llevados a prisión, muchos por largos años. Peor aún, los encarcelados fueron torturados y humillados al punto que ello amargaría durante décadas el recuerdo de esos años, creando un resentimiento y rencor cuyo efecto veremos más adelante.¹⁴³

Por otro lado, el atentado también sirvió a Nasser para deshacerse de Naguib. Nasser le acusó de complicidad con la *Hermandad* en el atentado. El 14 de noviembre de 1954, sin ceremonia, Naguib salió del gobierno definitivamente. Hay dos versiones de esta salida. En una —por cierto, versión también oficial— se dice que el Presidente renunció por razones personales y se retiró a la vida privada a una casa que el gobierno puso a su disposición. La otra versión (que es la de los hechos como se dieron) es que lo escoltaron hasta su domicilio guardias armados y luego tuvo que mudarse de allí a otra casa que le asignaron donde estuvo en arresto domiciliario hasta 1972.¹⁴⁴

143 Hodeibi mismo fue torturado, inclusive delante de un alto oficial del movimiento nasserista, quien narró que al líder de la *Hermandad* se le hizo arrodillar, y estando así, le soltaron un perro feroz que lo atacó. Fue un hecho lo suficientemente fuerte para que el testigo que lo contó más de medio siglo después, admitiera que el haber visto eso hizo que se jurara allí mismo nunca más volver a esa prisión a ver cómo eran tratados los presos políticos del régimen (Cfr. *Les Pharaons...*).

144 La historia teje ironías que son notables. La casa que le reservaron a Naguib para que residiera por dieciocho años, era de Zeinab El Wakil, la esposa de Mustafa Nahas el Pasha, uno de los últimos y más famosos ministros del Wafd en la época del rey Faruk. Parece que Nasser dijo que Naguib no saldría de allí mientras él, Nasser, estuviera vivo. Nasser murió en 1970, pero había tal respeto y temor a su figura, que pasaron dos años para que su sucesor, Anwar el Sadat, permitiera a Naguib volver a vivir en su antigua casa, en libertad. Cuando Naguib murió, en 1984, se le hizo un funeral militar al que asistió el mismo presidente de Egipto de ese momento, Hosni Mubarak. Ese mismo año Naguib pudo publicar sus memorias. A pesar de haber sido una figura a la cual se le hizo un vacío en muchos aspectos, ya después de su muerte se le hizo el pequeño homenaje de darle su nombre a una estación del metro de El Cairo.

Ciertamente, Naguib no era una figura peligrosa ni menos un conspirador de complots para que lo sometieran a tal trato restringido y represivo, pero en medio oriente, por menos de lo que él representaba han literalmente descuartizado hasta a reyes y emperadores. Y no solo “hace miles de años”, sino aun en este nuestro siglo XXI.

Con Nasser como *Rais* (= líder, jefe, *presidente*) empezó un nuevo capítulo en la historia de Egipto, así como en la historia de la *Hermanidad*. Librado ya de Naguib y de militares no simpatizantes, así como del rey y de los partidos políticos, tenía virtualmente el camino libre para empezar las reformas y cambios de la “revolución” que tenía en mente.

Se dice que si Nasser hubiera aplastado a la *Hermanidad* antes del atentado, gran parte de la población egipcia se habría rebelado contra él y habría defendido a la *Hermanidad*,¹⁴⁵ pero el atentado cambió la óptica y la consideración del público. Prácticamente nadie quiso u osó defender a la *Hermanidad*.

Para quienes defendieron las acciones del gobierno, la oposición entre él y la *Hermanidad* no era por una cuestión religiosa o de la aplicación de la šari’a, sino de que la *Hermanidad* quería el poder, quería tomar y dominar el poder. Yo dudo que la *Hermanidad* tuviera ese fin. Ciertamente, quería poder, pero no precisamente en la forma de institucionalizarse como una organización montada en la dirección de un país. Inclusive si la *Hermanidad* hubo sido la responsable del atentado, si lo sumamos al ordenamiento táctico o simplemente lógico de los muchos atentados anteriores, puede tener sentido como ataque al gobierno, puede tener sentido también como muestra de poder, y puede tener sentido como medida de presión, medida que obligue al gobierno a tomar en cuenta a ese movimiento, a parlamentar con él. Pero, ni en los atentados anteriores había un *plan* o protocolo definido de actuación para proceder una vez ejecutado el hecho. Si no lo había habido antes, menos creo que pudiera haberlo ahora, y sobre todo porque, en el caso de los atentados contra el gobierno del rey, éste tenía poca popularidad y apoyo en el pueblo. Pero el gobierno militar republicano sí tenía ambas cosas. De modo que un atentado para alcanzar el poder no tenía sentido.

145 Cfr. *Pharaons...*, segmentos 21:53 al 22:23 y 22:44 al 23:02, testimonios de Abdel-Rahman Farid, uno de los “oficiales libres” nasseristas, que en la época del atentado era Jefe de Servicios Militares Generales.

Los años en que la *Hermandad*, más que soñar con el poder, intentaría formalmente llegar a él por las vías normales del común de los regímenes constitucionales y republicanos del mundo, vendrían décadas después de los hechos que he narrado hasta aquí. Para ese momento lo que advino fueron un conjunto de principios que rebasaron el ámbito doctrinal de la *Hermandad* y nutrirían las ideas de ésta y de varios otros movimientos violentistas del islam tanto dentro como fuera de Egipto. La persona que desarrolló tales principios e ideas fue uno de los principales pensadores del islamismo contemporáneo: Sayyid Qutb. Es sobre su figura, aporte e ideas que tratará el siguiente capítulo.

XIX

En el troquel: el periodo 1954-1970. el protagonismo de Sayyid Qutb

Los años del gobierno del presidente Nasser fueron años de espera y aparente silencio de la *Hermanidad*. Oficialmente, ya no existía. Y para muchos, a medida que pasaban los años y el país experimentaba cambios, ese movimiento musulmán era cosa del pasado.

Sin embargo, aunque casi invisible, escondida, dispersa, y sin espacios ni figuras conspicuas o públicas, la *Hermanidad* seguía viva. Continuaba su actividad al menos de dos formas. Una era en las cárceles del gobierno, donde estuvieron durante varios años cientos de miembros importantes del movimiento. La otra actividad era en las ciudades y aldeas, donde seguía habiendo miembros de la *Hermanidad*, pero encubiertos, no conocidos por todos como tales. Siguieron manteniendo reuniones de formación, de estudio, difundiendo textos y las obras de Hasan Al-Banna y otros prominentes autores miembros de la *Hermanidad*. Casi no ejecutaban acciones de ningún tipo. Puede decirse que su existencia era latente, potencial, como la de una fiera que reposa y espera su momento.

En realidad, la mayor parte de ese periodo fueron años de formación. Toda una nueva generación de miembros de la *Hermanidad* se formó bajo un nuevo Egipto, republicano y modernista.

El gobierno de Nasser era notoriamente popular y tenía la singular idea de inaugurar un régimen de carácter *socialista*, algo novedoso en la región, toda vez que, a pesar de la presencia de comunistas desde hacía muchos años en el país y en la escena política nacional, un partido o movimiento más moderado o alternativo de una izquierda socialista (o algo parecido a

un partido socialdemócrata o socialcristiano, pero adaptado a la mentalidad islámica, es decir, algo como “social-islámico”) no existía.

Se trataba, además, de una izquierda socialista implementada *manu militari*, y con organización marcial moderna, y bajo un líder único. De hecho, aún en un bosquejo somero, podía presentarse como un régimen personalista y hasta autoritario; Un autor estadounidense estudioso del mundo árabe, quien era no poco admirador de Nasser, sin embargo admitió esa ambigüedad antidemocrática del régimen del *Rais*:

“El gobierno del presidente Nasser no tolera oposición alguna, y aunque la prensa critica a los ministros y les reprocha sus errores individuales, nunca se ve en letras de molde una crítica general de la política del gobierno. Egipto se ha salvado de convertirse en una tiranía gracias a que la gente, en su abrumadora mayoría, sigue a Nasser: el pueblo cree que el país se encuentra en el centro de una revolución rayana en guerra y acepta las consiguientes limitaciones de libertad. Por esto, los que no están conformes con la política de Nasser dicen que Egipto semeja un estado policial.”¹⁴⁶

Sin embargo, la mayoría de los egipcios pocas veces experimentó el carácter *policial* del régimen nasserista. En cambio, la *Hermandad* sí sintió esa presión.

Curiosamente, los primeros años del gobierno nasserista fueron los más duros para la *Hermandad*, en este sentido: fueron los años en que Nasser era más admirado y querido por el pueblo egipcio. Ser disidente de un entusiasmo general es una condición particularmente dura, y que puede insinuar continuamente la duda sobre uno mismo o la causa que uno sigue. En esos años (1954-1962) la *Hermandad* perdió muchos seguidores.

Pero también en esos años surgió una de las figuras más importantes de la historia de la *Hermandad Musulmana*. Esa figura fue Sayyid Qutb (1906-1966), nacido el mismo año que Hasan Al-Banna, pero de distinto temperamento, más intelectual y formado en Letras (fue durante años crítico literario). Pero no parece un ejercicio significativo el comparar o contrastar ambos personajes. En todo caso, Sayyid Qutb no llegó a ser —ni probablemente le interesaba ser— jefe de la *Hermandad*. Y en otro sentido, su importancia rebasa la de su rol en esa organización y su influencia ha sido mucho más extensa que la de ese movimiento.

146 STEWART, D.: *El mundo árabe*, p. 12.

Sayyid Qutb Ibrahim Husayn Al-Šadili, nació en Muša, una pequeña villa en la gobernación de Asiut, en el Alto Egipto (al sur de ese país). Su familia tenía una posición de importancia local allí, pues poseían tierras, y su padre había pertenecido a la agrupación política *Al-Hizb al-Watani* (“El Partido Nacional”), de tendencia nacionalista, antibritánica y conservadora, fundado por Mustafa Kamel, el intelectual amigo de Pierre Loti. Qutb hizo sus estudios en la escuela local, y en su misma casa, donde aprendió el Corán de memoria, hazaña no tan rara en los hogares que podían instruir a los hijos en esa época. Su familia y ambiente era musulmán practicante. Aunque en Asiut hay una importante comunidad copta, que existe allí con tradiciones y memorias que abarcan milenios,¹⁴⁷ no sabemos si Qutb tuvo contactos con otras personas de distintas religiones en su infancia o juventud. A los 14 años se trasladó a El Cairo, residiendo allí en el hogar de un tío que era periodista y militante del partido *Wafd*. En ese hogar no solo se comentaba y discutía sobre la situación del país, sino también sobre la del mundo, y con noticias actuales del día. Allí empezó a sentir simpatía por las ideas nacionalistas y progresistas (estas últimas entendidas para esa época en un sentido más inocente y menos comunista), y le llegaron a atraer inclusive ideas democráticas y liberales.

En El Cairo pudo estudiar en una de las mejores escuelas del país: *Dar Al-‘Ulūm* (*Casa de las Ciencias*). En ese lugar se enseñaba tanto el pensamiento islámico tradicional como la ciencia e ideas venidas de occidente. Obtuvo su licenciatura en 1933, pero su carrera, como profesor inscrito en el Ministerio de Instrucción Pública (*Wizarat al-Ma‘aref*) no empezó sino en 1939. Trabajó al principio en lugares provinciales, y más tarde en Helwan, ya en el área metropolitana al sur de El Cairo. En 1940 fue nombrado inspector del Ministerio de Educación, y ejerció ese cargo hasta 1948.

Durante esos ocho años trabajó y se cultivó intensamente en periodismo y literatura. Como uno puede apreciar, y sin desmerecer la personalidad de Hasan Al-Banna, puede decirse que en Sayyid Qutb encontramos un personaje muy distinto al del fundador de la *Hermanidad*. Al-Banna era, ciertamente, un personaje carismático, muy animoso y desenvuelto, un

147 MORRIS, James: *El Mercado de Seleucia*. Ediciones Peuser, Buenos Aires, 1960, capítulo 4: “Tres Tradiciones”, pp. 48-61.

maestro y educador con mucha vocación e instrucción, y un gran don de gentes. Pero Qutb era un intelectual, un hombre nutrido en las corrientes culturales de su época tanto de su entorno de medio oriente y el mundo árabe, como de occidente. Mientras que Al-Banna tuvo simpatías juveniles por ideas y figuras nacionalistas y patrióticas, delineándose su personalidad más hacia su adhesión al Islam después de cumplir veinte años, en Qutb vemos que hasta bien entrados los cuarenta años sus simpatías eran más que todo a ideas políticas avanzadas de idearios concretos como los del Wafd, y parecía a quienes le conocían como convencido de las ideas modernas pero moderadas de tal partido.

Además de lo acabado de reseñar, estaban los hechos: Ya en la década de 1930, Sayyid Qutb había empezado a escribir y publicar obras sobre poesía y ficción, pero su producción aumentó mucho más de 1940 a 1948, cuando escribió cientos de artículos, varias novelas, obras sobre educación, críticas de arte y literatura, y aún una obra teórica sobre crítica literaria y libros sobre aspectos estéticos e históricos del Corán. Asimismo, seguía cultivando y profundizando su amistad e intercambio con importantes figuras de la política y la literatura, como los escritores 'Abbas Mahmud Al-'Aqqad (1889-1964), Tewfiq El-Hakim (1898-1987), y el célebre escritor egipcio Taha Hussein (1889-1973) con quien además tuvo una fuerte polémica a la cual dedicó una obra de análisis literario que escribió en 1939. Además, llegó a ser editor jefe de dos importantes periódicos de El Cairo: *El Mundo Árabe* (*Al-'Alam al-'Arabī*) y *El Nuevo Pensamiento* (*Al-Fikr al-Īadīd*), desde los cuales inició una importante labor de crítica literaria. Uno de sus primeros descubrimientos, realmente muy importante, fue el del talento del entonces novel escritor Naguib Mahfouz (1911- 2006), que en 1988 iba a ser el primer autor árabe en ganar un Premio Nóbel de literatura. La reseña que Qutb hizo de una novela de Mahfouz publicada en 1943 (llamada *La Lucha por Tebas*) hizo un juicioso reconocimiento del talento del nuevo autor, y su posterior reseña a otra obra de dicho escritor, su célebre novela *Khan el-Khalili*, de 1945, ayudó más a colocar a Mahfouz en el conjunto de la mejor literatura árabe contemporánea.

Pero, paralelamente a los intereses artísticos, políticos y estéticos de Qutb, había otras corrientes en su pensamiento que se iban moviendo acor-

des a tendencias cercanas no solo a un nacionalismo, sino a un antioccidentalismo que se nutría de diversas fuentes, inclusive fuentes occidentales mismas. En este sentido, se ha reconocido que una de las influencias importantes en el pensamiento de Sayyid Qutb fue la de las ideas de Alexis Carrel, sobre todo en su obra más famosa, titulada *La incógnita del hombre*, la cual tuvo amplia acogida en todo el mundo en la década de 1930 (fue lo que hoy conocemos como un *Best Seller*). La importancia de esa obra en el pensamiento de Qutb estriba en que en ella se hace una dura crítica a occidente desde un campo que parecería el más improbable para recriminar a la cultura contemporánea occidental, como lo es el de la biología. Pero Carrel, que era un eximio y renombrado médico e investigador, hacía en su obra agudos y fuertes señalamientos y ataques al mundo actual, ataques que, casi un siglo después, parecen menos justificados que los que podrían hacerse hoy, sobre todo en cuestiones de nutrición, higiene física, eugenesia, moral, formación del hombre, y otros aspectos.

En todo caso, Occidente poco caso hizo de tal crítica en ese momento (y poco caso le ha hecho a críticas posteriores: los mismos vicios que denunciaba Carrel —ociosidad, autoindulgencia, debilidad moral, sentimentalismo, etc.— continúan hoy, en occidente, no iguales sino aumentados).¹⁴⁸ Como ha señalado un autor sobre este aspecto en Sayyid Qutb, lo que leyó en Carrel le influyó fuertemente:

“En vez de liberar al hombre, como la narrativa post-iluminista afirmaba, él [Carrel] creía que la modernidad occidental enredaba a la gente en aturdidoras redes de control y disciplina, y que, más que construir comuni-

148 Una de las razones —espuria, pero efectiva— que muchos aducían para no hacer caso a los señalamientos de Carrel era que se le reputaba de simpatizante con movimientos afines al fascismo, amén de estar alineado con la moral católica y reconocer además la existencia de Dios. Quizá la academia le hubiera perdonado veleidades políticas (o impolíticas), pero el profesar fe religiosa, y cristiana, ya no era tan digerible o perdonable para prejuicios enquistados desde el siglo XIX en la cultura occidental. Alexis Carrel estuvo execrado en general por el *establishment* intelectual europeo, y fueron pocos los reconocimientos que recibió. Cosa que, por otro lado, a él le importaba menos que el hecho de que sus ideas retaran a actuar y pensar. Si lo que decía era falso, occidente poco tenía que temer a las edades futuras. Pero si, como él pensaba, estaba haciendo un *diagnóstico* certero de los males de nuestra civilización, pronto íbamos a sufrir las crisis y situaciones que, sobra decir, ya estamos viviendo. Desde luego, a muchas personas de pueblos no-occidentales, pero oprimidos por sistemas coloniales occidentales, esta crítica de Carrel les pareció magnífica, sobre todo en cuanto atacaba a occidente por su “pobreza espiritual”. En el marco de esta circunstancia, es comprensible entonces la empatía de Sayyid Qutb por el pensamiento de Alexis Carrel.

dades para cuidarnos, cultivaba actitudes de individualismo egoísta. Qutb consideraba a Carrel como un raro tipo de pensador occidental, uno que entendía que su civilización “devaluaba a la humanidad” al honrar a la “máquina” por sobre “el espíritu y el alma” (*al-nafs wa al-ruh*). Vió que la crítica de Carrel, que provenía de dentro del campo enemigo, proveía a su discurso con una medida adicional de legitimidad.”¹⁴⁹

Sin embargo, aun tomando en cuenta esta evidencia, se podría aquí hablar de que Qutb, en esos ocho años mencionados, más que nutrir una actitud antioccidental, le interesaba formar esencialmente una actitud de *prevención* con respecto a occidente. Más que rechazo, se trataba de establecer una crítica revisión de lo que occidente podía aportar y de poner en balance lo que el mundo no occidental (y sobre todo el mundo islámico) *no necesitaba que occidente le aportara*.

Ciertamente, había cosas en las que occidente, con respecto al mundo oriental y en particular con respecto al islam y a Egipto, estaba equivocado, y una de ellas era querer tener dominado o sujeto a un pueblo bajo la tutela de una vigilancia imperial que, aun admitiendo su buena intención y su capacidad, no estaba clara sobre los objetivos y propósitos del pueblo al cual querían tener subyugado, y por eso labraban su propia ruina como dominadores y mejor harían en preparar su salida de Egipto y otras tierras por ellos sojuzgadas. Estas eran las ideas de Qutb, como las de millones de egipcios de diferentes partidos y tendencias, pero que estaban de acuerdo en que ya era hora de desechar la tutela británica a su nación. Después de 1945, con el fin de la segunda guerra mundial, este sentimiento de reivindicación y anticolonialismo se hizo más fuerte y exaltado en muchos egipcios, así como también en Qutb, que lo expresaba en escritos e intervenciones.

Eventualmente, las ideas y publicaciones de Qutb se fueron volviendo más críticas, más políticas, y más agitadas. Ya hemos visto que la década de 1940-1950 fue también una de las más violentas de la historia egipcia contemporánea (incluyendo en ello la entrada del país en una guerra internacional como la de Palestina en 1948). A partir de 1945, con el debilitamiento del imperio británico al final de la segunda guerra mundial, la monarquía

149 Cfr. CALVERT, John: *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*. Hurst & Co / Columbia University Press, New York, 2010, pp. 91-92. Citado también en la biografía de Sayyid Qutb, consultada en la página web: https://en.wikipedia.org/wiki/Sayyid_Qutb ; consultada la última vez el 25.07.2021.

estuvo más a la defensiva de los ataques de sus críticos, y eso significó una mayor represión hacia cualquiera que la atacase o la cuestionara en público.

Para fines de 1947, Qutb no solo se las llevaba mal con el gobierno del rey, sino también con el estamento religioso de la Universidad de El Azhar, pues los profesores y estudiosos, moderados por principio, rechazaban muchas de sus opiniones radicales no tanto en cuestiones menos relevantes, como aspectos literarios, pero sí en temas más importantes, como cuestiones de moralidad pública, conducta política y protección de la identidad nacional egipcia. Otro sector que tampoco estaba cómodo con Sayyid Qutb era el de los británicos, que seguía teniendo relevancia en las decisiones políticas del país. De modo que tenía a todos esos elementos poderosos en contra. Sin embargo, al no ser ni un activista ni un extremista ni hombre de armas o de discursos incendiarios, era difícil actuar contra él, y encarcelarlo o exiliarlo habría sido una medida dura y bárbara, que la situación del momento no permitía fácilmente acometer.

Una salida para neutralizarlo fue concederle la oportunidad, como funcionario del Estado que Qutb seguía siendo, de que pudiera ir a estudiar unos cursos en instituciones educativas superiores estadounidenses por unos meses. Esto fue lo que hizo Sayyid Qutb a inicios de 1948. Esta experiencia en Estados Unidos cambiaría su vida.

Sayyid Qutb llegó primeramente a Washington D.C., donde estudió en el Wilson Teachers' College, que hoy es la Universidad del Distrito de Columbia. La estadía en la capital de Estados Unidos no le impresionó grandemente. Después fue a estudiar en el Colorado State College, en la población de Greeley, Colorado. Ese fue el lugar donde pasó más tiempo en Norteamérica, y después de allí pasó un último tiempo en Stanford, California, estudiando en la universidad que está allí. En total, estuvo dos años en Estados Unidos.

¿Qué le sucedió a Sayyid Qutb en Estados Unidos? Esa es la pregunta que en medio oriente y en Norteamérica, así como en el resto del mundo (y ahora aquí, en Venezuela y Maracaibo), muchos nos hacemos. Lo que sucedió fue nada menos que la confrontación de dos visiones del mundo: La del medio oriente islámico y la de la cultura estadounidense del siglo XX. Nótese que esta última no era la cultura de una gran ciudad, de una metrópolis “dura

e implacable” como la de las novelas de John Dos Passos y Ayn Rand, y las que otras ficciones suelen estereotipar como la típica de las grandes urbes de E.U.A. y de otras partes del mundo, no siempre sin razón. No, Sayyid Qutb vivió en tres lugares, de los cuales, Washington, que era el más grande, era todavía en 1948 más una ciudad provinciana que una inmensa urbe futurista de habitantes anónimos e indiferentes. Sobre todo, la población en que más tiempo residió, Greeley, Colorado, sigue siendo hoy una ciudad pequeña, de calles, jardines y parques bien cuidados, de pocos habitantes, y que hasta hace algunos años ni siquiera permitía la venta y consumo de alcohol libre en todas partes.¹⁵⁰ En general, a Sayyid Qutb no solo se le aceptó en ese medio, sino que se le invitaba a las reuniones y ocasiones sociales propias de una localidad exigua pero muy sociable. Muchos otros estudiantes extranjeros, entre ellos árabes también, no solo se sentían bien acogidos en esa comunidad, sino que disfrutaban su vida allí. Excepto por el detalle de que no asistía a los oficios religiosos a los que iban la mayoría de las personas con quienes convivía, por ser no-cristiano, Sayyid Qutb era un estudiante más en esa comunidad. Pero el “shock” cultural en realidad fue demasiado para él. Era no uno sino diversos impactos a varios niveles. Si lo que ocurrió en él no fue un “conflicto de civilizaciones”, ciertamente que sí fue un choque de culturas.

Como muchas biografías que pueden hallarse en la red lo testimonian, todavía en 1948 existía en Sayyid Qutb una “cierta aceptación de los valores seculares occidentales,”¹⁵¹ pero no estaba preparado para ver un mundo que le golpeó como tan diferente al suyo en ciertos aspectos fundamentales de la vida social. Quizá una de las cosas que más le asustó fue que lo que veía como carencias en occidente, no solo no era percibido así allí, sino que en apariencia, y de manera inquietante, todas las personas parecían vivir en un mundo secular tan distinto al mundo del oriente islámico que era el suyo, como si eso fuera normal, y además parecían felices y creían que podían serlo en tal ambiente. El hecho de que la realidad occidental secular llegara, en su despliegue de libertad, según él lo percibía, hasta a puntos riesgosos

150 Era, lo que se denominaba entonces, una comunidad “dry”, o *seca*. Aunque hacía años había dejado de haber *Ley seca*, algunos ayuntamientos siguieron restringiendo el consumo alcohólico inclusive hasta entrados los años 1970s.

151 Biografía de Sayyid Qutb, consultada en la página web: https://es.wikipedia.org/wiki/Sayyid_Qutb; fecha de última consulta: 25.07.2021.

o peligrosos, y que eso no impidiera a las personas (sumidas en otros problemas distintos a los que él y otros en su cultura se planteaban) poder vivir vidas no menos contentas y tranquilas, era algo chocante que le azoraba. Podría achacarse este “shock” a prejuicios contra occidente.¹⁵² Mi hipótesis es que ese “shock” fue duro, estremecedor, porque, a pesar de tener una visión de cautela hacia occidente y de prevención contra sus aspectos políticos o doctrinales, *no tenía prejuicios que lo prepararan para ese impacto con una cultura que se presentaba al visitante y residente como tan buena aparentemente como la suya, a pesar de esposar valores y principios distintos y muy diferentes a la suya en varios aspectos*. Podría decirse que este enfrentamiento entre su personalidad y lo que vio en Norteamérica despertó en él algo que probablemente no existía o estaba dormido ante la ausencia de presiones al respecto: su intolerancia.¹⁵³

152 Puede compararse la reacción de Sayyid Qutb con la de otros personajes históricos que han manifestado su azoramiento, escándalo, sorpresa y perplejidad, cuando se han encontrado con entornos culturales que son muy diferentes a los suyos originales. Un ejemplo de esto es la reacción de los primeros europeos que llegaron a América, y que se sorprendían y les chocaban las costumbres de nuestros indígenas, como las de andar casi desnudos. Para los europeos, esa actitud declaraba la inferioridad y aún la pobreza moral de nuestros indígenas. No pudieron usar sus impresiones y experiencias con otra cultura como un espejo en el cual reflejar su propia cultura, su propia forma de ver el mundo (si hubiesen hecho eso, habrían cambiado su forma de pensar, y lo común en toda persona y grupo es reforzar y proteger sus propios criterios culturales frente a aquellos que le chocan o le repelen). Lo típico a lo largo de la historia ha sido este rechazo a lo que se ve culturalmente extraño; los casos contrarios son excepciones, y suelen surgir por propósito secundarios, como la *Ciropedia* de Jenofonte o la *Germania* de Cayo Cornelio Tácito, que son obras en que se describe y a veces en términos de elogioso reconocimiento a culturas extrañas y aún enemigas del pueblo de quien hace la descripción. Pero la intención allí es también mostrar que los pueblos bárbaros pueden ser mejores o más virtuosos que los pueblos civilizados, cuando estos últimos decaen: se usa el ejemplo de los bárbaros para hacer una crítica a Grecia y Roma y para dar una lección a ambas. Está de más decir que en Sayyid Qutb no hay este ánimo de reconocimiento al “otro”. De hecho, hay para él poco en la cultura occidental que merezca emulación o adopción. Si este no era su criterio inicial, lo llegó a ser después de su viaje a E. U. A., y no solo eso, sino que llegaría a conceptualizar a la nación del norte y en general al occidente desarrollado como la antítesis de toda civilización sana.

153 También otra hipótesis posible o concebible al respecto de la reacción de Sayyid Qutb a la cultura occidental estadounidense sea la de que ella refleja la conciencia de cambio de perspectiva y de conciencia misma en un espectador que pasa de ser parte de una mayoría a ser una minoría. En Egipto, Qutb podía permitirse ser condescendiente y a veces hasta paciente con la actitud de los extranjeros que ocupaban como señores su país: la historia estaba contra ellos, eran unos ocupantes, conquistadores, colonizadores o vencedores más, lejos de su propio entorno, y morando en un lugar extraño, tratando de fungir como dominantes y superiores; eran una minoría de apenas cientos de miles frente a un mar de millones de personas de medio oriente, herederas, genética, lingüística, religiosa y culturalmente de siglos de historia y civilización. Muy distinto era hallarse un hombre solo, de una

Sayyid Qutb no podía comprender el énfasis que los estadounidenses daban a ciertas actividades, y por otro lado, no el desprecio (porque el desprecio necesita una cierta actitud de energía que lo ejecute) sino simplemente la mera ausencia de consideración de otras áreas o dimensiones de la vida que para él eran primarias, básicas, importantes. Afortunadamente, recogió la mayor parte de sus impresiones en varios cuadernos, con los cuales después compondría el relato de su encuentro con la cultura occidental estadounidense. Antes de venir a Norteamérica, la imaginaba hasta con cierta simpatía, en parte por la influencia del cine (era gran admirador y amante del cine), y en parte porque, siendo una gran nación, Estados Unidos no había participado del despojo colonial al que muchas naciones de Europa habían sometido otras partes del mundo como África y Asia. Al contrario, era una de esas otras naciones del mundo que se había podido liberar del poder europeo sobre ella (¡Del poder británico, nada menos!), de modo que, si había en él una predisposición hacia Estados Unidos, más bien lo era favorable que en contra.

En su registro, Qutb anotó muchas características y cuestiones que herían su sensibilidad con respecto a los Estados Unidos. Ciertamente, la cuestión del racismo era uno de esos puntos. Si quizá no lo sintió en él mismo (Qutb, como muchos egipcios del sur, era de piel bastante morena y atezada) es más que probable que lo haya podido ver hacia la población negra de ese país. También le causaron animadversión aspectos como la música y ciertas costumbres que veía como superficiales o hasta casi enfermedades, como el énfasis en ciertos deportes y actividades físicas (el “brutal” fútbol americano, la lucha libre) e inclusive veía mal la seria atención que los norteamericanos ponían en el cuidado de los jardines, (en Greeley, Colorado, buena parte de la población dedicaba sus fines de semana a cuidar

parte lejana del mundo, en el entorno de otra cultura predominante y en su pleno derecho a serlo. Debe haber sido una experiencia alienante, y que probablemente hayan sentido otros muchos que han viajado de un entorno cultural a otro diferente, ya sea por un tiempo o como emigrantes. Algunos aprovechan esa experiencia y crecen en ella y con ella. Algunos otros no pueden sacar resultados o conclusiones de ese encuentro a veces demasiado contrastante. Algunos, inclusive, obtienen de tal experiencia, un apego que no tenían a la cultura de sus orígenes, y un rechazo que no tenían a la(s) cultura(s) que les son ajenas y cuya misma diferencia se le aparece no como la evidencia de una realidad diversa y con derecho a serlo, sino como un desafío por parte de una diferencia que es concebida como errónea e impura en su existencia. Creo que éste último fue el caso de Sayyid Qutb.

sus jardines).¹⁵⁴ Sayyid Qutb resumió sus impresiones en un artículo de dieciocho páginas que publicó una vez de regreso en Egipto: “La América que he visto” (*‘Amrika al-lati ra’aitu*).¹⁵⁵ Es un impresionante testimonio que muestra muchas opiniones, juicios y prejuicios, agudos y francos. Permite conocer no tanto sobre “América” como sobre la mente de Sayyid Qutb (advertamos que todas las veces que Qutb se refiere a “América”, en realidad está hablando de Estados Unidos). Algunas citas de sus experiencias son elocuentes, y son como un catálogo de estereotipos, intuiciones y exageraciones que van desde el cliché hasta el desprecio:

“América trae a la mente placeres que no reconocen límite ni restricción moral. ... Parece que todo el ingenio Americano está concentrado en el campo del trabajo y la producción, al punto que no queda capacidad para avanzar en el campo de los valores humanos.

...

Gente [los estadounidenses] que han alcanzado el ápice del crecimiento y la elevación en el mundo de la ciencia y la productividad, mientras que han quedado abismalmente primitivos en el mundo de los sentidos, los sentimientos y la conducta.

...

En el caso de América, el hombre primitivo está armado con la ciencia.

...

154 Uno puede quizá sonreír con displicencia ante los “shocks” que experimentaba Sayyid Qutb, pero si ahonda en este tema, puede llegar a cuestiones bastante inquietantes. Por ejemplo, con respecto al tema de la salud y el deporte, que ya era fuerte en esa época, y que en las últimas décadas del siglo XX hasta hoy se ha convertido casi en una religión en varios países (y en algo que allí muchos ven como aún más importante: se ha convertido en un *negocio*), es perturbador pensar que muchos millones de personas cultivan rutinas y vidas de ejercicios físicos y alimentación sana, para luego también dedicar tiempo a consumir sustancias destructivas, de manera excesiva o viciosa. Uno se pregunta cómo es posible tanta contradicción de millones, sobre todo jóvenes, que cuidan su vida con salud y deporte, y luego la arriesgan con tal consumo perjudicial: ¿Para qué cuidar el cuerpo en el día si lo destruyes en la tarde?

155 Publicado en 1950 en la revista egipcia *Al-Risala*. El texto, publicado originalmente en árabe, fue traducido al inglés por el mismo Sayyid Qutb. La traducción al castellano de los textos arriba citados ha sido hecha por mí. El texto inglés de Sayyid Qutb se encuentra en la dirección web: https://www.cia.gov/library/abbottabad-compound/3F/3F56ACA473044436B4C1740F-65D5C3B6_Sayyid_Qutb_-_The_America_I_Have_Seen.pdf consultado la última vez el 28.07.2021.

La visión de los fanáticos a medida que siguen un juego, o miran una pelea de boxeo, o un sangriento y monstruoso torneo de lucha libre... es una de excitación animal nacido de su amor por la violencia más endurecida.

...

El americano es, por su misma naturaleza, un guerrero que ama el combate...

...

[En Estados Unidos] El éxito viene primero y antes que cualquier otra cosa... El americano, por su naturaleza, es dado a la grandeza en tamaño y números. Es su primera medida de cómo siente y evalúa todo.

...

No hay nada en América que indique unos nervios relajados.

Cualquier cosa que requiera un toque de elegancia no es para el americano.

...

Las virtudes de América son las virtudes de la producción y la organización, y no aquellas de la moral social y humana. Las virtudes de América son las virtudes del cerebro y la mano, y no aquellas del gusto y la sensibilidad.

...

Es sorprendente darse cuenta que, a pesar de su avanzada educación y su perfeccionismo, cuán primitivo es realmente el americano en su visión de la vida...

...

Su comportamiento nos recuerda a la era de las cavernas. Es primitivo en la manera que codicia el poder, ignorando ideales, modales y principios...

...

El Jazz es su música preferida, y es creado por los negros para satisfacer su amor al ruido y para afilar su deseo sexual...

...

Es difícil diferenciar entre una iglesia y cualquier otro lugar establecido para el entretenimiento, o lo que llaman [los estadounidenses] en su lenguaje “diversión” [*fun*]...¹⁵⁶

Pero, probablemente el episodio más crucial de su estadía en Estados Unidos, el que le causó más impacto (o trauma) fue su asistencia a una reunión en el área social de una iglesia. Quedó atónito cuando se dio cuenta de que en ese espacio, colateral a un lugar de oración, se iba a realizar un baile. Pero no solo esto, sino que el pastor que dirigía el lugar, puso en un gramófono conectado a altavoces un disco con una canción que había sido popularizada por una película protagonizada por Esther Williams y Ricardo Montalban ese año: “*Baby, it’s Cold Outside*” [*Nena, hace frío afuera*], y para más comodidad y relajación del público y las parejas que bailaban, puso las luces más tenues... Ya esto habría sido suficiente para escandalizar a Sayyid Qutb. Lo que siguió fue lo siguiente:

“La pista de baile estaba iluminada con luces rojas, y amarillas, y azules, y con unas pocas luces blancas. Y bailaban al son de un gramófono, y la pista de baile estaba repleta con pies taconeando, piernas atractivas, brazos envolviendo cinturas, labios apretando labios, pechos apretando pechos. La atmósfera estaba llena de deseo...”¹⁵⁷

Evidentemente, Sayyid Qutb se encontraba fuera de lugar en esa situación. Aparentemente nunca había estado en un baile occidental común y corriente como han sido en el siglo XX.¹⁵⁸ Él no imaginaba que algo así

156 Cfr. QUTB, Sayyid: Ob. cit., passim.

157 Cfr. QUTB, Sayyid: Ob. cit., P. 13.

158 A este respecto, vale la pena recordar que el vals, que empezó a popularizarse en occidente como danza a fines del siglo XVIII, era reprochado al principio por la cercanía que tomaban las parejas al bailar (aunque dicha cercanía ya se daba en otros bailes, pero menos que en el vals). De más está decir que en el mundo islámico y en medio oriente, aunque siempre se ha bailado, y hay danzas muy sensuales, se trata de algo distinto que en occidente. Son danzas particulares: una (o algunas) bailarinas bailan para un público, y cuando son más de uno los que bailan, suelen ser grupos de varias personas, pero los hombres bailan con hombres (a veces en círculo o formando figuras) y las mujeres bailan con mujeres (En fiestas y bodas no es raro que estén aparte varones y mujeres, aunque esto ha ido cambiando en las últimas décadas). *Y no bailan personas de distinto sexo tomándose o agarrándose el cuerpo o los brazos*. Esto no es solo una característica islámica, sino de otros pueblos y culturas de la región: cristianos y judíos tradicionales, así como armenios, kurdos, drusos, yezidis, etc. bailan así como he descrito. No son comunes los bailes como los que existen hoy en occidente. En las grandes ciudades hay discotecas y clubes nocturnos a los que van parejas y bailan como en occidente, pero se trata de costumbres de una exigua minoría más cosmopolita, y que en el pasado estaba conformada

pudiera existir y aún estar permitido y lo que vio ante la vista tranquila de personas mayores y familias (¡Y en un lugar dedicado al uso religioso!) era demasiado para su sensibilidad.

Es fácil y tentador desechar la impresión sufrida por Sayyid Qutb como las frustraciones de un reprimido, o el efecto de una fuerte contención sexual en él. Ciertamente, es posible que en él sucediera tal cosa.¹⁵⁹ En los ambientes más contenidos y controlados de Egipto esta situación quizá nunca habría sucedido. Pero en un entorno distinto, el impacto de una realidad tan diferente y chocante fue demasiado para Qutb. Sintió que debía haber algo profundamente malo en un mundo que permitía tales cosas como si fueran *normales*. Halló una relación entre lo que estaba mal con el mundo de su país, Egipto, y lo que estaba mal con el mundo de Norteamérica. Y en ambos casos, la respuesta era el abandono o descono-

más por sectores modernizados que tradicionales.

- 159 La personalidad de Sayyid Qutb invita, provoca y casi obliga a ensayar sobre él la tentativa de un psicoanálisis para descubrir más aristas de su pensamiento y su personalidad. Desde luego, no es este el lugar para hacerlo ni es nuestra rama de investigación. Pero, respecto a sus características personales, no está de más destacar que Sayyid Qutb nunca se casó (Una fuente afirma que nunca en su vida tuvo una relación íntima con una mujer). Dos razones habrían habido para no casarse: una, que era muy exigente con la virtud femenina, y por ende, ninguna mujer que le sugerían para ser su esposa estaba a la altura de sus aspiraciones. Lo otro es que su vida transcurrió entre tantas agitaciones y zozobras, que nunca tuvo la suficiente serenidad ni tiempo libre para dedicarlo a crear un hogar con una familia (esta razón la suelen dar también personas políticamente muy activas y muy solteronas). A mi juicio, son razones insuficientes y no muy convincentes. Sea lo que fuere, es importante destacar que el tema de la obsesión sexual (en contra o a favor de la actividad sexual como tal) es algo bastante común en medio oriente y en el islam y se manifiesta con desmesura en ambos sentidos: de desfreno o de represión. El caso de Sayyid Qutb me recuerda las palabras del personaje Madbuli en la película egipcia *Bab el-Hadīd* (Estación Central, 1959) del cineasta Yusif Shahin. Al comienzo de la obra, Madbuli se refiere al protagonista de la misma, un muchacho pobre y lisiado, llamado Qinaawi, al cual recoge y da asilo en un espacio de la estación de tren que da nombre a la película. Un día va a buscar al muchacho al rincón donde vivía, y encuentra las paredes llenas de fotos recortadas de periódicos y revistas con imágenes de mujeres atractivas, muchas de ellas en trajes de baño y en poses sugestivas. Madbuli, ante eso, dice: “Fue entonces cuando me di cuenta lo frustrado que estaba; tan frustrado, que se estaba volviendo más y más obseso. ¡Pobre Qinaawi! ¿Cómo podía alguien haber adivinado su final?”. En la película, a pesar de que el personaje tenía la válvula de escape de contemplar sus fotos en su cuarto, su represión lo terminó convirtiendo en un asesino. En el caso de Sayyid Qutb, ni tuvo tal válvula de escape (era demasiado culto y sensible para una contradicción moral tan burda así), ni se transformó en un asesino como tal, pero sí en un teórico de la violencia y aún del acto terrorista, es decir, del asesinato abstracto: Por qué hay que acometer tal tipo de asesinato, por qué es lícito asesinar, a quienes se debe matar, etc. Me pregunto si ser un teórico del asesinato político calculado no es menos perverso que ser un simple asesino psicópata que mata por una necesidad interna.

cimiento de los lineamientos estrictos de la religión islámica tal como él la conceptuaba y vivía.¹⁶⁰

En las anteriores líneas he llegado a dar las razones que encontró Sayyid Qutb para la ocurrencia del agonizante problema que él había percibido, en Egipto y en Norteamérica. Son razones que, como puede notarse, coinciden perfectamente con los planteamientos esenciales del salafismo. Sin embargo, aunque hay mucho que concuerda entre el salafismo y el pensamiento de Sayyid Qutb, él fue más lejos que esa postura. En rasgos generales, el salafismo es una postura exterior, en aspectos religiosos, y en aspectos rituales y morales. Pero, aparte de ciertas generalidades políticas, no necesariamente se expresa en términos o formas políticas concretas y específicas, ni tiene por qué, necesariamente, desembocar en la violencia. Es justamente esa cierta vaguedad o irresolución la que le ha hecho adolecer de cierta debilidad a lo largo de la historia. Es una forma de pensar (o, para expresarlo más pedantemente, una ‘corriente de pensamiento’), no una doctrina política. Lo que vino a plantear Sayyid Qutb fue también una corriente de pensamiento *y además* una doctrina política. Esto no lo hizo inmediatamente después del *shock* del baile en Greeley, Colorado, pero sí fue tomando notas sobre el asunto (que se añadieron a sus muchas notas sobre la vida en Estados Unidos. Sayyid Qutb fue un escritor incesante toda su vida).

En 1949, Qutb compuso un primer ensayo donde empezaba a alumbrar las ideas resultantes de sus nuevas experiencias fuera de Egipto. El libro que escribió se llamó *La Justicia Social en el Islam (Al-adala al-iṣṭimaʿiyya fil-islam)*. En él ya se puede observar como sus ideas empezaban a deslizarse de un marco político (nacionalista, para ser más específicos) a un marco dis-

160 Este proceso en dos partes (lo que estaba mal en Egipto y Norteamérica y la necesidad del islam) podría admitir una tercera parte intermedia: el mal estaba en la falta de moral, la cual, por lo visto, en occidente, el cristianismo –la religión dominante – ni proveía ni imponía, y en oriente, los musulmanes la habían olvidado. Porque el islam tenía un canon moral, pero había que recuperarlo. Luego, se habría tratado de una recuperación *moral* por medio de una recuperación religiosa (como basamento de lo moral). Ese primer paso intermedio de lo moral es lo que habría estado faltando. Pero reconozco que esta es una visión occidental del asunto. Para Qutb, se trataba de una instancia por encima y más profunda que lo solo moral. El islam incluía y suponía esa base moral: no tenía que *presentarse* como tal cosa. El corolario era que si se imponía el islam, habría moral. Por eso no contemplé arriba ese paso intermedio, que inclusive podría ser visto como una instancia laica, puesto que lo moral no necesariamente entraña o supone lo religioso, y por otro lado, los creyentes religiosos y los no creyentes pueden encontrarse en lo moral, aunque discrepen en otros aspectos.

tinto, que llamaré ‘islamista’ (mejor que apodarlo vagamente “religioso” o “cultural”). En esa obra apelaba al pueblo egipcio y le llamaba a recordar su “legado, capital, espiritual e intelectual” y a evitar tomar de otras naciones lo que ya ellos tenían en su acervo islámico. De la confrontación que él hacía —imaginaria o real, o mezcla de ambas cosas— derivaba un sentimiento de orgullo con respecto a su pueblo y sus correligionarios que aún cultivaban las virtudes islámicas, frente al occidente “materialista e inmoral.”¹⁶¹ Asimismo, su marco mental se fue haciendo más moralmente conservador y más crítico, no ya de occidente, sino de la misma cultura egipcia de ese momento, fustigando cosas como la producción cinematográfica egipcia, la música egipcia del momento, y la mezcla de mujeres y hombres en la vida cotidiana, en colegios, instituciones y aún en lugares de recreo como balnearios y piscinas, reprochando de paso el uso de trajes de baño occidentales en las playas de Alejandría.¹⁶²

En definitiva, se trataba de un Sayyid Qutb al cual la estadía en Estados Unidos le había convertido en un ser mucho más austero, astringente, puritano y aún áspero. Como ha dicho un comentarista sobre él: “En vez de hacerse más liberal por su experiencia en América, regresó [a Egipto] todavía más radicalizado”. De hecho, comenzó a practicar el islam de manera más rigurosa ya en Estados Unidos.

Ya la trama del pensamiento de Sayyid Qutb, al regreso de su estadía en Norteamérica (a comienzos de 1950) venía urdida con ideas que tomaban de lo religioso (pero en una lectura y seguimiento muy estricto) y lo político, a un nivel que denominaré macropolítico. Es decir, luce claro que a Sayyid Qutb le interesaba la suerte de su país, Egipto, en el momento en que estaba viviendo (los estertores finales de la monarquía), pero también le

161 Cfr. El excelente texto de Juliet Davis titulado: *The Radicalisation of Sayyid Qutb*, consultado en Internet, en la página del portal de investigación *ResearchGate*, en la dirección web siguiente: https://www.researchgate.net/publication/290034761_The_Radicalisation_of_Sayyid_Qutb, consultado la última vez el 28.07.2021.

162 Recordemos que estamos notando hechos de hace setenta años, cuando las costumbres y ciertamente los trajes de baño eran mucho más circunspectos y púdicos. No quiero ni imaginar qué pensaría Sayyid Qutb de algunas playas de hoy, con piezas de ropa mínimas... cuando las hay. En las películas egipcias de las últimas décadas en que se hace humor sobre los islamistas, se suele mostrar con comicidad su reacción a cosas como, por ejemplo, una mujer en bikini. La reacción de tales varones a eso suele ser de escándalo, furor, desmayo y hasta infarto. Si ello nos hace reírnos de tales seres humanos, pensemos en cual habría sido la reacción de nuestras tatarabuelas hace un siglo a las modas actuales en nuestras playas.

era claro a él que quería mirar a una política en márgenes o extensiones mucho mayores, no solo de Egipto, sino de los demás países de medio oriente, y las demás naciones islámicas de Asia y África, y los demás pueblos del mundo, frente a los imperios y naciones fuertes de occidente, localizadas en distintas partes del orbe, ya en sus metrópolis, ya en sus derivaciones más fuertes y consolidadas. Estas derivaciones podían considerarse aún peores o más graves y terribles que las de las mismas naciones europeas. Es decir, era claro que el imperialismo británico era enemigo, y debía ser derrotado. Pero en realidad, ya ese imperialismo estaba un tanto de ida en la historia. El poder mayor que Sayyid Qutb empezó a ver como más amenazante era el de Estados Unidos. No por lo que representaba en sí la política de ese país (un poder pujante y dinámico, un nuevo “policía” del mundo, hegemónico y poderoso), ni tampoco por los supuestos males de un sistema económico que lucía mejor que todos los demás. Tales cosas lucían menos malas o más naturales que lo que para él era más grave.

Lo que Qutb veía como problemático o inclusive como grave en la nación norteamericana era el clima de libertad y democracia que allí existía, y que sugería o hacía irrelevantes las nociones islámicas de gobierno, justicia y religión correcta y verdadera. Una de las cosas que veía como amenazante era justamente la laicidad estadounidense, la cual se expresaba en muchos aspectos (y dejaba de expresarse en aspectos que lucían paradójicos a otros occidentales, que notaban que la laicidad estadounidense, al menos para la época, era inclinada a cierta simpatía religiosa, mientras que en Europa, el laicismo, más que la laicidad, se caracterizaba por afrontar y a veces hasta afrontar lo religioso. Lo cual sigue siendo por desgracia la tendencia actual). Pero no creo que en sí esa laicidad era el mal y el problema para Qutb. Ese era *uno* de los problemas, y era justamente la manifestación de una religión sin poder, una religión ausente de la vida pública y en vez de hermanada con el gobierno, separada del mismo, una religión que quedaba a la deriva y la buena voluntad de la fe individual de cada quien. Eso, en la visión de Sayyid Qutb, según como yo la interpreto, era absolutamente erróneo y desviaba a la persona de su verdadera realización en la vida.¹⁶³

163 Podría añadir otros rasgos que marcan o subyacen a la repulsión de Qutb con respecto a Estados Unidos, pero, por ser este un estudio narrativo histórico-politológico, no creo que es el lugar para elaborar sobre tales rasgos, aunque los notaré aquí en esta nota: Una de las cosas que repugnaban a Qutb

En las últimas décadas de nuestra época hemos visto el recrudecimiento de un violentismo islamista contra los Estados Unidos. Al comienzo, la orientación de esas acciones ofensivas hacia la nación norteamericana sorprendía o extrañaba a muchos estudiosos estadounidenses sobre el tema. Para muchos no tenía sentido ni razón de ser que Estados Unidos fuera postulado como el enemigo del islam. Aún si se miraba el tema desde una perspectiva marxista —que, a pesar de afinidades y aproximaciones, no era básica ni esencialmente la del islam de las personalidades como Sayyid Qutb y sus afines— no tenía sentido el odio y rechazo que sentían esos extremistas. Y es que la razón no era ni económica ni política en primer lugar, sino cultural, referida al modo de ver la vida y el mundo.

Una vez de vuelta en Egipto, y en el inicio de un nuevo camino en su vida, Sayyid Qutb se encontró con una realidad más revuelta que antes de su viaje. Había ocurrido la guerra de Palestina, la cual como ya vimos fue desastrosa para Egipto, y fue punto catalizador de un descontento que se fue construyendo como conspiración contra la monarquía por parte de los militares que, a pesar de luchar valientemente en ese conflicto, fueron derrotados.

Sayyid Qutb decidió unirse al grupo que consideraba seguía más fielmente el plan de ideas que él tenía sobre la islamización (o más bien reislamización) de la sociedad. Ese grupo era la *Hermandad*. Asimismo, para tener más libertad de acción, renunció a su cargo en el Ministerio de Educación. Se hizo editor en jefe de la revista principal de la *Hermandad*, llamada precisamente *Al-Ijuān al-Muslimūn* (*La Hermandad Musulmana*), y más tarde llegó a ser jefe de propaganda de la organización. Su rol en la *Hermandad* llegó a combinar dos aspectos que pueden ser comparados con los

de la visión occidental estadounidense era algo que podríamos llamar sus puntos ciegos morales. El mismo hecho de no ver mal en cosas como ciertos bailes y reuniones sociales en que varones y damas se mezclaban libre y espontáneamente era para él marca de lo defectuosa de la cultura estadounidense: Una cultura que no podía ver el mal allí donde existía. Es un rasgo que, visto desde otro punto de vista, significa no ver como malo lo que mi propia cultura ve como malo y cuya maldad puede ser argumentada con lógica y coherencia. Una lógica y coherencia que pueden ignorar o desechar los beneficios de una tolerancia. Tolerancia, libertad, bien y mal existen como valores o principios tanto en la visión de Qutb como en la de la mayoría de las culturas, incluyendo la de Estados Unidos, pero los registros, ámbitos, límites y coordenadas de esas cosas son distintos en cada cultura. Qutb simplemente no podía aceptar la moral occidental de Estados Unidos. Para él, en vez de moral, lo que allí había era una capitulación moral. Una desmoralización e inmoralización en amplio sentido.

de Goebbels (propaganda) y Rosenberg (doctrina) en el nazismo alemán, o con los de Lenin (ideología) y Lunacharsky (Educación) en el comunismo ruso. También llegó a ser miembro del comité de trabajo de la organización, e inclusive del consejo de guiatuza de la misma, es decir, en la rama más alta de la *Hermanidad*.

Entre 1950 y 1952, Qutb conoció a Nasser, y puede decirse que se compenetraron mucho uno con el otro, aunque no parece que hubiera nacido algo como una amistad entre ellos. Tuvieron muchos encuentros en que conversaban durante horas sobre el futuro de Egipto y lo que había que hacer una vez pasara el capítulo del rey y se estableciera un nuevo gobierno. Nasser iba a casa de Qutb y le preguntaba cosas sobre la revolución. Muchos otros miembros de la *Hermanidad* esperaban que, después de triunfar la conspiración contra el rey, Nasser iba a establecer un gobierno islámico en Egipto.

Ya hemos revisado los hechos de 1952 que llevaron a Nasser al poder. Al principio, como sabemos, la *Hermanidad* apoyó a los militares, e inclusive Nasser le pidió a Qutb, a finales de 1952, que redactara los estatutos y el programa de lo que iba a ser el Consejo de la Revolución Egipcio (RCC), lo cual muestra la importancia con que lo consideraba y la confianza que tenía en él. Las conversaciones entre ambos eran largas (una vez duraron doce horas discutiendo). Pero, tras varias semanas y luego meses, se vio que ni los jóvenes oficiales, ni Nasser, planeaban establecer algo parecido a un “Estado islámico”. Empezaron las divergencias entre Qutb y Nasser, y aquél renunció al cometido que le había encargado este último.

Nasser sin embargo, al menos aparentemente, quería tener cerca a Sayyid Qutb (y probablemente a la *Hermanidad*), y trató de persuadir a Qutb de que le siguiera apoyando, ofreciéndole cualquier posición que quisiera en el gobierno egipcio, excepto la del trono real: “Te daremos la posición que sea que tú quieras en el gobierno, ya sea el Ministerio de Educación, el Ministerio de Artes, etc.” Qutb, nuevamente, rehusó.

La posición del nuevo gobierno se endureció, y la revista que dirigía Sayyid Qutb fue clausurada. La *Hermanidad* empezó a preparar su resistencia, pero para el gobierno, la *Hermanidad* empezó a conspirar y preparar el atentado que tendría lugar en 1954 en la plaza Manshia de Alejandría. Tras dicho atentado, que se tomó como acto justificante de la puesta fuera de la

ley de la *Hermandad* misma, parecía que esta organización y toda su figuración quedaban ya en la sombra y se iban a disolver como parte de un pasado que se desintegraba ante los vientos de una nueva época.

Qutb, junto con muchos otros miembros de la *Hermandad* (incluyendo los líderes y directivos de la misma) fue encarcelado, torturado, y enviado a un campo de concentración en pleno desierto occidental. En ese troquel de largos años de maltrato y cárcel fue donde maduró el pensamiento de Sayyid Qutb, profundizándose en su agenda principista, estrecha y radical.

Esta agenda expresaba una visión que, ciertamente, aunque tenía que ver con el gobierno de la sociedad (por lo cual se la puede denominar ‘política’, en minúscula), va mucho más allá en su alcance, pretendiendo dar toda una respuesta actualizada a los planteamientos básicos de la existencia, basándolos, claro está, en la revelación islámica contenida en el Corán y ejemplificada en la Sunna. De modo que se la pudiera calificar como de ‘metapolítica’ o aún una ‘transpolítica’, en el sentido de que el gobierno de la sociedad, y quien asume dicho gobierno bajo la forma de Estado, tienen como cometido expreso encaminar al ser humano bajo su autoridad a la vida que Dios quiere para él aquí en la tierra.

Pero, al lado de las calificaciones de esta agenda: ‘política’, ‘metapolítica’, o ‘transpolítica’, está el hecho de que no se contiene en los planteamientos de Sayyid Qutb, ni se pretende contener, un propósito *Político* como tal, y con ‘P’ mayúscula. No es la libertad o la voluntad del individuo la que priva y ha de protegerse, sino la libertad y la voluntad de Dios, a la cual el ser humano ha de someterse. Se da como supuesto que, si se cumple con el respeto a la obediencia a Dios, el ser humano queda protegido también.

A continuación se presentan algunas de las características de esa visión de Qutb, que tanto ha influido en los movimientos violentistas contemporáneos del Islam.

En primer lugar, para Sayyid Qutb, el pensamiento islámico que transforme el islam en lo que Dios quiere para la presente época, solo puede derivarse y construirse a partir de conceptos y categorías que provengan de la tradición islámica misma. En este sentido, él pone una distancia firme y clara entre su pensamiento y el pensamiento de algunas de las corrientes salafistas que había a principios del siglo XX, que proponían una lectura

del Corán más avanzada, tomando en cuenta los aportes de la crítica, la ciencia y la hermenéutica occidentales, así como de otras culturas del orbe, para que así el renacimiento islámico viniera a ser fruto de un esfuerzo más ecuménico, más policultural. Qutb no estaba de acuerdo con tal “cosmopolitismo” en lo político y lo cultural. En esto, su pensamiento toma de la tradición hanbalita del fundador de esa corriente, Ibn Hanbal, y de su activo sucesor de siglos posteriores, Ibn Taimiyya, quien hizo fuertes críticas a algunos acercamientos del islam a recursos extraislámicos, objetando inclusive uno de esos recursos, que fue nada menos que a la lógica griega.¹⁶⁴

Otro de los aportes de Qutb a la cultura islámica contemporánea es su manera de ampliar o “democratizar” el *tafsir* (es decir, la interpretación y exégesis del Corán y la Sunna). En realidad, lo que hizo fue interpretar ambas cosas según su criterio, razonado ciertamente, pero guiado por sus orientaciones doctrinales o ‘ideológicas’, y, claramente, por sus juicios y prejuicios más fuertes, sus convicciones personales más enérgicas, decisivas y firmes.

En buena parte, hasta ese momento de la historia, el *tafsir* lo realizaba una élite escolar, un conjunto de eruditos: los imames, los ulemas, y los jeques (o *šuyūj*, plural de *šayj*), es decir, toda gente formada, que había pasado por un entrenamiento académico superior, como en occidente lo pueden haber pasado un profesor de postgrado de filosofía o un psiquiatra clínico principal de una institución. El *tafsir* realizado por una persona común, un musulmán “de a pie” como podría decirse, era algo inusual.

En este sentido, Qutb fue una de las primeras personas cultas pero no eruditas ni formalmente académicas, que realizó una labor de *tafsir*. Esta labor, más allá de las disidencias y desacuerdos que uno pueda tener con la misma y sus resultados (y profundos y respetados intelectuales han planteado esas disidencias y desacuerdos), es una obra que merece respeto, entre otras cosas, por lo profusa de la misma.

Expresión específica de lo que para él era el *tafsir*, fue su libro *A la sombra del Corán* (*Fi ḍilāl al-Qurān*), su interpretación del libro santo del islam. Es

164 La lógica de Aristóteles, fue reconocida como un magnífico aporte por varios importantes filósofos árabes, que, tras estudiarla, inclusive hicieron sus propias contribuciones a la misma. Pero Ibn Taimiyya expresó una dura crítica a la misma en una célebre obra suya escrita en prisión, llamada *Refutación de los lógicos* (*Ar-Radd ‘ala al-Manṭiqiyyīn*) en la cual da varias razones para rechazar la lógica aristotélica.

una obra que en su publicación abarca 30 volúmenes,¹⁶⁵ lo que comprende más o menos unas 6.091 páginas (o sea, más de doce resmas de papel). Sayyid Qutb ya había trabajado cuestiones hermenéuticas del Islam y específicamente del Corán en la década de 1930, y había escrito una obra que tuvo repercusión, titulada *La representación artística en el Corán* (*Al-Taswīr al-Fanni fil-Qurʿān*). En dicha obra desarrolló una apreciación literaria por el libro sagrado, para lo cual tuvo que desarrollar también una metodología complementaria, hecha en parte de lo aprendido de la tradición islámica, pero también de sus propias elaboraciones. Esa no fue la única de sus obras en que exploró, desde el arte y la literatura, el contenido de la revelación religiosa. Luego haría una especie de camino al revés: desde la revelación religiosa, exploró el arte, la literatura,... y la política.¹⁶⁶ De modo que para el momento de su condena a prisión ya había incursionado con destreza en este tipo de reflexión religiosa tan específica.

Sayyid Qutb escribió *A la sombra del Corán* con paciencia, día tras día de sus miles de días pasados en la cárcel a la que el gobierno de Nasser le envió, junto con otros de sus copartidarios, en el desierto occidental de Egipto. Allí, aparte de lo duro del clima y el lugar mismo, perdido en medio de las arenas, estaba el maltrato y las torturas de la cárcel en sí, pero Sayyid Qutb consiguió resistir la vida allí leyendo, pensando, y escribiendo esa obra y varias otras más. Muchas de esas obras logró sacarlas de la cárcel, para ser pu-

165 La versión digital en inglés de la misma existe en internet, y está en formato pdf en la página: <https://www.kalamullah.com/shade-of-the-quran.html>.

166 Es mi parecer que, en el caso de la instancia aludida: de la lectura de Qutb a la tradición islámica a través de hechos como el arte, la literatura, y aún la modernidad, se generó en él el proceso del *círculo hermenéutico*, donde las cosas preguntadas iluminan la pregunta, y nuevamente la re-pregunta re-ilumina lo observado; lo observado nos observa y lo criticado nos critica, pero no desde ello mismo, sino precisamente como la contracrítica que realiza *en passant* la propia crítica al enfrentar eso que mira. Es como si uno mismo, cambiado y renovado por la lectura que ha realizado, criticara las ideas que antes tenía y se autocriticara en ese proceso, de modo parecido a cómo un espejo me interpela –y hasta me objeta– desde mí mismo y desde él mismo, simplemente por el hecho de verme en él (ya que el espejo, para nada nos dice cosa alguna de lo que somos o parecemos: todo sigue estando en nosotros mismos). Es un proceso eminentemente dialógico, y, en la medida que se rechaza lo que el otro pueda reclamarnos o cuestionarnos, no queremos entrar en ese proceso o “caer” en él. Sin embargo, es al menos uno de los procesos necesarios para la apertura de la mente al entendimiento. En él surge justamente la diferencia entre lo que pensamos y lo que es. Ya lo siguiente depende de si queremos seguir lo que pensamos o lo que es (ese es, como dirían los españoles “el momento de la verdad”). Modernamente, podríamos llamarlo el momento de elegir entre ideología y ontología.

blicadas después de manera clandestina; muchas otras obras suyas escritas allí se perdieron, destruidas por los carceleros o los servicios de inteligencia del gobierno. De hecho, si la obra *A la sombra del Corán* y otras de Sayyid Qutb pudieron ver la luz más allá de la cárcel en que fueron alumbradas, ello se debió al esfuerzo de una mujer muy valiente. Ella fue clave para el sostenimiento de la moral e integridad de la *Hermandad* durante la época de la represión y la semiclandestinidad. Esa persona fue la señora Zeinab El-Ghazali, cuya actuación con relación a la *Hermandad Musulmana* lanza luces sobre el protagonismo de la actividad femenina dentro de esa organización o en relación con ella.¹⁶⁷

El pensamiento que surgió de la mente de Sayyid Qutb en la cárcel tenía aspectos político-religiosos propios, que, aunque tomaban de ciertas líneas de las fuentes islámicas y de eruditos importantes de la tradición, se apartaba del pensamiento de las instituciones religiosas de la época como Al-Azhar. Esta institución, a la cual me he referido varias veces en páginas anteriores, así como en nota a pie de página, fungía y sigue funcionando como

167 Zeinab El-Ghazali (1917- 2005) fue una prominente pensadora, activista e islamista egipcia, con cargos de dirección en importantes movimientos. Fue gracias a ella que los textos de Hasan Al-Banna pudieron ser sacados de la prisión y publicados después. En sus memorias cuenta que pudo ir a visitar a los presos de la *Hermandad*, y logró sacar los manuscritos de Al-Banna, con el beneplácito de éste y de Hodeibi. Ella se describía a sí misma como la “madre” de la *Hermandad*. En su juventud, Al-Ghazali perteneció brevemente a la *Unión Feminista Egipcia*, fundada y dirigida por la escritora Huda Sha’arawi, pero entró en desacuerdo con mucho de lo que vio en esa organización, que parecía más bien orientada a cierto laicismo y a un modernismo que pasaba muy por encima de lo religioso (o pasaba lo religioso muy *por debajo de la mesa*). La educación islámica que recibió la convenció de que un movimiento para la liberación de la mujer orientado por miras seculares y occidentales no era adecuado para una sociedad musulmana. Más aún, enfatizó que los derechos de las mujeres musulmanas estaban enteramente garantizados por el islam, en la medida que ellas cumplieran sus deberes como esposas y madres. Por ello renunció a esa organización y fundó ella misma la *Asociación de Mujeres [o más bien, Damas] Musulmanas (Yama’at al-Sayyidāt al-Muslimāt)*, que duró desde 1936 hasta 1964, cuando fue prohibida por Nasser. Fue presidente durante varios años de dicha organización, de ideas islamistas, pero no deseaba aún involucrarse con otros movimientos también orientados hacia una visión más socio-políticamente islamista, como la *Hermandad*. Por eso, en un principio, en 1945, rechazó la oferta de Hasan Al-Banna de incorporar su organización dentro de la *Hermandad*, aunque se mostró dispuesta a cooperar con él. Este rechazo inicial le garantizó su independencia y su liderazgo, pues en el marco jerárquico y patriarcal de la *Hermandad* posiblemente habría quedado subsumida en un rol muy secundario, y peor aún, inactivo. Sin embargo, después de las crisis sufridas por la *Hermandad* tras la proscripción de la misma por el rey en 1948, se decidió por una más activa y unitaria cooperación con la *Hermandad*, e hizo su juramento de fidelidad a Al-Banna, uniéndose formalmente a la organización, convirtiéndose en una fuerza rectora de la misma y sobre todo, en la figura clave de su restablecimiento secreto años después.

bastión de la tradición islámica sunita más ortodoxa. De todo el globo van a estudiar allí los que querían lograr el mayor y más correcto conocimiento en materia del islam, y de allí salen cada año jeques, imams, qaris (lectores del Corán) y otros títulos más que logran la suficiencia en el dominio de la doctrina islámica, ya para predicarla en escuelas y universidades, o en los mimbares y lugares dedicados a la enseñanza de la misma. Para la época sobre la cual estoy escribiendo había sucedido con esa universidad lo que generalmente pasa con cualquier institución educativa. El Azhar se había hecho muy conservadora y resistente a los cambios. En su juventud, Sayyid Qutb tenía recelo al pensamiento que emanaba de El Azhar, pues lo juzgaba como demasiado anquilosado o anclado a un pasado que no admitía renovación. Después de los cambios que experimentó en su pensamiento, también siguió siendo receloso y aún alejado del pensamiento de El Azhar, pero ahora lo era porque lo juzgaba demasiado tímido o contemporizador, “domesticado” o amañado por las realidades sociales y políticas de la época, y más interesado en acomodarse a los tiempos que a transformar la religión vivida y la sociedad en que existía.

Otro aspecto que Sayyid Qutb había empezado a desarrollar antes de su detención, y el cual maduró como idea clave durante su tiempo en la cárcel, y que fue uno de sus conceptos más importantes, fue el concepto de *Hakimiyya*, que puede ser traducido libremente como “Soberanía”. Este concepto lo tomó de un pensador islamista que no provenía de medio oriente sino de la India, llamado Abul A’ala Al-Maududi (1903-1979). Al-Maududi, por su propia cuenta, ha sido también una de las principales mentes inspiradoras del islam violentista contemporáneo. En Qutb, la soberanía luce más restringida que en Al-Maududi. Para Qutb, “la soberanía proviene únicamente de Dios, pues solo él tiene derecho a legislar”. Esto convierte a los hombres en una suerte de brazo ejecutivo y judicial de Dios, reservando la cualidad legislativa solo al Creador. Esta legislación se basaría en una ética, que habría que inculcar e imponer previamente a la legislación (*ṣarī’a*), pues es “en el corazón, donde se produce la primera revolución”. La legislación, al elevar el principio ético, hace que adquiera carácter de ley. Como esta ética deriva de preceptos revelados, se refiere a un comportamiento que establece, llegado el caso, la necesidad u obligación (*fard*) de rechazar cualquier régimen o auto-

ridad que no respete el principio de la soberanía de Dios sobre los hombres. Si tal cosa sucede (que ocurra un régimen así), se puede actuar de dos maneras: una sería asumir un exilio autoimpuesto, que supone salir de la sociedad gobernada por un régimen tal, ya porque se emigra de ella, ya porque quien tiene ese deber de rechazo sobre sí se autoimpone un exilio interno, en el que no participa ni actúa en dicha sociedad, para no corromperse. A ese autoexilio, real u ontológico, Qutb lo nombró *hiyra* (“hégira” en castellano), que es como tradicionalmente se ha llamado al viaje que realizó el profeta Mahoma en 622, de su ciudad natal de La Meca a la ciudad de Medina, al norte.¹⁶⁸

La segunda cosa que se puede hacer, si no se realiza este autoexilio recién referido, es asumir el *yihād*, entendido aquí como “guerra santa”, y en un sentido bélico de tomar las armas contra el gobierno que no respeta la *Hakimiyya* de Al-lah. Es decir, frente a un gobierno y una sociedad percibidos como inicuos, solo caben dos actitudes: irse de allí, o luchar contra ambos. “Una sociedad en la que la legislación no se apoye en la ley divina no es musulmana por muy musulmanes que se proclamen sus miembros.”¹⁶⁹ Para Qutb, la antítesis de la *Hakimiyya* es la tiranía (*Tagut*), que está representada por la soberanía de los hombres usurpada a Dios. Esta tiranía no abarca solo la que es ejercida por un solo hombre, sino que también corresponde globalmente a cualquier sistema que no sea islámico, desde la democracia hasta el comunismo.

Otro concepto clave en el pensamiento de Qutb es el de *Yabiliyya*. Como puede verse, él no inventa nuevos conceptos, sino que da un sesgo a los conceptos clásicos. En este caso, el concepto de *Yabiliyya* se empleaba para calificar a la sociedad y el modo de pensar que existía entre los árabes antes del islam. *Yabiliyya* significa “ignorancia” (de *yabili*, desconocedor,

168 El hecho de la hégira de Mahoma ha sido muy examinado por la tradición musulmana, y no es casual esta alusión contemporánea al viaje realizado por el profeta, pues se busca imitarle a él en esto. Mahoma se fue de la Meca para evitar que le mataran allí, pues la ciudad y su gobierno se habían vuelto en contra de él. Cuando esa situación sucede, no es deshonor ni cobardía huir de allí, sino que es lo más prudente. También se explica así: cuando uno corre peligro en el lugar en que está (residiendo o viviendo) entonces *debe* salir de allí; es un deber, una obligación ética, en principio, con uno mismo. También puede ser visto como una salida estratégica, un “retroceder para avanzar (o atacar) mejor” (*Reculer pour mieux sauter*).

169 Cfr., *Maalim fi-t-Tariq*, p. 117. Esta obra, traducida al inglés con el título de *Milestones*, y que puede ser vertido en castellano como “*Marcas [o señales] en el camino*”, es quizá la más famosa y difundida de Sayyid Qutb. Hay varias versiones en Internet. La principal utilizada aquí fue la siguiente: <https://holybooks.com/milestones-by-syed-qutb-shaheed/>, consultada por última vez el 20.07.2021.

ignorante), y en el caso histórico del término, se refería a la época en que los principios éticos involucrados en una religión revelada no se conocían o eran rechazados por la generalidad de las personas. Se suponía que, cronológicamente, se refería a una época anterior al islam, pero Qutb lo extrapolaba para referirse a *toda* sociedad que desconoce al islam, ya porque esta religión no ha llegado a esa sociedad, ya porque, conociendo sobre dicha religión, se la rechaza. Para Qutb, este detalle de no conocer o rechazar la doctrina del islam ya descalificaba trascendentalmente a una sociedad. Él pensaba que, ante el islam, solo habían dos respuestas: o se le aceptaba o se le rechazaba. Si este segundo era el caso, entonces eso tenía una incidencia profunda y grave en el hecho de cómo debía considerar el islam —o sea, los musulmanes— a esa sociedad que rechazaba el islam. Pero esto, en su particular visión, todavía empeoraba más, pues no se trataba de que la sociedad en cuestión siguiera un islam “general” (o genérico), un islam *mainstream*, sino que tenía que seguir, observar, obedecer y someterse al islam según lo entendía Sayyid Qutb, que era el islam en las líneas más duras, afines a las de la interpretación hanbalí de los wahabí a las que se ha hecho referencia en páginas anteriores. Es decir, solo el islam en esta vena *fundamentalista* de particular rigor y severidad era para él el verdadero islam. Y esa severidad se hallaba atravesada por una dinámica violentista, es decir, de recurrencia a la violencia no como medio accidental o auxiliar, sino como herramienta, si no idónea, disponible y *ad hoc* para alcanzar los fines de la voluntad de Dios. Según él, las sociedades contemporáneas (ya fuesen comunistas o capitalistas), *inclusive en los países islámicos*, vivía en un periodo de ignorancia, de Yahiliyya. Y en esto era muy terminante y rígido:

“El Islam solo conoce dos tipos de sociedad: musulmana o yahili. La sociedad musulmana es aquella en la que se aplica el Islam por la fe, la adoración, la legislación, la organización social, la concepción de la creación, la forma de comportarse. La sociedad yahili es aquella en la que el Islam no se aplica: no está gobernada por creencias, ni por la concepción islámica del mundo, mucho menos por sus valores, su legislación y sus costumbres.”¹⁷⁰

Así las cosas, para Sayyid Qutb la sociedad egipcia de su tiempo era una sociedad yahili (profana, impía, *ignorante*) pues en ella no se aplicaban las

170 Cfr. Ob. cit., p. 116.

enseñanzas coránicas impuestas por la ley divina. Esta dicotomía entre sociedad yahili y sociedad musulmana está llena de implicaciones, pues en el pensamiento islámico en general, quien no aplica las enseñanzas es un yahili (en el sentido también de “un inconsciente”), por lo cual puede ser considerado como un infiel (*kāfir*). Con las graves consecuencias que esto puede implicar.

Otro principio que Qutb esgrime y que lo tomarían muchos de sus seguidores en otros movimientos violentistas islámicos contemporáneos es el de *takfir*. La palabra *takfir* proviene de *Kafara*, que significa “descreer” o “ser infiel” (en cuestiones de fe, cfr. la palabra *kāfir* en el párrafo anterior). *Takfir*, concretamente, puede traducirse como “anatemizar” o “excomulgar”, y usándolo con respecto a una persona significa declararla *kāfir*. Este principio de anatemizar personas, o inclusive regímenes, lo recoge Qutb de una idea también de al-Maududi, quien fue de los primeros que en la contemporaneidad habló de anatemización.

Esto de andar anatemizando a figuras públicas o gestiones de gobierno no existía en la tradición sunní, que en este sentido no tenía por costumbre hacer desaprobaciones públicas *personalizadas* hacia alguien específico, con nombre y apellido, ni intervenía mayormente en política, ni hacía descalificaciones puntuales a los gobiernos. Pero sí existió tal cuestionable práctica, aunque siglos atrás, en la vertiente jariyí del Islam. Esta vertiente era muy extremista y radical, y se hizo famosa porque añadió a sus hechos el asesinato político (una de sus víctimas fue nada menos que Alī bin Abī Taleb, primo y yerno del profeta, y que es la figura de quien descienden espiritualmente los chiitas). De modo que aquí también Qutb tomaba de las fuentes más intransigentes y violentistas del islam, aunque fueran minoritarias e históricamente cuestionables. El recuperó el concepto de *takfir* como categoría islámica que engloba tanto a no musulmanes como a musulmanes que han ido en contra de los principios islámicos. Todos ellos serían sujetos de *takfir*, de anatemización. Tal cosa implica la expulsión de esos sindicados por la comunidad islámica como apóstatas, declarándolos formalmente infieles (*kuffar*, plural de *kafir*) y por lo tanto susceptibles de ser combatidos, por obligación, en un esfuerzo sagrado (ḡihād). Pero es oportuno decir que Qutb solo reservaba esta posibilidad de ser objeto de rechazo y combate a los dirigentes de los

países musulmanes que deciden deliberadamente no aplicar los preceptos islámicos, sumergiendo así a los musulmanes en la yahiliyya.

Al mismo tiempo, Sayyid Qutb piensa que la misión de luchar contra tales *kuffar* debe estar a cargo de una élite islámica de verdaderos musulmanes. Estos deben liberar mediante la lucha (*ḡihād*) a los musulmanes del estado de yahiliyya que la tiranía (*tagut*) ha provocado. La *hiḡra*, como exilio auto-impuesto o exilio interior, se presenta como necesidad o deber (*Fard*) para aislarse de una sociedad hostil en la que imperan la ignorancia (*Yahiliyya*) y la impiedad (*Kufr*), provocadas por el materialismo, el ateísmo y el individualismo introducidos por occidente. Dicha élite debe luchar para la realización del orden islámico, es decir el de la *Hakimiyya li-llah* (“la soberanía de Dios”). Pues la aplicación de las enseñanzas divinas es la manera de liberar a la humanidad de la opresión y alcanzar la justicia “social”.

Aunque en sus escritos nunca llegó a hacer una expresa apología de la violencia, ella era como el resultado y la respuesta natural a las propuestas político-sociales de Sayyid Qutb. Por eso su pensamiento encontró respaldo entre varios sectores de un islam que se iba conformando, en ciertas facciones, con un cariz más radical e intolerante. Una razón para esa violencia pudo ser el simple hecho del rechazo radical e inexorable de Qutb a ciertas ideas y actitudes que definía no solo como no islámicas, sino como antiislámicas, perversas y malvadas. Ciertamente, ideas como la de democracia, o igualdad entre el hombre y la mujer, y la interdependencia entre naciones poderosas y no poderosas, no las veía con muy buenos ojos, porque tampoco no las veía en su cualidad general, o al menos según la perspectiva occidental predominante de tales ideas. Ante los hechos que su islam rechaza, para él no cabe negociación, ni transigencia, ni componenda, ni tolerancia: la existencia de tales cosas no puede ser aceptada.

Los sectores radicales del islam, tras la defenestración o represión de la Hermandad, habían quedado despojados de una opción política o ideológica crítica del estado de cosas, una alternativa al pensamiento gubernamental proveniente de la altura del poder nacionalista-socialista y militarista del gobierno de Nasser. Como la *Hermandad* quedó de bajo perfil, actuando casi de manera clandestina o muy discreta, tal actitud no fue del todo bien aceptada por esos grupos más radicales o extremistas. Ellos fueron confor-

mando grupos de cientos de miles de personas que compartían el pensamiento más radical de Qutb, y que querían ir más allá de lo deseado por la *Hermanidad*, que era la reislamización de la sociedad. Esos grupos, conformados más que todo por jóvenes urbanos, simpatizaban con prácticas más extremistas de la acción contra el poder (aunque durante la última década de Nasser permanecieron tranquilos, en parte debido a la fuerte represión y vigilancia a la cual estaban sometidos por la dictadura). De esos grupos provendrían los fundadores de organizaciones como *Takfir wal-Hiýra* (Excomunión y Exilio), *Takfir* (Excomunión), *Ýamaa al-Islamiyya* (Grupo Islámico)¹⁷¹ o *Ýihād*, que proliferarían a finales de los años sesenta y principios de los setenta en Egipto.

Dichos grupos fueron el germen de lo que hoy se conoce —entre otros nombres— como yihadismo terrorista. Estos grupos, llevarían al extremo las ideas de Qutb, a través de atentados terroristas (como el asesinato del presidente Anwar al-Sadat, sucesor de Nasser) y cuya finalidad era la instauración del Estado Islámico. La diferencia de tales grupos con la *Hermanidad* serían más de grado o intensidad de la energía con que se querían imponer las soluciones islámicas a los problemas sociales. Cierta moderación en los medios o gradualidad en los cambios caracterizaban la visión de la *Hermanidad*, mientras que los grupos más radicales preferían opciones y medidas más tajantes y radicales. En cierto modo, la diferencia entre unos y otros es parecida a la diferencia —o a una de las diferencias— entre socialistas y comunistas, en el esquema histórico-político de las sociedades occidentales: los socialistas toleran ciertos exabruptos de violencia (los cuales, hipócritamente lamentan, aunque ideológicamente los propicien y los aprovechen en la medida que les significa la ampliación de su poder, o la disminución y daño del poder de los moderados y pro-occidentales o pro-capitalistas), mientras que los comunistas no solo “toleran” la violencia, sino que la utilizan sin rubor, empleándola como instrumento de uso calculado para ejercer el poder, sin límites, en las oportunidades históricas en que ello ha sido posible. Ambos, socialistas y comunistas, los unos de manera moderada y pací-

171 En algunas fuentes, este movimiento figura transcrito como *Gamaa al Islamiyya*. La razón de esa ‘G’ inicial, en vez del sonido más correcto del árabe literario, que es el de una ‘ý’, se debe a que en el dialecto egipcio esa letra se pronuncia como una ‘g’ dura, como puede evidenciarse en el caso del nombre del presidente Nasser, que es transcrito como “Gamal” y no “Ýamal”.

ficamente, los otros de manera más radical y tajantemente, creen interpretar con fidelidad la ideología marxista. De manera parecida, después de 1965, la *Hermandad* y los grupos radicales tenían como meta llegar al poder e instaurar la praxis islámica más radical y estricta, pero mientras los últimos esperaban lograrlo con métodos violentos y con atentados y magnicidios, los primeros se irían encaminando, en parte, y después de la década de 1960, hacia propuestas de lograr esa meta con métodos distintos, por medio del sufragio, la propaganda, y la organización colectiva de una oposición eficaz.

* * *

Sayyid Qutb estuvo en prisión por nueve años. Hacia fines de 1964, Gamal Abdel Nasser, sintiéndose magnánimo, declaró una amnistía, y liberó a muchos de los presos políticos de sus cárceles, entre ellos, unas cuantas docenas de miembros importantes de la *Hermandad*, los que habían sobrevivido tras los barrotes (varios murieron en prisión).¹⁷² Uno de los que salió fue Sayyid Qutb.

A los pocos meses, el servicio de seguridad del gobierno descubrió un nuevo complot para atentar contra la vida de Nasser. En seguida los que habían sido liberados hacía solo unos meses, fueron vueltos a detener y vueltos a ser aherrojados en prisiones de máxima seguridad. Esta vez, el *Rais* iba a ser más severo e implacable. Tras semanas de proceso, varios miembros de la *Hermandad*, incluyendo Sayyid Qutb, fueron condenados a muerte. Qutb lo tomó no solo con calma, sino hasta con cierto buen humor, pues consideró —y así lo dijo— que el gobierno, Nasser, y el nasserismo, le estaban haciendo un favor a él y a su causa. Lo estaban convirtiendo en mártir, en lo que él quería impulsar a ser a muchas miles de personas en las masas. El 29 de agosto de 1965, Sayyid Qutb fue ahorcado.

La *Hermandad*, que a pesar de los embates y la represión, y a pesar de estar casi inactiva e inaparente, seguía funcionando en la medida de lo posible como organización diseminada a todo lo largo de Egipto, reasumió la labor de volver a reestructurarse, en parte siguiendo las bases e instrucciones sistemáticas que habían dejado Al Banna y Hodeibi. Pero vendría una nueva

172 Se dice que en esta liberación, y especialmente en el caso de Sayyid Qutb, intercedió en favor suyo, el presidente de Iraq, Abdel Salam Aref, quien, aunque aliado de Nasser y prosocialista, también era un devoto musulmán que respetaba y hasta estimaba a Sayyid Qutb.

generación, que, sin desdecirse de los ideales esenciales de la *Hermanidad*, plantearía un distinto modo de reorganización del movimiento.

Esa nueva generación, y esa reorganización de la *Hermanidad* fue la que logró llegar al poder.

XX

La Hermandad entre 1966 y 2020: El Auge y La Caída

“Al-lah es nuestro objetivo.
El profeta es nuestro ejemplo.
El Corán es nuestra ley.
El ÿihād es nuestro camino.”

*Lema tradicional de la
Hermandad Musulmana.*¹⁷³

No es fácil describir los tiempos de la *Hermandad* en el periodo de tiempo reseñado en el subtítulo arriba. Parece, por un lado, como la trayectoria de un fuego artificial: sube, llega muy alto, estalla con gran entusiasmo, y luego, en pocos instantes, sus luces, brillantes, sorprendentes, hermosas, dominantes en el cielo, se empiezan a apagar muy rápido... y luego en comparación descienden lentas las cenizas y maderas chamuscadas de lo que fue tan esplendoroso unos segundos antes, y quedan en tierra como basura abyecta... *sic transit gloria mundi*.

Ese periodo mencionado constituye el ascenso al poder de la *Hermandad*, pero también podría describírselo como la prueba moral de la *Hermandad*, puesto que un movimiento o partido político no prueba su unidad o eficacia solo en su lucha por alcanzar el poder sino también por el hecho de, una vez alcanzado ese poder, cómo lo ejerce para cambiar y mejorar la vida de quienes gobierna. Si lo pensamos en este segundo senti-

173 Este lema ha sido retirado en los últimos años de las publicaciones y folletos de la *Hermandad Musulmana*.

do, la carrera de la *Hermanidad* luce como un fracaso. Pero yo diría además que se trataba de un fracaso *anunciado*, contenido o ínsito en la misma *Hermanidad* y su gestión durante su breve estancia en el poder. A mi juicio, la hipótesis en este caso es que el fracaso de la *Hermanidad* (no el fracaso en alcanzar el poder, sino el fracaso en la gestión de su gobierno sobre esa sociedad) era inevitable, en cuanto que se constituyó como un movimiento para tratar ciertos problemas desde una perspectiva que, dentro del criterio propio de ese movimiento, con las peculiaridades que he destacado en páginas anteriores, podía parecer (sobre todo *domo sua*) coherente y plausible. Pero, si lo vemos desde una visión más hacia lo Político, hacia una organización de las voluntades y bienestar de *todos* en una sociedad, *todos* considerados como ciudadanos y partícipes por igual de una sociedad conformada según el acuerdo de *todos*, bajo reglas y pactos decididos por *todos*, el gobierno que planteaba la *Hermanidad* no tenía en sus planes implementar tal tipo de gestión. Ya sabemos o podemos razonablemente imaginar, por las mismas ideas y principios expuestos por la *Hermanidad* durante décadas, qué tipo de gestión quería instalar, y veremos además que, por otro lado, no tenía claro cómo implementar ese tipo de gestión que deseaba realizar para todo el país.

Últimos años de Nasser

Tras la muerte de Sayyid Qutb y otros importantes representantes de la *Hermanidad* y el encarcelamiento renovado de otros miembros de ese movimiento por parte del gobierno de Nasser, la actividad de dicha organización retomó un cariz semiclandestino, no tan encubierto ni inaparente. Oficialmente, las actividades de la organización estaban prohibidas. Pero muchos grupos continuaron en comunicación y reunión; el “trabajo” (estudio, discusión, adoctrinamiento, y otras actividades discretas) continuó. Pero la *Hermanidad* fue cambiando de fisonomía con el pasar del tiempo.

Una cosa era la *Hermanidad* en los años 30s, 40s, 50s y 60s, y otra la *Hermanidad* a partir de Nasser. De alguna manera, el movimiento fue perdiendo virulencia, pero no capacidad de organización ni cierta fuerza interna que lo hizo destacar, en el último cuarto del siglo pasado, cuando empezó a surgir como una posibilidad en el panorama político egipcio.

El periodo inmediatamente después de la muerte de Sayyid Qutb fue tenso para la *Hermandad*. Pero Nasser se había embarcado en otras aventuras que desviaron su atención de esa organización. El año siguiente, 1967, fue la famosa “guerra de los siete días” (que algunos acortan a seis días). Nasser había anunciado con frecuencia y públicamente, a través de los medios, meses antes del inicio de la guerra, su intención de atacar a Israel. Hizo tales anuncios con demagógica intensidad y entusiasmo, pero cuando la bravata fue acompañada por movimiento de tropas y preparativos militares en la frontera, los israelíes tomaron en serio la amenaza y atacaron primero destruyendo gran parte de la aviación egipcia en tierra.

La guerra fue tal fracaso para Egipto, que Nasser, deprimido o quizá en un gesto melodramático pero que puede haber sido sincero, asumió la responsabilidad por la derrota y ofreció su renuncia como presidente ante toda la nación, por televisión.

Si fue un gesto sincero o no, en todo caso dio un resultado que quizá esperaba el *Rais*. La respuesta de gran parte de la gente fue de manifestar públicamente su respaldo al presidente y pedirle que no renunciara. Nasser finalmente no renunció, pero su salud se vio muy resentida. La *Hermandad* miraba todo esto un poco, como se dice en la tauromaquia, “viendo los toros desde la barrera”. No se alegraba tanto de la derrota nacional, ni se sentía muy infeliz por la misma. Era como si eso no le fuera pertinente, y en verdad que, desde sus esquemas, los intentos por parte de un Estado laicista como el de Nasser para hacer justicia al problema palestino, no eran muy significativos. A los ojos de la *Hermandad*, solo una vanguardia modélica islámica podía intentar una acción justa de ese tipo.

Por otro lado, a pesar de que el pueblo se había manifestado espontáneamente a favor de Nasser para que no abandonara el poder y se quedara al mando del país, pocas semanas después de ese hecho, por primera vez en más de una década, sí hubo manifestaciones públicas muy importantes *contra el gobierno*. Manifestaciones en las que dos sectores no tan contentos con la situación del país, salieron a la calle en número de muchos miles a protestar. Esos dos sectores eran gran parte de los estudiantes (El estudiantado en general estaba muy dividido, un número creciente estaba en contra del gobierno, pero un contingente también numeroso de estudiantes apo-

yaba a Nasser) y una cantidad significativa de trabajadores y obreros, quizá también incitados por elementos comunistas o izquierdistas¹⁷⁴. La protesta era porque, después de la “exculpación” popular al presidente, parecía que todo había quedado en el pasado o “por debajo de la mesa”, y no había nada que aclarar ni discutir (y aún menos, nada que arreglar). Pero ciertamente que sí había todo eso: el régimen había fallado en tomar responsabilidad por la derrota. Había que examinar, primero, por qué acaeció la derrota, y luego, lo más duro: dilucidar si había sido prudente y serio embarcarse en una guerra sin saber si se podía lucharla siquiera.

Esa era una de las principales reclamaciones de las manifestaciones, pero otras también se extendieron a reclamar un sistema político más democrático. Secundarias pero no menos importantes en las protestas eran las reclamaciones sobre la censura en la prensa y libertades de expresión, y el monopolio político intolerante del partido de la revolución que gobernaba en nombre del “socialismo árabe” inaugurado por Nasser.

Ahora bien, el amplio movimiento estudiantil que se desplegó en esas manifestaciones era, en principio, de naturaleza secular o laica. No había planteada ninguna inquietud religiosa ni desde el rincón religioso en esa protesta. Sin embargo, grupos de estudiantes islamistas empezaron a salir a la palestra, a veces monopolizando el foro. Pudieron tomar esta vanguardia, en parte porque habían destacado al implementar soluciones prácticas a problemas que enfrentaban los estudiantes en su vida cotidiana (como el apiñamiento en espacios insuficientes). Hicieron esto a través de la Unión Nacional Estudiantil, una institución también laica, pero en la cual los estudiantes islamistas fueron crecientemente ganando posiciones de responsabilidad. La cuestión para ellos era ir tomando mayoría, predominio y mane-

174 Esos elementos comunistas e izquierdistas manifestaban su disidencia, a pesar de que Egipto durante años había sido uno de los adalides de los países *no alineados*, junto con India, Yugoslavia, Indonesia y algunos otros. De alguna manera, la diplomacia egipcia en esa época seguía el consejo evangélico de que “no sepa tu mano izquierda lo que hace tu mano derecha”. Nasser estaba de buena amistad, pactos y cooperación económica con la U.R.S.S. y otros países de la cortina de hierro, pero en Egipto encarcelaba y torturaba a los comunistas del país. Por otro lado, los soviéticos nunca protestaron ni hicieron la mínima objeción u observación acerca de esta actitud: lo que Nasser hiciera con sus comunistas egipcios era asunto de él. La izquierda, que reprochaba a Estados Unidos proclamar la democracia mientras apoyaba a dictadores antidemocráticos en muchos países, parece que se pasó por alto esta conducta de sus camaradas soviéticos. En todo caso, nunca fue esta contradicción — contradicción en el neto sentido lógico del término, no en el sentido hegeliano-comunista del mismo — un problema para los sectores “progresistas”.

jo de instituciones y organismos que, de suyo, aunque no fueran de carácter o vocación religiosa, podían ser utilizados e instrumentados para conseguir apoyo a los 'religiosistas', por llamarlos de algún modo. Es claro que entre tales religiosistas había un contingente apreciable de la *Hermandad*, pero hay que notar que no todos los partidarios de un mayor activismo y protagonismo del islam en la vida del país eran de la *Hermandad*, sino que pertenecían a otras organizaciones, algunas de ellas más radicales que la *Hermandad*, y que estaban entonces naciendo o eran muy jóvenes.

Este primer protagonismo entonces, de las protestas estudiantiles y obreras, hacia el final del periodo nasserista, aunque sectorizado y específico, significó al menos, de rebote, un avance en la situación general de la *Hermandad*.

El gobierno de Anwar El-Sadat y la *Hermandad*

Aparte de la intervención mencionada en líneas anteriores, y sobre todo una vez pasado el entusiasmo y la euforia de las manifestaciones, la *Hermandad* continuó, como en décadas pretéritas, su labor, un poco labor de zapa, de difundirse en la vida del país a través de múltiples medios, tanto a nivel rural como urbano.

Para 1970, año en que murió Nasser, y fue sucedido por Anwar El-Sadat (1918-1981), otro militar del antiguo movimiento de 'Oficiales Libres' de 1952, Egipto era todavía un país con una fuerte carga poblacional en las áreas rurales. Tanto el gobierno de la monarquía como el de la república socialista nasserista no habían podido en la mayoría de los casos, llegar a la mayoría de los niveles más lejanos y pobres de la población con algunos servicios básicos modernos como acueductos, suministros médicos, escuelas, y otros. Dicho sea de paso: en comparación con la labor nacional egipcia, la presencia británica, colonialista e imperialista como lo fue, hizo en muchísimos casos más por la población local, urbana y rural, procurando comodidades modernas como hospitales, caminos, electricidad, ferrocarril, telégrafos y teléfonos, etc. Y no solo procuró tales cosas, sino que lo hizo en un nivel de calidad y *mantenimiento* bastante satisfactorio, lo cual disminuyó sensiblemente cuando la república socialista nasserista se hizo cargo, bajo sus impulsos nacionalistas, de tales servicios públicos.

En el caso de la atención a sectores desasistidos, la *Hermandad* hizo aquí lo que ya venía haciendo desde la década de 1930: procurar para las poblaciones que no lo tenían, de dispensarios médicos, escuelas, y ayuda a pequeños comercios y emprendimientos locales. En muchos casos, llenó un vacío que otras instituciones privadas o el Estado (y para más inquina, el Estado “social” del nasserismo) no solo no llenaba, sino que poco se preocupaba por llenar. Desde luego, la *Hermandad* llenaba ese espacio con ayudas, pero también con la sutil y persistente propaganda de los ideales de la *Hermandad*. Además, estas ramificaciones de sus secuaces en todos los rincones del país le servían a la organización, entre otras cosas, para tener excelentes canales de información bilateral (información recibida y enviada) y para buscar y reclutar personal idóneo tanto en la ciudad laberíntica de El Cairo, con más de diez millones de habitantes, como hasta en las poblaciones más apartadas. Esta acción consistía no solo reclutar personal, sino formar células locales, cuadros y grupos de acción.

Como se dijo párrafos atrás, el conjunto de miembros de la *Hermandad* (así como la dirección de la misma) empezaron a cambiar de aspecto. Por un lado, surgieron organizadores y líderes del movimiento con una mayor formación profesional en carreras liberales modernas. La organización empezó a constituirse por esa nueva generación más comprometida con una formación profesional y técnica, más preparada, formal y ambiciosa; jóvenes ejecutivos, emprendedores comerciales e industriales, adeptos a la tecnología y multiplicadores de la misma, técnicos, empleados a nivel más calificado. No necesariamente ni siempre en un nivel más alto en su situación económica o en su formación cultural, pero sí en un nivel más capacitado e instruido, con un ingreso mejor que el promedio de los cuadros de la *Hermandad* en las décadas anteriores, y un nivel de educación y formación que, si bien les separaba de las bases de la clase trabajadora, absorbida en general por ideologías obreristas, seguía estando cerca de sentimiento y pensamiento de las masas y del resto de la población egipcia. Podría considerarse como una especie de sector dentro de una “clase media”, que además se caracterizaba por cierta conciencia política, la cual, aunque deseaba cambios en el país, no estaba orientada a una automática occidentalización en su forma de vivir ni mucho menos. ¿Podría decirse que ese nuevo sector estaba más

orientado a una cierta *moderación* en cuestiones políticas? ¿En cuestiones religiosas? Solo relativamente.

Pues, por otro lado, como resultado de ser empujados a una clandestinidad, donde las ideas se cocinan de manera distinta que en espacios más públicos, alternativos, libres y espontáneos, y también como resultado de la difusión de las ideas de Sayyid Qutb, la *Hermandad* se volvió más “militante” en su visión, en su perspectiva. Por decirlo, quizá un poco caricaturescamente, su visión y presentación pasó de una etapa casi de *Boy Scouts* musulmanes, a ser casi conspiradores de capa y daga, para finalizar como resentidos frustrados en contra del gobierno. Pero, más allá de tal caricatura, está el hecho de que la situación de Egipto ameritaba la edificación de grupos de oposición cívica a una administración con bastante vocación autoritaria. En este sentido, la *Hermandad*, como disidentes constantes de todo gobierno egipcio desde el inicio de su fundación, estaba también llenando, en cierto modo, un vacío *político*, en cuanto que era el único sector o el principal al menos que planteaba objeciones y oposiciones a las medidas del gobierno, de cualquier gobierno. Ahora bien, quizá no siempre o pocas veces esas oposiciones eran razonables, pero el asunto es que, en un país de censura y libertad de expresión coartada, la *Hermandad* era uno de los pocos grupos que se atrevía a disentir y a rechazar las medidas del gobierno, a veces más a veces menos, pero siempre de alguna manera presente en su oposición.

A pesar de la posible exageración de esta imagen que acabo de presentar, es verdad que, todavía en los años setentas, decir que uno era *Hermano Musulmán* no era tan sencillo e inerte como haberlo dicho en la década de 1930. De alguna manera, inclusive paradójicamente a través del martirio, la *Hermandad* había perdido su inocencia.¹⁷⁵ Y de hecho, esta formulación más radical del

175 Restaría la cuestión de preguntarse si había perdido esa inocencia para el resto de la población o aún para los mismos militantes de la *Hermandad*. No es una pregunta tan ociosa. Porque el “perder la inocencia” en este tipo de lides, supone que se ha cruzado un límite del cual es difícil retroceder. Esto hace que los militantes, emprendidas acciones extremas, desistan de arrepentirse. De alguna manera consideran que su suerte ya está echada y tienen que seguir ese mismo camino trazado. Pero hay muchos casos de miembros, o más exactamente ex-miembros de la *Hermandad*, que, de alguna manera, pudieron recapacitar y, aún conservando su fe musulmana, e inclusive su visión salafista de la realidad, la sociedad y la política, desistieron de continuar en el especial camino de la *Hermandad* (y en general, de otros caminos de activismo extremista). Es verdad que esto sucede en pocos casos, pero me parece importante destacar el hecho de que suceda. Pero no creo que pueda suceder en mayor proporción, justamente porque la *Hermandad* aplica las justas presiones doctrinales y de grupo para que la persona pueda salir si quiere, o pueda quedarse en ella si quiere. Volveré a referirme a esta

ideario de la *Hermandad*, pasado ya por las ideas de Sayyid Qutb, sería más tarde usado por grupos más extremistas como Hamās (grupo patrocinado por la *Hermandad*) y Al-Qaeda. Quizá el asunto de “la inocencia perdida” tuviera que ver más con los ideales de un pensador como Qutb, que con hechos concretos de carácter extremista. Yo pienso que las ideas de Qutb, que fueron catalizadoras para una serie de movimientos y actos terroristas de muchas organizaciones aparte de la *Hermandad*, habrían sido, desde un punto de vista político, mucho más peligrosas que unos simples actos espontáneos de violencia, pero sin relación con una instrumentación *formal*, metódica, de la violencia en acciones conscientes y planificadas.

Volviendo al momento que nos ocupa en la evolución de la *Hermandad*, surgió en esa época (tempranos 1970s) una suerte de abanico de tendencias dentro de la organización. Unas más extremistas (y violentas, o propugnadoras del uso de la violencia para alcanzar fines específicos) y otras más ‘moderadas’. Ambas actitudes eran y son problemáticas. Comencemos por la segunda, que es la que occidente ve como más benéfica, o benévola, y vista superficialmente lo puede ser, pero no es tan sencilla la cuestión. Pues la misma actitud de moderación en sí, lejos de ganar simpatía a la *Hermandad* o a otros movimientos ideológicos o políticos, podía haber tenido un efecto deterrente, inhibidor del atractivo que pueda tener para la población general quien muestre tal actitud. Una cosa es lo que occidente considere conveniente y otra lo que considere conveniente el medio en que vive la *Hermandad*. Las actitudes moderadas de la organización más bien causaron que muchas personas cercanas al ideario de la *Hermandad* (y sobre todo, el ideario de Sayyid Qutb) se alejaron de la *Hermandad* por juzgar que esa organización se había debilitado o entibiado. Ello en muchos casos les llevó a gravitar hacia pensamientos y movimientos más extremistas y fanáticos. Movimientos con esas características surgieron de a varios entre 1965 y 1990.

En cuanto a la actitud violenta o violentista, puede decirse que fueron surgiendo dos corrientes islamistas de tal tipo en Egipto en los años 1960s y sobre todo a partir de 1970. Ambas eran corrientes fanáticas pero de diferente “intensidad”. Una estaría representada por la *Hermandad* misma, que pareció haber perdido relevancia o cedido su lugar como más activo mo-

cuestión al tratar, más adelante, el tema de la organización y estructura de la *Hermandad*.

vimiento islámico, lo cual sugeriría que había perdido su liderazgo o vanguardia, y cedido esa delantera a otros movimientos que eran mucho más virulentos. Quizá por este cambio *facial* de la *Hermandad* (aparte de otras razones relevantes) fue que el gobierno de Sadat, que trataba de implementar una *liberalización* económica, y (con bastante menos afán) una liberalización política, trató de lograr una convivencia con esa organización, dejando desde 1971 salir de la cárcel a varios de sus principales representantes, y luego inclusive cerrando los mismos campos de prisioneros en el desierto donde tantos habían sido encarcelados (el último preso salió en 1975).¹⁷⁶

Este entendimiento frío pero cortés entre el gobierno y la *Hermandad* hizo que ella pasara a ser percibida, no solo por muchos en Egipto sino también por observadores fuera de ese país, como un movimiento más ‘suave’ o moderado, pero solo porque había otros movimientos radicales más extremistas que ella. Esto es a lo que me refería en el párrafo anterior con la afirmación de que la *Hermandad* era *relativamente* moderada: lo podría ser, teniendo en cuenta la existencia de movimientos y grupos islamistas mucho más fanáticos y violentos que ella.

La segunda corriente violentista era, precisamente, la de los movimientos más extremistas que la *Hermandad*, los cuales empezaron a surgir ya en la década de 1960, pero sobre todo en la de 1970. Estos grupos, de los que nos ocuparemos luego al tratar algunos hechos, le fueron útiles a la *Hermandad* para ponerse en contexto de los mismos. Como es el caso de damas distinguidas pero poco agraciadas de siglos pasados, que para aparecer en grupo o en retrato se acompañaban con monos o enanos y personas con deformidad, lo cual hacía aparecer a esas damas como más gratas a la vista, la *Hermandad* al lado de esos grupos aparece favorecida como más moderada, preferible y razonable (ante los sectores que valoran positivamente la moderación) y como mejor y más organizada. A la *Hermandad* siempre le convino parecer preferible a otros grupos peores que ella.

Si bien las autoridades egipcias no lucían muy convencidas de esta caracterización de una *Hermandad* “no tan mala”, sí hubo unos que se vieron

176 Hodeibi, el líder que guió a la *Hermandad* desde la cárcel durante más de una década, salió bastante debilitado de ella, aparte de lo que sufrió por maltratos y torturas. En 1973 falleció y fue sucedido en la dirección de la organización por Omar Tilmisani.

atraídos por ella: nada menos que los organismos de seguridad externa de los Estados Unidos, pero el comentario al respecto corresponde a unos años después de los hechos que se están narrando, y se dará cuenta de ellos páginas más adelante.

Así pues, la *Hermanidad* se fue acercando a un sector social que si bien deseaba cambios y prosperidad, también deseaba la construcción o “regreso” a una sociedad más tradicional y dentro de lo que concebían como una identidad islámica más definida, puntos de vista que también compartían los miembros de la *Hermanidad*. Por ende, se trataba también de una organización que planteaba alternativas y resistencias al modelo de progreso nasserista que promulgaba el Estado egipcio. Este fue, a grandes rasgos, el perfil que empezó a tomar la *Hermanidad* a partir de 1970.

En cierto modo, la *Hermanidad* durante los años 1970s estaba atrapada en una situación incómoda. El gobierno quería llegar a una situación de coexistencia razonable con ella, pero ella no lucía muy segura de querer lo mismo. En todo caso, tampoco esa coexistencia parecía tan razonable si era el gobierno quien tenía todas las potestades y derechos, y la misma *Hermanidad* seguía aún prohibida de existir (aunque el mismo hecho de que el gobierno intentara acercarse a ella para llegar a un entendimiento muestra que, en esencia, la *Hermanidad* seguía viva y activa). Hay que recordar la época en que el presidente Sadat era solo un oficial conspirador al servicio del rey, veinte años antes. Él se había acercado a la *Hermanidad*, y habían compartido confianzas. Es verdad que este acercamiento habría sido, de alguna manera, “estratégico”: Sadat se habría acercado a la *Hermanidad* para estar en contacto con esa organización y obtener información de sus movimientos. Si su simpatía a la *Hermanidad* era genuina o fingida, solo Dios lo sabrá, pero hubo un momento en que él fue casi como el enlace de los oficiales libres con la *Hermanidad*. Ciertamente, veinte años más tarde la situación hubo cambiado, pero quizá hubiese de parte de Sadat la idea de poder domesticar a la *Hermanidad*, y, si no poderla tener de aliada, al menos no de enemiga.

Por eso, ahora cuando ya Sadat era presidente, la *Hermanidad* no estaba tan segura de sus intenciones, y mantenía su distancia, e inclusive rehusó mostrar lealtad a Sadat. Este gesto de desapego no le allanó la simpatía de otros sectores ideológicos o políticos opuestos a Sadat. El rol de la *Her-*

mandad era muy incómodo e insulso desde el punto de vista político: ni los sectores del gobierno confiaban en ella, ni los sectores de oposición confiaban en ella. La juventud universitaria, dividida en un contingente modernista, secularista, “progresista” y francamente izquierdista, reprochaba a la *Hermandad* su tono conciliador y aplacado con respecto al gobierno, y el que no protestara contra la “desigualdad económica”. El otro contingente juvenil, conformado por estudiantes más fervientemente musulmanes, reprochaba a la *Hermandad* no ser lo suficientemente radical y opositora con respecto al gobierno. Muchos de ese contingente optaron por la militancia en grupos islamistas más extremistas que la *Hermandad*.

Por otro lado, un sector muy distinto, al cual ya nos hemos referido antes, que era un nuevo sector social de exitosos empresarios y emprendedores jóvenes (25-40 años), aprovecharon la apertura económica (*infitah*) hacia el libre mercado de la época de Sadat, y muchos de ellos se unieron a la *Hermandad* o la apoyaron. Como se ha dicho en páginas anteriores, este nuevo sector, de varias decenas de miles de participantes en el movimiento, pudo cambiar la fisonomía del mismo hacia una organización más práctica y moderna, de un nivel profesional e intelectual mayor en el promedio de sus militantes.

En la medida de sus posibilidades, ejerciendo la poca presión que podían ejercer, los *Hermanos Musulmanes* impulsaron durante esa década de 1970, como su principal exigencia política hacia el gobierno, que se fuera imponiendo la *šari’a* en Egipto. De alguna manera, el gobierno egipcio no vio mayor problema en esto. Se lo tomó en serio, en el sentido de que se nombraron especialistas para que revisaran toda la ley egipcia, y estudiaran cómo combinarla o armonizarla con la *šari’a*. Eso duró años. Pero en 1980 se aprobó una enmienda de la constitución en la cual se decía que la *šari’a* “es la fuente principal de toda la legislación”.¹⁷⁷

Asimismo, la *apariencia externa* de la nueva generación de miembros de la *Hermandad* también había cambiado. Medio siglo antes, en la década de 1920, podíamos ya haber encontrado expertos coránicos y estudiosos del

177 Cfr. “History of the Muslim Brotherhood in Egypt (1954– present)”, texto ubicado en la dirección web: [https://en.wikipedia.org/wiki/History_of_the_Muslim_Brotherhood_in_Egypt_\(1928%E2%80%93931938\)](https://en.wikipedia.org/wiki/History_of_the_Muslim_Brotherhood_in_Egypt_(1928%E2%80%93931938)).

islam, bajo una presentación más cosmopolita, en su vida, su forma de vestir (vestidos a la europea ellas, trajes y corbatas ellos), familias, hogares modernos y occidentalizados... ahora, en la década de 1970, podíamos empezar a encontrar técnicos de computadora e informática, expertos biólogos o sociólogos, en una presentación perfectamente salafista, ellos con túnicas y vestiduras tradicionales, y barbas,¹⁷⁸ ellas, veladas no solo con el *hiyāb* sino a veces inclusive con el *niqāb*, en hogares tradicionales, con alimentación tradicional, y una familia exóticamente conservadora. Es verdad que una nueva generación de mujeres ahora estudiaban carreras que antes eran exclusivamente masculinas, como contaduría, administración, gerencia bancaria, medicina, ingeniería, derecho, etc., al punto que su proporción, en algunas carreras, era mayor a la de los varones o tan alta como estos. Pero a diferencia de las mujeres *emancipadas* de la generación de sus abuelos, que habían abandonado sus usos tradicionales y sobre todo el velo o *hiyāb*, por considerarlo símbolo de atraso, sus nietas, ahora profesionales y hasta jefes de empresa volvían voluntariamente a llevar ese *hiyāb*, por múltiples razones: rebeldía, identidad, religiosidad, opción personal, etc.¹⁷⁹ Pero todo ello mostraba cómo una gran parte de la sociedad egipcia había dado un vuelco que sería de discutir si era un vuelco ideológico o cultural.

En todo caso, ese vuelco y apariencia significaban que, aunque no toda ni siquiera una mayoría de la sociedad egipcia hubiese sido conquistada por los ideales de la *Hermandad*, había ciertas ideas de la misma que calaron profundo en la conciencia de la población, sobre todo si podían significar un símbolo de oposición a un gobierno, o inclusive oposición a un sistema, que se imponía de manera no poco despótica muchas veces, y ante el cual

178 Muchos miembros de la *Hermandad* suelen dejarse la barba, pero de una manera especial: solo usan la barba, sin bigote, el cual sí se rasuran. Los salafistas también usan este tipo de barba, que los hace aparecer ante algunos occidentales, como parecidos a algunos miembros de sectas protestantes muy conservadoras, que usan esa misma barba (la cual también ostentó durante años el presidente Abraham Lincoln). Los miembros iniciales de la *Hermandad* que se dejaban la barba (que eran pocos) la usaban muy recortada y con bigote, como Hasan Al-Banna. Sayyid Qutb, a pesar de su radicalismo y violentismo extremo, no usaba barba, sino solo un moderado bigote, y casi siempre vestía a la occidental. Puede decirse que en esto ni el hábito (ni la barba) hacen al monje o al activista islámico.

179 Un número de damas usa el niqab por razones tajantemente prácticas. Si tienen que salir de casa y no se han peinado o maquillado, al ponerse una tela sobre el rostro nadie tiene por qué saber que llevan su pelo en desorden o van sin lápiz labial, etc. en ese sentido, el niqab al menos es un recurso útil y cómodo para salir a la calle sin arreglarse, y “libera a la mujer de la tiranía del maquillaje”.

una forma segura y clara de rechazo era asumir y mostrarse como adepta a un islam militante y exteriormente muy visible e inequívoco. Este *volte face* de la población no lo alcanzó a ver Nasser, pero sí su sucesor, el presidente Anwar El Sadat. Hoy ese tipo de actitud *tradicionalista* en la población egipcia no tiene nada de extraño, pero hace medio siglo para muchos fue un fuerte choque cultural y tenía un carácter de presagio ominoso de un futuro Egipto bajo un rigor religioso islamista. Tal presagio no se materializó de esa manera tan superficial, pero es claro que advinieron cambios que fueron problemáticos para la mayor parte de la población.

En el marco referencial de esa situación, puede decirse que la nueva presentación de la *Hermandad* se hizo más estimable para buena parte del resto de la población, los cuales, lejos de ser miembros de la *Hermandad*, tenían sin embargo simpatía por la general valentía, firmeza, solidaridad y seguridad de sus adeptos.

Al lado del nuevo sector que caracterizó en gran parte a la *Hermandad*, estaba también el viejo sector, de miembros de décadas o generaciones anteriores, que proveían un anclaje cultural del movimiento con sus bases iniciales y ejemplares, y mantenían un “cemento” humano con todas las capas de la organización, y la mostraban como un ente multigeneracional y que podía representar y defender a esa vanguardia en sus aspiraciones, que además eran contempladas como las mejores para *toda* la sociedad en general. Además, esos contingentes humanos de la *Hermandad*, de membrecía anterior, habían sido de los sectores más vapuleados por el nasserismo. Y aquí hay que volver a referirse a un personaje clave por su figuración en el sostenimiento de la moral e integridad de la *Hermandad* durante estos años de represión y semiclandestinidad. Ese personaje, de la cual se hizo referencia páginas atrás, fue la señora Zeinab El-Ghazali. En los años últimos de Nasser, los de Sadat, y aún los años bajo el gobierno de Hosni Mubarak, sucesor de Sadat, ella, ahora conocida y reconocida como “la madre” de la *Hermandad*, tuvo un importante rol revitalizando la organización e inspirando su resistencia y coadyuvando a su actuación más organizada e inteligente. Pero también sufrió recurrentes encarcelamientos y torturas por esas actividades.¹⁸⁰

180 Zeinab El-Ghazali sufrió cárcel y torturas durante años, no precisamente por ser un personaje espe-

Uno de estos periodos de cárcel, ocurrido tras la ejecución de Sayyid Qutb, duró hasta 1971. Tras ser liberada organizó ayudas y obras de caridad para los excarcelados y miembros de la *Hermandad* que habían perdido sus bienes o sus trabajos. En este sentido, su labor, más tarde, junto con el líder de la *Hermandad* en ese momento, ‘Abdel El-Fattah Isma’il, fue clave para la reconstrucción de la organización. Al mismo tiempo, ella se enfocó en la tarea educativa y formativa en las ramas a cargo de tales actividades de la *Hermandad*, y su labor fue importante para construir el pensamiento representativo de los ideales femeninos de la *Hermandad*. Su difusión del ideario de Sayyid Qutb (a través de la distribución de sus obras y textos cortos) ayudó no solo a la renovación del adoctrinamiento de la *Hermandad*, sino también a la formación de los principios de otras organizaciones islamistas que, eventualmente, iban a ir más lejos de la *Hermandad* en sus fines y sus acciones.

Una de estas organizaciones fue un grupo pequeño en realidad pero muy ferviente, que fue nombrado en el capítulo anterior de este estudio, y cuyo nombre traducíamos literalmente como “Excomunión y Exilio” (*Takfir wa-l-hiýra*). Quizá el sentido de ese curioso nombre es el de enfatizar la necesidad de *castigar* la impiedad manteniéndose *desapercibido* (es decir, se trataba de un grupo violentista más secreto o clandestino que otros).

Por otro lado, ciertas medidas de Sadat —como la excarcelación de los principales miembros de la *Hermandad* a principios de la década de 1970— eran signo de que él deseaba al menos una *convivencia* con la *Hermandad*.

cial que ameritara ese maltrato, sino porque la tortura en medio oriente es algo rutinario y de rigor con todos los presos políticos, en parte para obtener información de los mismos, y en parte para castigarlos. Fue al salir de la cárcel que pudo emprender su labor organizadora, que fue muy importante durante los años semiclandestinos de la *Hermandad*. Los textos que escribió, relatando sus ideas y experiencias de esa época, la hicieron famosa no solo en Egipto sino en el resto del orbe. Algunos han señalado que la propia vida de Zeinab al Ghazali sería una contradicción a la idea que ella difunde acerca de que la mujer debe cumplir primeramente con sus deberes como esposa y madre, antes que otras misiones en la vida. Pero quizá esa observación, que en cierto modo parece superficial, ignora o quiere ignorar justamente uno de los hechos que Al-Ghazali promueve: que la vida como mujer musulmana no quita protagonismo como persona política, doctrinaria e ideológica: ambos roles pueden y deben ser cumplidos a cabalidad. Ciertamente, no es fácil, pero no es menos evidente que Zeinab Al-Ghazali es prueba de que ello es posible, hasta el suplicio y la cárcel, y ha sido motivo de su prestigio en la cultura musulmana contemporánea. Después de todo, fue grandemente gracias a ella que la *Hermandad* se mantuvo activa y en formación y acumulando fuerzas y recursos durante los años duros en que la organización estaba proscrita o muy reprimida, sobre todo tras ser liberada de prisión, en 1971, junto con otros miembros de la *Hermandad*.

Una convivencia relativa, se entiende, ya que no dejó que la *Hermandad* se organizara libremente, con oficinas centrales. Sin embargo, permitió a la organización tener sus medios de prensa, aunque a veces, intempestivamente, fuerzas del gobierno visitaban las dependencias en que la *Hermandad* editaba y publicaba sus textos, y los censuraba o prohibía la difusión de algún libro o folleto o requisaba la edición entera. De hecho, la relación de la organización con el gobierno en esa época es difícil de describir: a veces era de un odio cordial, a veces, los representantes y líderes de la *Hermandad* tenían que volver a la cárcel sin motivo, o con cualquier motivo, o a veces inclusive con buenos motivos para ir a prisión. Evidentemente, el gobierno de Sadat era muy diferente del de su antecesor, aunque no menos difícil de manejar o “torear”.

En esos tempranos años de la década de 1970, se probó cuan diferente podía ser Sadat de Nasser. Tras muchos estudios previos, en 1973 Sadat ordenó un ataque sorpresa a los puestos israelíes en el Sinaí, y por unos días los hizo retroceder notablemente. Pero luego el contraataque israelí empujó las tropas egipcias hacia el límite de donde había partido el ataque, prácticamente en el Canal de Suez. Aunque Egipto conservaba algunas de las posiciones capturadas, era claro que la continuación de una guerra mayor podía ser desastrosa para el país del Nilo y ciertamente agotadora para el Estado Israelí. Pero fue entonces cuando Sadat sorprendió a todo el mundo, sobre todo a los árabes... y no gratamente. Sadat ofreció firmar una paz con Israel, a cambio de que la nación judía devolviera los territorios egipcios ocupados (o sea, la península del Sinaí). El gobierno israelí decidió rápidamente, aunque no sin arduos debates, discusiones, y peleas internas, que ese era un curso de acción deseable y aceptable, y por fin advino el primer tratado de paz entre Israel y un Estado árabe desde la guerra de 1948 en que había nacido el Estado judío. El mundo en general se regocijó por este tratado de paz, y Sadat fue visto como el “héroe de la paz”. Por otro lado, la mayoría de los árabes no solo vieron esto como un desastre, sino que calificaron a Sadat como un traidor. Los musulmanes en general (que consideran al territorio palestino y a Jerusalén sobre todo, como patrimonio musulmán) también rechazaron el tratado de paz, y algunos grupos más radicales juraron que haber firmado dicho tratado costaría la vida de Sadat.

En cuanto a la *Hermanidad*, ella quedó escandalizada por el tratado de paz. Pero además, tras dar ese paso, Sadat, que ya había comenzado a distanciarse de los soviéticos, otrora ‘amigos’ de los egipcios en la época de Nasser, se acercaba ahora a la órbita occidental. De hecho, se ha dicho que la *infitah* o ‘apertura’ y tolerancia del gobierno egipcio, que se manifestaba en una cierta menor hostilidad hacia la *Hermanidad* en ese periodo de Sadat, se debieron también a que él buscó el apoyo de un grupo al que veía más estable y ‘tradicional’, para contrarrestar la actividad y creciente rebeldía de los grupos izquierdistas universitarios y obreros.

El tratado de paz fue la señal y el aval que le garantizó la cordialidad y ayuda del mundo libre en general, y sobre todo de Estados Unidos en particular. Egipto recibió de la nación norteamericana préstamos y créditos como nunca antes había recibido, generosos y en general con condiciones aceptables de pago. Además de esto, Egipto empezó a favorecer las inversiones extranjeras y a tomar medidas más favorables a una economía libre, lo que atrajo intereses capitalistas internacionales, sobre todo hacia el sector del turismo, que durante el gobierno de Nasser se había reducido sensiblemente, siendo que Egipto había sido un destino turístico por excelencia desde el siglo XIX.

Ante todos estos cambios, la *Hermanidad* no podía desmayarse colectivamente, pero estaba indignada. Por un lado, continuó su rol ‘social’ proveyendo servicios y asistencia a la población rural y urbana. Ya fuera que hiciera eso para obtener el beneplácito de la población asistida o como parte de su programa de objetivos generales, el hecho es que tales acciones tuvieron como consecuencia que pudiera ir consolidando el apoyo a la organización dentro de la población egipcia. Por otro lado, aunque la *Hermanidad* manifestó más o menos discretamente su desaprobación por el tratado de paz con Israel y por el rumbo que tomaba Egipto hacia una economía más liberal, era claro que no iba a reaccionar como en sus antiguos tiempos, de manera violenta, con ataques contra objetivos del gobierno y asesinatos de personas importantes...¹⁸¹ Pero tampoco iba a sentirse mal si esos ataques

181 Cfr. *The Clarion Project. Challenging Extremism. Promoting Dialogue*. Report prepared by Clarion Project Research Fellow Elliot Friedland. June 2015, en la página web: www.clarionproject.org, p. 4: “Oficialmente, la *Hermanidad* renunció a la violencia como estrategia política en 1971, como parte de un trato con el entonces president Anwar Sadat, quien necesitaba su apoyo contra los nasseristas.” Cfr. “Egypt’s Muslim Brotherhood”, Council on Foreign Relations, <http://www.cfr.org/egypt/>

ocurrían, ni mucho menos iba a impedirlos... Y eso fue lo que ocurrió, por manos de otra organización islámica extremista.

En 1981, el ya nombrado grupo *Takfir wa-l-Hijra*, pequeño pero importante, imbuido de las ideas de Sayyid Qutb y otros pensadores islamistas, se organizó para asesinar a Sadat, y lo hizo durante una parada militar, el seis de octubre de ese año. ¿Qué rol jugó la *Hermandad* en ese crimen? Es posible que no haya estado involucrada, pero también es posible que supiera que eso se estaba fraguando y que hubiese algunas consultas para pedir su apoyo en caso de una crisis favorable a un cambio de poder inesperado (un cambio propicio al ahora múltiple bando islamista). En todo caso, si la *Hermandad* sabía del riesgo cercano y concreto, se mantuvo muy discreta al respecto.

La Hermandad y el gobierno de Hosni Mubarak (1981-2012)

El sucesor de Anwar El-Sadat fue otro militar, aunque no de los originales “oficiales libres” de 1952 sino algo más joven: el coronel Hosni Mubarak (1928-2020), perteneciente a la rama de la Fuerza Aérea. Su nuevo gobierno, siguiendo parcialmente la línea de los anteriores, trató de mantener el país por el camino de un régimen fuerte, francamente autoritario en muchos aspectos, aunque no abierta o patentemente tiránico ni despótico (estos matices siempre son difíciles de separar a la hora de calificar algunas gestiones). Mubarak no reprimió grandemente a los movimientos islámicos extremistas (que ahora eran varios, además de la *Hermandad*). Ciertamente, castigó con la pena máxima a los principales implicados en el atentado contra el presidente Sadat. Pero en general, quizá Mubarak comprendió que tenía que llegar a cierto entendimiento o convivencia mínima con estos movimientos, a los cuales era demasiado difícil o costoso eliminar.

En el caso de Sadat, el móvil de su acercamiento a la *Hermandad* había sido el de apoyarse en ella para contrarrestar la influencia de sectores izquierdistas en la juventud egipcia y entre la clase obrera. En el caso de Mubarak, su móvil de convivir con la *Hermandad* ocurría porque simplemente ella era una fuerza que representaba un sector importante, *pesado*, del reper-

egypts-muslim-brotherhood/p23991#p2, “Oficialmente, la postura de la *Hermandad* sobre la no-violencia permanece sin cambio. Recientemente difundió una declaración condenando la violencia en su sitio web en inglés, después del atentado con una bomba en Mansura.” Cfr. <http://www.ikhwanweb.com/article.php?id=31480>

torio de movimientos y partidos del país del Nilo. De alguna manera, era imprudente enfrentarse a ella o atacarla sin más. La *Hermanidad* se estaba haciendo poderosa o ya lo era en bastante grado. Era posible controlarlos en una mediana visibilidad, y por eso Mubarak les siguió permitiendo, al menos a la *Hermanidad*, al principio, una suerte de semi-actividad en la cual el gobierno (o sus organismos especiales de seguridad) podían estar más pendientes y atentos a lo que hacían los cuadros y grupos de la organización, lo cual habría ciertamente sido más difícil si hubieran seguido en la clandestinidad o pasando inadvertidos. Ésta, como he dicho, fue la actitud al principio, pero esto cambió rápidamente, para ventaja de la *Hermanidad*. Pronto, esta organización participaría en política, acuerdos, elecciones e inclusive alianzas con otros partidos políticos.

Bajo el gobierno de Mubarak las relaciones de la *Hermanidad* con el poder fueron en mucho como lo habían sido con Sadat: la *Hermanidad* tolerada parcialmente pero oficialmente ilegal. No se permitía a la organización distribuir literatura ni tener reuniones públicas, y —mucho más antipáticamente— estaba sujeta a constantes arrestos masivos de sus miembros, o a arrestos a miembros particulares y específicos. Pero, de alguna forma la *Hermanidad* se las arregló para salir adelante, y, aún con molestia para Mubarak, ella empezó a levantar cabeza políticamente, después de más de treinta años de ser un movimiento que buscaba el poder en la sombra, fuera de la arena política pública. Pudieron publicar dos diarios de la *Hermanidad*: *Liwa' Al-Islam* (“La bandera del islam”), y *Al-I'tisam* (“Adhesión”).

El cambio de actitud de Mubarak no es tan extraño, si recordamos que fue a partir de esos años (1970-1980) cuando empieza un renacimiento general del interés en el ideario político islámico, en todo medio oriente y en otras regiones del mundo, y empiezan a aparecer movimientos y pensadores que intervienen públicamente en distintos países del mundo a favor de una reislamización de la sociedad (no siempre, es verdad, en las líneas de movimientos como los extremistas o de la misma *Hermanidad*) y se inicia una revivificación de la actividad religiosa musulmana no solo en esa parte del mundo, sino en todo el orbe islámico, en Europa, América, y el resto de Asia y Extremo Oriente. Ciertamente, no era el mejor momento para que un Estado que quería alcanzar cierta estabilidad y tranquilidad, presionara o constriñera a gru-

pos que representaban un movimiento de renovación mucho mayor, y cuya represión habría podido ser mucho más contraproducente para Egipto. De una u otra forma había que negociar con esos grupos islámicos.

Bajo esta premisa —que parte de una hipótesis en la que confieso no soy nada original, pues cualquiera analizando ese contexto histórico puede deducirla— se entiende mejor por qué Mubarak tenía una política conciliadora con estos grupos y en particular hacia la *Hermandad*. La cuestión es que dicha política no pudo evitar la eventual caída de Mubarak (pues, como dice un refrán árabe *likulli zalam nihaia*, “A todo tirano [le viene] su fin”), que en todo caso fue algo muy insólito, pues cualquier revisión de la historia de medio oriente, no de los últimos siglos, sino inclusive desde milenios atrás, muestra que nunca un movimiento de protesta popular había podido derribar a un mandatario, sin importar lo ineficaz o lo cruel que éste fuera.

A pesar de todas las *liberalizaciones* de Mubarak que beneficiaron parcialmente a la *Hermandad*, ella seguía estando proscrita ante la ley, y por eso su entrada en política vino a ser indirecta. Como en años anteriores, se trataba de patrocinar informalmente (aunque era un secreto a voces) que tal partido de tal coalición representaba los intereses de la *Hermandad*. Es decir, la organización volvió a tener un “brazo” político, cosa no infrecuente en organizaciones religiosas o de intelectuales u otros grupos de poder en otras sociedades del mundo.¹⁸² Fue este “brazo político” el que participó en los sufragios

182 El rasgo de poseer un “brazo político”, en el caso de la *Hermandad*, obedece, en su caso, a su semipiterno status como organización prohibida. No es un caso tan extraño ni inusual. En otros países, por ejemplo, el partido comunista, puesto fuera de la ley, redirigía a sus electores y cuadros a votar y apoyar tal o cual plataforma política con la que estaba identificado informalmente o con la cual hubiese pactado alianzas o apoyos. En Venezuela, en las elecciones de 1952, el partido “Acción Democrática”, proscrito y clausurado por el gobierno, dio instrucciones a sus seguidores de votar por el partido URD (Unión Republicana Democrática), guiado por Jóvito Villalba. Más abstractamente, esta inducción a los votantes refleja el caso de sectores, ya económicos, ya intelectuales, que, sin formalizarse como partido político en sí, apoyan a ciertos partidos específicos y nunca a otros. Por ejemplo, la mayoría de los intelectuales en los Estados Unidos apoyó, en la elección de 2016, a Hillary Clinton, ya porque les convenía, ya porque la apoyaban *en contra* de Donald Trump. Esa fue además la opción más favorecida por los sectores “liberales” (que coinciden, en ese contexto, con los llamados *progresistas*) y de una franca inclinación a cierta izquierda académica, la cual se caracteriza, además, por ostentar rasgos del llamado “marxismo cultural”. Independientemente de lo que se piense con respecto a los representantes del partido demócrata de Estados Unidos, y ciertamente que no es justo identificarlos a todos por fácil y rápida pero no justa deducción con una ‘izquierda’ política, no se les puede culpar por sentirse alentados por el respaldo de estos nuevos votantes, que en verdad han sido un apoyo significativo en los últimos sufragios de la nación del norte.

que iban a realizarse en esa época. Presentó candidatos parlamentarios como nominalmente “independientes” e inclusive, ese “brazo político” hizo alianzas con partidos que otrora no solo habían sido adversos a la *Hermandad*, sino que habían sido cómplices y ejecutores de acciones concretas contra ella.

Esta participación política, como se ha dicho antes al describir el sistema electoral de Egipto, apuntaba, como podría suponerse, a reorganizar la sociedad y el gobierno de acuerdo a las doctrinas islámicas de su organización. Pero una característica de gran número de estos nuevos prosélitos era un vehemente rechazo a occidente.¹⁸³ Esto, a pesar de que Egipto no solo era ahora un país independiente, sino que había logrado apoyarse tanto en el occidente socialista (la U.R.S.S.) como en el occidente capitalista (los E.U.A.), sin comprometerse absolutamente con ninguno. De hecho, iba por su camino propio, accidentado, forzado (= un régimen militar/policial cuya eficacia básica ya tenía treinta años y que iba a durar y ha durado hasta hoy, setenta años después... para disgusto de una mayoría que admite que es preferible tal tipo de gobierno a uno peor...). Egipto ya no era un país presionado por poderes como el imperio británico, que no era un imperio en sentido figurativo o en una ficción imaginaria ideológica y propagandística, sino un imperio de verdad, con casi cien mil tropas en el país del Nilo, con policía, fuerza aérea, cuarteles, aeropuertos, barcos y múltiples dependencias, como las podía haber tenido en cualquier distrito de la metrópoli británica. Y sin embargo, ahora que caminaba solo, Egipto parecía estar bajo más presiones exteriores e interiores que en otras épocas del pasado.

Para los nuevos activistas islámicos, la presencia del occidente que rechazaban y odiaban por múltiples razones, era mala no en lo real y concreto de una fuerza armada y lista para actuar, sino mala en el imaginario de sus temores, ansiedades y desprecios. Y una expresión de ese odio fue una creciente y virulenta intolerancia hacia la misma presencia de occidentales en su territorio, así fuera en la forma más inocente como turistas allí.

183 Al inicio de la *Hermandad*, el rechazo hacia “los extranjeros” era sobre todo hacia los británicos, mas no se veía a todos los extranjeros ni europeos como enemigos de Egipto o el islam. Pero en las últimas décadas del siglo pasado y las primeras dos del presente, se ha “construido” un imaginario con respecto a todo occidente y Estados Unidos que los muestra como inicuos y malvados que deben ser destruidos. Este antioccidentalismo ha cundido mucho no solo en Egipto, sino en muchas naciones de medio oriente, sobre todo entre los jóvenes.

Entre 1980 y 2020 hubo en Egipto más atentados y asesinatos de visitantes extranjeros, que en muchos siglos anteriores juntos. Algo que sorprende y no se deja explicar fácilmente, excepto quizá desde la psicología y el análisis más patológico de la mente de quienes hicieron tales crímenes contra personas en quienes veían la presencia odiada de un occidente impío.

Al mismo tiempo, en esos mismos años iniciales de la década de 1980, hubo traumas dentro del mismo islam de medio oriente que causaron la cólera y los sentimientos enconados de los sectores más radicales del islamismo. Aunque se ha dicho que la revolución iraní (1979) no tuvo mayor trascendencia en la región, por tratarse de un movimiento chiíta, de alguna manera ajeno al sentimiento del resto del área, predominantemente sunita, sin embargo, el simple hecho de que un país que era un aliado incondicional de Estados Unidos en la zona, hubiese dado un vuelco a convertirse en un país que buscaba su propio camino mirando en su identidad islámica y que hubiese declarado enemiga a la otrora nación americana, y exteriorizara un rechazo enfático a los valores occidentales, era un acto de desafío, insensatez, y gallardía que excitaba la imaginación y entusiasmo de millones de personas en medio oriente.

Poco después, en la ciudad de Hama, en Siria, en febrero de 1982, hubo un alzamiento contra el gobierno del presidente Hafez El-Asad. Este alzamiento, si no estuvo provocado y organizado por la misma *Hermandad*, ciertamente que tuvo involucrado en él a los miembros de ella en el lugar, así como toda la cooperación de los mismos. La represión del alzamiento por parte del gobierno de El Asad fue cruenta, y murieron entre 20.000 y 25.000 personas. Pero esta represión, como tantos otros fenómenos paradjicos de medio oriente, causó un repunte de la *Hermandad*, en prestigio y seguimiento, no solo en Egipto, sino también en Jordania.

Ese último año nombrado, 1982, hubo un hecho curioso que merece mención. Ya en partes anteriores de este estudio se ha hablado de cuáles son los textos fundamentales de la *Hermandad*, los cuales son el Corán, el hadith, y los textos de Hasan Al-Banna y Sayyid Qutb, amén de las directivas del *mursid* de turno y algún otro documento que se haya singularizado por especial importancia en algún momento. Pero a este currículum pudo agregarse lo contenido en un texto llamado “El Proyecto”, que fue hallado

por las autoridades suizas en una villa perteneciente a un acaudalado personaje que financiaba operaciones de la *Hermanidad*. Este texto expone la famosa teoría del “gradualismo”, y que no es más que un plan, en doce pasos, para implementar —o implantar— nuevamente el califato en el mundo islámico,¹⁸⁴ y también para erosionar “desde dentro” las culturas no islámicas (principalmente Estados Unidos). Esta doctrina del gradualismo, posee importancia tanto histórica como teórica en el esquema ideológico de la *Hermanidad*, y la describiré someramente a continuación.

En algunas aproximaciones occidentales, la doctrina del gradualismo luce ambivalente: desde ser considerada una doctrina moderada y casi pacifista (en el sentido de que no aboga por una lucha inmediata y rotunda por imponer el islam en la sociedad), a ser considerada una doctrina casi diabólica y perversa, por sostener la idea de que es imperativo destruir a los países a los cuales el islam tiene como enemigos (no los países que consideran enemigo al islam, sino los países a quienes ese islam de grupos como la *Hermanidad* y otros igual o más radicales, consideran que son sus enemigos). Pero en sí, como su nombre lo sugiere, el gradualismo, si es malo, es al menos algo *lentamente* (o “moderadamente”) malo. La islamización para quienes sostienen el gradualismo no es un asunto de prisa. Puede tomarse siglos. El asunto es que puede ocurrir, y también, que pueda ocurrir no en uno o dos años, pero sí en treinta, cincuenta, o cien años. En este sentido, pensemos lo siguiente: La idea de una islamización de Europa occidental era impensable hace cien o aún cincuenta años. Hoy, ya no lo es tanto.

Tal islamización, desde luego, no es un asunto que se deja al puro azar. Funciona también con una inteligencia de sectores y enlaces que ayudan, primeramente, a la emigración de personas islamizadas al modo activista de los movimientos islámicos más reactivos contra occidente. Tales personas captan a otros musulmanes más neutrales o inactivos, menos religiosos, y los re-islamizan, bajo los patrones doctrinales y mentales de esos movimientos, además dándoles una plataforma existencial, apoyándolos en su formación de familias, adquisición de trabajo, involucración en negocios, etc., todo lo

184 Recordemos que el califato había sido abolido por Mustafá Kemal Pachá en 1924, y ello significó el fin de un liderazgo espiritual de *todos* los musulmanes. Esto fue un suceso muy traumático para muchos islámicos. Desde entonces empezó a haber grupos que tenían la idea de volver a erigir el califato como institución espiritual. “El Proyecto” fue uno de estos planes.

que pueda ayudarles a su inserción en occidente, y además facultándolos para aprovechar todo lo que occidente les pueda dar de capacitación técnica o profesional y aún herramientas cívicas legales para proteger su status de musulmanes reactivos, allí donde entre en conflicto su forma de vida, enrutada en la šari'a, para que puedan prevalecer como musulmanes resistentes frente a los aparatos laicistas de las sociedades occidentales.

Se comprende, además, que esta islamización se hace también hacia la población europea que no es de origen islámico ni extraeuropeo, sino propiamente local de cada nación de Europa donde se asientan minorías musulmanas. En este sentido, se parece esta islamización al establecimiento de franquicias, donde la idea no es la de un cuerpo cultural insertado *desde afuera* funcionando como dominando o teniendo presencia poderosa en esa realidad, sino como un cuerpo cultural de la misma entidad, connacional a cada país, pero transformado o *convertido* a la versión islámica referida. Una medida del éxito de tal propuesta es el hecho de que el número de musulmanes de origen netamente europeo en la CE es hoy significativamente mayor que hace medio siglo.¹⁸⁵

En todo caso, y volviendo a Egipto, la doctrina del gradualismo, que se empezó a implementar por parte de la *Hermandad*, en la década de 1980, vista como una actitud moderada, cayó bien ante las autoridades gubernamentales, y le permitieron a la organización ciertas expansiones, aunque manteniéndola todavía fuera de la ley. La *Hermandad* pudo mantener oficinas nacionales y regionales para organizarse y operar de manera más normal. También pudo hacer declaraciones públicas y publicar y poner a la venta libros escritos por miembros de la *Hermandad*. Probablemente el gobierno de Mubarak pensaba en ese momento que la *Hermandad* iba a encauzarse por una perspectiva reformista, que era expresión de su po-

185 Una hipótesis mía es también la siguiente: este esfuerzo de islamización ha chocado justamente con quien debería chocar: con la comunidad musulmana de varios países europeos que ya estaba allí presente desde hace décadas (en Francia, Suiza, Alemania, Holanda, Bélgica, etc.) y que, aún si no ha rechazado siempre esta tendencia extremista islámica que actúa sobre todo en su medio cultural, tampoco le ha seguido el juego incondicionalmente, sino que tiende a hacerle un vacío o a eludirlos, en una actitud clara de no querer identificarse ni ser identificados con ese tipo de islam fanático, intransigente e intolerante. Habría sido de desear inclusive que las comunidades islámicas occidentales hubiesen tomado una actitud más concreta y clara de rechazo contra esas tendencias islamistas descritas, pero al menos ha quedado bastante claro que la mayoría de los musulmanes en occidente no se sienten ni vinculados ni representados por tales movimientos y actitudes extremistas.

lítica gradualista tendiente al establecimiento de un Estado islámico por consentimiento popular, lo cual se lograría reformando la sociedad de abajo a arriba, utilizando la persuasión y otros medios no violentos. Por otro lado, la “Ley de emergencia nacional” (Ley de Estado de Excepción) que ha imperado en Egipto por largos periodos y muy cortas interrupciones, tras el asesinato del presidente Sadat, daba márgenes al Estado para controlar, censurar y prohibir muchos medios de oposición política al gobierno, cosa que sucedió durante décadas. Era esa ley la que aportaba el marco legal para poder coartar las actividades de la *Hermandad*.¹⁸⁶

Igualmente, aunque hubo sufragios, ellos fueron durante décadas también manipulados de manera a veces absurdamente burda para que el gobernante siguiera en el poder (99% a favor del presidente de turno o proporciones similares no eran raras en los resultados electorales). Evidentemente, la *Hermandad* se enfrentaba, a fines del siglo pasado, a un régimen de gobierno que ya estaba pasando por un serio y sólidamente encaminado proceso de corrupción.

En parte porque quizá subestimó a la *Hermandad*, y porque sobreestimó su propio dominio sobre el país, el gobierno de Mubarak decidió permitirle a la *Hermandad* participar indirectamente en elecciones legislativas más adelante, en esa década de 1980. Aunque fue muy restringido el acceso al voto opositor al gobierno, dichas elecciones dieron una medida del favor del electorado a la *Hermandad* en ese momento. En las elecciones de 1984, los candidatos de la *Hermandad* se lanzaron a las elecciones desde una plataforma conjunta con el nuevo (o renovado) partido Wafd, con el cual la *Hermandad* había concretado una “alianza estratégica”, la cual, desde una visión panorámica de la historia, puede parecer increíble, pues el Wafd era el partido que una generación antes le había dado “una puñalada en la espalda” a la *Hermandad*, y había saboteado pérfidamente sus intentos de alcanzar un poder que había ganado en las urnas electorales. Pero eso, como acabo de decir, había sucedido una generación antes (en la década de 1940) y ya pocos lo recordaban y los tiempos habían cambiado. La política es...

186 El Estado de Excepción había sido impuesto por Nasser en 1967, justo después de la guerra de los siete días (o seis días), y Sadat lo mantuvo a su vez hasta 1980, cuando lo abrogó, y permitió mayores libertades que resultaron en su asesinato dieciocho meses después. Mubarak lo reinstauró y lo mantuvo durante todo su mandato.

la política: un teatro en el que los actores pelean, se besan, se traicionan o lloran sincera lealtad, y pactan y acuerdan y rompen pactos o acuerdos también; es un campo típicamente... humano. A veces, la medida de lo bueno y lo malo, lo tolerable y lo inaceptable, lo lícito y lo ilícito, va dada solo por el tiempo. El tiempo cura las heridas y las traiciones, y hace olvidar las mentiras y los fanatismos. El tiempo, la vida y lo humano se llevan bien, como el pollo, la sal y el agua en un proyecto de una sopa. Pero si la proporción no es favorable, pocos querrán saborear el resultado... y esto es lo que ocurre también en la política.

En 1987, Mubarak permitió la repetición del “experimento” electoral. Esta vez, la *Hermandad* participó en las elecciones al lado del Partido Laboral. Hay que decir que en la elección anterior, el Wafd recibió muchos más votos que si hubiese ido solo, y lo mismo pasó en esta elección al partido Laboral. En los dos casos, ambos partidos recibieron más votos que los de todos los demás partidos juntos.

* * *

Pudo también notarse en esos años de fin de siglo el siguiente fenómeno, que en muchos casos no ha sido señalado (pues no tiene directa alusión a la *Hermandad Musulmana* en sí), pero que considero es digno de mencionarse. Durante las dos últimas décadas del siglo pasado surgieron organizaciones musulmanas caritativas que ayudaban a diversos sectores de la población, especialmente los más necesitados; al lado de muchas de esas organizaciones surgieron muchas mezquitas de carácter privado. La mayor parte de dichas organizaciones son apolíticas, esto es, no afiliadas con ningún grupo político en particular, ni con ninguna agrupación islamista o movimiento musulmán militante determinado. Son un emprendimiento descentralizado de una red de varias asociaciones, que persiguen diferentes agendas y a las cuales el Estado les permite un rango de acción variable; más importante aún, han servido para canalizar el disenso de diversas comunidades frente al poder del Estado. Pero es también un disenso que no acerca esas comunidades necesariamente hacia las agendas de movimientos como la *Hermandad*, ni mucho menos otros más radicales.

Por otro lado, ya en el caso de la *Hermandad*, su influencia en la sociedad empezó a crecer tanto, que inclusive dentro de la burocracia del Estado

había muchos funcionarios simpatizantes de la organización. Sobre todo aquellos descontentos y que podían admitir con franqueza la ineficacia o errores de un sistema corrupto y duro en su autoritarismo. Entre quienes apoyaban a la *Hermanidad* había médicos, maestros y administradores. La *Hermanidad* pudo beneficiarse de estos apoyos más que otros grupos islámicos, pero sobre todo por la labor de un grupo etario dentro de ella, que había empezado su gestión de organización y reclutamiento al menos una década atrás, pues muchos estaban entre los treinta y los cuarenta años, habiendo empezado a entrenarse en la *Hermanidad* en sus años juveniles, y habiendo entrado en ella después de graduarse como profesionales. Y es que la *Hermanidad* durante las tres últimas décadas del siglo XX fue particularmente exitosa reclutando gente joven, incluyendo universitarios y recientes egresados. Hay que decir que también el país había entrado en lo que podríamos denominar periódicas crisis estructurales o simplemente económicas, pero que se reflejaban en unos sectores más que en otros, con diversos problemas de difícil solución. Mientras que algunos problemas se solventaban, al menos parcialmente, había otros, de fondo, que no solo permanecían, sino que se iban haciendo ominosamente pesados con el tiempo. Inflación, desempleo, falta de oportunidades, descenso en el nivel de vida, ineficacia de los servicios básicos, creciente costo de la vida, escasez o dificultad de obtener bienes materiales, y una galopante explosión demográfica eran algunos de estos problemas. Inclusive era frecuente el caso en que el dinero necesario para una boda convencional era algo que iba quedando cada vez más fuera del alcance para el promedio de los egipcios jóvenes. Y ante todo esto el Estado no solo no respondía, sino que se sumía en una rampante corrupción y un sistema cada vez menos *Político* y cada vez más cerrado, todo lo cual motivaba desaliento, desesperación, y un sentimiento especial que fue apodado *ightirāb*.¹⁸⁷

187 *Ightirāb*, “extrañamiento” o “alienación”, de *gharīb*, “raro”, “extraño”. Es como sentirse que uno deja de pertenecer a la realidad de la cual ha sido parte toda su vida, y en la cual se entiende a sí mismo y dentro de la cual todo cobra sentido. Es un sentimiento que no es exclusivo de los egipcios: creo que es posible encontrarlo como una emoción presente y constante en millones de personas en otras sociedades, y una de sus primeras señales es un desentendimiento histórico, expresado en palabras como, por ejemplo: “¿Cómo es posible que a este país le pase esta situación, si toda su vida, toda su historia ha podido alimentarse a sí mismo (o producir su combustible, o su electricidad, o tiene recursos enormes para suministro de agua, o tiene una tradición de justicia cívica o de democracia de más de un siglo, etc.)?”. tras esta especie de fase de estupor, sobreviene una fase de apatía e indi-

A pesar de lo dicho, y a pesar de los triunfos electorales. La *Hermandad* ejerció presiones no tanto a través del poder legislativo como a través de su labor trepadora en las asociaciones y colegios profesionales, en los cuales fue calando y obteniendo cada vez un mayor seguimiento. Es también verdad que la *Hermandad* respondía siempre a su solicitud de lealtad con una cooperación en diversas formas y medios con aquellos con quienes concretaba alianza u obtenía participación de su espacio o plataforma. La *Hermandad* obtuvo una gran anuencia de los colegios profesionales porque muchos de sus miembros, que llegaron a ser parte importante de esas asociaciones (colegios médicos, farmacéuticos, de abogados, científicos y de ingenieros), consiguieron para las mismas muchas mejoras y beneficios. Además, ¡Esas asociaciones eran las únicas plataformas que respetaban unos sufragios libres y transparentes! A través de ellas, la *Hermandad* podía, aunque fuera por centímetros, ir haciendo retroceder la influencia y predominio no solo de los secularistas y pro-oficialistas sino de grupos islámicos más militantes y fanáticos. De hecho, fue desde esas plataformas de los colegios profesionales que la *Hermandad* tuvo oportunidad de criticar y atacar la falta de elecciones parlamentarias y presidenciales libres, así como la práctica de la tortura en las prisiones; desde su voz en los colegios profesionales llamó a rechazar la “Ley de Emergencia Nacional” (que se expresaba o traducía en un constante *Estado de Excepción*)¹⁸⁸.

La percepción de los candidatos y voceros de la *Hermandad* era de honestidad y laboriosidad. Es verdad que los beneficios que procuraban generalmente eran sectorizados, pero la propaganda hacía ver que se materializaban para un mayor número de personas, lo cual daba la impresión de que la *Hermandad* era como un movimiento de distribuir bienestar a toda la población. Ciertamente, lo hacía con un gran número, cientos de miles de personas, quizá llegando a un millón de personas beneficiadas por

ferencia: puede haber gente en la calle muriéndose y eso se ve normal, sin que conmueva. No quiere decir que no se *conciba* que eso esté mal. La comprensión racional de esas cosas como perversas sigue estando allí, pero ya no provoca asombro ni extrañeza.

188 La base jurídica del *Estado de Excepción* en Egipto estaba en el magnicidio ocurrido con el asesinato de Sadat. En teoría, el Estado prohibía ciertas actividades y participaciones políticas porque se vivía en un peligro de ser asediado por fuerzas conspirativas que ya habían actuado y ocasionado daños al sistema nacional. Con ese pretexto, muchas de las libertades comunes y normales de los países democráticos (como elecciones libres y supervisadas, interna y externamente) estaban vedadas allí.

los programas de apoyo y crédito a empresas y otras ayudas patrocinadas y desarrolladas por la *Hermandad*. La población de Egipto para ese entonces se acercaba a cien millones de habitantes... pero lo que la *Hermandad* había alcanzado con ese uno por ciento de la población daba ilusiones o fe a muchos de lo que podría hacer la *Hermandad* con todos los recursos del poder en su mano, si ya fuera del poder podía hacer lo que realizaba.

Esta era una parte de la realidad egipcia para esa década de 1980 y los inicios de la de 1990.

* * *

En 1990 hubo nuevamente elecciones parlamentarias, pero el gobierno de Mubarak manipuló desvergonzadamente los sufragios para debilitar a la *Hermandad* (y a otros partidos opuestos a su gobierno). Esto ocasionó que surgiera una protesta de la mayoría de la oposición al gobierno contra el modo como éste estaba manejando los procedimientos electorales. La *Hermandad* (a través de su brazo político) se sumó a esta protesta y se unió al boicot de dichas elecciones.

Esta actitud aumentó el protagonismo de la *Hermandad* contra el gobierno, y hacia 1992, éste recurrió nuevamente a medidas represivas contra la organización (acoso policial a las instalaciones de la *Hermandad*, interrupción o clausura intempestiva de sus actividades, arrestos en masa de sus miembros...). En 1993, los colegios profesionales, donde la *Hermandad* había logrado alcanzar significativa influencia y apoyo, fueron puestos bajo control directo del Estado. Y los arrestos, que al principio eran de pocos miembros (que eran soltados a los pocos días), para 1995 y 1996 alcanzaban a más de mil *Hermanos* detenidos. Muchos fueron procesados y condenados por tribunales militares a varios años de trabajo forzado. El cargo principal que se les hizo fue de que los acusados eran miembros de una organización ilegal (lo cual era cierto) la cual planeaba derribar el gobierno (eso ya no era estrictamente cierto)¹⁸⁹. Al mismo tiempo, evidentemente

189 Es decir, los *Hermanos* querían derribar el gobierno tanto como lo quería la mayoría de los egipcios, como se desea una meta que es un bien general, abstracto e indeterminado, pero ansiado esencialmente. Como por ejemplo en Venezuela, donde millones de personas (la mayoría de los adultos) desean que se acabe el actual régimen, pero eso no significa que estén conspirando o planificando acciones para terminar formal y ejecutivamente con dicho régimen: su actitud de oposición, rechazo y detestación es simplemente un sentimiento general compartido, no un complot.

tratando de ganar más apoyo en la opinión pública, el gobierno dirigió una amplia campaña contra la *Hermandad* en los medios, acusándola de ser un grupo terrorista. Esta campaña quería contrarrestar una nueva imagen que ya parecía generalizarse en todo Egipto y de la cual daban cuenta los análisis en sus percepciones sobre la política egipcia, de una *Hermandad* como un movimiento no-violento y “moderado”, o aún *gradualista*, como se dijo en párrafos anteriores. El gobierno egipcio quería desprestigiar a la *Hermandad* como movimiento popular, en un intento de bajar su convocatoria en las próximas elecciones, e inclusive tratando de impedir que la *Hermandad* participara en elecciones mismas.

En esta época de la década de 1990 sucedió un hecho que, al menos a quienes ya entonces seguíamos las noticias acerca de Egipto, nos pareció curioso, pero que tuvo otras implicaciones que en ese momento no eran tan divulgadas y hoy se conocen mejor y permiten ver desde una perspectiva más politológica no solo la difícil relación de la *Hermandad* con el gobierno egipcio, sino la complejidad de los entendimientos y malentendidos de ciertos fenómenos políticos. A pesar de la carencia de una política formal de los organismos de política exterior de los Estados Unidos de América con respecto a los islamistas, hubo, a lo largo de la década de 1990, contactos oficiales (aunque de bajo nivel) entre funcionarios de los Estados Unidos y la *Hermandad*. Muchas fuentes reportan que el gobierno estadounidense, y particularmente el Departamento de Estado y la CIA empezaron conversaciones con la *Hermandad* a mediados de esa década. La embajada de Estados Unidos “contactó cautelosamente” a la *Hermandad*, pero “el diálogo no llegó muy lejos”. Esos contactos, muy inteligentes, eran parte de un intento de ensayar posibles arreglos para unos escenarios a futuro en un “Egipto después de Mubarak”. Los funcionarios estadounidenses cortaron las conversaciones cuando por fin percibieron que las mismas podían debilitar (o más bien molestar) al régimen de Mubarak, el cual era un pilar estratégico de los Estados Unidos en la región. De hecho, Mubarak se enteró de este asunto de las conversaciones entre representantes de la *Hermandad* y los funcionarios estadounidenses y se puso furioso. En una entrevista con la periodista norteamericana Mary Anne Weaver, lo dijo con ira: “Su gobierno está en contacto con estos *terroristas* de la Hermandad Musulmana. Esto fue hecho muy secretamente, sin nuestro

conocimiento al principio. Ustedes creen que pueden corregir los errores que cometieron en Irán, donde no tenían contacto ni con el Ayatollah Khomeini y su grupo de fanáticos antes que ellos tomaran el poder.” Los funcionarios estadounidenses, temerosos de enemistarse con Mubarak o de debilitar a un cliente clave de los Estados Unidos en medio oriente, acabaron la misión y los contactos con la *Hermandad*... hasta cierto punto.¹⁹⁰

Pues, en esa misma época, e inclusive un poco antes (desde 1989 por lo menos) ya había habido contacto significativo entre funcionarios del gobierno de Estados Unidos y personal de la *Hermandad*. La razón fue bien elemental y lógica en ese momento: varios *hermanos* pasaron de su etapa de “misioneros” políticos a un plan de “lucha armada”, cuando fueron a Afganistán a luchar en el *Yihad* contra los soviéticos. Afganistán estaba a punto de recuperar una libertad e independencia pero bajo el signo de uno de los regímenes más radicales del islam contemporáneo, que fue el gobierno del Talibán. Para ir en esa misión de liberación (y para ir preparados a pelear una guerra con armas y entrenamiento especial) los *hermanos* fueron ayudados con dinero de los saudíes y por la Agencia Central de Inteligencia de los Estados Unidos de América, y por otras cooperaciones más de parte de Pakistán (y de la R.P. China). De modo que la inteligencia estadounidense, al menos la que opera gubernamentalmente, tenía información en esa época sobre la *Hermandad* y sus ambigüedades dentro y fuera de Egipto.

De hecho, muchos de los excombatientes en el *Yihad* de Afganistán, en vez de volver a sus países de origen o países de medio oriente, fueron todos a Europa occidental, sobre todo a países como Alemania y Francia, donde podían trabajar y estudiar.¹⁹¹ Las autoridades locales no pusieron sobre ellos tanto la mira, todavía en el entendimiento —muy europeo, por lo demás— de que una cosa es tener ideas muy radicales y agresivas (pero “solo” *ideas*) y otra cosa es iniciar y participar en acciones violentas concretas como tales. Les tomó años entender que esa sutil y ligera barrera o caminito entre la

190 Cfr. BROOKE, Steven: “U.S. Policy and the Muslim Brotherhood”, en VIDINO, Lorenzo, ed.: *The West and the Muslim Brotherhood after the Arab Spring*. Al Mesbar Studies & Research Centre in collaboration with The Foreign Policy Research Institute, Dubai, February 2013, texto en la página: https://www.fpri.org/docs/chapters/201303.west_and_the_muslim_brotherhood_after_the_arab_spring.chapter1.pdf

191 Cfr. SIMON, Ben: *Al Qaeda. History, Organization, Ideology*. en la dirección web: <https://es.scribd.com/book/240855210/Al-Qaeda-History-Organization-Ideology> Esta obra fue la principal fuente para lo dicho arriba, además de otras fuentes consultadas de carácter más general, como Google y prensa.

cosa de *tener ideas* y la otra cosa de actuar con violencia, era perfectamente atravesable por muchos de esos islamistas que habían llegado de Afganistán, y que lo mismo valía matar a un soldado soviético o poner una bomba en una de sus instalaciones que matar a una señora en Toulouse o poner una bomba en un supermercado de Amsterdam.

¿Tenía la *Hermandad* algo que ver con tales energúmenos y verdaderos terroristas? Ciertamente que sí: había estado en relación con ellos. De algún modo los había instruido y orientado (quizá en la parte más ‘teórica’ o teológica de su instrucción. Es sabido que los activistas de Al Qaeda y otros grupos terroristas son poco piadosos y bastante ignorantes en teología y religión islámica). La *Hermandad* los había recomendado o “vendido” como voluntarios a fuerzas que podían situarlos en Afganistán para ayudar a liberar ese país. La organización era un poco su patrocinadora o *sponsor*. Pero una vez resuelto el conflicto, en cierto modo esos ex-guerreros quedaron un poco a su suerte: no siendo ellos formalmente parte de la *Hermandad*, esta no podía controlarlos ni imponerles obediencia. En cierto modo, se volvieron un dolor de cabeza para la organización egipcia (y para otros también), porque sus acciones terroristas dañaban al Islam, al islamismo militante y activista, e inclusive tenían de complicidad a otros grupos como la misma *Hermandad*.

La parte beneficiosa del impasse afgano fue que ayudó en cierto modo a poner en contacto a la *Hermandad* con la inteligencia estadounidense, y nada ayuda tanto en estas relaciones internacionales que conocer a un posible enemigo que puede volverse amigo o a un amigo que puede volverse un enemigo. La *Hermandad*, al parecer, nunca pudo ser, decidida y consumadamente, ni una ni otra cosa para occidente.

* * *

Los continuos ataques del gobierno a la *Hermandad*, a pesar de la resistencia y paciencia general de ésta, no quedaron sin efecto. La *Hermandad*, como todo cuerpo político común y corriente, posee tendencias y “alas”, a veces más de “izquierda” o de “derecha” o de “centro”. En el caso de la *Hermandad*, quizá el sector más significativo e interesante sea el de su “centro”, esto es, la tendencia a no extremar posturas ni en un sentido rigorista tradicional, ni mucho menos en un sentido jacobino subversivo. Ese “centro” de la *Hermandad*, cada vez más numeroso, vino a estar en tensión con los

sectores de ella que querían seguir el camino más andado de la organización: su seguimiento al salafismo desarrollado por Al-Banna, y en parte por Sayyid Qutb, y todos los demás guías del movimiento a lo largo de los años. Ese centro también vino a estar en tensión, discrepancia, polémica, y enfrentamiento con los sectores que deseaban la *acción directa* de la organización sobre las circunstancias (y esa *acción directa* incluía la acción violenta). El mencionado “centro” de la *Hermandad* gravitaba hacia una postura más Política, de transacción, acuerdos, conciliación. Era más partidario de dirimir o dosificar la imposición de sus principios; era al menos una posición con la que se podía dialogar e intentar negociaciones.

Pero, justamente, ese juego de tendencias y corrientes dentro de la *Hermandad* hizo surgir en ella la discordia. Sucedió un conflicto entre, por un lado, la “vieja guardia” de la *Hermandad*, que dominaba el *Maktab Al-Iršad* (“Oficina de Guiatura”, el buró directivo que asesoraba al *muršid* o “guía” del movimiento en ese momento), y por otro lado, la generación media de líderes, que favorecían la cooperación con otras corrientes políticas, y deseaban que el debate interno en la *Hermandad* sobre cuestiones políticas fuera más abierto y participativo. Este mismo sector también quería que se realizara un esfuerzo más concertado para obtener la legalización de la organización, y además —y esto es para mí lo principal— querían una interpretación más liberal del islam.

El 20 de enero de 1996 murió Hamid Abu Al-Nasr, el *muršid* de la *Hermandad* para ese momento. Su sucesor fue el primer delegado Mustafa Mašhur, un veterano de los lejanos días del “Aparato Secreto”. Ciertamente, era un *Hermano* sazonado por dieciséis años en prisión, con tortura y maltrato. Más significativo aún, era un representante de la “línea dura” de la *Hermandad*. Ante esto, el gobierno egipcio se puso a la defensiva de una vez, y el ministro del interior, Hasan El-Alfi, respondió con un discurso amenazante, tras lo cual sucedió un allanamiento de las oficinas centrales de la *Hermandad* por parte de las fuerzas de seguridad del Estado, y el arresto de 46 miembros de la organización.

Por otro lado, ese mismo año, ante el nuevo liderazgo “duro” de la *Hermandad*, y para estupefacción del mismo, un grupo de prominentes líderes de la generación media de la organización abandonó la *Hermandad*, y

para colmo se unieron con varios coptos (cristianos egipcios) para formar un nuevo partido político llamado *Wasat* (“Centro”) el cual intentaba representar “una plataforma cívica basada en la fe islámica, la cual cree en el pluralismo y la alternabilidad del poder”. Este partido lucía muy coherente y atractivo para las personas más cultas y educadas, así como para intelectuales y profesionales, de los cuales con el tiempo fue ganando un constante apoyo y simpatía, pero no votos, pues el gobierno no lo dejó legalizarse.

Durante todos esos años, el gobierno seguía además observando de cerca la conducta y movimientos de la *Hermandad*. En 1998, cientos de estudiantes activistas islámicos fueron arrestados poco antes de las elecciones de los centros de estudiantes. De alguna manera, este último golpe revela que quienes estaban ejecutando estas medidas y actuaciones desde el gobierno de Mubarak, estaban haciendo su tarea concienzudamente, porque al parecer estudiaron cómo podían debilitar más al movimiento, para lo cual investigaron cuales eran sus puntos débiles. Uno de los puntos débiles de la *Hermandad*, en ese momento histórico, creo haberlo mencionado páginas atrás, pero no como un “punto débil”, sino como una característica sociológica de la nueva generación de esa organización. Esta característica es que su interés, después de la década de 1960, se centró en captar y atraer a personas de las clases — y edades — medias y profesionales. Eso estaba bien, y quizá era la mejor táctica, habida cuenta de que, generalmente, las clases bajas “estaban tomadas” ya por movimientos populistas o de izquierda, y sobre todo movimientos basados en la organización de las clases trabajadoras. Y las clases altas, en primer lugar, son muy pocas personas como para convocar un apoyo “de masas”, y en general, siguen sus propios intereses sin desear mucho de los políticos, excepto que los dejen en paz. Ni uno ni otro grupo parecen idóneos para ser un peso orientador de la acción política.

Ya Aristóteles decía algo al efecto cuando reflexionaba sobre los sectores o clases sociales, y favorecía a la “clase media”, como los más confiables, pues los pobres estaban debilitados o anulados, y los ricos solo les interesaban sus propios intereses. Pero esa realidad no significa que ambos sectores, altos y bajos, deban ser ignorados o que no se les deba dar alguna participación. Hay que tomarlos en cuenta, pero la clase principal o los sectores principales, ya que es más útil comprenderlos como sectores, son los de clase media. Ahora bien,

hay que tener en cuenta también que, esos sectores medios, aunque menos que el sector alto, igualmente son una minoría. En Egipto no alcanzan a ser la mitad de la población, ni siquiera sumándoles los sectores altos...

Yendo ya al caso de lo que ocurrió en 1998, esto fue lo siguiente: la *Hermanidad* se debilitó con estos arrestos de estudiantes que eran sus seguidores o simpatizantes, porque fue como “cortarle los pies”: ese era el sector más importante que había cultivado (junto con el de jóvenes emprendedores, empresarios, comerciantes, industriales, y dueños o socios de PyMEs). La *Hermanidad* no tuvo otros enclaves colectivos en que apoyarse, porque no tenía aún suficiente base en la clase media-alta (y, salvo excepciones individuales, no tenía muchos seguidores en la clase alta) y tampoco tenía apoyo en los obreros industriales y los más pobres y menos educados o escolarizados segmentos de la sociedad egipcia.

Estos habían sido, para el año 2000, los avances y cortapisas de la *Hermanidad*,... además de que aún seguía legalmente prohibida. El tiempo entre 1998 y 2000 fue un lapso de reflexión, autoexamen y capacitación por parte de muchos que conformaban la estructura de la organización, después de lo cual pudieron encontrar fuerzas para reanimarse y reagruparse¹⁹². Ese mismo año 2000 hubo una crisis alimentaria en Egipto, pues el gobierno restringió los subsidios a ciertos alimentos básicos como trigo, arroz y otros alimentos básicos. Mientras el gobierno luchaba para evitar manifestaciones populares,

192 Sería conveniente que *toda* organización política hiciera ese ejercicio de introversión y meditación sobre sí misma. Ejercicio intensivo —que se complica porque el trabajo político apenas permite detención— pero necesario. No solo para readquirir unas bases de contacto humano con el volumen de gente al cual deben representar, sino para recuperar sus fuerzas y principios desde el ánimo de un nuevo comienzo. Pero la agitación de la rutina o la simple desidia o una vanidad triunfalista van atrasando ese ejercicio hasta que ya es demasiado tarde. ¿No hemos visto en nuestra propia historia venezolana la evidencia de esa falta de consideración interna por parte de muchas organizaciones políticas? Lo hemos visto demasiadas veces. Se suele pensar que conquistar el poder es suficiente. En realidad, es allí cuando comienza la parte difícil del trabajo, porque cuando no se tiene el poder, el esfuerzo es por conquistarlo bien, y cuando se tiene el poder, el esfuerzo debe ser por abandonarlo bien, y además en el momento justo, inclusive algo antes de lo que parecería ser lo justo para entregarlo. No tratar de conservarlo más allá de su plazo, y mucho menos resistirse a entregarlo. Parece debilidad o capitulación, pero no solo es lo contrario (una muestra de fuerza) sino que puede llegar a ser el momento más idóneo para implementar cambios y reorganización. Pero esta es una reflexión política misma que no cabe en esta simple nota, aunque es oportuno remarcarla. En todo caso, el ejercicio aludido sirve tanto para organizaciones democráticas (o que juegan el juego democrático) y organizaciones autoritarias: todas se benefician de un autoexamen así.

motines y saqueos, la *Hermandad* — con perversa astucia no poco demagógica — organizó eficientes jornadas de distribución de pan gratis...

Ese mismo año hubo elecciones parlamentarias, y a pesar de lo idóneo de encarar esos sufragios con todo el pesimismo posible dadas las circunstancias, de alguna forma los cuadros de la *Hermandad* se reagruparon, se reorganizaron y se re-galvanizaron. Sus seguidores se lanzaron como candidatos independientes en esas elecciones, y pudieron ganar 17 asientos del parlamento egipcio (más que lo obtenido por todos los demás partidos no oficialistas juntos), lo cual convirtió al brazo político de la *Hermandad* en el mayor bloque de oposición en el cuerpo legislativo.¹⁹³ Esto, a pesar de que el gobierno mantuvo constante la presión sobre la *Hermandad*, arrestando a varios de sus candidatos aún en la víspera de las elecciones.

Al año siguiente ocurrió el terrible atentado de las torres de Nueva York, el 11 de septiembre de 2001. Este hecho hizo girar mucho de la situación con respecto no solo a los islamistas y la *Hermandad*, sino con respecto a medio oriente, los árabes y el islam mismo. Frente a la actitud ‘interesada’ y casi simpática (o al menos cordialmente diplomática) de los funcionarios estadounidenses de la década de 1990, ahora advino una actitud suspicaz y ya no automáticamente cordial. No solo por parte de Estados Unidos, sino por parte de muchas otras naciones occidentales. Los musulmanes y sobre todo los islamistas y la *Hermandad* supieron que entraban a un mundo en que se imponía andar más a la defensiva. Esta actitud internacional, ciertamente, ayudó a las presiones e imposiciones de la administración de Mubarak sobre el país de Egipto y específicamente sobre la *Hermandad*.

La victoria de 2000, significativa como lo fue, sería todavía superada unos años después, en 2005. Ese año Mubarak haría historia al lanzarse a una elección contendiendo con otros candidatos a la presidencia. Esto era algo inédito, porque la Constitución no preveía unas elecciones presidenciales con muchos candidatos (o al menos, más de uno). Por eso, se modificó la constitución, y luego dicha modificación fue aprobada por referendo

193 Si se piensa que el parlamento egipcio (“Asamblea Nacional” es su nombre formal) tiene no menos de 360 escaños (Cfr. Michael von HAAG: *Egipto*. Editorial Molino, Barcelona, 1978, p. 55), obtener 17 en un sufragio puede parecer un logro insignificante o baladí. Pero si se piensa que era la primera vez en décadas que un partido que no era del gobierno obtenía esa cantidad de lugares en ese cuerpo legislativo, el hecho cobra importancia suma y una gran significación: era el principio del cambio.

en mayo de ese año. Otra cuestión nueva fue que el proceso electoral sería regido por las cortes judiciales (no el gobierno ni el parlamento). Hasta ese momento, la forma de consulta al pueblo era el plebiscito, en el cual había la libertad de aprobar o rechazar al candidato propuesto por el Parlamento egipcio. En dicho Parlamento predominaba además el Partido Democrático Nacional (PDN), que era el de Mubarak. A pesar de estas innovaciones, ciertos partidos importantes de la oposición a Mubarak no quisieron participar en las elecciones, porque dudaban que fueran con plena libertad y justicia, especialmente por el hecho de que el gobierno seguía siendo el árbitro principal del proceso electoral.

Esas dudas habían provocado protestas por parte de la *Hermandad*, (protestas en la que fue acompañada por el partido *Kifaya*, [= Basta, Suficiente] una tolda independiente que agrupaba a personas o sectores descontentos y opuestos a Mubarak). Además, los candidatos postulados eran seleccionados previamente por autoridades puestas por el gobierno. Por esta y otras razones, el PDN tenía ventaja suficiente para ganar las elecciones sin mucho esfuerzo. Muchas de estas sospechas hallaron más respaldo en el hecho de que las autoridades electorales tomaron la decisión de rechazar la presencia de observadores nacionales e internacionales en los centros de votación.

En votaciones anteriores, lo que más era tema de debate eran las relaciones entre Egipto y países vecinos o influyentes en el área. Pero en 2005 los temas principales de la discusión política eran el atraso del país en muchos rubros básicos como educación, infraestructura, servicios, y otros. Rubros y problemas a los que Mubarak en veinticinco años de mandato no había logrado responder cabalmente.

Desde el gobierno las cosas se veían distintas, claro, y los responsables de la campaña de Mubarak más bien enfatizaban los “grandes logros” de Egipto en sus relaciones con el resto del mundo. Es posible que ambos, gobierno y oposición, tuvieran razón a la vez, pero es porque se referían a cosas distintas. El gobierno, desde luego, se enfocaba para su reelección, en un punto fuerte del mismo.

La elección, que iba a ser histórica, también fue bochornosa hasta lo vergonzante. Los representantes del partido de gobierno en plenas mesas electorales instaban en voz alta sin pudor a los electores para que votaran a

favor del presidente Mubarak. En otros centros de votación se les dio comida gratis a los votantes... que dieran su voto a Mubarak. Ante la abrumadora evidencia de fraude y trampa, desde muy temprano, empezó una manifestación contra el gobierno en El Cairo (a pesar de que estaban prohibidas las manifestaciones). Los manifestantes pedían a la gente que no se hiciera cómplice de esa ignominia y no fueran a votar. Para colmo, el gobierno empezó a desplegar vehículos con altavoces desde donde se decía que quien no votara sería multado. De 32 millones de electores votaron casi siete millones (23%). Unos seis millones y medio (88%) a favor del gobierno.

A pesar de la derrota en las elecciones presidenciales, la *Hermandad*, todavía lanzándose como partido independiente en las elecciones parlamentarias que ocurrieron ese mismo año, ganó 88 asientos del parlamento. Dicho logro fue más impactante porque sucedió a pesar de los claros esfuerzos de la administración de Mubarak para restringir el voto en los lugares en que la *Hermandad* era más fuerte. Ese éxito inesperado fue seguido de nuevas restricciones y arrestos, al punto que la *Hermandad* optó por boicotear las elecciones locales pautadas para tres años después, en 2008.

2005 había sido también el año en que la *Hermandad* irrumpió *online*, aunque fue propiamente en 2006 cuando se creó el primer blog identificado con la organización. Esto hizo que la blogosfera egipcia se expandiera, sobre todo entre los jóvenes. Pero lo más notable con esta presencia *virtual* de la *Hermandad*, es que por las redes los simpatizantes y aún los miembros de la organización hacían críticas y observaciones sobre la misma, las cuales nunca habían tenido oportunidad antes para exponerlas en público o aún en privado en los respectivos capítulos de la *Hermandad*. Por ejemplo, uno de los aspectos más criticados en esas redes era el del rechazo por parte de la *Hermandad* a los coptos (los cristianos egipcios) y a las mujeres, especialmente en protagonismos políticos. Las polémicas al respecto a veces eran ácidas y fuera de tono, pero también era notable este intercambio y debate de una organización consigo misma. Aunque muchos miembros de la *Hermandad* lo veían como una debilidad de la misma (que ocurra cierta autocrítica desde puntos de vista diferentes dentro de la misma organización) yo pienso que eso era y es señal de una organización normal, y habría sido más sano si además de la crítica hubiese espacio para la reforma de lo que podía y debía cambiarse.

El adelanto de la *Hermandad* en las elecciones parlamentarias de 2005 hizo que el gobierno, ante las inminentes elecciones de 2008, reformara la constitución un año antes. La enmienda constitucional de 2007 favoreció a los partidos formalmente constituidos e inscritos, e iba en contra de partidos independientes, *ad hoc*, lo cual ponía en desventaja a la *Hermandad*, que solo podía lanzarse en elecciones con candidatos independientes. Para hacer las cosas aún peor, la organización, que a veces parecía andar dos pasos adelante y tres pasos atrás en su evolución humana, lanzó ese mismo año unos programas de metas para un supuesto partido político que quería oficializar en algún momento que fuera posible.

Mejor no hubiese compartido tales intenciones.

El programa era un conjunto de deseos salafistas casi sin excusa. Quería que se prohibiera que pudieran llegar mujeres o coptos a la presidencia. Quería además que un consejo de expertos islámicos vetara la legislación parlamentaria. A veces, la *Hermandad* era la peor enemiga de sí misma. La publicación de tal manifiesto de ideas lanzó a la cara de quienes creían que la *Hermandad* se había transformado y ahora era una “Nueva Hermandad”, una realidad dura y amarga. La *Hermandad* seguía siendo, en mucho, el partido inflexible y fanático de 1930, 1950, 2000. Podía aparentar transformarse, casi desviarse, decir las cosas con otras palabras, silenciar algunos pensamientos, ser discreta con algunas opiniones o juicios, pero en el fondo seguía siendo el movimiento salafista activista, tanto, si no más, que cuando se fundó en 1928.

En 2008 el Estado descalificó a la mayoría de los candidatos de la *Hermandad* en las elecciones municipales. Además de eso, ese año encarceló a centenares de miembros de la organización, desde los rangos más inferiores hasta los rangos más altos. Esto debilitó a la *Hermandad*, toda vez que muchos de los apresados eran personal encargado de manejar las complejas y vastas finanzas de la organización, la cual, sin esas mentes administradoras, no podía llegar ni circular hacia los emprendimientos, proyectos e inversiones que tenía la *Hermandad* no solo en todo Egipto, sino en docenas de países del resto del mundo.

En las elecciones parlamentarias de 2010, la actitud represiva de la administración de Mubarak continuó restringiendo a la *Hermandad*, arrestando miembros de la misma e impidiendo las votaciones en las zonas en

que la organización tenía fuerte apoyo. En esa elección, el PDN de Mubarak obtuvo 209 de los 211 asientos de la Asamblea Consultiva (*Šura*) en la primera ronda de votaciones, con lo cual ya eliminaba efectivamente a la *Hermandad*,¹⁹⁴ que perdió todos sus puestos en la Asamblea excepto uno. Pero la *Hermandad*, sabiendo que se trataba de un burdo fraude, boicoteó esa segunda ronda.

La situación ese año era crítica y, en cierto modo, insostenible para el gobierno. Había el siguiente contexto: Mubarak ya tenía 82 años, y su salud se estaba resintiendo mayormente a causa del difícil trabajo que desempeñaba.¹⁹⁵ Había rumores no tan infundados de que estaba preparando a su propio hijo, Gamal Mubarak, para que heredara su puesto como presidente. Esto ya amoscó a un sector que, hasta el momento, simplemente era la base del sistema, sin mayor intervención más que para cuidar al sistema de sus enemigos. Este sector era el de los militares. Ni Nasser, ni Sadat habían intentado tal cosa como un régimen hereditario. Era casi como un regreso a la monarquía. El ejército lanzó su primera observación (o más bien objeción).

La “Primavera Árabe”. La caída de Mubarak

Y así llegamos al fatídico año de 2011, que comenzó justo con un hecho terrible y luctuoso el mismo primero de enero: el “Atentado de Alejandría”. Una bomba estalló fuera de una iglesia de Alejandría, matando a 23 personas e hiriendo a 97 más. Esto causó las protestas de la población cristiana (que había sido víctima de ese atentado), y reacciones variables del resto de la población (desde musulmanes que lamentaban el hecho, a musulmanes que se alegraban del hecho, pasando por un amplio sector notoriamente indiferente...). De rebote, también provocó ataques al gobierno de Mubarak, pero más bien de carácter aislado, aunque los hechos diarios contribuían a mantener cierta animosidad viva en contra del presidente.

194 Se refiere aquí a los asientos en la Asamblea Consultiva (*Maǧlis aš-Šura*) que eran 210 (211 para la época de ese sufragio). Los asientos de los representantes de la Asamblea Nacional son muchos más: de 360 (año 1978) a 444 (año 2010) y hoy pasa de quinientos. El número de parlamentarios se rige por una proporción con el número de representados, el cual, por el acelerado crecimiento demográfico egipcio, cada año es mayor.

195 Había rumores —pero rumores de cuerpos de inteligencia— de que sufría de cáncer de esófago o páncreas. Aún si ello fuere infundado, sí es cierto que sufría para ese entonces (2010) de depresión, y a eso se debían algunos “retiros” que hacía a Šarm el Šejj, en el Mar Rojo.

Al mismo tiempo, el 14 de enero sucedió la rebelión en Túnez contra la dictadura de Zine El Abidine Ben Ali, presidente desde 1987. Este ejemplo tunecino se dice que fue el que avivó las protestas y animó a la gente a pedir la renuncia o expulsión del presidente egipcio. Estallaron protestas multitudinarias en todo el país el 25 de enero. No solo se exigía que Mubarak se fuera, sino que se restablecieran las libertades y garantías.

Mubarak dio un discurso en los medios ese mismo día, diciendo poco menos que no renunciaba y que “moriría en suelo egipcio”, frase que no fue desestimada por sus opositores. Pero este discurso, si algo hizo, fue inflamar más los ánimos contra el presidente. Por la plataforma *Facebook*, el grupo que había llamado a protestas para el 25, ahora convocó una más para el 28 de enero, con la intención de llegar a un millón de personas en la calle, e iniciar la marcha de “un millón de hombres”.

Efectivamente, se congregaron cientos de miles en esa marcha. Inclusive participaron en ella personajes famosos de la farándula y la televisión, así como personalidades importantes de la cultura egipcia, como Mohamed El Baradei, reconocido científico egipcio, ganador del premio Nóbel. Todos se congregaron en la plaza *Tahrir* (“Liberación”). La policía detuvo a los que pudo (también a Baradei), pero hubo un momento en que fue imposible controlar a tal multitud. El gobierno bloqueó las redes y las comunicaciones, pero mucha gente encontró como conectarse y seguían distribuyendo información hora a hora. Al paso de los días, Mubarak se dio cuenta de que su posición se debilitaba, y dijo en otro mensaje a la nación que iba a hacer reformas y anunció un nuevo gabinete. Mientras tanto los choques entre manifestantes y policía seguían, con muertos cada día.

Finalmente, Mubarak anunció que se iría tras realizarse futuras elecciones y que habría una nueva constitución. Pero eso no paró la protesta, que continuaba sin disminuir, día a día. La reacción de quienes de alguna manera estaban a la cabeza de las manifestaciones fue de exigir la salida de Mubarak para el 4 de febrero. Mas eso tampoco sucedió.

El 10 de febrero, Mubarak salió en televisión, pero en un programa grabado previamente (por lo cual mucha gente pensó que se había ido del país). Anunció que delegaba el gobierno en su vicepresidente Omar Suleimán, y dijo que en septiembre abandonaría el poder tras realizar elecciones.

También prometió derogar el Estado de Excepción y reformar la constitución, pero la gente no quiso seguir oyendo mucho más después que dijo que no iba a renunciar al poder. Como en la plaza Tahrir se habían instalado pantallas enormes, todos podían ver y oír el discurso. Allí y en muchas otras partes, la rechifla y los gritos contra Mubarak arreciaron. Por otro lado, los militares reconocieron que las demandas de la gente eran justas y que, lejos de seguir reprimiendo, protegerían al pueblo. Sobre todo, sucedió que las fuerzas de seguridad dejaron en manos de los organizadores de la protesta el control del acceso a la plaza Tahrir.

El 11 de febrero fue bautizado como “El día de la despedida”. No puedo detenerme mucho en detalles de todas esas jornadas. Solo anoto aquí que esa tarde el vicepresidente Suleimán notificó que Mubarak había salido hacia Šarm El Šheij y que había renunciado al poder, dejándolo en manos de un Consejo Supremo de las Fuerzas Armadas (CSFA) liderado por el ministro de defensa Mohamed Husein Tantawi. El CSFA después disolvió las cámaras y ese fue el final formal del gobierno de Hosni Mubarak.

* * *

En alguno de sus discursos, Mubarak había culpado a la *Hermandad*, de estar detrás de las manifestaciones en su contra. Como muchas cosas que dicen los déspotas de manera inadvertida, ésta también, lejos de perjudicar a la *Hermandad*, la convirtió en protagonista especial de la protesta contra Mubarak. Ciertamente, muchos de los que protestaban contra el presidente eran *Hermanos*, pero no se trataba tan simplemente de la *Hermandad* contra Mubarak: abarcaba mucho más que eso, mucho más que la *Hermandad* y mucho más que la figura despótica de un régimen que, en realidad, era parte de una suerte de solución sistemática militar que databa de más de medio siglo atrás. Sin embargo, de todos quienes participaron y eventualmente salieron a flote de ese movimiento, enmarcado en la serie de protestas y cambios históricos que se dieron ese año en medio oriente, y que un azar un tanto feliz aunque también ramplón, bautizó como *La primavera árabe*, quizá la pieza más ganadora fue la misma *Hermandad*.

De hecho, la *Hermandad* dio su pleno apoyo a las protestas, y por ser un cuerpo tan organizado y disciplinado ayudó mucho en mantener el orden y cierta estabilidad a lo largo de las varias semanas que duró la situación de

gente protestando día y noche en esa plaza, gente vulnerable, susceptible a cada momento de ser acosada y agredida por los cuerpos de seguridad (lo cual ocurrió muchas veces. Se dice que más de mil murieron en la plaza, aunque es más prudente ir por la mitad de esa cifra, al menos para la plaza misma). Sin embargo, esta narrativa de la actitud heroica de la *Hermandad* durante la “Primavera árabe” ha sido contestada por muchos que han negado tal exagerada y maquillada promoción. En realidad, en los levantamientos y rebeliones mismos, la *Hermandad* permaneció un poco, nuevamente, “mirando los toros desde la barrera”. Ciertamente, la *Hermandad* tenía mucho que ganar en un medio político más libre. Pero también ocurrió que en esa coyuntura muchos grupos se separaron de la *Hermandad*, algunos hacia la moderación, y otros hacia el radicalismo.

Ciertas fuentes en la *Hermandad* sostienen que las fuerzas de seguridad del Estado amenazaban con arrestar al muršid de ese momento: Mohammed Badie, si alguien de la *Hermandad* participaba en las protestas. De hecho, miles de la organización participaron (inclusive si les decían desde la *Hermandad* que no debían hacerlo); pero además, esta amenaza de arresto de los líderes de la *Hermandad* era común y corriente en la vida del movimiento, y tradicionalmente nunca les había detenido a la hora de iniciar una participación. Casi que contaban con que cientos, si no miles de ellos, serían arrestados cuando acometieran tal o cual acción. Lo daban por hecho.

En todo caso, inmediatamente después de la salida de Mubarak, lo que aparentemente pareció y parecía claro a todos, especialmente quizá a la *Hermandad*, pero también a buena parte del pueblo egipcio, era que se estaba frente a un momento crucial en el cual se imponía un cambio de ruta radical (no radical en el sentido político, sino radical en el sentido de impedir una vuelta atrás). Si todo se organizaba como se debía y podía organizar, la *Hermandad* podía ir a una elección y ganarla. Era el momento de esa organización.

Así pues, la *Hermandad* fue probablemente quien mejor salió de todo ese proceso conocido como la “primavera árabe”, en el sentido de haber ganado un prestigio por su valentía, por su organización y logística, por su paciencia, por su condescendencia y por su prudencia. Pero era un momento peligroso, pues, aunque muchos confiaban en ella, muchos también duda-

ban de si en verdad estaba capacitada para la alta misión que la oportunidad y historia le ponía en sus manos.

Por un lado, había que asegurar que el aparato militar no impusiera decisiones como en el pasado, sacando un alto oficial de la manga para ocupar el puesto de presidente durante una o dos décadas, y posponiendo elecciones y derechos hasta las calendas griegas. Lo bueno de ese momento es que también se trataba de una ocasión en que los militares estaban dispuestos —o al menos no estaban avocados— a permitir un cambio de rumbo. Quizá no era cierto esto, pero sí lo era que se les podía presionar lo suficiente como para que permitieran que las cosas fueran por otro camino.

Inmediatamente después de la salida de Mubarak, el gobierno que quedó, con carácter provisional, estaba compuesto por el mariscal Tantawi, que había quedado como una especie de árbitro para la continuidad del orden en el país. Pero era un momento de debilidad de todo este orden militar que imperaba desde 1952, y parecía evidente que las masas no iban a permitir fácilmente que continuara el mismo estado de cosas anterior, volviendo a colocar una cabeza militar en el más alto poder. En este sentido, se trataba de un momento virtualmente revolucionario, en cuanto que se imponía un giro de 180 grado al modo cómo se habían hecho las cosas antes. Por eso las protestas continuaron y presionaron por cambios efectivos, como el de ir a unos sufragios justos. Y otra cosa que se exigía era el castigo del dictador y sus lugartenientes en el poder.

Mubarak se había retirado a Šarm el Šeij, afectado de problemas de salud y depresión (sin duda, esta última era completamente justificable). Pero fue detenido y llevado a custodia mientras se decidía su destino, que fue el de ser procesado por crímenes contra el pueblo egipcio. Se le acusaba de ser responsable, entre otras cosas, de la muerte de no menos de ochocientas personas durante todo el proceso de la “primavera árabe” (no que las hubiese hecho morir todas a la vez, sino unos pocos un día, otros pocos otro día, y así, debido a que había enfrentamientos casi todos los días entre las fuerzas de orden y las masas, tanto en El Cairo como en otras ciudades). Lo importante es que eran muertes que se suponía podían y debían haberse evitado.¹⁹⁶

¹⁹⁶ Incidentalmente, me sorprende esta conclusión para aducir una de las culpas del régimen de Muba-

Se abrió proceso al presidente Mubarak y a algunos de sus lugartenientes en el gobierno. El expresidente y su exministro del Interior, Habib al-Adli, recibieron una condena a cadena perpetua por su participación en la represión que se cobró más de 800 vidas durante la revolución. La sentencia fue dictaminada el sábado 2 de mayo de 2012 por el Tribunal Penal de El Cairo. Curiosamente, poco después ambos fueron absueltos de otros cargos de los que se les acusaba, y que no eran tan insignificantes, como los de corrupción y desvío de fondos públicos. Esos cargos no se tomaron en cuenta, ya que habían prescrito, por haber ocurrido hacía más de diez años. Sin embargo, es de notar lo que se supo de la corrupción de Mubarak y su familia, que comenzó inclusive cuando el general estaba en la fuerza aérea, *antes* de ser presidente. Se calculó que la fortuna que acumuló por otorgar contratos militares, sobornos, y actividades comerciales ilegítimas, lindaba entre 40 mil y 70 mil *millones* de dólares, cifra que algunos funcionarios venezolanos, que tienen una tradición de corrupción profesional muy seria, mirarían con respeto.

Ahora bien, en un país pobre como Egipto, una riqueza mal habida así invitaba ciertamente a una venganza de hondo resentimiento, muy comprensible, aún si fuere injusta por lo desmedida. Las cantidades por malversación y lo conseguido ya en la presidencia era cuestión aparte. En todo caso, algo de esto se le tomó en cuenta al expresidente y a sus familiares, y fueron sancionados.¹⁹⁷ De hecho, una vez procesado, absuelto de unas cosas,

rak en el Egipto contemporáneo. Porque en el islam tradicional de los siglos pasados, pensar que había un destino “que podía haber sido evitado” luce como algo completamente inusitado (sobre todo a nivel popular y de masas). No se concebía que uno pudiera evitar su destino. Pensar “si yo no hubiese hecho tal cosa no habría pasado tal otra” es algo completamente irreal y ficticio. Los acontecimientos se desenvuelven por su propia necesidad interna y misteriosa. Curiosamente, desde un cierto pensamiento epistemológico contemporáneo, también se conciben las cosas así: una suerte de cadena de efectos puede ser desatada tanto por hechos fortuitos como por hechos marcados por un destino que sigue siendo misterioso en el sentido de inescrutable o azaroso. En la visión musulmana popular tradicional todo sucede por voluntad de Dios, más allá de lo que uno calcule, desee y procure. Esta actitud ha sido tradicionalmente vista en occidente como “el fatalismo musulmán”, pero es algo más complejo que un simple fatalismo.

197 El 21 de mayo de 2014, el tribunal de El Cairo condenó a Mubarak y a sus hijos por malversar el equivalente a \$17,6 millones de dólares de los fondos estatales asignados originalmente para mejorar la instalación del palacio presidencial, pero finalmente destinados a reparar viviendas familiares privadas. Además de la exigencia de devolver el dinero, Mubarak sería condenado a tres años de prisión, y sus dos hijos a cuatro. (Cfr. (<http://www.middleeaststar.com/index.php/sid/222206769/scat/b8de8e->

pero reo de otras, fue llevado a la prisión de Tora (donde otrora él había enviado a enemigos suyos) y allí estuvo durante varios años, siendo sometido a juicio nuevamente en 2013 y años siguientes. Finalmente, tras pasar seis años en prisión, se le permitió volver a su residencia en Heliópolis, cerca de El Cairo, debido a su salud decaída. Sin embargo, tuvo que seguir yendo a juicio varias veces más, y el 25 de febrero de 2019, mientras estaba presente sometido a juicio, en pleno tribunal, Mubarak cayó muerto. Tenía 91 años.

Quizá sus enemigos (entre ellos la mayoría de la *Hermandad*) se hubiesen sentido satisfechos de esa muerte en la misma sala de la justicia. Pero Mubarak no es un personaje fácil de juzgar. No es tan sencillo colgarle epítetos inmediatos y automáticos como “déspota” o “dictador”. Las cosas son más complejas. Sobre todo: no son precisamente los de la *Hermandad* los más llamados a condenarlo por su tiranía, habida cuenta de que esa organización actuaría después prácticamente igual que Mubarak, pero, a mi juicio, mucho menos justificadamente. Algunos activistas que ansían el poder reprochan las malas prácticas de aquellos a quienes desaprueban en su gobierno de la sociedad. Pero después que llegan al poder actúan igual o peor, y lo más erróneo de ellos es que consideran que están justificados. Lo piensan, porque dicen que “ahora les toca a ellos” (O que “ahora es su turno”) para actuar arbitrariamente, como si actuar arbitrariamente fuera un derecho, como si la práctica del poder considerara eso sano: la oportunidad para desquitarse y cobrar una revancha; una suerte de “ojo por ojo”. También puede que piensen así porque juzgan que antes se usaban malas prácticas para malos fines y ellos usan malas prácticas para buenos fines.

Pero ninguna de ambas razones es justa: las dos son erróneas, ciertamente, no son Políticas, y de hecho obstaculizan el camino mismo de una edificación política de la ciudadanía. La *Hermandad* seguía más la segunda razón. Por ejemplo, la represión y la tortura la veía como malas si eran usadas contra la *Hermandad* (o contra movimientos puramente islámicos), pero las veía como preferibles o tolerables si las usaba el islam contra sus enemigos. Habría una “violencia buena” y una “violencia mala”. Es en este aspecto que también la *Hermandad* se manifiesta violentista, porque *nunca* ha desaprobado del todo y radicalmente la violencia islámica. Siempre la

atenúa, la disculpa, la tolera, nunca la condena o da unas excusas *proforma* e insinceras (porque las da rodeándolas de razones para excusar esa violencia)¹⁹⁸. La *Hermandad* ha disculpado la violencia —a viva voz, *sotto voce* o sobre todo de manera tácita— inclusive cuando esa violencia ha sido más cruel, más absurda y más injusta en sus atentados y ataques. Y esa condonación de la violencia abarca también la violencia ejercida por el Estado (cuando es islámico) contra quienes lo cuestionan, lo critican o lo desafían.

Por otro lado, durante esos meses después de la salida de Mubarak, el aparato político del país trataba de adaptarse y preparar la continuación de un gobierno plausible y que garantizara la continuidad lo más respetable y legítima posible. Ello podía lograrse por medio de unos sufragios libres y transparentes. Esos meses, desde febrero hasta junio fueron los preparativos de las estructuras para lograr tal cosa. Primero había habido unos sufragios parlamentarios que estaban previamente programados para celebrarse entre 2011 y 2012.

Uno de las primeras medidas de la nueva administración gubernamental (dirigida por el Mariscal Tantawi) fue legalizar la *Hermandad*. Algo oportuno además, puesto que la organización había emergido como “el grupo más poderoso”¹⁹⁹ y “el movimiento político más cohesivo”²⁰⁰ de Egipto, con una sin igual capacidad de movilizar a sus seguidores. La *Hermandad* no perdió el tiempo y empezó a organizarse en nuevas líneas, más dinámicas, para aprovechar el momento de ventaja que les daba la historia. El 30 de

198 Esto sucede en algunos casos más que en otros. Por ejemplo, en la violencia hacia los cristianos (o hacia las mujeres), la *Hermandad* puede a veces manifestar su lamento por los daños causados. Pero suele acompañar ese lamento de excusas que quieren hacer más permisiva esa violencia. En este sentido, se trataría aquí del gesto de culpar a la víctima y no al victimario. Los cristianos serían culpables de que los musulmanes los ataquen (porque quieren seguir siendo cristianos), las mujeres serían responsables de la violencia contra ellas, porque no obedecen, no se someten o no se recatan. Habría siempre *una razón* para que ocurra la violencia contra alguien o algo, una violencia como algo casi *natural*, y ciertamente, permitido. En este sentido, la retórica de la *Hermandad*, a mi juicio, y sin sorpresa, es crasamente parcial y miope, y los resultados de tal conducta son que se alientan más injusticias, cometidas y condonadas o apenas reprochadas por parte de esa organización.

199 Cfr. “Brotherhood won’t seek power in Egypt” (<https://www.abc.net.au/news/2011-02-13/brotherhood-wont-look-for-power-in-egypt/1940846>), noticia del 12 de febrero de 2011, consultada última vez el 20 de agosto de 2021.

200 Cfr. “Muslim Brotherhood tops Egyptian poll result” (<https://www.aljazeera.com/news/2012/1/22/muslim-brotherhood-tops-egyptian-poll-result>). Noticia del 22 de enero de 2012, publicada en *Al Jazeera*, consultada por última vez el 20 de agosto de 2021.

abril de 2011 fundó un nuevo partido llamado *Partido por la Libertad y la Justicia* (PLJ) Pero puede decirse que el partido empezó con traspiés desde el principio, al rechazar la candidatura de coptos o mujeres para la presidencia del país (una idea vieja de la *Hermandad* y que en este estudio ya había sido mencionada antes), pero al menos, ahora la *Hermandad* no se oponía a que coptos o mujeres ocuparan puestos en el gabinete.²⁰¹

En esos meses se decretó una Constitución de emergencia (“mini constitución provisional” las llama una fuente)²⁰² para poder aprobar y celebrar, entre noviembre de 2011 y enero de 2012, unas elecciones legislativas, las cuales fueron ampliamente ganadas por el PLJ y sus aliados. La *Hermandad* ganó 235 asientos (incluyendo 22 de partidos aliados) de un total de 498. Eso representaba un 47% de participación de la organización en la Asamblea Legislativa, mucho más que cualquier otro partido. Otro grupo islamista, disidente de la *Hermandad* (y más radical y militante que ella), el partido salafista An-Nur, llegó segundo en esa elección, con un 30% de participación. Ambos grupos formaron una alianza islamista, lo cual les capacitó para nombrar representantes a la Asamblea Constituyente de cien miembros.²⁰³ ¿Cuál era, al menos en teoría (teoría ‘política’..) el paso si-

201 Los coptos habían ocupado puestos en los gabinetes y consejo de ministros de los gobernantes de Egipto desde hacía siglos. Casi todos los mandatarios que gobernaban Egipto en nombre de la Sublime Puerta tenían un primer ministro copto, y otros ministros y funcionarios coptos importantes y muy capaces en general (Ibrahim el Gohari, Ghali Doss, Basil Doss, Sedarous Takla, Šehata Hasaballah, Girgis Yacoub, Boutros Boutros Ghali, Ayad Bey Hanna, etc.) Era notable que un dominio predominantemente musulmán depositaba tal confianza en una minoría cristiana. La razón es que los coptos eran primero egipcios y después cristianos. Eran verdaderamente patriotas y leales a Egipto, y lo habían sido desde el tiempo de los romanos. Irónicamente, la suerte de los coptos empeoró por causa de los británicos. Para ganar confianza y poder con los gobiernos egipcios, fueron sacando a los coptos no solo de la administración, sino de puestos de importancia en el comercio y la agricultura, quitándoles derechos y propiedades. Llegó un momento en que no quedó ni uno en todo el gobierno egipcio, donde antes había cientos o miles. Luego, en el siglo XX, vino el rencor exacerbado de los islamistas, que descubrían que estos vecinos y compañeros de colegio de toda la vida no eran musulmanes sino cristianos, y empezaron a quemar sus iglesias, monumentos, casas, escuelas... y personas. El siglo XX ha sido la centuria que más ha visto sangre copta derramada en Egipto por los musulmanes. Y el siglo XXI pronto podría superar al anterior en eso.

202 Cfr. la biografía de Mohammed Mursi publicada en Internet bajo el título: “Mohammed Morsi”, en página patrocinada por el CIDOB (Barcelona Centre for International Affairs), editado por Roberto Ortiz de Zárate, web: https://www.cidob.org/biografias_lideres_politicos/africa/egipto/mohammed_mursi Consultada por última vez el 20 de agosto de 2021.

203 Cfr. El texto “The Muslim Brotherhood. Special Report”, editado por The Clarion Project, y que puede ser consultado en internet en la página <https://pdfcoffee.com/muslim-brother->

guiente? Nada más y nada menos que armar la elección presidencial...

A pesar de estos adelantos en su ruta hacia el poder, la *Hermandad* parecía avenirse a un proceso de transición bastante político en principio, especialmente si se toma en cuenta su record de acercamientos y reuniones con los militares post-Mubarak, que detentaban el poder. Durante los dos años que pasaron después de la revolución (después de febrero de 2011), la *Hermandad* mantuvo una relación mixta con las autoridades militares (que tenían una visión laicista del gobierno). Hubo con frecuencia cooperación pero también había tensión entre ambas partes. En marzo de 2011 las autoridades militares organizaron un referendun, el cual fue apoyado por el ejército y por la *Hermandad* (aunque rechazado por los liberales). Este apoyo dio que hablar, y muchos especulaban acerca de qué tipo de arreglo o componenda habrían hecho los militares con la *Hermandad*. Ésta negó los reportes sobre reuniones secretas con el CSFA, y sus representantes dijeron que eran “puras mentiras e imaginación”.²⁰⁴ Pero además, hay que decir que continuaron las tensiones y hasta roces violentos de grupos de masas con los militares en ese año de 2011, meses después de la caída de Mubarak y especialmente hacia el final de ese año. Sin embargo, la *Hermandad* ahora permanecía en silencio ante esa represión.

Lo más probable es que la *Hermandad* apostara por un camino pacífico, tolerando cierta medida de autoritarismo de aquellos a cargo del poder. Este rechazo de la *Hermandad* a unirse a las protestas contra el gobierno militar de ese momento se dice que impidió que la “segunda revolución” tuviera efecto.²⁰⁵

[hood-pdf-free.html](#) última consulta realizada el 20 de agosto de 2021.

- 204 Cfr. “Brotherhood Denies Seeking Egypt Power”, en: <http://www.onislam.net/english/news/africa/453802-brotherhood-denies-seeking-egypt-power.html>, 7 de Septiembre de 2011, y GLAIN, Stephen: “Fault Lines in Egypt’s Muslim Brotherhood”, 24 de Agosto de 2011, en: <http://www.thenation.com/article/162970/fault-lines-egypts-muslim-brotherhood>.
- 205 Cfr. AJBAILI, Mustapha (11 de Junio de 2012). “Egyptians are as polarized today as they were under Mubarak” (“Los egipcios están polarizados hoy como cuando lo estaban bajo Mubarak” [Traducción mía]). Publicado en *Al Arabiya News* (<http://english.alarabiya.net/articles/2012/06/11/219973.html>). Consultado el 22 de Junio de 2012. “Muslim Brotherhood siding with Egypt’s army affected revolt: ex-deputy guide” (<http://english.alarabiya.net/articles/2012/05/07/212579.html>), *Al Arabiya News*, Consultado por última vez el 7 de Mayo de 2021. “Former MB deputy supreme guide Mohamed Habib ... explained that [the MB-military] alliance had a negative impact on the revolution and had the Brotherhood not sided with SCAF, the revolution would have achieved its goals.” [“El delegado

De hecho, continuó habiendo discretamente miles de procesos militares, y la organización de “Observación de Derechos Humanos” (*Human Rights Watch*) criticó a la *Hermandad* (así como a otros grupos islámicos extremistas) por solo preocuparse de lo que sucedía a los islamistas que eran parte de ellos, e ignorar “a los miles de civiles que están siendo sometidos a juicios militares o están siendo enviados a cárceles militares”²⁰⁶. Un autor egipcio, Ezzedine C. Fishere, escribió:

“La Hermandad, guiada por los [líderes] viejos y los [partidarios] de la línea dura, ha logrado enajenarse a sus socios revolucionarios y democráticos y ha ahuyentado importantes segmentos de la sociedad, especialmente a las mujeres y a los cristianos. Ni la Hermandad ni los generales se mostraron dispuestos a compartir el poder, y ambos fueron muy específicos en marginalizar a las fuerzas revolucionarias y democráticas. Es como si estuvieran limpiando el escenario para su eventual despliegue.”²⁰⁷

Se trata, el citado comentario, de una visión sesgada, que ponía a las fuerzas democráticas y a unas supuestas fuerzas *revolucionarias* no solo

del Supremo Guía de la *Hermandad Musulmana*, Mohammed Habib... explico que la alianza [entre la *Hermandad* y los militares] había tenido un impacto negativo en la revolución, y si la *Hermandad* no se hubiese alineado con el CSFA, la revolución habría alcanzado sus fines” Traducción mía.] Evidentemente, lo que los críticos de la *Hermandad* reprochaban a esta y deseaban era que se continuase la presión a la estructura militar para que dejara de imponer decisiones salidas a la fuerza a las situaciones políticas del país. Era, sin duda, una postura algo ingenua y poco realista, que ignoraba o quería ignorar el inmenso rol, si no del todo laico y secular, sí moderador y catalizador que ha ejercido la estructura militar en Egipto desde 1952, y que ha impedido que los “demonios” que acechan a todo sistema político, especialmente a los gobiernos de la región (como son la anarquía, la tentación totalitaria, la tiranía irrestricta), puedan apoderarse del todo de la situación y el poder en el país. Parafraseando un refrán danés (“Lo malo no se convierte en bueno hasta que llega lo peor”), diría: la estructura militar impositiva en Egipto es mala, y no se convirtió en buena hasta que llegó algo peor.

206 ABDELATTI, Ali; SALEH, Yasmine: “Egyptian law allows army to keep trying civilians” [“La ley egipcia permite al ejército seguir procesando civiles”] publicado el 6 de Mayo de 2012 en *Al Arabiya News*, (Reuters). Consultado en la página <http://english.alarabiya.net/articles/2012/05/06/212539.html> por última vez el 20 de agosto de 2021, “The parliament led by Islamists seem to only notice what has happened to them, and not to the thousands of civilians standing military trial or sent to military jails” [“El parlamento liderado por los islamistas solo parece notar lo que les sucede a ellos y no a los miles de civiles que están siendo procesados por juicios militares o enviados a cárceles militares”].

207 FISHERE, Ezzedine C. “Egypt’s soft coup is following my dispiriting script”, en <https://www.ft.com/cms/s/0/c2270c32-b86e-11e1-a2d6-00144feabdc0.html> . *Financial Times*, 18 June 2012. Archivado en <https://web.archive.org/web/20120622024615/http://www.ft.com/cms/s/0/c2270c32-b86e-11e1-a2d6-00144feabdc0.html> y consultado para este trabajo por última vez el 20 de agosto de 2021. La traducción al castellano es mía.

como en un frente común, sino además como lo inmediatamente preferible para una transición como la que podía esperarse en Egipto. Vale la pena citarlo, porque muchos de los comentarios, no solo en occidente sino en el mismo medio oriente, iban por un mismo camino de opinión un tanto simplista y superficial.

A mediados de junio de 2012, el CSFA disolvió el parlamento, que estaba dominado por la *Hermanidad* y el partido *An-Nur*. El muršid de la *Hermanidad* en ese momento, Mohammed Badie, había señalado que la organización no iba a “lanzar un candidato a la presidencia”, y la razón de esa actitud se basaba justamente en el hecho de que un candidato de la *Hermanidad* podía ganar la elección. Badie argumentaba que esa victoria y el hecho de que un miembro de la *Hermanidad* gobernara Egipto podía dar pretextos a un poder foráneo (Israel o los Estados Unidos) para atacar a Egipto. De hecho, la *Hermanidad*, todavía en los meses iniciales de ese año, había adelantado un nombre para un posible candidato a elecciones presidenciales, que fue el de Jairat El-Šater. Éste era un vocero muy activo de la *Hermanidad*, conocido por su incidencia en los medios electrónicos, desde donde había lanzado una página web en inglés de la organización, para dar a conocer al mundo su ideario y su actuación política. Podría decirse que el lema de El-Šater era “No hay por qué tener miedo de nosotros.”²⁰⁸ Sin embargo, El-Šater no pudo ir como candidato porque fue vetado por los órganos legislativos, debido a que había sido convicto criminal por haber financiado la organización durante el régimen de Mubarak, cuando ésta era ilegal. Era un “pecadillo” casi perdonable (habida cuenta de que la ilegalidad de la *Hermanidad* había sido decretada autoritariamente por Mubarak), pero, igualmente, el legislativo se pudo agarrar de eso para impedir la candidatura de El-Šater.

Entonces, en abril de 2012, surgió la candidatura nueva de Mohammed Mursi²⁰⁹ para la presidencia. Este era un alto representante de la *Hermanidad*, y había estado detenido durante los sucesos que llevaron a la caída de Mubarak. También había sufrido el despojo de su nombramiento legislati-

208 De hecho, este fue el título de una columna que firmó El-Šater en épocas anteriores a los hechos relatados, en el periódico izquierdista británico *The Guardian*, donde argumentaba a favor de la *bona fide* política de la *Hermanidad*.

209 El apellido de Mursi ha sido transcrito de distintas formas en los diferentes medios: Morsi, Murzi, etc. Decidí escribirlo de la manera más sencilla y además correcta tanto para lectores como arabistas.

vo en un acto en que se invalidaron unos resultados electorales. Por el lado del CSFA se presentó como candidato Ahmed Šafiq, ex-oficial del ejército y nada menos que el ex-primer ministro de Mubarak, así que tenía credenciales de afiliación con el “antiguo régimen”, y garantía de continuidad de un Egipto gobernado por los militares. Pero la elección —que, según todos los medios, críticos y simpatizantes de la política egipcia, fue la más libre y transparente de ese país— dio el triunfo al candidato de la *Hermandad*, Mohammed Mursi. Sin esperar los resultados oficiales, la *Hermandad* declaró ganador a su candidato, y llenó la plaza Tahrir con manifestantes, tanto de apoyo a Mursi, como de rechazo a los amplios poderes decretados por los militares que impedían la subordinación de los mismos a un gobierno civil. Existía el temor de que el CSFA pudiera anunciar a Šafiq como ganador y nuevo presidente. Pero las tensiones se aflojaron cuando Mursi fue declarado ganador oficial de la elección el 24 de junio de 2012. El país quedó expectante, y en una situación ominosa, es decir, llena de presagios.

El gobierno de Mohammed Mursi: Auge y caída de la *Hermandad Musulmana*

‘Cuando dices «colina»,’ interrumpió la Reina, ‘Yo podría mostrarte colinas, en comparación con las cuales llamarías eso un valle’

Lewis Carroll

Llegamos, pues, al punto en que se realizó uno de los sueños de la *Hermandad*, y con lo que sueñan muchos movimientos que aspiran al gobierno de sus sociedades —y a veces al gobierno *político* de sus sociedades— : la toma del poder. Y lo que es más: la toma por un acto de voluntad del pueblo que les eligió para que le gobernaran. Ya he dicho en alguna parte anterior que ese logro, llegar al poder, es solo la primera parte, el primer escalón, de la difícil tarea de gobernar. Pero, escalón al fin, hay que cruzarlo. La *Hermandad* lo cruzó muy bien. Ya eso fue algo: no todos llegan bien al poder. Más allá de que uno esté acorde o no o en parte o en menos con su ideario, con sus principios, con sus manías, con sus brillanteces, con sus exabruptos y crímenes, hay que reconocer que la *Hermandad* llegó al poder con legitimidad. Esta legitimidad es más triste en el marco de la tragedia que vino luego.

Dos fueron las principales fallas —no “supuestas fallas”, sino fallas efectivas — incorporadas en el gobierno efectivo de la *Hermanidad* durante el breve año de su mandato. Una fue su iniciativa de arrogarse poder ilimitado, lo cual iba contra el mismo marco jurídico egipcio (que ya era bastante tolerante de la tendencia de los gobiernos a rebasar los límites de su poder). La otra falla fue su iniciativa de islamizar de diversas y numerosas formas la sociedad. Este segundo punto es curioso, porque la sociedad egipcia *ya es* islámica, y una de las más islámicas entre los países islámicos. A Egipto es donde miran la mayoría de los musulmanes como “el centro poderoso” del islam. Su universidad islámica de más de mil años, y sus eruditos y sabios religiosos musulmanes han difundido y cuidado la doctrina islámica durante siglos. Además, de allí surgió el primer movimiento islamista que pretendió no solo una reforma y reislamización teórica, piadosa, personal, de los musulmanes, sino también materializada y formalizada en una práctica de gobierno concreto de la sociedad.

Es decir, Egipto es un país muy islámico, en muchos aspectos de su vida social y cultural. Más “islamización” de esa sociedad era posible, pero es dudoso que fuera tan deseable, habida cuenta de varias cosas: la visión del particular islam que tenían quienes preconizaban un mayor énfasis islámico en la sociedad, y los puntos de vista de los islamistas sobre muchos aspectos de la vida como la educación, la relación entre hombres y mujeres, la libertad, la música, las diversiones, el trabajo, el comercio, la democracia, etc., etc. En muchos de esos aspectos, los islamistas chocaban con lo que es la existencia contemporánea, y los sistemas actuales de vida. Es importante además notar que ese choque pasaba por el hecho de que la mayoría de las “soluciones” que los islamistas ofrecían para problemas actuales habían probado ser peores cuando no directamente perjudiciales en la resolución de dichos problemas.

Mohammed Mursi, de profesión ingeniero, era de esa nueva generación de la *Hermanidad*, que en España (y quizá en otros lados) llamarían “tecnócrata” (y quizá no con tono de admiración). Estudió su carrera en la Universidad de El Cairo, y allí hizo su postgrado, para luego obtener un Doctorado en la Universidad del Sur de California en Los Ángeles, en 1982. Regresó a Egipto en 1985 como profesor en la Universidad de Zagazig. A diferencia de Sayyid Qutb, que viajó a América y ese viaje le cayó muy mal, Mursi tuvo una grata experiencia en su estadía en el país norteamericano. Además, tam-

bién a diferencia de Sayyid Qutb, viajó a Estados Unidos acompañado de su familia, y dos de sus hijos nacieron en California.

Ya en 2000 intervino en política, representando a la *Hermandad* como independiente y siendo elegido en los sufragios para el parlamento. Sin embargo, se vio apartado de su representación por los manejos arbitrarios de los sufragios por parte del gobierno de Mubarak en ese momento. Más tarde comenzó con mayor envergadura su protagonismo: al fundarse el Partido Libertad y Justicia (el partido de la *Hermandad*) en abril de 2011, él fungió como presidente del mismo.

Desde un principio, en las informaciones que se recibían de los hechos que estaban ocurriendo en Egipto, se dio la noticia de que Mursi era, entre la plana alta de la *Hermandad*, uno de los moderados en la misma. El problema de esta calificación, como ya lo he dicho en estas páginas, es que el contexto de lo “moderado” es, por decir lo menos, *variable*, y depende en quién uno se fije para ‘calcular’ dicha moderación. Es complicado lo de comprender el alcance de lo “moderado” en unos esquemas mentales como los del pensamiento islamista y salafista. A veces, se espera, se ruega, se recibe con alegría una moderación que en realidad lo que significa es que una persona traiciona sus principios —equivocados o no— no por convencimiento (o des-convencimiento) sino por otros intereses que nada tienen que ver con ideas y principios. Eso no es razonable ni justo esperarlo. Tal “moderación” es en realidad un ajuste conveniente que hace violencia a la conciencia de la o las personas. Pero a menudo la política internacional pone estas consideraciones capitales para la vida humana en segundo plano a cambio de conseguir una paz, una tregua, un tiempo, un descanso, para prepararse mejor ante algún suceso radical. Algunos suelen poner la paz y la justicia en un mismo horizonte. Otros consideran que pueden estar polos aparte, y si se quiere la una, puede que se tenga que renunciar o ir en sentido contrario de la otra. *O comprar la una con la otra*. Es una transacción difícil. Pero lo cierto es que a veces no se puede tener ambas cosas: hay que elegir entre tener paz o tener justicia, y sabiendo que, por ser opciones nuestras, humanas, ninguna de ambas será perfecta.

Mursi era moderado, pero no estaba dispuesto a dar su brazo a torcer. Nunca lo estuvo. Al final, eso fue no solo lo que le hizo salir del poder, sino

posiblemente lo que causó su muerte. Pero hay veces que una persona, si hace lo que cree que debe hacer, debe aceptar ser echado del poder, y debe aceptar que va a morir prematuramente por el desgaste y los sufrimientos que significan para su vida el camino que ha escogido. Sin embargo, algunas personas (e inclusive algunos analistas que deberían saber mejor sobre esto) querían creer que Mursi podía representar algo como una “*Nueva Hermandad*”, más correcta, más políticamente inocente, más democrática, etc. Los estadounidenses tienen una expresión para cuando las personas se hacen ciertas ilusiones con intenciones de autoengaño: lo llaman *wishful thinking*. Quizá había mucho de eso en las informaciones dadas para el mundo desde Egipto. Quizá se dieron esas informaciones sin mala intención, o mejor dicho, con la intención de aminorar el miedo de una candidatura de la *Hermandad Musulmana* en un país donde desde hacía generaciones esa organización venía haciendo campaña por el poder, sin rehuir la violencia y la acrimonia. En todo caso, era verdad que Mursi no era un fanático ni un exaltado.

La elección se dio en dos vueltas. En la primera vuelta (23 y 24 de mayo del 2012) ninguno de los candidatos principales obtuvo mayoría absoluta. La segunda vuelta fue el 16 y 17 de junio de 2012. En la segunda ocasión, Mursi fue ganador. No fue una victoria tajante y aplastante: obtuvo un 51,9% contra un 48,1% de su contendor Šafiq. En todo caso, fue una suficiente y clara victoria. La *Hermandad* llegaba al poder tras ochentaicuatro años de esperar esa oportunidad.

Desde un principio, las acciones de Mursi fueron, de alguna manera, “dobles”. Por un lado, tendientes a aumentar significativamente la influencia del islam en la vida del país. Por otro lado, habló de incluir en el equipo de la vicepresidencia a una mujer (y copta, además). También quiso proponer una nueva ley que quería blindar la figura del presidente ante cualquier desafío legal. Al final, dicha ley no fue promulgada, pero dio y da aún bastante que pensar. Otra de sus acciones fue la de promover una nueva constitución que contemplaba artículos a favor de derechos civiles. Entre las demás de sus medidas algunas fueron, desde cierto punto de vista, lógicas y muy explicables, aunque no muy prudentes, como la de forzar la renuncia de varios altos representantes de las fuerzas armadas, y entre ellos, el mariscal Mohamed Husein Tantawi.

Uno de los puntos fuertes de todo gobernante egipcio posterior a 1948, ha sido el tema del conflicto árabe-israelí. Egipto se considera defensor de la posición árabe-palestina en el conflicto. Sin embargo, tras el acuerdo de paz de Sadat, los gobernantes egipcios han hecho voto de respetar dicha paz, que a pesar de haber sido a veces una paz muy tensa y llena de reproches y críticas, nunca se ha roto. Durante el breve periodo de Mursi él tuvo ocasión de hacer su participación en la temática de dicho conflicto, cuando facilitó la mediación entre Israel y Hamás, en el marco de una operación llamada “Columna de Nube”. Esta mediación fue un punto a su favor: lo presentaba como un dirigente que podía intervenir creativamente en el conflicto árabe-israelí. Lo mostraba como un hombre, en principio, prudente.

A pesar de contar con una mayoría parlamentaria, Mursi no se aprovechaba por eso para tomar un tono triunfalista y avasallador. Más bien parecía que consideraba ese poder como algo cuya seguridad le permitía ser más generoso y abierto con quienes no opinaban como él. En este sentido, es significativo su tono de tolerancia hacia la comunidad copta (pero no es un tono muy frecuente ni acostumbrado en la *Hermandad...*). Se podría pensar que era un tono hipócrita, pero Mursi no tenía necesidad de tal hipocresía, ni era un rasgo que le caracterizaba especialmente. En una entrevista se expresó de una manera casi “occidental” o *moderada* al respecto:

“Creo que los cristianos coptos tienen derechos inherentes. Creo que son parte e integrantes de la estructura de la sociedad egipcia, y lo han sido durante más de 1400 años. Ellos son, sin duda, tan egipcios como yo lo soy, y tienen tanto derecho a esta patria como el que yo tengo... Se nos ha ordenado, por Dios Todopoderoso, respetar otras creencias, de la misma manera en que nosotros respetamos la nuestra. Dios todopoderoso concedió a todas las personas el derecho y la libertad de creer. La gente es libre de creer en Dios o no creer, no sólo los musulmanes o los cristianos. Si Dios le dio al pueblo el derecho a la libertad en un asunto tan tremendamente importante, ¿qué hay sobre los derechos y las libertades menos significativas?! Es evidente que están garantizados.”²¹⁰

Estas palabras de Mursi, sobre la minoría cristiana de Egipto, que en un

210 Entrevista de Mohamed Mursi en *DreamTV* con Wael Ibraši, 2 de diciembre 2011, referida en la página web de la *Hermandad*: <http://www.ikhwanweb.com/article.php?id=29405> traducida al inglés por personal de Ikhwanweb, y consultada por última vez el 20 de agosto de 2021 y vertida al castellano por mí para este trabajo.

contexto más internacional no parecerían tener nada de extraordinario ni de particular, son desde luego excepcionales en un país de medio oriente. Desde luego, tales palabras resuenan trágicas cuando se piensa que están dichas en un contexto en el cual, solo en ese año y el año anterior, había habido docenas de ataques a iglesias, comercios e instituciones y edificios de la comunidad copta, y habían sido asesinados centenares de miembros de dicha comunidad y heridos miles de ellos en atentados e incidentes a lo largo de Egipto. De allí que los coptos estuviesen tan aprehensivos de la victoria de un candidato de una organización que no hacía para nada un secreto que, aún no aprobando ni emprendiendo acciones contra los coptos, tampoco le desagradaba que cada vez fueran menos, y que murieran o emigraran para dejar un Egipto libre de elementos no-musulmanes. Diríase que, sin alentar la violencia contra los coptos (violencia de la cual muchos de sus miembros habían participado y aún iniciado en el pasado y el presente), tampoco la desalentaban seriamente. La razón, como sabemos, es que, como también se ha dicho muchas veces, una lectura no tan forzada ni sesgada de los textos fundacionales del islam, y de la tradición islámica misma, permite y alienta esa violencia, cuando no la promueve ya expresamente (lo cual ocurre de manera más aislada, pero también está presente).

También da la medida de lo que es el islam egipcio el hecho de que en algunos lugares, cuando muchos fanáticos musulmanes iban a quemar iglesias y atacar la población, muchos otros musulmanes iban hasta el lugar y rodeaban las casas, propiedades y lugares de oración de los coptos y hacían una barrera humana impidiendo que se cometieran actos de violencia contra esos egipcios. Esto sucedió varias veces, pero no las suficientes como para confiar en una actitud cívica elemental de todas o la mayoría de las personas. En muchos otros casos, la violencia ocurría frente a los ojos, resignados o indiferentes, de los vecinos musulmanes que veían cómo eran destruidas casas, negocios e iglesias de sus vecinos coptos de toda la vida.

Así pues, a pesar de la general y posible buena voluntad con que Mursi inició su mandato, una seria oposición pública empezó a desarrollarse durante meses. En cierto modo, esto también fue un fenómeno nuevo: así como la elección de Mursi había sido la primera más libre y democrática de Egipto, así también la oposición que se empezó a desarrollar fue muy dis-

tinta a las anteriores. En parte debido quizá al espíritu general y de las masas tras la “primavera árabe”, que infundió un valor y una confianza en millones de personas para simplemente *o p o n e r s e* a un gobierno y decir a voz en cuello su oposición, quejarse y plantear sus objeciones sin cortapisas. De ser un pueblo o al menos una generalidad de gentes más sumisa y tranquila, ahora había empezado a surgir una sensibilidad diríase nerviosa, una conciencia más ‘política’, quizá más crítica, ciertamente, más aprehensiva sobre la situación del país y su gobierno. Las mismas personas que habían votado por Mursi, alegre o seriamente, empezaron a ponerse en su contra, a un ritmo muy veloz y cada vez más desmedido y virulento.

Esto que se ha contado en líneas anteriores fue sucediendo semana a semana y mes tras mes, después de que Mursi asumió la presidencia. Poco a poco se fue montando una oposición y resistencia a los actos sensibles del presidente, muchos de los cuales eran criticados y rechazados por cada vez más personas. Pero el mes de noviembre de 2012 lo que se comentaba y conversaba en privado comenzó a expresarse en público, y empezaron a estallar problemas de graves y activas manifestaciones contra el mandatario. El 23 de noviembre, Mursi ejecutó entonces un acto muy cuestionado y peligroso: se concedió a sí mismo *t e m p o r a l m e n t e* poderes ilimitados, sobre la base de que así podía “proteger” a la nación de la estructura de poder que había quedado de la época de Mubarak. No solo quedó ahí la cuestión, sino que también el presidente aprobó para sí mismo el poder de legislar sin revisión judicial ni impedimento formal de sus actos. Quizá lo más grave o peor fue que impulsó un borrador de constitución la cual quiso someter a referéndum, lo cual sus oponentes ya calificaron como “un golpe islamista”. Estas tres medidas, un tanto intempestivas y ciertamente no necesarias en ese momento, o poco oportunas al menos, y que ameritaban un espacio de negociación y avenimiento con los sectores opuestos al presidente, fueron lanzadas como actos inminentes e inmediatos de la gestión presidencial. Esto trajo como resultado que cientos de manifestantes tomaran las calles en protesta. Estas manifestaciones continuaron por varios días, hasta diciembre de ese año.

A las quejas por los actos presidenciales ejecutados se sumaron otros reclamos: uno por la persecución a los periodistas, y otro por el despliegue

de grupos y bandas pro-*Hermandad*, que caían a insultos y golpes a los que manifestaban contra el gobierno de Mursi, aunque estos manifestantes contra el presidente protestaban sin violencia. A esto se sumó la continuación de los juicios militares y además la promulgación de nuevas leyes que permitían detener a una persona sin revisión ni proceso judicial hasta por 30 días (todo lo cual, para muchos, comprobaba cierta componenda sostenida de la *Hermandad* o más específicamente del gobierno de Mursi con los militares). Pero estas acusaciones y sospechas aún hoy son ambiguas. Podría argüirse tanto a favor como en contra de la hipótesis de la coyunda entre la *Hermandad* y los militares.

De hecho, los acontecimientos mostraron que, cuando los militares tuvieron que manifestarse, lo fue, para citar una expresión que ellos mismos emplearon: “interpretando la voluntad del pueblo egipcio”, es decir, *contra* Mursi... Podría argumentarse que su apoyo a Mursi fue *condicional*, y si es así, no luce irrazonable. Por otro lado, una institución llamada *Iniciativa Egipcia para los Derechos Personales* (IEDP), que era una organización independiente, declaró que bajo el régimen de Mursi “la Hermandad Musulmana está poniendo los cimientos para un nuevo Estado policial, *al exceder los mecanismos del régimen de Mubarak* para suprimir la sociedad civil.”²¹¹ Es curioso que, medio siglo antes, Desmond Stewart, un entusiasta admirador de Gamal Abdel Nasser, también empleó esa expresión, “Estado policial”, para caracterizar al régimen de Nasser (en la opinión de sus críticos). Stewart no se negaba a reconocer que el régimen de ese presidente podía ser catalogado como un “Estado policial”, pero que un país de medio oriente sea un “Estado policial” es algo no solo común allí, sino muchas veces deseado por las masas y la mayoría de los pueblos de la región, sin que esto signifique que sea algo bueno. Más bien, es un rasgo que dice mucho de la madurez (o inmadurez) política de los pueblos así gobernados. Por eso,

211 Cfr. EL RASHIDI, Yasmine: “Egypt: The Misunderstood Agony” (“Egipto, la agonía malentendida”), artículo publicado en *New York Review* en la página: <https://www.nybooks.com/articles/2013/09/26/egypt-misunderstood-agony/> 26 de septiembre de 2013. Consultado el 20 de Agosto de 2021. Verbatim: “... 17 or 33 million Egyptians (the counts vary according to whom you choose to believe) who had taken to the streets on June 30 as part of the Tamarod movement. This protest was a symbolic vote of “no confidence” in President Morsi, urging him to step down, to call early elections, and to hand power to the chief justice in the interim.” (Traducción mía. Sobre lo que dice la cita del “Movimiento Tamarod” [o “Tamarud”] ver más adelante en este mismo texto mío y en la nota 214).

acusar a Mursi de llevar a Egipto a ser un “Estado policial” no luce ni tan justo ni tan exagerado. Lo “policial” siempre estuvo cerca de la definición del Estado en el Egipto contemporáneo, por no decir ya en la contienda política misma de ese país.

Por otro lado, la minoría copta también empezó a manifestarse y a hacer demostraciones en reclamo a los muchos atentados que venía sufriendo a manos de exaltados activistas islámicos, quienes creían que tenían licencia sempiterna para quemar iglesias y casas de cristianos, y aún de destruir sus tiendas y matarlos, como si fuera algo normal o no tan terrible. Es más que probable el hecho de que la población copta (entre un 10 y un 15% de la población egipcia total) no estuviera nada feliz por el triunfo del candidato de la *Hermandad*, sobre todo porque sucedían actos de violencia mes a mes, y los representantes de la *Hermandad*, o no decían nada o clamaban que se trataba de exageraciones por unos estallidos de violencia insignificantes o no tan graves (aunque ya habían causado centenares de muertos). En este sentido, uno se pregunta a veces dos cosas: ¿Cuántos muertos son necesarios para que los fanáticos lo consideren “significante”, grave, o digno de preocupación?, y lo segundo: ¿Cómo se mide el valor de la vida humana para un fanático?

Algunos pensaban que Mursi, que había renunciado *proforma* a su puesto en la *Hermandad* para asumir el cargo de presidente de la nación, ahora fungiría como el presidente de *todos* los egipcios. Pero sucedía que eran acosados, asesinados y perseguidos estos egipcios coptos, y el presidente apenas se refería a ello. Es una actitud de insensibilidad que es concebida como inaceptable en un Estado *moderno*, sobre todo si aspira al título de Estado democrático. Porque la democracia no es, como piensan algunos equivocados, el gobierno de la *mayoría*, sino el gobierno de *todos*. Por eso hace necesario y natural el acuerdo y el desacuerdo, el consenso y el disenso, cosas que, ciertamente, no funcionaban mucho en los anteriores regímenes egipcios. Pero ahora, en un tiempo nuevo y bajo nuevas reglas de juego, tampoco estaban funcionando.

Algunos casos de acoso a los coptos eran de horrorosa violencia sobre violencia, violencia repetida, reiterativa, casi redundante. Por ejemplo, en abril de 2013 ocurrió que durante un funeral copto, miembros de algún grupo islamista dispararon a los que allí estaban. Lo irónico es que el fu-

neral era de varias personas asesinadas por otros islamistas en días anteriores: Violencia sobre violencia, violencia tras violencia, como si quisieran volver a matar a los muertos. Eso da una medida del odio. Y no era solo contra cristianos o figuras públicas o inocentes turistas; también comenzó a expresarse en atentados y asesinatos de otros musulmanes, como los de la minoría chiita.²¹² En junio de 2013 fueron linchados cuatro chiitas por islamistas sunitas, algo rara vez visto en la historia egipcia de los últimos siglos, episodios de violencia que no se habían visto cotidianamente o con tanta continuidad y virulencia en el país.

Ya para ese momento al que aquí nos referimos, Egipto estaba cada vez más dividido entre dos campos: por un lado, el presidente Mursi y sus aliados islamistas (además de la *Hermanidad*), por otro lado la oposición hecha de musulmanes ‘moderados’ (o simplemente no partidarios de violencia en principio)²¹³, y sectores de cristianos y liberales. Los problemas principales del régimen, según esa oposición, eran que buscaba monopolizar el poder, gobernar de manera absoluta, y luego, que intentaba islamizar a ultranza la vida cultural y social del país. Los partidarios de Mursi sostenían que la oposición estaba confabulada para desestabilizar el país y quitarles base a los líderes elegidos.

Sumándose a esta tensión y malestar ocurrieron severas fallas y cortes de combustible y de electricidad. Según algunos, se trataba de sabotaje por parte de grupos o personas conectadas con la administración anterior de Mubarak, que querrían precisamente desestabilizar el país. Para otros, se debía a inhabilidad y torpeza por parte del gobierno en administrar tales recursos. Para fines de abril de 2013 surgió el movimiento llamado *Tamarud* (rebelión), fundado con el expreso propósito de recoger firmas para exigir que Mursi abandonara el poder. El 29 de junio, ese movimiento anunció que había recogido más de veintidós millones de firmas. Ese mismo día miles de personas se reunieron en la plaza Tahrir, ya no para protestar simplemente, sino para exigir la renuncia inmediata de Mursi. Al día siguiente, ya había más de dos millones de personas (según reportes)²¹⁴ allí en la plaza y otros grandes números salían a

212 Los chiitas en Egipto son un pequeño porcentaje de la población total, un grupo menor al de los coptos.

213 Puede sorprender, pero entre los opositores a Mursi había inclusive salafistas y tradicionalistas que, no obstante, no estaban de acuerdo con la actitud irresponsable y despótica de su gobierno.

214 Aunque no es imposible que hubiese esas “dos millones de personas”, según las informaciones de

las calles a protestar y exigir la salida del gobierno en docenas de ciudades y pueblos del país (sobre todo en Alejandría, Port Said y Suez).²¹⁵ Un número sensiblemente menor también salió a la calle a manifestar su apoyo a Mursi en Nasr City, un suburbio cairota al este de la capital.

El 1º de julio, el General en Jefe de las Fuerzas Armadas Egipcias y Ministro de Defensa, Abdel Fatah El-Sisi, dio un ultimátum de 48 horas para que el Gobierno del país (es decir, el presidente Mursi) respondiera a las demandas del pueblo egipcio. Podría cuestionarse si este ultimátum era algo propio de El-Sisi o si respondía a un sentimiento más colectivo. Pero sucedió que también el ejército egipcio amenazó con intervenir si no se resolvía la situación para ese plazo de horas.

En cuanto a Mursi, esa noche dio un discurso por televisión en el cual declaró que no tenía pensado renunciar, ya que era “el presidente legítimo”, y además expresó que estaba dispuesto a defender su puesto “con su propia sangre”. Que el presidente asumiera dicha actitud no es tanto por necesidad u obstinación, sino muy entendible dentro de la comprensión de la figura de poder como asumida en un deber de honor de proteger la investidura que ha recibido: no se concibe que la pueda entregar de otra forma que no sea la reglamentaria (sobre todo, si así la recibió). El asunto no es tan raro. Nosotros, en Venezuela, podríamos comprenderlo, ya que hemos tenido presidentes que no han querido dimitir frente a la fuerza de los hechos, o inclusive frente a lo justo y conveniente de su defenestración del poder (dos casos emblemáticos fueron el Dr. José María Vargas y el escritor Rómulo Gallegos). De modo que no es de extrañar la firmeza de Mursi, pues corresponde a un “deber ser” muy dentro de lo justo. Pero, en las circunstancias en que estaba, toda esa postura de honor se desencajaba con el resto del quiebre de su posición, y ello también se expresaba en declaraciones suyas de lo más infelices, por decirlo de manera suave.

prensa, recomiendo un sano escepticismo al respecto, y simplemente quitar un cero a esa cifra. Es posible que esta estimación mía sea injusta, pero lo será menos que la otra cifra millonaria.

215 Según unas fuentes, el número de manifestantes habría sido cercano a diecisiete millones de personas. Según los partidarios del movimiento *Tamarud*, el número de manifestantes fue mayor, y pasaba de los treintaitrés millones de personas. A mi juicio, es posible que ambas cifras sean irreales. Pero si fueron hasta tres millones de personas protestando en todo el país, ya sería un hecho notable y significativo. Significa que un número significativo de la población había perdido el miedo a protestar y exigir la salida de un gobierno.

Por ejemplo, Mursi, no se sabe si por terquedad o miopía, desestimó y aún subestimó las protestas en su contra, y acusó a los partidarios de Hosni Mubarak de haberlas provocado para derrocar a “la democracia”. No podía comprender o no quiso comprender que eran protestas contra el rumbo hacia el cual llevaba a la nación.

El día 3 de julio, fecha en que expiraba el ultimátum, Abdel Fatah El-Sisi y otros representantes del Ejército se reunieron con otras fuerzas políticas del país para trazar una *hoja de ruta* ante la negativa de Mursi de abandonar el poder. Muy comprensiblemente, entre esas fuerzas reunidas no estaba la *Hermanidad*, la cual se negó a ir a la reunión. Sin embargo, estaban presentes figuras importantes de la oposición a Mursi, como el científico y premio Nóbel Mohamed el-Baradei, el Papa copto Teodoro II, el jeque de la Mezquita de Al-Azhar Ahmed El-Tayeb²¹⁶ y el organizador del movimiento *Tamarud*, Mahmoud Badr.

A las cinco de la tarde de ese día, el ultimátum de las fuerzas armadas finalizó. Mientras cientos de miles de manifestantes opositores a Mursi se reunían en la plaza Tahrir, los militares ocuparon rápidamente varias infraestructuras de El Cairo, así como puntos importantes del tráfico y las comunicaciones (la sede de la televisión, puentes, calles principales y encrucijadas de avenidas importantes...) Fue anunciada la remoción del poder del presidente Mursi, la suspensión de la constitución, y la designación del presidente del Tribunal Constitucional, Adli Mansur, como jefe de Estado interino, hasta la eventualidad de nuevas elecciones para la presidencia y para el consejo de la *Šura*. La residencia presidencial fue rodeada y Mursi fue arrestado. No se le agredió ni maltrató, se le retuvo en un lugar del cual no se divulgó información. Este fue el fin del gobierno de Mohamed Mursi.

Es posible que todo lo hasta aquí narrado yo lo haya contado con cierta premura, precipitado inclusive. En verdad, he dejado fuera numerosas informaciones, detalles, cuentos, anécdotas, relaciones importantes, etc. A otro, y en otra ocasión más allá de un reporte histórico y politológico quedará el desmadejar esos intranquilos días de los cuales aún no nos separa ni

216 Aunque en el islam no hay un “Papa” o autoridad central como tal, el jeque de El-Azhar en Egipto suele tener un rol preeminente en muchas cuestiones, y como vocero de la comunidad islámica ante asuntos y problemas mundiales. De allí la importancia de la presencia en la reunión del jeque Ahmed El-Tayeb.

una década. Pero creo que poco o nada de ello hace falta para dar al lector de estas páginas una impresión lo suficientemente clara de lo complejo y sin embargo directo de todo el asunto de la subida de la *Hermandad* al poder, de su proceso traumático en el poder, acosada y acosadora, victimaaria (o al menos cómplice) y víctima, y de su caída. Una caída también traumática, pues, como luego se dirá, hubo varios *postscript*, o *postdatas* a esta debacle. Los males del Egipto de Mursi no cambiaron tan radicalmente con la nueva administración. En verdad, pasaron meses para que se calmara la tensa situación de indignación de muchos que habían sostenido a Mursi y estaban dispuestos a sostenerle a pesar de sus fallas y de muchos más errores de su parte.

* * *

La *Hermandad* no se quedó de brazos cruzados viendo como los militares aplicaban su solución al tema de Mursi. Ya desde antes de la caída del presidente y sobre todo a partir del Golpe de Estado, la organización estaba reaccionando más o menos a cierta altura de la circunstancia, organizando grupos de apoyo al presidente saliente, y grupos de oposición a los militares. Pero téngase presente que la *Hermandad* estaba bastante dividida en los ánimos. Si un líder medio de la *Hermandad* le decía a alguien o a un grupo de jóvenes, inclusive miembros de ella, “¡Hay que salir a defender al presidente, hay que evitar la tiranía!”, bien probablemente uno o más le habría podido contestar “Defender...¿qué? ¿Otra tiranía? ¿Por qué?” El caso que pongo es inventado, imaginario, naturalmente, pero refleja en dos líneas lo que podía ser el sentimiento encontrado de la *Hermandad* dentro de sí misma. Para muchos dentro de ella (y muchísimos más fuera de ella) la *Hermandad* no había cumplido lo que había prometido, no había estado a la altura de las circunstancias mientras tuvo el poder. No emprendió acciones de fondo, trascendentes, que verdaderamente apuntaran a un régimen más justo y más correcto en la administración del país. Se había portado como un gobierno de los de antes. Irrelevantemente de si hubiese sido igual o peor que los de antes. El mero año que estuvo en el poder no pudo probar que era mejor que sus antecesores; quizá se exigía demasiado de ella, quizá la misión o el llamado era más difícil de lo que las circunstancias y tiempos aportaban. El asunto es que no pudo satisfacer ni aún a la pluralidad de sus seguidores.

Para el resto del país, distanciados de la *Hermanidad* y de sus ideales, pero que en un momento guardaron una estima y respeto por esa organización como para aportar muchos votos al candidato que ella apoyaba en las elecciones, esa estima y respeto ahora habían pasado por la prueba de los hechos, y ya no podían sentir igual con respecto a tal organización. Aun admitiendo que ella tenía tanto de víctima como de victimaria, preferían su salida del poder. Se dice que el pueblo es voluble con su favor (y con su voto): la simpatía que sienten un día por un líder, puede variar en solo meses a un sentimiento que linda en el odio o la antipatía más profunda. ¿Por qué sucede eso? Una razón es justamente porque aquel que congregó los deseos y el imaginario de toda una masa con unas promesas de justicia y corrección, luego defrauda las circunstancias y vuelve a todos en su contra con su inhabilidad e incapacidad para ordenar la misión que tiene en sus manos y ordenarse a sí mismo para ejecutar su difícil tarea ante tantas y tales expectativas. No hay retórica invencible que pueda imponerse consistentemente por mucho tiempo ante una clara contradicción de hechos. No hay un solo culpable, quizá tampoco haya muchos inocentes en ese proceso histórico del Egipto contemporáneo (¿Acaso ha podido ser así en otros procesos históricos cualesquiera?). Más allá de expresar un juicio académico formal, uno siente que, con la caída de Mursi, se cometió una injusticia en Egipto, y de no haberse dado esa caída, se habrían dado más injusticias, quizá más graves. Deja un mal sabor en la conciencia y en el ánimo. Es uno de los sabores de la *Real Politik*...

Por otro lado, estaban los que adversaban, en mayor o menor grado, a la *Hermanidad*. ¿Cómo calificar a un grupo tan diverso? Para comenzar por algún lado, había los islamistas que eran más islamistas y más salafistas que la *Hermanidad*. Era un grupo más minoritario que la *Hermanidad*, pero aun así bastante diverso. Menospreciaban y denigraban a la *Hermanidad* por “moderada”, por contemporizadora, por llegar a acuerdos, por negociar con quienes ellos veían como inicuos. Por vender una imagen que quería ser más grata que rigurosa, más publicitaria y “popular” que formal y seria. Mursi había tratado de promulgar ciertas medidas para apaciguarlos y tenerlos más contentos (o más bien, menos descontentos), como la de separar varones y hembras en algunas escuelas, deportes, asociaciones, clubes, piscinas, playas... Estas no fueron medidas secundarias de su administración, sino acometidas dándoles

todo el peso de medidas importantísimas y esenciales para el desarrollo del país... La mayoría de la población quedó atónita ante tales medidas, y luego manifestó de manera múltiple su desacuerdo con las mismas.

Pero, lo que para unos es demasiado, para otros era demasiado poco... Los islamistas más radicales veían esas medidas dictadas arbitrariamente por Mursi como apenas decorativas, un simple saludo a la bandera, medidas *proforma* que no iban a la islamización fanática que ellos querían sobre la sociedad egipcia. De modo que ese fue un sector que nunca pudo estar contento con Mursi en el poder y no lloró mucho su caída.

Otros disidentes del gobierno de Mursi eran los secularistas o laicistas, que nunca han sido muchos en Egipto. Nunca han sido muchos en medio oriente, si es por eso. La idea de separar “iglesia” y Estado les parece loca a la mayoría de la población de la región; es como si les plantearan la idea de separar familias... Más bien son partidarios, inclusive los poco religiosos, de que la religión participe más en la vida de la sociedad y del Estado, y la educación y el comercio y la cultura y etc. Mientras más religión esté presente en la vida de la ciudadanía, mejor se encaminará la sociedad... en los ideales de la religión.

Es un corolario bastante tautológico, y que deja perplejos a muchos occidentales, porque hace siglos que ese mundo ya no piensa bajo esos términos. Recordemos, además, que en el islam, de manera parecida a como sucede en el judaísmo, una persona puede ser musulmán “culturalmente”. Aún si es laicista, agnóstico, o inclusive ateo, igual sigue siendo musulmán (o judío) en su cultura, su extracción, su origen, el modo de comprenderse a sí mismo, y el modo de expresar su voluntad de ser parte de la *umma* (aún si no concuerda del todo con ella). Es como si lo islámico fuera una familia, la familia que a uno lo nutre y en la cual crece: no puede uno comprenderse como persona, cultural, espiritual, históricamente, sin esa familia.

En Egipto, los secularistas eran una minoría muy reducida pero también muy selecta y preparada: educadores, pensadores, académicos, científicos. Quizá quien mejor los represente sea el ya nombrado Mohamed El Baradei. El Baradei es musulmán, pero de un islam bastante distinto del de Mursi, o el de Al-Qaradawi²¹⁷ o el del mismo jeque de El-Azhar. Y eso está bien,

217 Yusuf al-Qaradawi es un famoso erudito religioso egipcio, nacido en 1926, y considerado una de las personas más influyentes del [mundo islámico](#), además de ser uno de los líderes intelectuales de los [Hermanos](#)

porque cada quien va a ser musulmán en su propia versión personal e individual de sí mismo. Es algo que quizá nos cueste comprender a los que somos en occidente cristianos, pues seguimos una fórmula para esto, y el que no la sigue no es cristiano (o, no lo es en la versión eclesial determinada en que se supone debe serlo). Pero el islam, que como he dicho en otras de estas páginas, no tiene autoridad central, y solo se rige por el Corán y la Sunna, deja bastante para que el creyente resuelva cosas por su propio esfuerzo, que será mejor en la medida que el creyente se forme mejor en la doctrina.

Sin embargo, para culminar este punto, hay que decir que el aporte y comando de los secularistas fue irrelevante en mayor parte. Por muy respetados y reconocidos que sean sus representantes, no son *populares*, ni representan los sentimientos de la mayoría. Quizá esa es la misma razón — y una buena razón — de por qué El Baradei, un personaje que podría ser excelente representante de una nación en otra tradición política distinta a las de medio oriente, se retiró de la misma contienda política.

Fuera de los islamistas más extremistas que la *Hermandad*, y de los escasos secularistas, el resto de las fuerzas políticas eran los varios partidos del abanico ideológico egipcio en los últimos veinte años. También se trata de partidos minoritarios. No es que no sean importantes. Su misma existencia es señal de la diversidad y pluralidad de pensamiento que existe en el país del Nilo. Pero su escaso seguimiento y apoyo en la colectividad no permiten pensar en ellos como fuerzas que promuevan un cambio cualitativo en la administración del poder y en la gobernabilidad de Egipto.

De modo que quedamos con los protagonistas de décadas anteriores, pero *con mucha agua pasada debajo del puente*: los militares y la *Hermandad*. Y nuevamente los militares tienen la mano alta. Nuevamente salvan la situación. No como con Nasser, ni como con Sadat, ni como con Mubarak, sino con lo que había en esta época, con lo que se tenía a mano en el momento. De alguna manera, el país “se movió” más hacia el islam, colectivamente, e inclusive militarmente. De alguna manera, se trata de un islam que quiere mostrarse identitariamente como islam, sin esconderse de manera ridícula al

[Musulmanes](#). Conduce en la cadena de televisión vía satélite [Al-Yazira](#) el programa «La Šari'a y la vida», con una audiencia de varias decenas de millones de espectadores. Es fundador de la Unión Mundial de Ulemas y cofundador en 1997 de la web IslamOnline.net, de la que es la principal autoridad religiosa.

estilo occidental, en que no puedes saber qué cosa es una persona por su exterioridad, ya que en occidente, todo se lleva *internamente*, la religión es algo que va “por dentro”, y no traspasa ni trasluce al exterior (Un profesor de ciencias políticas nos decía a este respecto que “[en occidente] A nadie le importa si eres católico o protestante”)²¹⁸. Pero a los musulmanes, por enésima vez, *sí* les importa ser reconocidos como musulmanes, no que esa identidad —identidad y no ‘etiqueta’— pase por debajo de la alfombra o escondida. Quieren ser vistos como musulmanes (la famosa “visibilidad” puesta de moda por el posmodernismo), quieren ser ‘visibilizados’. No quieren pasar desapercibidos, quieren ser percibidos. Y si eso islámico es algo exótico, pintoresco, chocante, molesto o chillón para quienes lo tienen que ver, pues que lo sea. Será problema y asunto de quienes así lo vean. Nunca fue problema del musulmán.

* * *

A medida que pasaban los días después del golpe de Estado, los militares, ante los desórdenes y manifestaciones en su contra (y, algunos de esos desórdenes y manifestaciones, a favor de Mursi, conviene decirlo), reprimieron los mismos y encarcelaron a miles de miembros de la *Hermandad*; se ha dicho que esta represión de la organización ha sido la que más daño le ha causado, sobre todo a su estructura interna, la cual ha sufrido más que “en ocho décadas [anteriores]”²¹⁹

El 14 de agosto de 2013 el gobierno —ahora ya firmemente detentado por Abdel Fatah El-Sisi, declaró el Estado de Emergencia por un mes, comenzando a las 4 de la tarde de ese día. Al mismo tiempo, inició redadas a lugares de concentración de la *Hermandad*, donde estaban los simpatizantes de ésta esperando para salir y manifestar. El tipo de manifestación era como la que había habido en la “Primavera Árabe”: de ir a un lugar y “sentarse” (sit-ins) y pasar horas allí, rezando, durmiendo, conversando, leyendo, cantando, oyendo alguna arenga o lección, etc., es decir, haciendo muchas actividades en la calle. Eso, después de la caída de Mursi, se intentó

218 Recuerdo que, ante esa afirmación, en clase le dije a ese distinguido profesor, en forma semi-seria: “... excepto si eres político en Irlanda del Norte...”, lo cual provocó su sonrisa. Pero a fin de cuentas ambos convinimos que, en la cuestión de ser protestante o católico, Irlanda del Norte es “la excepción de la regla”.

219 KIRKPATRICK, David; EL SHEIKH, May: “An Egypt Arrest, and a Brotherhood on the Run”, publicado en el *New York Times* el 20 de Agosto de 2013, y consultado el 20 de agosto sw 2021 en la página web https://www.nytimes.com/2013/08/21/world/middleeast/egypt.html?pagewanted=all&_r=0.

hacerlo a lo largo del país. Pudo hacerse en varias ciudades y localidades, pero en varios lugares estallaron conflictos y la violencia escaló rápidamente, y duró varios días, dejando 638 muertos (595 civiles y 43 miembros de la policía). Los heridos fueron muchos más, hasta 4000.

En retaliación por esta represión, los manifestantes que apoyaban a la *Hermanidad* saquearon y quemaron estaciones de policía, y docenas de Iglesias. Qué tenían que ver las pobres iglesias con el problema del país y por qué las quemaron sería mejor preguntárselo a un psicopatólogo que haya elegido estudiar la mentalidad de los fanáticos islamistas.²²⁰

Para el 19 de Agosto, *Al-Jazeera* reportó que la mayoría de los líderes de la *Hermanidad* estaban detenidos. Ese mismo día, el muršid Mohammed Badie fue arrestado (cosa que ni cuando Mubarak había sucedido). Otros altos miembros de la *Hermanidad*, como Jairat El-Šater y Saad Al-Katatni, también fueron arrestados o se ordenó su detención. Finalmente, el 23 de septiembre, una corte dictaminó que la *Hermanidad* quedaba fuera de la ley, y sus recursos y propiedades fueron incautados. Dos días después, las fuerzas de seguridad cerraron la oficina principal del periódico del *Partido Justicia y Libertad*, y confiscó sus equipos.

* * *

A Mursi le quedaban aún días y años de calvario. El 4 de noviembre de 2013, casi cuatro meses después de su detención, inició su proceso judicial, junto al de otros catorce miembros de la ya ilegalizada *Hermanidad*. La acusación era de incitar el asesinato de manifestantes durante las protestas de 2012. La sesión se desarrolló mal, pues Mursi no estuvo dispuesto a reconocer ningún error suyo, y además rechazó la autoridad del tribunal, tras lo cual siguieron desórdenes y palabras fuertes entre los prisioneros y sus acusadores, lo que motivó al juez a aplazar el juicio hasta el 8 de enero de 2014.

Tras su derrocamiento, Mursi fue procesado cinco veces. Los procesos duraron abiertos años.

Mursi fue llevado ahora a la cárcel de Borg El Arab, una prisión de máxi-

220 Hay un conocido chiste político, que cada sociedad particular adapta a su idiosincrasia. La versión egipcia es así: En una reunión en un café, un islamista dice: “En Egipto hay que quemar a todos los cristianos y a los dentistas” y un interlocutor le pregunta “¿Y por qué a los dentistas?” y el fundamentalista le dice al grupo: “¿Ven? Nadie preguntó por los cristianos.”

ma seguridad en mitad del desierto. En enero continuó el juicio, y el 21 de abril de 2015 fue dictada la primera sentencia de veinte años de cárcel por haber ordenado la intimidación y tortura de decenas de opositores en unos incidentes callejeros sucedidos durante su presidencia, en diciembre de 2012. El 16 de mayo de 2015, Mursi fue condenado a muerte por el Tribunal Penal de El Cairo acusado de espionaje y de conspirar con milicias extranjeras para asaltar varias cárceles egipcias durante la revolución de enero de 2011, que permitió la liberación de miles de presos entre ellos varios dirigentes de la *Hermandad*.²²¹ Por este mismo motivo también fueron condenados a la pena capital otros 105 miembros de los Hermanos Musulmanes. La sentencia recibió el informe (no vinculante) del Gran Muftí de la República, máxima autoridad religiosa de Egipto. Al menos un organismo internacional conocido (“Amnistía Internacional”) denunció que la condena a muerte de Mursi y otros era «una farsa basada en procedimientos nulos y vacuos». El presidente de Turquía, Recep Tayyip Erdogan (de inclinación islamista) criticó a Egipto y acusó a Occidente de hipócrita: «Mientras Occidente abole la pena de muerte, se quedan mirando cómo se sigue condenando a muerte en Egipto».

Nuevamente procesado en junio de 2016, Mursi fue condenado (junto a dos periodistas, juzgados en rebeldía) también a cadena perpetua por pasar secretos de Estado al reino de Catar, en el Golfo Pérsico.

El 16 de septiembre de 2017, el Tribunal de Casación egipcio confirmó de manera definitiva la cadena perpetua por el caso de espionaje relacionado con Catar.²²² Pero en noviembre de ese año, un tribunal de casación revocó las condenas por espionaje de Mursi y la de otros cinco miembros de los Hermanos Musulmanes. El mismo tribunal revisó dos cargos más por el papel de Mursi en la fuga de la cárcel de enero de 2011 y por el robo de documentos secretos en favor del gobierno catari.

Finalmente, durante la celebración de uno de sus juicios, Mursi sufrió el 17 de junio de 2019 un desvanecimiento, y murió poco después. Tenía 67 años. Una edad larga para un estadista de medio oriente. Aunque no tan larga.

221 Este cargo luce particularmente espurio, toda vez que en el periodo aludido (enero de 2011), Mursi estaba en la cárcel de Wadi Natrún. No podía haber sido protagonista en el lugar que se decía que lo había sido, si había estado todo el tiempo en otro lugar.

222 La cadena perpetua equivale en Egipto a 25 años de cárcel.

XXI

Forma y estructura de la Hermandad Musulmana

Las presentes páginas están dedicadas no ya a la historia de la *Hermandad* y a la referencia a sus influencias, principios, e injerencias más relevantes, sino a dos aspectos diferentes en este mismo fenómeno. Uno es un aspecto de ninguna manera secundario en la ciencia política, como lo es el examen de *cómo se organizó* esta asociación en búsqueda de su particular modo de ejercer el poder sobre la sociedad. El segundo aspecto es la *estructura de ideas* que soportan el edificio conceptual e intelectual de la *Hermandad*, es decir, la mecánica de sus doctrinas: cómo *funcionan* éstas, como se engarzan o engranan con el resto de la tradición musulmana. Este segundo aspecto es como si pudiéramos observar una máquina por dentro y pudiésemos elucubrar o aún calibrar por qué una tuerca o un engranaje o un tornillo son tan eficientes o logran tal giro en el funcionamiento de la máquina. En este caso, las “tuercas” y “engranajes” son los principios, ideas y tendencias que, armadas, ensambladas en la doctrina de la *Hermandad*, permiten en buena medida la eficacia de la misma. Creo que este tipo de explicación nos ayuda también a entender —sin que, desde luego, debamos concordar con ellos— por qué a los seguidores e intelectuales involucrados con la *Hermandad* les cuesta tanto pensar en líneas distintas a las que esa organización les traza como visión de mundo y perspectiva de la existencia. Ciertamente, eso puede que no nos haga más simpáticos ni el pensamiento de la *Hermandad*, ni a sus seguidores, pero puede ayudarnos a *comprenderlos* mejor, intentando ponernos en sus zapatos, y al menos sabiendo desde qué puntos y aspectos ven las cosas.

En este sentido, cuando encontramos un movimiento o partido u organización política que ha durado casi un siglo, y que, a pesar de sus fracasos

y pruebas sigue aún dando de sí misma para la renovación de sus esfuerzos por alcanzar sus objetivos (es decir, sigue siendo funcional), entonces debemos preguntarnos no tanto sobre la calidad o inclusive el alcance de verdad de los principios que soportan ese edificio, sino sobre *cómo está construido el edificio de ese movimiento y doctrina*. Es sobre estos dos aspectos entonces que tratarán las siguientes páginas de este estudio.

En una parte histórica anterior, dedicada al origen y desarrollo de la *Hermandad* en sus comienzos, decíamos que su fundador, Hasan Al-Banna, comenzó simplemente difundiendo sus ideas con respecto a problemas del islam de su tiempo y el rol que él pensaba dicha religión debía asumir para transformar el país de Egipto. Por ser maestro, tenía cierta especial aptitud para transmitir ideas y enseñar cuestiones, y fue lo que empezó a hacer con el pequeño grupo con el cual fundó la organización. En este sentido, se trató primeramente de una organización para difundir ideas y educar. El asunto es que luego, el “contenido” de lo que se inculcaba se fue formalizando en la teoría misma de la *Hermandad*, que iba, ciertamente, más allá de lo que estipulaba o contenía la instrucción religiosa musulmana común. Es esta ‘añadidura’ que hizo la *Hermandad* y Hasan Al-Banna lo que distinguió al movimiento de otras organizaciones, inclusive musulmanas, pero que no planteaban grandes alternativas o lecturas muy particulares a las doctrinas del islam. Lo que es importante destacar y volver a remarcar es esto: la diferencia entre lo que planteaba Al-Banna y lo que planteaban la mayoría de los pensadores anteriores a él y aún contemporáneos de él. Estos trataron de renovar el pensamiento islámico y plantear una revitalización de la religión como paso para una puesta al día de los pueblos musulmanes, y su acceso a una vida mejor, con los beneficios alcanzados por el conocimiento del hombre a través de los siglos. Pero Hasan Al-Banna fundó lo que se ha dado en llamar *una vanguardia*, es decir, una organización *concreta*, de gente que se reunía semanalmente a plantear objetivos de realización a corto, mediano y largo plazo, a nivel local, regional, nacional o aún internacional. Esto es lo que no tenían los pensadores anteriores. Los anteriores adelantaron idearios, lanzaron principios, plantearon posibilidades, tuvieron muy buenas ideas, ideas relevantes, prácticas, pertinentes, alentadoras, pero *no crearon una organización*, un grupo de gente con disciplina de estudio y tra-

bajo, con oficinas y protocolos de trabajo organizado. Es, si se me permite un mal ejemplo, la diferencia entre un grupo de amigos que se reúne en un café (de los cafés que sobrevivan en nuestra desgraciada patria y provincia) a hablar de política y la situación del país. Las conversaciones de ese grupo puede que sean brillantes, informativas, iluminadoras, estimulantes, y de ahí sale cada quien a su rutina diaria y ya, con buenas ideas en la cabeza y más nada (en realidad, no es poca cosa salir con eso en la mano). Pero sería muy distinto si, después de esa reunión en tal café, se resolviera fundar un movimiento, una asociación, formalmente en una notaría, una organización que tiene su sede, con personas trabajando en unos objetivos definidos y concretos, que recauda contribuciones de miembros, maneja fondos y recaba presupuestos, que mueve gente con días y horas específicos, bajo monitores formados y preparados, que saben lo que tienen que hacer, que programa acciones concretas, para cada día de la semana, que da encargos, comisiones y tareas a cada miembro del grupo, etc., etc., etc. Este tipo de acción sí es más trascendente, al menos desde un punto de vista sociopolítico. Por lo menos es una acción proyectada a una trascendencia así.

En este sentido, la labor de Al-Banna se parece más a la creación de una empresa que a la fundación de un simple movimiento político. Luego veremos detalles de cómo este parecido que he planteado no está muy alejado de la realidad, y por qué la estructura de la *Hermanidad* se comprende aún mejor desde las ciencias administrativas si se puede realizar, desde las mismas, un análisis teórico-político de dicha organización.

Al mismo tiempo que fue perfilando ideas para su *vanguardia*, la organización que creó, Al-Banna, como también se dijo en páginas anteriores, empezó a viajar a pueblos y localidades cercanas de las cuales, seguramente sus seguidores le habían informado que podía encontrar mentes afines que quisieran cooperar con su organización. Aquí estuvo uno de los primeros aciertos organizativos de Al-Banna. Viajó por esas zonas cercanas, e hizo los contactos persona a persona con quienes podían entusiasmarse con la idea de apoyar o aún pertenecer al naciente movimiento. Pero además, lejos de dejar todo en un contacto personal, de él con ese grupo de personas locales (lo cual en otros casos habría exigido su ocasional presencia allí para alentar el movimiento en ese lugar y galvanizar a los seguidores locales), lo que hizo

fue organizar pequeñas agrupaciones en cada localidad, y aún en cada parte de una ciudad y de un vecindario, de modo que esas agrupaciones o células pudieran funcionar en buena parte de manera autónoma, sin necesidad constante de la presencia del líder principal. Este rasgo, que parece negar la importancia del liderazgo en la *Hermandad*, es tanto más curioso, en cuanto que en medio oriente y en la cultura árabe, el líder comporta una importancia tal, que su desaparición frecuentemente significa la desaparición de la organización o grupo que él dirigía, llámese secta religiosa o partido político. Y esta es una cuestión que ha sucedido en la mayoría de los casos de desaparición de líderes importantes en medio oriente, sobre todo en los casos de liderazgos importantes, en los cuales, al morir la figura principal, ello significa la acefalía o debilitación del movimiento, que, a pesar de su posible dinamismo y efectividad, constituía una galaxia de seres humanos que giraban en torno al núcleo personal de un líder, el cual, al desaparecer (generalmente porque fallece de manera violenta) hace colapsar todo el edificio de la organización.²²³ No sé si Al-Banna estaba consciente del alcance de esta debilidad y peligro de toda organización dentro del ámbito islámico de medio oriente, pero si lo estaba, ciertamente que pensó un medio para evitar tal colapso, y hasta cierto punto, de manera parcial, lo alcanzó.

El modo que implementó para dar una medida de funcionalidad a las células del movimiento fue el de dar o permitir a cada grupo dentro de la organización un grado de franquicia para ejecutar decisiones, funciones y gestiones medias y rutinarias, sin tener que consultar ni pedir permiso a los organismos centrales o ascendentes en la escala organizativa. Desde luego, lo que podríamos llamar el ingenio o si se quiere el genio de Al-Banna, o sencillamente su visión, fue la de tener en cuenta claramente qué cosas podía dejar en manos de potestades locales fieles a la *Hermandad* y qué cosas

223 En la obra *Oh, Jerusalén*, de los periodistas Dominique Lapiere y Larry Collins, se recoge el testimonio de uno de los líderes árabes palestinos en la guerra de 1948: Emile Ghory, cristiano, graduado en la universidad de Cincinatti, y miembro del Alto Comité Árabe entonces, expresó su impresión sobre la muerte de quien quizá fuera el más importante líder palestino en ese conflicto: Abdel Kader Husseini. Cuando este líder murió, en un combate contra las fuerzas del naciente Estado de Israel, Ghory comprendió que ese deceso significaba «el fin del movimiento de resistencia palestina». Y añadía: «Algo hay en todos los de nuestra raza que atribuye tal importancia al hombre, que profesa tal culto al héroe, que cuando muere, todo se derrumba». (LAPIERRE, Dominique, COLLINS, Larry: *Oh, Jerusalén*. Plaza y Janés, Editores. Barcelona, 1982, p. 202).

debían ser delegadas a autoridades más generales o del nivel o círculo subsiguiente en la escala de poder. Parece un paso elemental y lógico y que no tiene nada de extraño, y hasta pudiera darse por supuesto y automático en las organizaciones, y en particular las organizaciones políticas. Pero, como bien se puede saber y constatar por la historia, a pesar de ser una cuestión razonable, no es en absoluto practicada por *todas* las organizaciones políticas, ya sea en el ambiente más democrático o el menos democrático. De hecho, muchas organizaciones políticas, fundadas sobre principios sólidos y que contaron con líderes notables y excelentes, se agostaron y murieron porque no supieron hacer esta transición de poderes y delegación de responsabilidades a los niveles o círculos inferiores de la misma organización política (lo que suele ser denominado como el “problema de la comunicación de las directivas con las bases de la organización”). Luego veremos cuáles son estos niveles, organismos o divisiones en la estructura de la *Hermanidad*.

Evidentemente, la *Hermanidad* como *organización* no fue siempre igual y la misma. Hemos visto que, hacia 1941 Al-Banna creó un cuerpo interno de la *Hermanidad*, llamado “El aparato secreto”²²⁴, destinado a tratar las situaciones de choque y enfrentamiento de las manifestaciones públicas del movimiento con otras fuerzas o grupos que se les enfrentaran de manera violenta. De hecho, hay que establecer que este tipo de formación interna, como un grupo de seguridad dentro de otra agrupación mayor, no es para nada extraña dentro de la vida de muchas organizaciones políticas, aunque parece ser más característica en partidos y movimientos políticos de países con sistemas políticos menos representativos y menos democráticos, que en países netamente democráticos.

Por ejemplo, virtualmente ninguno de los partidos importantes de las principales naciones europeas o de Estados Unidos tienen ese tipo de formaciones internas, porque se orientan hacia expresiones más espontáneas de sus partidarios y menos a expresiones públicas organizadas por esos mismos partidos o movimientos (y también porque en sistemas políticos avanzados, la violencia está tan desaprobada, que luce impensable o peregrino organizar sectores de emergencia para casos críticos dentro de las

224 Según otras fuentes consultadas, este cuerpo interno de la *Hermanidad*, el “Aparato Secreto”, habría sido desarrollado bastante antes, en 1935 o poco después de ese año. Sin embargo, hemos dado el año de 1941 en este recuento, por ser el que dan la mayoría de las fuentes sobre la historia de la *Hermanidad*.

organizaciones políticas como partidos y movimientos). Es decir, en otras latitudes, bajo sistemas políticos que funcionan más fluidos y con más canales de acuerdo y negociación, se ejecutan muchas menos manifestaciones y muestras públicas de seguimiento y organización por parte de sus seguidores y partidarios, y cuando tales muestras públicas se dan, aunque son actos en que se toma en cuenta la seguridad de todos los que participan en ellos, se deja lo principal de la seguridad de tales eventos en manos de la fuerza pública y no tanto a cargo de órganos de esos partidos avocados a ocuparse de acciones especiales de respuesta defensiva ante situaciones de urgencia y peligro en manifestaciones.

Pero en partidos y movimientos políticos de países cuya historia política se caracteriza por una evolución más accidentada y difícil hacia la democracia, es común y casi normal que tengan tales cuerpos paralelos de “seguridad”, y que en realidad son como cuerpos de choque, acción y respuesta defensiva (a veces, más ofensiva que defensiva).²²⁵

En el particular caso de la *Hermandad*, el “Aparato Secreto” de la misma llegó a ser semilla de problemas que trajeron más inquietud y malestar sobre la organización, toda vez que las acciones violentas acometidas desde la *Hermandad*, y sobre todo desde ese organismo interno traían mayor represión y ataques a toda la organización a lo largo de todo el país. Tales acciones servían de pretexto al gobierno, ya fuera del rey o de la república,

225 Por ejemplo, en nuestro mismo país, Venezuela, los partidos de izquierda, comenzando por el PCV (Partido Comunista de Venezuela) no solo poseían tales cuerpos de respuesta ofensiva dentro de la organización, sino que eran de hecho muy preparados tácticamente, con técnicas de ataque y retaliación, evasión y dispersión, y otras. Pero además, partidos “del sistema” o simplemente los principales partidos democráticos del país, como “Acción Democrática” (Socialdemócrata) y “Copei” (Socialcristiano) poseían cuerpos organizados así dentro de cada uno de esos partidos. Aunque en estos últimos partidos esos cuerpos tenían sus líderes, generalmente se quedaban relegados en esa tarea durante años, no asumiendo posiciones de mayor responsabilidad; en cambio, en los partidos de izquierda, haber sido líder de grupos de seguridad del partido era más bien un aval dentro de tales organizaciones. Esto lo anoto para poner ejemplos de la vida política que tenemos más cercana, que es la venezolana, y para mostrar que, aunque en unos sistemas políticos tales cuerpos dentro de la organización de un partido puedan lucir extraños, en otros sistemas políticos son bastante comunes. Aunque hay que hacer la salvedad de que, en el caso venezolano al menos, tales cuerpos internos de los partidos políticos no acometían acciones de envergadura mayor, independientes de su labor como grupos de defensa de las manifestaciones públicas y masivas del partido, mientras que en el ejemplo de la *Hermandad*, puede decirse que, de alguna forma imprudente, las acciones del “Aparato Secreto”, desgraciadamente y como se suele decir, “se le escaparon de las manos” a la directiva de la organización, y concretamente, a Hasan Al-Banna.

para reprimir a la *Hermanidad*, cerrar sus actividades, y encarcelar y hasta ejecutar a sus miembros. Se trataba de una escalada de violencia que no podía aminorar, toda vez que cada acción violenta era contestada con una violencia y gravedad cada vez mayor.

En las líneas dedicadas al inicio de la *Hermanidad* y la labor de Hasan Al-Banna se decía que era difícil afirmar que él había impulsado las acciones del “Aparato Secreto” o que éstas surgían y eran decididas fuera de su injerencia. Si esto último fuera el caso, se trataría, evidentemente, de una falla, disciplinaria, *dentro* de la organización, dentro de la *Hermanidad*. Una falla debida, ciertamente, a un error, a un mal juicio, a una negligencia, a una irresponsabilidad (todo esto variaría según las circunstancias dijeran que había mayor o menor complicidad de la organización en general con las acciones del “Aparato Secreto”), pero si se tratara de acciones impulsadas y aún decididas por el mismo líder de la *Hermanidad*, el asunto ya sale de un error o problema interno de la organización, y se convierte en una neta descalificación de la organización, que pasaría a ser, de organización de status político nominal y teóricamente discutible, a una organización terrorista y criminal, por acometer actos contra la ley.

En todo caso, es de señalar que, si bien después de los años sesentas volvió a renacer cada vez más la cara pública de la *Hermanidad*, y si bien volvieron a recrudecer actos violentos atribuidos a esa organización por parte de militantes extremistas de la misma, ya no volvió a existir la presencia de un “Aparato Secreto” como en la década de 1940, que era como un poder dentro del poder, una organización dentro de la organización. En este sentido, esta ausencia de tal grupo interno en la *Hermanidad* más contemporánea no ha sido del todo garantía de que la organización asumiera un comprometido carácter pacífico. Como se dijo líneas arriba, no solo siguió habiendo actos de violencia acometidos por supuestos miembros de la *Hermanidad* y en nombre de la misma, sino que con el tiempo esos actos se hicieron más frecuentes y graves, casi compitiendo con las acciones violentas de otros grupos islamistas más extremistas en Egipto.

Dejando de lado el caso específico del “Aparato Secreto”, trataré ahora de las divisiones en que se estructura la organización de la *Hermanidad Musulmana*. Se trata de una estructura que debe, además, ser comprendida

en una visión temporal, puesto que lo que divide cada parte de ella son el compromiso y asimilación de la esencia de la organización, los cuales solo se logran tras largo tiempo de dedicación a la misma.

En lo que viene a continuación se toma mucho de la excelente investigación realizada por Eric Trager sobre la *Hermandad Musulmana*, cuya conferencia sobre este tema puede hallarse en Internet.²²⁶ En la *Hermandad* no nos encontramos con un partido político común y corriente, ni como los que hay en Europa, ni como los partidos demócrata o republicano de Estados Unidos, ni como nuestros partidos tradicionales de Venezuela. Ciertamente, como se ha dicho antes, es la *Vanguardia* de un movimiento que trata de gobernar Egipto bajo una idea particular, una especial concepción de la religión, que abarca no solo lo cultural, sino aún más lo social y lo político. En este sentido, es un movimiento que aspira a alcanzar el poder en esa sociedad, y muestra significativas diferencias con cualquier otro partido político, inclusive en el mismo Egipto. No llega uno a ser miembro de la *Hermandad Musulmana* como podría llegar a serlo de un partido como *Acción Democrática* o *Copei* o inclusive el *Movimiento Quinta República* (lo cual puede ya ser tomado también como un crédito para estos últimos). Llegar a ser miembro de la *Hermandad* es un proceso de cinco a ocho años de adoc-trinamiento, conocido con el nombre de *Tarbīya* (que en árabe significa “educación” o “entrenamiento”). Y una característica de este proceso es que uno no elige ser miembro de la *Hermandad* sino que es elegido por ella. En este sentido, la organización tiene reclutadores en mezquitas y universidades que van y tratan de encontrar gente que pudieran encajar en el perfil del movimiento. En otras palabras, hacerse miembro de la *Hermandad* no es algo como ir a una oficina de la *Hermandad* y llenar una solicitud. Son los de la *Hermandad* quienes lo buscan a uno; ellos seleccionan las personas que les interesan y que piensan que serían adecuadas para la organización.

¿Quiénes serían esos adecuados? En esto hay varios mitos, diferencias

226 Cfr. La conferencia de Eric Traeger: **The Muslim Brotherhood: From Inception until the Present Day**, en el Instituto de Historia de Medio Oriente (Middle East History Institute) del Foreign Policy Research Institute, en los temarios: “La invención del Medio Oriente después de la primera Guerra mundial y la reinención del Medio Oriente después de la Primavera Árabe” (“The Invention of the Middle East, Post-World War One, and the Reinvention of the Middle East, Post-Arab Spring,”) in Pittsburgh, Pennsylvania, 2-3, noviembre de 2013. Consultada en YouTube en la dirección <https://www.youtube.com/watch?v=zRzIBbEg7I4>.

y discusiones, dependiendo de la “narrativa” o de quien cuente el cuento acerca del hecho. Por un lado, existe el mito de que quienes se integran a la *Hermandad* (o a otros movimientos integristas y violentistas del islam) son personas frustradas, los marginados, los que no encuentran trabajo, los rechazados por el sistema o la cultura, los que buscan una ideología religiosa que los levante, los “perdedores”, los resentidos que buscan de alguna forma una revancha o una venganza por los males, reales o imaginarios que ellos creen les ha infligido la sociedad, o quienes dirigen la sociedad.²²⁷

Pero, al menos en el caso de la *Hermandad*, esto no es así (en el caso de otros movimientos violentistas del fundamentalismo islámico puede que sí sea esa la “narrativa”). La *Hermandad* más bien busca a los “ganadores”, a los que juegan mejor fútbol, a los excelentes en matemáticas o computación, a los que destacan en natación, a los primeros de la clase, los delegados de curso, los representantes de grupo, elegidos o espontáneos, a los líderes, a los que tienen impulso y afán de salir adelante, a quienes pueden ser triunfadores en la vida, aquellos que son respetados y admirados por los demás, gente que otros quieran seguir y emular.

Una vez que los “reclutadores” encuentran candidatos para entrar en la *Hermandad*, los colocan en un primer escalón con el nombre de *Muhib*, palabra que proviene de una raíz que significa “amor”, pero que mejor puede ser traducido como “entusiasta” o mejor “simpatizante”. El ingresante pasa de seis meses a un año en ese nivel. Sus actividades en ese nivel son sociales, pero no aún religiosas. Es un periodo que la *Hermandad* emplea para *conocerlo* a uno: como estudiante, como trabajador, como deportista, como futbolista, etc. Es posible que haya algún tipo de trabajo o actividad en ese nivel, parecida a un servicio a la comunidad o voluntariado. En todo esto, la *Hermandad* está examinando las reacciones y conducta del aspirante, su

227 Una visión muy directa y que me luce bastante objetiva sobre esta tipificación imaginaria del tipo humano de donde se reclutan los yihadistas e islamistas puede apreciarse en el excelente documental *Jihad*, de la cineasta noruego-británica de origen pakistaní Deeyah Khan, el cual ganó un premio Bafta por su calidad. Allí ella entrevista a varios reclutados por movimientos violentistas islamistas de medio oriente, de diverso origen y clase social, ciudadanos británicos todos, y ahí se muestran muchos de los traumas que les llevan a ingresar en tales grupos extremistas o ser fácil objetivo del reclutamiento de los mismos. Sería, en cierto modo, la antítesis del modelo de la *Hermandad*, tal como expongo arriba. El documental puede ser visto en la dirección siguiente de YouTube: https://www.youtube.com/watch?v=_usgevtEppg

constancia, su carácter, sus debilidades y fortalezas. Sobre todo, la piedad y devoción espontánea de la persona: ¿*Reza cinco veces al día?* ¿*Da limosna?* ¿*Ayuna en Ramadán?* Etc., todo lo que ayude a construir la respuesta a la importante pregunta: ¿*Podrá esta persona comprometerse en serio?* Es una pregunta que, en determinado momento de este nivel, le será formulada, y además conlleva la sinceración de los interrogadores: “Mire, somos de la *Hermandad Musulmana...*” (No siempre los *Muhib* saben que están pasando por un proceso de reclutamiento).

Al final de este proceso, al “aspirante” a ser miembro de la MB, si desea continuar en su ingreso a la organización, se le hace una prueba oral o escrita. Si la aprueba, pasa a ser un *Muayyad*, que puede ser vertido como “asistente” o aún “ayudante” y “apoyador”. A la persona en este nivel — que dura de uno a tres años— se le dan pequeñas responsabilidades. Por ejemplo, puede que se le deje predicar en una mezquita (si se ve que tiene la capacidad para hacerlo bien). Inclusive puede ayudar en la misma labor de reclutamiento a otros. También en este nivel empieza a conocer el contenido curricular de la *Hermandad*, que incluye cosas como la memorización de partes del Corán²²⁸ o leer y estudiar ciertos textos de la *Hermandad* o textos de Hasan Al-Banna, Sayyid Qutb, u otros islamistas.

Al final del periodo de ese nivel, se le hace al aspirante un examen, que puede ser oral o escrito. Si lo aprueba, alcanza el grado de *Muntasib*, literalmente, “asociado”, “perteneciente”, “participante” o “afiliado”. Este nivel dura aproximadamente un año, y ya en él se le permite al reclutado que aporte de 6% a 8% de su ingreso a la *Hermandad*. En este nivel hay que ejercitarse en más memorizaciones del *Corán*, y en lecturas más profundas

228 Muchos en nuestra cultura latinoamericana contemporánea han querido dejar atrás la memorización de textos como técnica educativa, por considerarla un vicio. Tal labor o tarea les parece penosa y fastidiosa. Pero en medio oriente y en general en Asia no solo se considera meritoria la memorización, sino que se sigue practicando de manera efectiva y a veces con resultados asombrosos y por gran número de gentes. Memorizar libros completos —como el *Corán* o la *Torá*— no es en absoluto un caso raro en esa parte del mundo, e inclusive niños lo llegan a lograr. Pero lo más impresionante es el caso de adultos y niños que memorizan perfectamente libros que no están en la lengua que ellos hablan, y que recitan lo memorizado sin saber lo que dicen. Como entiendo que en nuestro medio esto es difícil de entender y creer, pongo aquí un enlace a un magnífico documental sobre las competencias de recitación coránica que se efectúan cada año en El Cairo, y en las que participan personas de ambos sexos, mayores, adolescentes y niños, recitando el Corán. Muchos lo aprenden de memoria sin saber árabe. Este es enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=ptHdmw57rzM>.

de los textos de la *Hermanidad*. Al final del periodo se le hace al miembro un examen oral o escrito, y si lo aprueba, llega a ser *Muntazim*, nombre que puede ser traducido como “[miembro] regular”. En este nivel puede pasar aproximadamente dos años. Conviene decir que la *Hermanidad* implementa elecciones internas para escoger ciertos líderes de la misma. En este nivel se le permite al *Muntazim* votar en esas elecciones internas de la *Hermanidad*. También se le permite liderar o responsabilizarse por una *Usra* o “familia”, que es una de las partes de la estructura de la *Hermanidad*, como una “célula” de la misma, y de la cual se hablará dentro de unos párrafos. Al final de este periodo se le hace una prueba oral o escrita al miembro ya regular, y si la aprueba, llega a ser un *Aj A'mal* (“Hermano trabajador” o “hermano colaborador”), es decir, un consumado Hermano Musulmán.

El sentido de todo este proceso es el de templar el carácter del Hermano Musulmán durante todos esos años. Pero puede ser mucho más que eso también. Trager conoció gente que le tomó diez años pasar por todo ese periplo. Tal esfuerzo sirve para probar el compromiso de los miembros de la *Hermanidad* con la causa de la misma y con la aquiescencia y disponibilidad para cumplir las órdenes de los líderes (más adelante se hablará también especialmente sobre este punto de la *obediencia*). Trager afirma que la *Hermanidad* es un culto (en el sentido de una secta, con las características y problemas de tal tipo de organización), y además un culto totalitario.

Sobre si cumple dicha organización o no los rasgos de un culto o secta no creo muy relevante elaborar. Ciertamente, la *Hermanidad* es totalitaria, pero no por su cercanía a otros movimientos en pos del poder, como los fascistas o los nazis, sino porque sencilla y simplemente, sus miras sobre la vida y sus objetivos son *totales*: nada escapa al rango de su injerencia, porque nada escapa al dominio de Dios, y la pertenencia a la *Hermanidad* consiste en someterse a Dios, y someter a la sociedad a Dios también. Por otro lado, con respecto a la cuestión de las sectas, se da un hecho significativo: hay muchísimas personas que en diversos niveles de la organización se han tenido que ir o han querido irse y lo han hecho. Trager mismo entrevistó a varios ex-miembros de la *Hermanidad* que hablaron de sus experiencias en dicha organización (y no siempre con disgusto). Eso es un punto importante de diferencia con otros “cultos”, como los satanistas o los Hare Krishna o los

“Moonies”, la “iglesia del pueblo” de Jim Jones, o los “Niños de Dios” y otros grupos así: en algunos casos, la forma o modo de ser de tales grupos hacen difícil la salida de quienes ya no quieren ser miembros de ellos (en algunos casos extremos de sectas guiadas por locos criminales hasta han asesinado a los que quieren salirse de las mismas), y segundo, que hay un proceso de formación muy detallado, que, precisamente, está hecho para deshacerse de quienes no pueden asumir el peso del compromiso de una manera total. Más que “absorber” personas, la *Hermandad* las selecciona y las refina para sus fines. Y hasta donde puede saberse, en cualquier momento de la *Tarbiya*, la persona que está pasando por ese proceso puede abandonarlo.²²⁹

Pero, si el Hermano Musulmán decide quedarse hasta el final, tras de todo este proceso anterior descrito, tiene que hacer un juramento de fidelidad, llamado *Baya'*. Este juramento es muy importante y significativo. En él se compromete a ejecutar las órdenes recibidas por sus superiores en la *Hermandad*, con eficacia, rapidez y sin vacilación. Debe pensar y expresar y actuar teniendo en mente esto: “Escucho y obedezco” (*sama'an wa ta'atan*)²³⁰, un antiguo dicho árabe que recoge bien la intención de ese juramento. Este sistema ha existido desde la fundación de la *Hermandad*, pues así veía Al-Banna el sentido de una vanguardia que actuaba como una unidad fuerte y bien organizada, comprometida con la conquista del gobierno de la sociedad, para así, tras lograr el control del Estado, ir hacia la creación de un Estado islámico global. Es decir, replicar y reproducir los procesos de activación islámica con movimientos afines a la *Hermandad* en otros países y sociedades (o con ramas mismas de la *Hermandad* en esos territorios) y luego constituir con esos procesos relaciones de cooperación y acción

229 En este sentido, repito aquí mi disentimiento del parecer de Eric Trager con respecto a su juicio sobre la *Hermandad*, calificándola de “culto” o secta. No creo que sea tal cosa. Si lo fuera, una de las primeras cosas que sería evidente en ella es que controla tanto sus miembros que no les deja salir de su tutela y de su organización. La, si se quiere, lenidad de la *Hermandad* en este aspecto, sería casi deseable si sirviera para hacer más transigentes ciertos aspectos duros de su doctrina. Pero debe haber quedado claro ya, por lo que he presentado a esta altura de las páginas y por lo que se verá todavía después, que es poco razonable esperar tal transigencia de la organización.

230 *Sama'an wa-ta'atan* (“escucho y obedezco”) es una antigua fórmula y dicho de la cultura árabe de medio oriente, que inclusive aparece dicho en películas y obras de literatura (por ejemplo, aparece con frecuencia en *Las mil y una noches*). En realidad, la expresión, traducida más literalmente, sería “escuchando y obedeciendo”, pero también se puede traducir como “escuchar y obedecer”, aunque la versión en primera persona es la más común y conocida.

conjunta, como una especie de “Comunidad islámica”, algo parecida a la “Comunidad europea”, pero con fines, comprensiblemente, más allá de lo meramente económico o inclusive lo meramente político.

Por otro lado, volviendo a pensar lo del juramento de fidelidad, surge aquí otra diferencia con los procesos y la misma dinámica de la política occidental. Ciertamente, en occidente ha habido movimientos y partidos que ejercen tal presión y sumisión sobre sus miembros como para exigir cosas como las mencionadas y poco felices lealtad y obediencia absolutas. Pero, significativamente, son partidos y movimientos que se apartan de los principales ideales centrales del sistema político, que son ideales democráticos. Los ideales que están en el núcleo de las principales propuestas y gestiones políticas occidentales se basan en y cumplen los lineamientos que respetan la libre voluntad de los ciudadanos (pues las personas que componen esas unidades políticas son vistas, conceptuadas y respetadas *como ciudadanos*, con derechos y deberes estipulados en unas leyes positivas, cuyo ejemplo más patente es la constitución de la sociedad donde viven y pertenecen esas personas). De modo que la primera diferencia en esto del “juramento de fidelidad” con los partidos y movimientos occidentales, es que estos últimos, por ser “Políticos”, por basarse en una concepción particular y refinada de lo político, no pueden obligar a una obediencia absoluta por parte de sus seguidores y partidarios. Por ejemplo, si lo que debo hacer es lo que se me mande desde arriba (así no esté yo de acuerdo) eso pisotea mi derecho a disentir y a tener una opinión o juicio propio que pueda ser diferente del de la organización. En este sentido, lo que evidencia dicho juramento de fidelidad es que allí no hay para nada una verdadera conciencia *Política* como tal. Más bien lo que podría allí existir se describiría como una conciencia doctrinal fanática.

En cuanto a la “cadena de mando”, es decir, las estructuras dentro de las cuales operan los grados o niveles antes descritos, ella tiene una forma piramidal. La cúspide superior representa el liderazgo único. Nuevamente: Se puede parecer a un partido político común, o a una organización o empresa normal y corriente, pero, aunque pueda admitirse que funciona como dicha empresa, no se puede decir lo mismo con respecto a que funcione como un partido político. De hecho, funciona bastante al contrario de un partido

político. Pongamos un ejemplo: si un líder político en nuestros países — en condiciones normales de juego político representativo— dice que en una elección ‘X’ hay que votar por el candidato ‘Y’, no se sigue a eso una conducta *definida* ni de sus partidarios, ni mucho menos de sus simpatizantes. La gente registrada como miembros de ese partido no necesariamente apoyarán o votarán por lo que ese líder dice o por quien dice. En nuestros países no funciona para nada automáticamente ese “escucho y obedezco”.

Pero, como se ha dicho antes, y en esto seguimos el parecer de Trager, la *Hermandad* no es un partido democrático sino totalitario, y está erigido sobre la obediencia. Si lo examinamos con más detalle, llevando un poco más lejos o más a lo profundo esa obediencia, ella corresponde a un principio de *sumisión*. Una sumisión lógica, habida cuenta del significado del concepto de ‘sumisión’ (que fue examinado en lugar anterior de este estudio), y, además, de los referentes técnicos de ese término como ¡La traducción literal y fiel que es de la palabra “islam”!

Volviendo al asunto de la “cadena de mando”, el nivel más bajo de la *estructura* de la Hermandad Musulmana ya ha sido mencionado párrafos antes, y es el de la *usra* o “familia”. Desde luego, no designa una familia común, consanguínea, sino una “célula” que puede abarcar de cinco a ocho miembros de la *Hermandad*. Esa *usra* se reúne semanalmente, en sesiones de más o menos tres horas. Allí discuten sobre política, problemas locales o regionales o nacionales, o sobre su cotidianidad personal, leen cuestiones curriculares de la *Hermandad* (Textos fundacionales, informes, nuevos desarrollos de cosas anteriores, nuevos mensajes de la directiva, etc.), leen el *Corán* o conversan sobre temas y problemas de la organización local.

Una de las cosas más importantes de tales reuniones es el “cemento” social que en ellas se desarrolla. Más allá de la importancia de lo discutido e informado allí, está el hecho de que la rutina de esa reunión forma un grupo cohesionado y leal, comprometido y funcional.

Estas células existen a todo lo largo del país, desde pequeñas aldeas hasta vecindarios de grandes ciudades, como El Cairo y Alejandría. Desde el nivel *usra* se organizan jornadas de servicio social, caravanas médicas, y actividades parecidas. En cuestiones más específicamente políticas, como unas elecciones, por ejemplo, la dirección central de la *Hermandad* decide que

se realizara *Qiyās* cerca de cada centro de votación, (*Qiyās* en este contexto sería la labor de preparar intelectualmente a una persona para que sepa cuál es la mejor decisión que puede tomar, y en este caso, para que sepa por cuál opción votar, o más bien para que sepa por qué debe votar por la opción *X* que se le está instando). La *usra* del lugar pone una mesa larga con laptops y personal que informa y orienta a los votantes sobre cómo votar y por quién votar. Una de esas ocasiones, bastante emblemática, fue la que sucedió, por ejemplo, en la primera ronda de las elecciones parlamentarias de 2011.

La *usra* es importante porque sus miembros se convierten en amigos íntimos de uno, en apoyo de uno. Si uno se enferma, la “familia” lo cuida a uno e inclusive a la familia real de uno. Esto puede ser también conceptualizado como una personalización de lo político y de las relaciones sociales que en otras latitudes caen fuera de lo personal o se piensa que deberían caer fuera de ello. Asimismo, si uno está pasando por un mal momento económico, los miembros de la *usra* a la cual uno pertenece lo ayudan a uno de múltiples formas.²³¹ En este sentido, la *Hermmandad*, a través de la *usra*, ha insertado las relaciones sociales dentro de la organización. Es a lo que me refería antes al mencionar el apoyo en el factor personal y la personalización de lo político. Así que, además de seguir órdenes porque se cree en el ideario de la *Hermmandad*, y porque se ha hecho juramento de fidelidad a la misma, y porque eso ha sido inscrito en la ‘formación’ de uno dentro de la *Hermmandad* durante años, se hace más sencilla esa obediencia por la “presión de los pares”, que a veces ni presión es, sino su ejemplo inmediato. Es más: puede llegar a ser algo menos abstracto que dicha “presión de los pares”, que en cierto modo pueden ser pares anónimos. Es la presión de los amigos más cercanos a uno, y que hacen este seguimiento y lealtad a la *Hermmandad* igual que uno: si ellos, mis amigos, siguen órdenes, yo también las sigo.

El resto de las estructuras ya se derivan más ‘administrativamente’: de

231 En países distintos al nuestro, esto podría lucir como más raro o difícil de entender. En el nuestro, puede entenderse desde una referencia religiosa: los miembros de iglesias reformadas activistas se ayudan entre ellos de muchas formas, prestando muchos servicios que, de tener que ser sufragados, sería algo quizá demasiado oneroso o imposible de pagar. Cosas como arreglos del auto, de plomería, electricidad, clases particulares, y hasta asistencia médica, entre otras cooperaciones. Pero no es igual que el caso de la *usra* de la *Hermmandad*, porque aquí se hace voluntariamente y además se comprende que puede y hasta debe haber formas de mínima compensación, ya que, más que ayudas gratuitas, son ayudas de costo muy reducido o pago mínimo.

seis a doce *usra* forman una *šu'aba*, (cfr. verbo *ša'aba*, dispersarse, separarse) palabra de cierta dificultad para traducirla. En la cotidianidad del mundo árabe, dicho término expresa la idea de algo grupal, tribal si se quiere. Pero si se lo vierte como “grupo de una masa” o aún como “grupo”, ello suena muy vago para nosotros, y si se lo traduce como “tribu”, puede ser un término demasiado “marcado” (antropológicamente). Lo mismo sucede con otras palabras como “clan” o “asociación”, que son aún más entendidas dentro de ciertos contextos. Sin embargo, aquí opté por traducirla como “comunidad”.

Después de la *šu'aba* viene una agrupación que es más geográfica, porque se refiere al área de ubicación, llamada *Muntaqa*, que significa “zona” o “distrito”. Esta “zona” puede abarcar un sector grande de una ciudad o de una jurisdicción rural de más de una o más poblaciones. Después de esta división se alcanza justamente aquella que corresponde a toda una dependencia administrativa del país, que puede ser un estado o una provincia. En el caso de Egipto se les llama *Muḥāfaẓat*, “gobernadurías”, y son veintisiete.²³² Y hay todavía otra división por encima de ésta, que es llamada *Qīṭa'a*, que quiere decir “parte” o “sector”, pero que aquí vendría más bien significando “región”²³³, y abarcaría más de una provincia o gobernaduría. Y por encima de esta división, por último, estaría el *Maktab Al-Irshad* o “Buró Directivo”, o más literalmente, la “oficina de guiatura”, pues es el despacho del *Muršid* (“Guía”). Destaquemos nuevamente que este título, “guía” o *Muršid*, Hasan Al-Banna lo tomó prestado, por así decirlo, a la tradición sufi musulmana, y corresponde al título de alguien que posee autoridad espiritual en esa tradición, pero aquí, en la *Hermandad*, se conjuga con el rol de un director estratégico-político, y para colmo, traduce literalmente el título que asumieron los líderes de los partidos y movimientos europeos sobre los que se inspiró Al-Banna para formar la *Hermandad*, y sobre cuyos despliegues, desfiles y uniformes modeló la organización que creó. Pues el título *Muršid* vierte en

232 Estos son los *Muḥāfaẓat*: El Cairo, Mersa Matru, Alejandría, Port Said, Ismailia, Damietta, Suez, Mansura, Zagazig, Benha, Jafr eš-Šejj, Tanta, Damanhur, Giza, Faiyum, Beni Suef, Minya, Menufia, Asyut, Sohag, Qena, Asuán, El Valle Nuevo, Mar Rojo (Hurghada), Sinaí del norte (El Arish), Sinaí del sur (El Tor), Luxor.

233 En el sentido que se le daba aquí a ese término cuando se hablaba de la “Región Andina”, la cual abarcaba tres estados (Táchira, Mérida y Trujillo).

árabe el nombre de “guía” que portaban en Europa el *Duce* Benito Mussolini y el *Führer* Adolf Hitler, cada uno respectivo “guía” de su movimiento.

Este *Maktab Al-Iršad* no designa la sola figura del “guía” de la *Hermanidad*, sino que se refiere a un grupo de dieciocho líderes, generalmente de edad, que serían como un consejo de mayores que asesoran al *Muršid* o “guía” del momento. De hecho, cada uno de los miembros del *Maktab Al-Iršad* debe haber ejercido labores por lo menos diez años en el nivel anterior para pasar a este nivel superior. También existe un comité consultivo en este nivel del *Maktab Al-Iršad*, llamado “Comité de šura”²³⁴, o Comité Consultivo, que también asume funciones a veces como comité ‘legislativo’, en cuanto que, al menos, discute o delimita — a veces con cambios menos milimétricos que otros — los principios de la *Hermanidad*. Por otro lado, se trata de un cuerpo extenso, de ciento diez miembros. En principio, uno habría pensado que dicha dimensión numérica de ese cuerpo consultivo lo haría más representativo, y, dicho figurativamente, más “democrático”. La verdad, como tristemente lo muestra la experiencia histórica cuya evidencia debe digerir la politología para simplemente ser sana, es que, mientras más miembros tiene un comité consultivo (¡Y sobre todo si puede fungir en algún momento como “Comité Legislativo”!) más ineficaz e irrelevante es. Es como una especie de regla de grupos: si queremos que un grupo resuelva un asunto velozmente (y, de ser posible, correctamente) es mejor que se trate de un grupo muy pequeño, inclusive de solo tres o dos personas. Si queremos que ese grupo resuelva ese asunto a largo plazo, es mejor armarlo con más representantes y participantes, y si queremos que ese asunto no se resuelva nunca, es mejor aumentar exageradamente, enormemente, el número de quienes conforman el grupo. Así se entiende que algo que pueden resolver bien y rápido tres personas, no lo resuelvan bien si son cincuenta o cien. En esto, lo dicho se parece a esa conocida y satírica afirmación del principio de Murphy que reza, más o menos, así: “Si quieres que un asunto se decida rápido, nombra a una persona para que se ocupe de él. Si no quie-

234 *Šura* puede y suele ser traducido como “consulta”, y es un término antiguo que ha sido revitalizado por los distintos pensamientos actuales árabe-islámicos, aunque con diversas connotaciones y significados un tanto distintos unos de los otros. Sin embargo, en muchos casos, se ha identificado con términos como “sufragio” y hasta “democracia”, en el sentido que ambas cosas significan una *consulta* con un electorado para tomar decisiones referidas a gobierno y política.

res que un problema se resuelva nunca, nombra a una comisión para que se ocupe de él.” De modo que es aconsejable desconfiar y ser escéptico con la amplitud de ciento diez miembros consultores de ese *Comité de šura*. Creo que esa amplitud no se ha traducido en otras “amplitudes” ni en el pasado, ni en el presente, y no creo que lo haga en el futuro.

El flujo de la comunicación en toda esta estructura piramidal de la *Hermandad* es muy simple: puede afirmarse que se realiza de persona a persona. Los medios técnicos contemporáneos, ciertamente, facilitan la comunicación, pero si no están presentes o accesibles o si están intervenidos, *ello no impide el flujo de la comunicación*. Por ejemplo, si se pone sobre en discusión sobre el tapete de decisiones de la *Hermandad* la cuestión de participar o no en manifestaciones públicas en alguna coyuntura, lo que piensan las partes en los niveles llega a arriba, al Comité *šura*, donde se discute, y luego es decidida la acción a seguir por parte del liderazgo. Éste envía desde arriba —o sea, desde su despacho — parte del plan de acción, las órdenes y las recomendaciones a seguir. Lo envía a la cadena de mando descrita en párrafos anteriores. Esta forma de operar es práctica y bastante dinámica. Sobre todo porque, al parecer y según lo que se muestra en hechos, la *Hermandad* ha internalizado la función de ‘respuestas rápidas’ a muchas cuestiones. Todos los asuntos se tratan y despachan en un debido tiempo, sin mayor omisión. Se evita algo común en medio oriente (sobre todo en política, donde llega a ser trágico), se evita el “no saber qué hacer”. Siempre hay un curso elemental de acción. Siempre se puede actuar desde la dimensión más pequeña y elemental, y de ahí en adelante, al parecer, el proceso puede fluir mejor: la “máquina” continúa funcionando. Así, por ejemplo, se ayuda a organizar los servicios sociales que presta la *Hermandad*, pero también, como se decía antes, la realización de manifestaciones, o la ayuda frente a desastres o emergencias.

Un caso de estos, real, ocurrió el jueves 27 de enero de 2011, cuando Mubarak cerró las comunicaciones del país. No había ni Internet, ni teléfonos ni celulares. Pero igual la *Hermandad* pudo coordinar y movilizar las más grandes protestas conocidas de la historia del país y a todo lo largo de Egipto. ¿Cómo lo hicieron? Lo pudieron hacer por esta comunicación de persona a persona. Una vez más vemos la importancia del factor personal en el funcionamiento de esta estructura de poder. Ese factor permite la ope-

ración de una red de contactos que difícilmente puede ser impedida. El día siguiente a este hecho, el viernes 28 de enero de 2011, fue un día crucial. Los manifestantes, sustancialmente apoyados por y en la *Hermanidad*, pudieron superar la contención de los cuerpos de seguridad del Estado, y ya después de eso fue la salida de Mubarak, tras treinta años en el poder.

Trager en su análisis, expone el caso de un “hermano musulmán” que entrevistó, a quien le preguntó que había hecho durante la campaña presidencial de Mohamed Mursi (el candidato a la presidencia que representaba a la *Hermanidad*). El entrevistado dijo que no quería votar por Mursi, pues no le gustaba como candidato, pero, entrenado en el “escucho y obedezco”, sabía que era su deber cooperar con el triunfo de ese candidato, para honrar su juramento. ¿Qué tuvo que hacer? Tuvo que movilizar a un centenar de personas a votar por Mursi. Y cada uno de sus camaradas en su *usra* tuvo que hacer lo mismo.²³⁵

Una de las conclusiones que podemos sacar de la revisión de la estructura de la *Hermanidad*, es que ésta constituye un *sistema* que permite ganar elecciones, y explica por qué, para la elección que se realizó en el año 2000 *solo* la *Hermanidad* estaba capacitada para triunfar, y así lo hizo. La fuerza de su organización pudo obviar y evadir los múltiples recursos puestos por el sistema del gobierno para desviar la intención de voto hacia sus propios candidatos y en contra de los de la oposición.

235 Parece un caso extraordinario lo descrito, pero es oportuno recordar que, hace algunos años, el mismo partido que gobierna hoy en Venezuela, entrenaba a personas no solo para que convencieran a otras personas a votar por ese partido, sino que los comprometía a conseguir al menos diez votos (a veces más) para el candidato del régimen. Felizmente, la naturaleza tropical y alegre de nuestras latitudes, que tanto agobió a figuras como Miranda, quien se quejaba del “bochinche” de nuestro pueblo, dio al traste con ese voluntariado: en la mayoría de los casos el compromiso no se materializó sino débilmente. Quizá los voluntarios no consideraban que estaba suficientemente recompensado el esfuerzo (en el mismo contexto hasta la idea de compensación o recompensa quizá fuera extraña para los fieles devotos de la revolución...), o más probablemente no se tomaron en serio tal compromiso. Hubo que optar por otras manipulaciones, ya más crudas y deleznales, para invalidar los procesos de votación, hasta que se alcanzó la perfección de lograr una caricatura de sistema de sufragio, que es un insulto a la historia de Venezuela, y un triste ejemplo de ciertas tendencias ideológicas llevadas al fin lógico de sus excesos y falacias. Por otro lado, el mismo fracaso en conseguir en nuestra población el grado de fanatismo que lleva en países cercanos a que personas comunes estén dispuestas a fusilar y ejecutar a otras que no conocen por la acusación cuestionable y dudosa de ser “enemigos del pueblo” (como sucedió al comienzo del actual régimen cubano y como sucedía y sigue sucediendo con la guerrilla colombiana), lejos de ser un reproche hacia los venezolanos, es un testimonio de una humanidad más sensible en ellos, todavía no corrompida por los anti-ideales de una revolución.

A continuación trataré el segundo aspecto mencionado al comienzo de esta parte, referido a las ideas o edificio doctrinal de la *Hermandad*. Como se decía en ese principio, elaboraré sobre el funcionamiento de la ideología de la organización, y sobre todo, cómo y por qué pueden ser tan persuasivas y difíciles de disentir de ellas, o encontrar sus puntos de salida o evasión que no lleven necesariamente a la calle ciega del rumbo político de la *Hermandad*. Debo decir que se trata esta parte de una perspectiva poco optimista, aunque es la que quisiera lo fuera más que todas, pues un movimiento de conquista del poder que tiene logros efectivos y reales, pero falla en lo ideológico y doctrinal es preferible a un movimiento que solo lleva fracasos en su intento por conquistar el poder, pero mantiene su coherencia ideológica y doctrinal: estos últimos son los más difíciles de derrotar. Y la derrota, para que sea efectiva, debe ser desde dentro y desde los mismos principios de la *Hermandad*. Esto es lo difícil.

Es difícil porque, aún si es posible no una sino varias lecturas no totalitarias, no autoritarias, no antidemocráticas, no antihumanas, del pensamiento islámico relacionado con lo político, es mucho más claro que dichas lecturas desde esas otras costas señaladas negativamente pueden ser mucho más fáciles y cercanas al lector común. Vale decir que, llegar a conclusiones lejanas al fundamentalismo e integrismo islámico desde una lectura exhaustiva de las fuentes musulmanas es más difícil que llegar a conclusiones que llevan por ese camino.

Como se ha visto en las páginas de desarrollo del marco histórico de este trabajo, una de las cosas que explican por qué esto es así es el hecho de las tradiciones de gobierno autoritario en medio oriente, las cuales anteceden al islam no en siglos, sino en milenios. Otra razón es porque otras doctrinas y religiones del área también tienden a cierto totalitarismo y exclusivismo que es difícil de torcer en otros sentidos más “democráticos” y menos autoritarios (solo pensemos en los cuatro mil años de gobierno faraónico en el Egipto antiguo, o en Mesopotamia, Siria y la antigua Persia...). El islam mismo, por su parte, presenta ciertos problemas para hacer dúctil sus ideas políticas más en consonancia con una modernidad y unos principios y derechos humanos hoy universales. Me refiero, claro está, a los aspectos que son problemáticos en la doctrina islámica, ya que la mayoría de los contenidos

morales y éticos —no matarás, no robarás, no cometerás adulterio, etc.— están sancionados y formalizados en el sistema islámico, de modo que las prohibiciones universales en ese sentido, se pueden “traducir” o trasladar de una cultura a otra. Pero son justamente los puntos problemáticos los que suelen causar los mayores problemas de entendimiento o desentendimiento entre Occidente y el islam.

El segundo aspecto es la *estructura de ideas* que soportan el edificio conceptual e intelectual de la *Hermanidad*, es decir, la mecánica de sus doctrinas: cómo *funcionan* éstas, como se engarzan o engranan con el resto de la tradición musulmana. Este segundo aspecto es lo que al principio de esta parte describía con el ejemplo de la observación de una máquina por dentro, con sus tuercas y engranajes. En este caso, las “tuercas” y “engranajes” son los principios, ideas y tendencias que, armadas, ensambladas en la doctrina de la *Hermanidad*, permiten en buena medida la eficacia de la misma.

En principio, para muchos observadores occidentales, el “problema” del fundamentalismo es que traslada las exigencias y compromisos de una creencia y conciencia religiosa a una conducta y conciencia política. Parece sencillo así expresado, pero ciertamente es un asunto complejo. El problema más profundo de esto no es tanto lo que se acaba de reseñar, sino la pregunta de por qué puede ser problemático tratar “religiosamente” la política.

Una respuesta es que los compromisos de la creencia religiosa son pertinentes a una actuación religiosa por parte del individuo, y en la visión contemporánea occidental, esa actuación religiosa tiene límites ónticos y ontológicos. Lo primero, en el ámbito propiamente o formalmente religioso, que puede ser el espacio íntimo (como ya decía Jesucristo, “Tú, en cambio, cuando ores, *retírate a tu habitación, cierra la puerta y ora* a tu Padre que está en lo secreto; y tu Padre, que ve en lo secreto, te recompensará”, Mateo, vi, 5) o un espacio público como un templo, capilla, u oratorio. Es decir, se refiere a un plano *personal*, a una conducta individual. Lo otro, lo ontológico, se refiere a que la persona puede dividir el campo de su acción en varios contenidos y lecturas, y algunas de ellas se solapan, generalmente sin mayor problemas. Por ejemplo, pagar impuestos es una obligación civil, pero también, uno como creyente, debe cumplir con las leyes de donde vive, y por eso debe pagar impuestos, aunque tal cosa no sea propiamente una obliga-

ción religiosa. El ámbito civil y el religioso se solapan, sin que uno contenga al otro ni se inmiscuya en el otro con injerencia. Ser buen cristiano abarca ser buen ciudadano, aunque ser buen ciudadano no abarca necesariamente ser buen cristiano, o ni siquiera ser cristiano a secas.

Como hemos visto desde el comienzo de este trabajo y a lo largo de un breve recorrido por la historia musulmana, en el islam esta actitud de los 'ámbitos' es distinta. No porque no se puedan dividir ámbitos para pensarlos y considerarlos, sino porque se considera que los ámbitos están encerrados unos en otros, como esas muñecas rusas "Matrioshkas", en las que la de mayor tamaño encierra otra más pequeña, que a su vez encierra otra más pequeña, que a su vez encierra otra más pequeña, y así sucesivamente, hasta llegar a una muñeca pequeñísima. El islam abarca todos los ámbitos de la sociedad y de la vida. No importa que sea "lo más pequeño" o lo que nos parezca insignificante: es muy posible que eso también esté atendido y formalizado por la doctrina religiosa, del mismo modo que la muñeca más minúscula esta igual contenida en la serie de muñecas intermedias, mayores que ella, que la encierran dentro de la muñeca más grande. Por lo tanto, visto de esta forma, *nada escapa de tener un tinte e interpretación islámica particular*, nada se puede evadir de lo islámico: ni la forma de vestir, de lavarse, de cortarse la barba, de comer, de escribir, de saludar, etc., etc., etc.

Esa interpretación islámica puede ser general o especial. La general es la que es seguida por la mayoría de los creyentes, y por lo común sostiene que todo lo que es bueno está bendito de Dios. La interpretación especial, primero dice que hay que precisar qué es "bueno", tras lo cual, inevitablemente, se procede a que hay cosas que Dios permite y otras que él prohíbe. Ciertamente, permite mucho bueno y prohíbe mucho malo. Pero nos encontramos también que, dentro de la visión islámica, hay cosas buenas, que empero Dios prohíbe (como comer en ayuno de ramadán. Comer en sí es bueno, pero en ramadán está prohibido) y hay cosas malas que Dios permite (como el divorcio²³⁶). Sin embargo, mi hipótesis en esto es que el creyente, sobre todo el creyente que trata de seguir más de cerca los preceptos y la esencia de la religión islámica, fácilmente puede caer en interpretaciones

236 Reza un *hadif*: "De las cosas que Dios permitió, la que más odia es el divorcio". Es interesante esta idea de que Dios permite algo que odia.

rígidas o duras de los principios de dicha religión. La razón —aparte de un cierto rigor que en los credos constituidos más formalmente se caracteriza por un carácter estricto en el seguimiento de la religión—²³⁷ es que en el islam no hay un poder central ‘oficial’ que controle o dictamine sobre el cumplimiento de la religión o defina formalmente ciertos principios y creencias, para evitar llevarlas a extremos o exageraciones. Ciertamente, en el judaísmo tampoco hay ese poder central, pero de alguna manera los rabinos representan una mediación entre lo que podrían ser unos principios bíblicos muy taxativos y una interpretación más razonable de los mismos. En el cristianismo sí hay un poder central que dictamina y pontifica sobre dogmas y nociones de la fe, e históricamente ha manejado con prudencia ese poder doctrinal, lanzando raras veces excomuniones o declarando aún más infrecuentemente guerras santas. No sabemos qué sería el islam si tuviese esa autoridad central a la que me he referido; el califa, mientras lo hubo, y ya en los últimos tiempos del islam, aunque nominalmente poseía un poder espiritual, rara vez dicho poder tuvo efectividad en la *Umma* islámica. El califa al final era apenas una suerte de figura decorativa e ineffectual.²³⁸

Ya en el capítulo dedicado al comienzo de la *Hermanidad*, como en el capítulo siguiente a ese, dedicado a la importancia del ideario del *Hermano Sayyid Qutb*, se han señalado las características del particular pensamiento de esta organización, dentro de sus coordenadas salafistas, fundamentalistas, integristas si se quiere, y violentistas, entre otras varias caracterizaciones que podrían dársele, sin rencor pero también sin simpatía. Lo que quiero señalar aquí es que la *Hermanidad*, a diferencia de otros movimientos de fanáticos y exaltados, otros movimientos con ribetes extremistas e irracionales, y aunque ella comparta ideas con esos otros fenómenos, e inclusive aunque presente conductas calificables también de fanáticas, exaltadas, extremistas e irracionales, es también otra cosa distinta. Y esa otra cosa distinta le ha permitido insertarse en un sistema político que ya existía con características y protocolos que la *Hermanidad* en gran parte asumió y asimiló.

237 Y ello en parte explica por qué los conversos a una religión suelen ser más devotos (o más fanáticos) que quienes han sido adeptos a esa religión desde toda la vida.

238 Pese a lo cual, y como se dijo en páginas anteriores, al tratar sobre Hasan Al-Banna, la disolución del califato por Mustafá Kemal Pacha Atatürk en 1924 fue bastante lamentada en todo el ámbito del islam, y motivó protestas contra la misma en países como la India.

Es decir, la cara sectaria o intolerante o intransigente de la *Hermandad* no es su única faz. Tiene conductas alternas que le permiten funcionar hasta ciertos límites (pero límites generosos) como un normal movimiento que busca el poder.

Sería contradictorio decir por un lado que la *Hermandad* es un cuerpo u organización rígido y estricto, fanático e inexorable, y por otro lado mostrarla como un movimiento que en la historia y la política ha asumido una conducta flexible, sinuosa, hasta camaleónica, y usando un término coloquial venezolano, diríase que ha mostrado un proceder “guabinoso”²³⁹. Si esa ha sido su actuación histórica, no tiene asidero la afirmación de que es tan rígida e inflexible. No se puede ser flexible e inflexible a la vez. Esta es una de las diferencias de la *Hermandad* con otros movimientos, partidos y organizaciones islamistas más o menos extremas que ella. Tiene una capacidad acomodaticia que es idónea para el uso político (y sobre todo el uso político en medio oriente). Y lo más curioso es que esta capacidad de acercarse a procesos y organizaciones con las cuales hace acuerdos o coaliciones, inciden sobre esos otros socios en el camino, no sobre la *Hermandad*. Ella continúa siendo la misma, su misma identidad y actitud general, y sobre todo su misma autonomía, a pesar de que se acerque a la derecha o a la izquierda, a los republicanos o a los monárquicos, a los partidarios de occidente o a los socialistas prosoviéticos, etc., etc. Ella no “se tiñe” con los contubernios y pactos que efectúa. Igual, llegado cierto momento en la evolución de los hechos, se deshace de los antiguos socios y compañeros de camino, y, o sigue sola, fuera de la política, o sube sola al poder. Eventualmente, esto último fue su destino. Como también lo fue su breve estadía en el poder y su rápido desvanecimiento o eclipse, en el cual aún está.

¿Es moderada la *Hermandad*? El autor que he citado varias veces en esta parte, Trager, nos dice que no lo es. Y lo pone de una manera bastante elocuente, que puede expresarse en esta paráfrasis: “si va a considerar a un movimiento musulmán moderado porque no es ni ISIS ni Al Qaeda, mejor que revise sus criterios sobre el concepto de “moderación”...” Este es exactamente el punto. Se puede decir que la *Hermandad* es bastante razonable, y

239 El término viene de *Guabina*, nombre de un pez de río de Venezuela, que es de carne suave y blanda, y forma cilíndrica, muy resbaloso y escurridizo, y que fácilmente se escapa de las manos por más que uno lo mantenga apretado.

que a veces llega a negociaciones (que dan esperanzas insensatas a muchos, dentro y fuera de Egipto). En verdad, eso es lo que se espera de cualquier organización política: que negocie y sepa negociar, que sepa llegar a acuerdos, a ceder, a exigir, y a transigir, que respete reglas y protocolos del juego político. Una vez que la directiva de una organización hace esto, da este paso, surge una segunda cuestión: de si es confiable el compromiso de esa organización con la negociación adquirida. Este segundo punto sí me parece más débil en la *Hermanidad*. Pero entonces, hay que decir que es un punto muy débil en la mayoría de los partidos políticos no solo de Egipto sino de todos los países de lo que antes se llamaba “el tercer mundo” y otros denominaban “el mundo subdesarrollado”, pero que incluía en sí a todos los países que han quedado rezagados tras los imperios y sistemas políticos más poderosos y hegemónicos. Y probablemente también lo sería en otros partidos políticos del orbe inclusive desarrollado y avanzado. Ello sería por lo siguiente: al igual que cuando se comienza una empresa, o un matrimonio o se alquila una casa, se parte de un *contrato*. Si las condiciones del contrato o de la realidad cambian drástica o radicalmente, hay que reexaminar las condiciones del contrato, y pueden tomarse tres caminos: o se mantiene, sin mayor cambio las mismas condiciones (o se hacen los cambios necesarios, sin alterar esencialmente el contrato y los contratantes asumen el esfuerzo de adaptarse a las circunstancias bajo ese contrato original), o se reescribe el contrato según nuevas condiciones adaptadas a las nuevas circunstancias, o queda abolido el contrato. Si se trata de las uniones y alianzas de la *Hermanidad* con otros partidos y focos de poder, es una larga historia de acercamientos y alejamientos, muy comprensibles dentro de la vida política común de cualquier sociedad (aunque igual puedan ser la delicia de humoristas, críticos y observadores que no se cansarán de ver paradojas y contradicciones en esa vida política, “los ayer amigos hoy son enemigos” y ese tipo de cosas). Pero si se trata de promesas hechas y no cumplidas, la *Hermanidad* ha caído en esto: y no ha sido ni el primer ni el único ni el último partido político en caer en tal falla.

Es decir, la vieja historia del partido político que, en la figura de su candidato, promete cambios y reformas una vez llegado al poder y que cuando llega al poder no hace nada de lo que prometió. Eso es algo que también se

dio con la *Hermandad*, solo que en el caso de ésta, el asunto —o la esperanza— era más bien al revés: la *Hermandad* prometía que, si llegaba al poder, *NO* iba a tomar tal o cual decisión. La *Hermandad* prometía que no iba a actuar como lo había anunciado —y amenazado— en ciertas ocasiones (es decir, que no iba a actuar de manera fanática y coercitiva, represiva e intolerantemente). En la medida que ella refrenaba sus impulsos islamistas y no los proyectaba sino “moderadamente” sobre Egipto y su cultura, parecía que se podía confiar en que no sería la suya una presencia o un gobierno despótico o autoritario ni mucho menos oscurantista.

Tenemos que pensar también que la *Hermandad*, para el momento en que accedió más seriamente a la lucha política, que fue en los treinta años entre 1981 y 2012, no era de ninguna manera la opción mayoritaria del electorado egipcio. Hay que destacar este fenómeno curioso: había en Egipto —y hay— millones de personas, votantes, adultas, que son islamistas y salafistas, partidarios de un gobierno de la šari’a y de una mayor presencia del islam en el poder que rige el país y en la cultura que lo identifica. Pues bien, esos millones de personas, que en cierto modo siguen o persiguen o comparten un ideario similar cuando no virtualmente idéntico al de la *Hermandad*, ni son partidarios de la *Hermandad*, ni la apoyan, ni mucho menos votan por ella. Al mismo tiempo, hay gente que ni siquiera es practicante devota del islam, o no es religiosa, o además no tienen intereses políticos definidos ni están identificados con ninguna tendencia ideológica particular, pero apoyan, simpatizan y votan por la *Hermandad*. De ambas actitudes, me parece más curiosa la primera, pero no es tan extraña. Puede ser comparada a la actitud de votantes en otros países, que se niegan a apoyar opciones que parecerían ser las más razonables para el perfil de los votantes.²⁴⁰

240 Por ejemplo, en Sudamérica, cuando surgieron los partidos demócrata-cristianos, cuya doctrina nació de varios pensadores importantes del catolicismo, como el padre Don Luigi Sturzo y Jacques Maritain, hubo analistas que pensaron que dicha opción política sería la ideal y perfecta para alcanzar el apoyo de las multitudes y su voto. No fue así. Ciertamente, eran partidos que reunían a distinguidos intelectuales, que eran consistentes y serios en su apoyo a los proyectos democráticos y a la corrección jurídica, y que respaldaban y representaban principios católicos ejemplares, todo lo cual lucía ideal para encajar con el perfil del votante sudamericano. La realidad fue distinta. En algunos países los demócrata-cristianos lograron llegar al poder, ... y lograron también perder el poder convincentemente. El electorado sudamericano, en unas partes más, en otras partes menos, se reveló más identificado con problemas sociales y económicos que con una plataforma cultural común entre

La ideología de la *Hermanidad* funciona a distintos niveles y hasta ciertos límites. Trager nos dice que se trata de un movimiento que “gana elecciones” y puede ganarlas. Pero sabemos que eso no es todo lo que tiene que hacer una organización política ni mucho menos. Con todo lo difícil que es esa parte, ese proceso, es solo el comienzo. Solo después de ganar la elección fue que empezó ponerse a prueba la capacidad política del movimiento. Su destreza para alcanzar metas específicas, prácticas, necesarias. Esta segunda parte fue una de las que falló en el caso y la historia reciente de la *Hermanidad*. Como se ha dicho ya en páginas anteriores, la *Hermanidad* anunciaba cambios y reformas que nunca explicó cómo se iban a implementar. El plan general, que servía como currículo básico para difundir los principios de la organización, no “bajaba” a detallar cómo se iban a lograr los cambios que esperaba y necesitaba Egipto, carecía de un nivel de concretización. En vez de eso, el gobierno dio pasos en falso —como, por ejemplo, la “importante” medida de dividir playas y piscinas para uso de varones y mujeres, y así garantizar la separación de sexos en esos lugares...

En vez de tomar decisiones y medidas que atendieran los verdaderos problemas del país, la *Hermanidad* se dejó vencer por sus viejos demonios, sus demonios *religiosos*, y eso la perdió. En pocos meses tuvo en contra la opinión de las mayorías en el país, y mucha de la misma gente que había votado por ellos, pidió que se fueran del poder. Desde luego, no se fueron del poder, pero los militares nuevamente interpretaron el anhelo popular y dieron un golpe de Estado al presidente que representaba a la *Hermanidad* y a sus ideales, y no solo lo derrocó sino que después lo enjuició además. Fue el fracaso completo de la *Hermanidad*, al menos formalmente. Su gobierno duró poco más de un año.

El gobierno que le ha seguido, del general ‘Abdel Fatah el Sisi, lleva ya casi ocho años en el poder. Ha enfrentado problemas y situaciones, ha tomado buenas y malas decisiones, es autoritario, pero no más que la mayoría de los gobiernos egipcios en setenta años... en suma, ha gobernado. Era lo que se esperaba. No era lo único que se esperaba, pero era lo básico. Ha hecho lo que no pudo hacer la *Hermanidad*, simplemente gobernar. Es odiado

ellos y los candidatos. Aunque la mayoría de la población latinoamericana era católica, eso no significó un apoyo automático mayoritario a la democracia cristiana.

cordialmente por millones de la población, que lo toleran porque probablemente piensan que más vale “malo conocido” que cualquier otra promesa electoral o ideológica que les ha frustrado o defraudado en un siglo de agitada vida política. Es, quizá, la aplicación de ese desgraciado refrán árabe, que tanto se ha hecho realidad en la historia de medio oriente: “Un siglo de tiranía es preferible a una hora de anarquía”...

* * *

La *Hermandad* quería revivir el islam en la sociedad egipcia. En cierto modo, durante su evolución como movimiento organizado, se encontró con un dilema que también lo tenían los comunistas en otras latitudes: acometer la transformación islámica en lugares aislados o acometer una acción “global”, de varios países que fueran incorporando a otras zonas en una “esfera islámica”. Los comunistas llamaban a esto la teoría del socialismo en un solo país. Hasan Al-Banna alcanzó a darse cuenta de que su movimiento podía tener mayor repercusión en *Egipto* si acometía también acciones o cooperaba con movimientos islámicos afines, patrocinados por ella o autónomos pero compartiendo ideales islámicos con los mismos, fuera de las fronteras de Egipto. En cierto modo, esas acciones lograron una proyección de la *Hermandad* que le permitió ganar y conservar poder y prestigio en algunas áreas mientras lo perdía en otras. Hoy en día, por ejemplo, la *Hermandad* en Egipto puede decirse que está en receso, pero sus movimientos filiales, como *Hamás* en Gaza y otros movimientos en otros territorios, siguen ejecutando acciones respaldados por la *Hermandad*. Y hay toda una red de organizaciones, no solo en medio oriente, sino en países de África y aún en Europa y Estados Unidos, que coopera más o menos discretamente con la *Hermandad*. En cuanto a sus relaciones con otros movimientos fundamentalistas e islamistas de la región, puede decirse que hay una corriente de apoyo entre diversas organizaciones políticas que buscan objetivos comunes y sinópticos (sin que este aparente buen entendimiento impida que haya naturales o comprensibles roces, rivalidades y recelos entre los liderazgos de estos movimientos). No es solamente un apoyo simbólico, sino que implica también un movimiento de capital y recursos que suelen desembocar en el armamento y las acciones de grupos violentos en otras regiones de medio oriente fuera de Egipto.

Ante la pregunta de cómo detener la decadencia islámica, la respuesta de Hasan A-Banna fue que había que revivir el islam, y para ellos, había que crear esa vanguardia concreta, organizada, que incorporara todos los ideales necesarios para revivir el islam. Esa vanguardia fue la *Hermandad*. A través de esa vanguardia se pretendía alcanzar “los cuatro niveles”: islamizar a los individuos, islamizar la sociedad, islamizar el Estado, e islamizar varios Estados coordinados. Este último nivel no se traduce en un Macroestado como tal, sino que puede bien materializarse como una confederación de Estados. Pero, como se decía antes, la *Hermandad* no tiene bien definida la idea de “islamizar”. No hay un discurso intelectual sobre cómo implementar dicha islamización. Y además, como también dijimos líneas arriba, no se detalla cómo materializar los cambios y ajustes que la misma *Hermandad* tiene en sus propuestas.

Una pregunta *nuestra*, como occidentales particulares en este mundo (occidentales por nuestra cultura, y particulares por nuestra adscripción, tanto natural como voluntaria, a nuestra América orgullosamente mestiza y en busca de una estabilidad) es la de si pueden detenerse las expansiones de los movimientos islamistas actuales. Movimientos que además están viendo ahora también a nuestra América como zona de oportunidad para obtener ayudas y recursos. O inclusive, la visualizan con planes de insurgir en ella más tarde con movimientos y corrientes de conversión o adscripción y alianza con esos poderes islámicos en otras partes del mundo (si llegan a constituirse como tales). Puede parecer paranoico, pero, hasta cierto punto, no lo es. Hay movimientos islamistas en algunos países de América Latina, hay células operativas o latentes de organizaciones similares a la *Hermandad*. Pero, ciertamente, no hay la circunstancia islámica general que podría apoyar, con sus referentes culturales, la adscripción y la facilidad del reclutamiento para un movimiento como la *Hermandad* o alguno similar. Nuestra población es culturalmente cristiana, y mayoritariamente adscrita al catolicismo. De modo que un plan de proselitismo por parte de movimientos islámicos aquí parece aún lejano. Sin embargo, hay que tener en cuenta que el “largo plazo” para movimientos como *La Hermandad Musulmana* no son diez ni veinte años, sino siglos. Es una perspectiva que, ciertamente, nosotros no la tenemos ni la imaginamos, pero muchos de quienes pertenecen

a ese tipo de organizaciones no solo la han tenido y la tienen, sino que la cultivan, con la fe de una esperanza que les hace entregar su energía cada día para la construcción de esa realidad imaginada.

Occidente puede intentar favorecer lecturas e interpretaciones islámicas que no solo sean favorables a una relación armónica del mundo islámico con el resto del orbe, sino que también sean favorables y comprometidas con el desarrollo y bienestar del mismo mundo islámico al cual pertenecen. Pero en definitiva, la labor de actualización, adaptación y reconfiguración del panorama cultural y religioso del islam es algo que tiene que ser acometido desde el islam mismo, o más claramente expresado: *por los musulmanes mismos*, y desde las generaciones que están viviendo estos cambios y problemas, aún a pesar de la falta de información y educación que ocasiona que sigan existiendo prejuicios y concepciones erróneas en millones de personas.

Como en otros casos y otras culturas, la clave aquí para el cambio es la educación, y una educación de calidad y profundidad. Es una meta difícil, habida cuenta de que el área educativa es una de las más descuidadas en la mayoría de los países islámicos. La exigua minoría culta y bien educada que en general existe en esas naciones no es suficiente como para dar el tono social o el modelo para formas de pensar y actuar a nuevas generaciones. Tiene que haber un número mucho mayor de gente educada y preparada, pero también más culta y abierta al conocimiento del resto del mundo y a captar una realidad más amplia que su propio mundo, más allá de sus fronteras. Es posible que Occidente pueda colaborar en esta tarea del aumento de la educación. Pero en cuanto al núcleo del problema, la maduración de un pensamiento religioso que rechace la coerción, el exclusivismo, la violencia, y que se comprometa con un espíritu de verdadera tolerancia, convivencia, y transacción, no va a ser tarea de una generación, aunque ya está surgiendo, sobre todo en los más jóvenes, y en parte gracias a los medios de comunicación digital, o al menos con la ayuda de los mismos. Ese nuevo espíritu puede que también represente una *sumisión*, pero esta vez más afirmativa: sumisión a un espíritu de mayor hermandad, verdadera hermandad, de seres que estamos en un mundo donde se sufre pero donde también se puede ser feliz, cada quien en su libertad y su capacidad y su esfuerzo. Esa sumisión, ese islam, quizá pueda renovar la religión del profeta en una forma que

no sea temida por el resto de la humanidad, sino vista como un ejemplo a respetar e inclusive admirar, si es posible.

Para finalizar, otro de los puntos difíciles de captar y entender para quienes empiezan a tratar con este tema del fundamentalismo islámico, e inclusive si no es un caso tan extremo, como es este que aquí se trata de la *Hermandad Musulmana*, es que las bases del movimiento y su razón de ser no son propia o únicamente políticas; *políticas*, esto es, al modo occidental de entender esta categoría, y que ya en páginas anteriores he expuesto y explicitado varias veces. No es solo buscar el bien del individuo como *ciudadano*, o el bien de la comunidad como tal, no es solo la realización y práctica del principio de libertad y responsabilidad, de derechos y deberes contenidos en leyes decididas y definidas por acuerdos entre los hombres. La cuestión del *gobierno* y del *poder* en el contexto islámico se comprende, primeramente, como algo no absoluto, y ciertamente, no perteneciente a un ámbito independiente. Gobernar y ejercer el poder está directamente relacionado con las órdenes dadas por Dios para manejar y administrar el mundo. De allí la importancia de que, en primer lugar, el mandatario del Estado sea musulmán, pues al menos así se garantiza teóricamente que está llamado a ser quien imponga la ley del islam en la sociedad. No para otra cosa se quiere el poder político. Ciertamente, se contemplan una serie de bienes con dicha posible administración: progreso, una sana economía, un avance en educación, una sociedad más justa y próspera, etc., etc. Pero, más allá de esas metas, y más profundamente enraizado en la realidad de ser gobernante, está el deber y tarea de islamizar la sociedad: llevarla al orden musulmán, practicar en ella la corrección y justicia islámica y hacer que ella viva en esa perspectiva y cultura islámica a la que ha sido llamada a participar como sociedad. ¿Dónde queda la idea de libertad en todo esto? Ciertamente, en occidente se suele entender, desde la política, que la libertad es una libertad del Estado de sujeciones religiosas confesionales. En este sentido, la libertad consagra la existencia de un ámbito *aparte*, diferente y distinto del ámbito religioso. Es la libertad para separar un ámbito de lo religioso.

En occidente, la libertad puede definir las dimensiones políticas de un Estado, es decir, ella sirve para *definir* cuestiones políticas. Sirve, si se formulan bien sus límites y ámbitos y se garantiza que ella sea guardada como

base o principio esencial del sistema de política de esa sociedad. Pero en el islam no es concebido un ámbito así, extrarreligioso. Ontológicamente, todo está enmarcado en lo religioso, en la medida que todo está incluido en la creación de Dios y regido por él (con los hombres como los fideicomisarios de dicha creación). La libertad no se ve como una oportunidad de *separar* lo religioso de lo político, sino más bien como el principio que puede unirlos. Pero entonces, se trata primeramente de la libertad de Dios: que es el verdadero soberano en todo este drama, siendo el hombre solo un actuante secundario. Ciertamente, principal, y protagonista, pero siempre secundario frente a Dios, aunque el mundo para muchos se defina como el ámbito y asunto de lo humano. Así pues, y esta es una diferencia clave entre el islam y occidente, sobre todo el occidente de países como Estados Unidos de América, en el islam el Estado está para garantizar la obediencia a la religión.

Por ende, tal como solemos comprenderla, la libertad no puede existir en tal islam, o dicho con más justicia, no puede existir en el islam que desean construir la mayoría de los movimientos, partidos, corrientes y organizaciones islamistas, sobre todo aquellas más radicales y violentistas. Sería, en todo caso, una especie de “libertad hegeliana”, en la que puedes hacer todo lo que tienes que hacer y debes hacer. Pero no es una libertad para salirte de ciertas reglas que, aunque no las compartas, debes obedecerlas, como miembro de esa sociedad. Tales reglas, ciertamente, afectan aspectos públicos de la vida social más que aspectos específicos de la vida individual (Dicho de otra manera, si un musulmán es solo nominalmente o facialmente musulmán y puede considerarse virtualmente ateo, esa es una decisión privada, que no tiene por qué trascender a la vida pública y social —y mejor que no trascienda, pues la apostasía es un grave delito castigado fuertemente en la ley islámica, si se hace público y escándalo). En este sentido, una libertad parecida a la occidental se observa reservada a ciertos ámbitos, como el de la vida privada. Esto ha sido así tradicionalmente desde los tiempos del profeta Mahoma, pero, desgraciadamente, esa tradición está siendo alterada en tiempos contemporáneos precisamente por activistas y fundamentalistas como los de ISIS y otros movimientos violentistas islámicos. Ellos se arrojan la potestad de entrar en los hogares de personas e invadir su vida privada para comprobar que respetan las leyes islámicas en

cosas como el ayuno o el oír cierto tipo de música, por ejemplo. Pero va, a mi juicio, una buena noticia con este exabrupto: si se puede cambiar, renovar e ‘innovar’ en cosas de suyo tradicionales, y lo hacen hasta personeros de movimientos tradicionalistas y salafistas, como el ISIS, los eruditos y especialistas religiosos de las grandes academias islámicas también puede elaborar un pensamiento que ponga de cabeza todo lo que está mal en el integrismo fundamentalista y violentista de tales movimientos, incluyendo los que no son tan virulentos, como la *Hermanidad Musulmana*.

Esta es una de las respuestas que occidente y puede decirse que la mayor parte del mundo espera del islam: que las gentes más preparadas que hay en él construyan nuevas dimensiones para el pensamiento religioso, en las que quepan las masas del mundo islámico que aspiran a una redención sin perder su identidad, y alcanzando ideales de justicia que desean. Es verdad que esas gentes más preparadas hoy, en buena medida se quedan calladas y sin respuesta ante las acciones terribles de los movimientos extremistas (cuando no las bendicen directa o indirectamente). Pero este cambio de mentalidad es posible y está comenzando. Hace décadas era inimaginable, al igual que era inimaginable que se pudieran derrocar tiranos protestando contra ellos. Pero ya tres tiranías del mundo central islámico han sido derrocadas (Ben Ali en Túnez, Qadafi en Libia y Mubarak en Egipto), y en este último inclusive el movimiento que sucedió al dictador defenestrado, que fue la *Hermanidad*, también pudo ser expulsado del poder con la aquiescencia de una mayoría del pueblo, aunque sin su participación tan directa como lo fue en el derrocamiento de Mubarak. Este es el cambio que quizá gran parte del mundo está esperando: que la mayoría musulmana frene no solo a dictadores militares o de sistemas ideológicos transplantados y autoritarios o a colonialismos, que fue la lucha del pasado, sino que defenestre a las lecturas e interpretaciones violentistas de la fe. Del mismo modo que los pueblos de occidente, sin dejar a un lado su cultura cristiana empezaron a frenar los excesos de un autoritarismo que se escudaba en la fe cristiana para imponer su dominio. De modo que, a pesar de lo último dicho sobre la libertad coartada en el medio islámico, no puede dejar de notarse que la libertad camina entre estos hechos, a veces disfrazada, a veces en breve y fugaz apariencia, pero siempre estando allí como una promesa. Se podría

escribir una reflexión sobre este tema de la libertad en el islam, en la misma línea o parecida a la que realizó Erich Fromm en su famosa obra *El miedo a la libertad*. En el caso particular de Egipto, el miedo a la anarquía, y a desmanes y desórdenes ha sido uno de los rasgos que ha marcado su historia.

Es escribiendo una nueva historia, con un pueblo actuando mayoritariamente con las luces de la formación integral (y no “integrista”), y con un pacto social que, más que guiarse de escrituras en libros, se oriente por la fe, voluntad, e intereses de los mismos ciudadanos que quieren construir la sociedad como la desean, que podrá alborear un nuevo modo de entender la libertad, el cual podrá significar una manera de construir una nueva forma de gobernar que pueda aspirar a ser por fin una *Política*.

Bibliografía consultada

ABDELATTI, Ali; SALEH, Yasmine: “Egyptian law allows army to keep trying civilians” [“La ley egipcia permite al ejército seguir procesando civiles”] publicado el 6 de Mayo de 2012 en *Al Arabiya News*, (Reuters). Consultado en la página <http://english.alarabiya.net/articles/2012/05/06/212539.html> por última vez el 20 de agosto de 2021.

ADDI, Lahouari: *Radical Arab Nationalism and Political Islam*. Georgetown University Press / Washington, DC and The Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, Washington, D.C., 2017.

AHLULBAYT DOCUMENTARIES ²⁴¹: *Wahhabism — The School of Ibn Taymiyyah — The Root of Terrorism*. Documental patrocinado por *Ahlulbayt*, realizado en 2015 y localizable en la dirección web: <https://www.youtube.com/watch?v=7mBWMbuDp-s&t=264s> consultado por última vez el 16.09.2021.

AJBAILI, Mustapha: “Egyptians are as polarized today as they were under Mubarak” (“Los egipcios están polarizados hoy como cuando lo estaban bajo Mubarak”). Publicado en Internet en la página web de *Al Arabiya News* (<http://english.alarabiya.net/articles/2012/06/11/219973.html>) el 11 de junio de 2012. Consultado el 22 de Junio de 2021.

AL JAZEERA: *The Brotherhood and Mubarak*. Documental de la cadena *Al Jazeera — World*, realizado en mayo de 2012, y elevado a la

241 Ahlulbayt Documentaries es una división de AhlulbaytTV, una cadena independiente, de medios que difunde información sobre cultura e historia principalmente del islam chiita. Esta basada en el Reino Unido y transmite en inglés.

plataforma YouTube, dirección web: <https://www.youtube.com/watch?v=VwBEzxXs0cI> , consultado por última vez el 16 de septiembre de 2021.

AMIN, Husnul: “Moderate Salafism and the Challenge of De-Radicalization. The Case of Pakistan”, artículo publicado en *Revista Rumana de Ciencia Política*, editada por la Sociedad Académica Rumana (Societatea Academică Română), No. 17, 2017.

ANTÚNEZ, Juan Carlos y TELLIDIS, Ioannis: “The power of words: the deficient terminology surrounding Islam-related terrorism”, publicado en *Critical Studies on Terrorism*, Vol. 6, No. 1, pp. 118-139, consultado el 30 de agosto de 2021 en la página web: <http://dx.doi.org/10.1080/17539153.2013.765703> .

ARSHADNEJAD, Shahram: *Natural Law Theories Under The Sun*. Artículo publicado en *Academia Letters*, portal de la plataforma Academia.edu, en julio de 2021, localizable en la dirección web: https://www.academia.edu/s/3f88db4fda?source=ai_email , consultada por última vez el 14 de julio de 2021.

ARSLAN, Emir Emin: *Los Arabes. Reseña histórico-literaria y leyendas*. Editorial Sopena, Buenos Aires, 1943.

ATIYAH, Edward: *The Arabs*. Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, England, 1955.

BRITISH BROADCASTING CORPORATION (B.B.C.): *The Other Side of Suez*. Documental realizado en julio de 2012, elevado en YouTube, y localizable en la dirección web: <https://www.youtube.com/watch?v=ETOUALw2EIs> , consultado por vez última el 18 de agosto de 2021.

BEY, Essad: *Mahoma. La Historia de los Arabes*. Editorial Arabigo-Argentina “El Nilo” de Ahmed Abboud, Buenos Aires, 1946.

BIDAR, Abdenmour (2014) *Lettre ouverte au monde musulman*. Texto consultado en la página web: <http://www.marianne.net>, consultado el día 6 de febrero de 2019.

- BOERSNER HERRERA, Adriana Magdalena: “Reformas en el Sistema electoral egipcio bajo el gobierno de Hosni Mubarak.” Artículo académico publicado por la *Revista de la Facultad de Derecho*, de la Universidad Católica Andrés Bello, UCAB, Caracas, No. 64 (2007-2008), pp. 173-206.
- BOISARD, Marcel. *L’humanisme de l’Islam*. Editions Albin Michel. Paris, 1979.
- BOSTOM, Andrew G.: *Sharia versus Freedom. The Legacy of Islamic Totalitarianism*. Prometheus Books, New York, 2012.
- BOWRA, Sir Cecil Maurice: *La Grecia Clásica*. Time-Life International, Amsterdam, 1967.
- BRAMÓN, Dolores: *Una introducción al islam: religión, historia y cultura*. Editorial Crítica, Barcelona, 2002.
- BROOKE, Steven: “U.S. Policy and the Muslim Brotherhood”, en VIDINO, Lorenzo, ed.: *The West and the Muslim Brotherhood after the Arab Spring*. Al Mesbar Studies & Research Centre in collaboration with The Foreign Policy Research Institute, Dubai, February 2013, texto en la página: https://www.fpri.org/docs/chapters/201303.west_and_the_muslim_brotherhood_after_the_arab_spring.chapter1.pdf, consultado por última vez el 12 de mayo de 2021.
- CALVERT, John: *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*. Hurst & Co / Columbia University Press, New York, 2010.
- CANTWELL SMITH, Wilfred: *Islam in Modern History*. Mentor Books — The New American Library, New York, 1959.
- CAROL, Steven: *Understanding the Volatile and Dangerous Middle East: A Comprehensive Analysis*, redactado en 2015, y publicado en la página web https://books.google.com/?id=ily5CgAA_QBAJ&clpg=PA1&p-g=PT481#v=onepage&q&f=false
- CAUDEVILLA PARELLADA, Oriol: “Breve historia del derecho islámico”, texto de internet, publicado el 01.09.2012, y consultado el 4 de julio de 2017 en la dirección web: http://www.webislam.com/articulos/76840-breve_historia_del_derecho_islamico.html

- COLLINS, Larry, LAPIERRE, Dominique: *Oh, Jerusalén*. Plaza y Janés, Editores. Barcelona, 1982.
- CRAGG, Kenneth: *The Arab Christian. A History in the Middle East*. Westminster/John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1991.
- CRUZ HERNANDEZ, Miguel: *Historia del Pensamiento Islamico*, Editorial Alianza, Madrid, 1981.
- CUEVAS GARCÍA, Cristóbal: *El pensamiento del Islam. Contenido e historia. Influencia en la mística española*. Ediciones Istmo, Madrid, 1972.
- DAVIS, Juliet: *The Radicalisation of Sayyid Qutb*, texto en Internet, en la página del portal de investigación *ResearchGate*, en la dirección web siguiente: https://www.researchgate.net/publication/290034761_The_Radicalisation_of_Sayyid_Qutb , consultado la última vez el 28.07.2021.
- DERMENGHEM, Émile. *Mahoma y la tradición islámica*. Aguilar. Madrid, 1963.
- DJAÏT, Hichem: *Europa y el Islam*. Editorial Libertarias, Madrid, 1990.
- DONOVAN, Robert J.: *Six days in June. Israel's Fight for Survival*. Signet Book, New York, 1967.
- EL RASHIDI, Yasmine: "Egypt: The Misunderstood Agony" ("Egipto, la agonía malentendida"), artículo publicado en *New York Review* en la página: <https://www.nybooks.com/articles/2013/09/26/egypt-misunderstood-agony/> 26 de septiembre de 2013. Consultado el 20 de Agosto de 2021.
- ELON, Amos: *The Israelis. Founders and Sons*. Bantam Books, New York, 1971.
- Encyclopedie de l'Islam*. Nouvelle édition, (Leyden). B. Lewis, V.L. Ménage, Ch. Pellat, J. Schacht, C. Dumont, secrétaire general: E. Van Danzel et G. R. Hawkins, secrétaire de redaction: E. J. Brill. Paris, G.P. Maisonneuve. A. Larose, S. A. 1975.

- ESTEVA, Jordi: *Mil y una voces*. Ediciones Santillana, Madrid, 1998.
- FAHD, Toufic: *Las religiones constituidas en Asia y sus contracorrientes*. Vol. 9: El Islam y Las Sectas Islámicas. Siglo XXI. Madrid 1981.
- FISHERE, Ezzedine C. "Egypt's soft coup is following my dispiriting script", en <https://www.ft.com/cms/s/0/c2270c32-b86e-11e1-a2d6-00144feabdc0.html> . Este artículo fue publicado en *Financial Times*, 18 June 2012. Archivado en <https://web.archive.org/web/20120622024615/http://www.ft.com/cms/s/0/c2270c32-b86e-11e1-a2d6-00144feabdc0.html> y consultado para este trabajo por última vez el 20 de agosto de 2021.
- FUUSE ²⁴² : *Jihad*. Film documental realizado por Deeyah Khan en 2016, sobre la experiencia de jóvenes británicos de origen musulmán que fueron militantes de movimientos islámistas violentos; localizable en la plataforma YouTube en la dirección: https://www.youtube.com/watch?v=_usgevtEppg&t=195s , consultado la última vez el 16.09.2021.
- GANDHI, Mohandas Karamchand: *Autobiografía de Gandhi. La historia de mis experimentos con la verdad*. Editorial Kraft, Buenos Aires, 1962
- GARAUDY, Roger: *Los integrismos. ensayo sobre los fundamentalismos en el mundo*. Editorial Gedisa. 2ª edición. Barcelona 1992. Edición original en francés por Belfond, 1990.
- GARCÍA PELAYO, Manuel: *Las culturas del libro*. Monte Ávila Editores, Caracas, 1976.
- GIBB, Hamilton A. R.: *El Mahometismo*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1952.
- GÓMEZ CARRILLO, Enrique: *La sonrisa de la esfinge (Sensaciones de Egipto)*. Editorial Mundo Latino, Madrid, 1917.
- GLAIN, Stephen: "Fault Lines in Egypt's Muslim Brotherhood", 24 de Agosto de 2011, en: <http://www.thenation.com/article/162970/>

242 "Fuuse" es el nombre de una Compañía productora fundada por la artista y cineasta noruega Deeyah Khan, que fue la directora del documental referenciado.

fault-lines-egypts-muslim-brotherhood , página consultada por última vez el 15 de agosto de 2021.

GLUCKSMANN, André: *Occidente contra Occidente*. Editorial Taurus, Madrid, 2004.

GRAY, John: *Al Qaeda y lo que significa ser moderno*. Paidós, Barcelona, 2004.

HASHMI, Sohail H.: “Hasan Al Banna”, en *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. Thomson Gale, New York, 2004.

HEIKAL, Mohammed: *Los documentos de El Cairo*. Editorial Arcos Vergara, Barcelona, 1973.

HEIKAL, Mohammed: *Otoño de furia*. Editorial Arcos Vergara, Barcelona, 1983.

HOOVER, Jon: *Why Study Ibn Taymiyya*. Discusión realizada en 2011 y entre el reconocido especialista y el profesor Tom O’Loughlin, patrocinada por la Facultad de Teología y Estudios Religiosos de la Universidad de Nottingham, R.U., elevada a la plataforma YouTube y localizable en la dirección web: <https://www.youtube.com/watch?v=iRgm85xQhNI&t=3s> , consultada por última vez el 16.09.2021.

HOURANI, Albert. *La historia de los árabes*. Editorial Vergara. Buenos Aires, 1992.

HUZEN, Kent B.: *Understanding Jihad: Inter acting circuit of Islamic Jihad*. Artículo publicado en *Academia Letters*, portal de la plataforma Academia.edu, en abril de 2021, puede ser localizado en la dirección web: https://www.academia.edu/49810453/Understanding_Jihad_Inter_acting_circuit_of_Islamic_Jihad?email_work_card=view-paper , consultado la última vez el 14 de septiembre de 2021.

IBN HAZM, Abu Muhammad ‘Ali Ibn Ahmad Ibn Said: “Las buenas maneras en sociedad”, publicado en *Scintilla*, revista de filosofía y mística medieval; traducción y presentación por Luis Vivanco, Vol. 6, No. 1, enero-junio de 2009, editada por el Instituto de Filosofía São Boaven-

tura (Curitiba, Brasil), la Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval, y el Centro Universitario FAE de Curitiba, pp. 173-178.

IBN JALDÚN, Abderrahmán: *Introducción a la historia universal (al-Muqaddima)*. Edición y traducción de Francisco Ruiz Girela. Bibliografía seleccionada por Miguel Ángel Manzano. Glosarios preparados por Irene Bernabé Blanco. Editorial Almuzara, Biblioteca de Literatura Universal, Córdoba, 2008.

ISLAMIC HISTORY INSTITUTE: *Muhammad Abduh. Between East and West*. Documental perteneciente a la serie *Great Muslim Lives*, producido por “ILM Films”, y que puede ser localizado en la plataforma YouTube en la dirección web: <https://www.youtube.com/watch?v=J6CUowQUEx4> , consultada por vez última el 16.09.2021.

JACK, Ian: “Britain took more out of India than it put in — could China do the same to Britain?”, *The Guardian*, el 20 de junio de 2014, consultado en la página web <https://www.theguardian.com/comment-isfree/2014/jun/20/britain-took-more-out-of-india> .

KALABALIK, Aydoğan: “La otra cara del golpe de Estado que derrocó al Gobierno de Morsi en Egipto”, artículo periodístico publicado por la *Anadolu Agency* el 20.04.2020 por Internet en la página web <https://www.aa.com.tr/es/mundo/la-otra-cara-del-golpe-de-estado-que-derroc%C3%B3-al-gobierno-de-morsi-en-egipto/1899852> , consultado por última vez el 18 de julio de 2021.

KEPEL, Gilles: *La Yihad. Expansion y declive del islamismo*. Ediciones Península, Barcelona, 2001.

KIRKPATRICK, David; EL SHEIKH, May: “An Egypt Arrest, and a Brotherhood on the Run”, publicado en el *New York Times* el 20 de Agosto de 2013, y consultado el 20 de agosto sw 2021 en la página web https://www.nytimes.com/2013/08/21/world/middleeast/egypt.html?pagewanted=all&_r=0 .

KRAMER, Samuel Noah: *La cuna de la civilización*. Time-Life International, Amsterdam, 1971.

- KRÄMER, Gudrun: *Hasan al-Banna*. Oneworld Publications, London, 2009.
- KRAWIETZ, Birgit, REIFELD, Helmut, Eds.: *Islam and the Rule of Law. Between Sharia and Secularization*. Zentrum Moderner Orient — Konrad Adenauer Stiftung, Berlin, 2008.
- LAPIERRE, Dominique, COLLINS, Larry: *Oh, Jerusalén*. Plaza y Janés, Editores. Barcelona, 1982.
- LAQUEUR, Walter, Ed.: *The Israel-Arab Reader*, Bantam Books, New York, 1976.
- LEWIS, Bernard: *La crisis del islam. Guerra santa y terrorismo*. Ediciones B, Barcelona, 2003.
- LINGS, Martin: *Muhammad. His life based on the earliest sources*. Inner Traditions International, Rochester, Vermont, 1983.
- LÓPEZ ORTIZ, José: *Derecho musulmán*. Editorial Labor, S.A. Barcelona, 1932.
- LUCAS HERNÁNDEZ, Juan de Sahagún: *Fenomenología y Filosofía de la religión*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1999.
- MAHOMA [MUHAMMAD]^{243*}: *Al-Qurān al-Karīm*. Publicado por Aḥd al-muḥsinīn fī-r-Riād [Unión Benéfica de Riad, Arabia Saudita], Editado por An-Nadawat Al-‘Alamīyyat liš-Šabāb al-Islāmīyye [Asamblea Mundial de la Juventud Islámica], impreso en Damasco, 1402h, [1981m].
- MAHOMA [MUHAMMAD]: *El Corán*. Traducido al español por” Juan Vernet. Editorial Planeta, Barcelona, 1983.
- MAHOMA [MUHAMMAD]: *El Corán*. Traducido al español por Julio Cortés. Editorial Herder, Barcelona, 1992.
- MAHOMA [MUHAMMAD]: *El noble Corán y su traducción-comentario en lengua española*, por Abdel Ghani Melara Navío. Ministerio de Asuntos Islámicos, Habices, Propaganda y Orientación del Reino de

243 * Doy aquí el nombre de Mahoma, como el de la persona que dictó el texto del Corán a los amanuenses que lo escribieron.

- Arabia Saudita, 1417 [1996]. Edición digital descargada en la página web: <http://www.fluxy.net/ebooks-gratis/4278006-el-noble-cor-an-y-su-traduccion-comentario-en-lengua-espanola-abdel-ghani-melara-navio.html>
- MAÍLLO SALGADO, Felipe: *Vocabulario Básico de Historia del Islam*, Editorial Akal Universitaria, Madrid, 1987.
- MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán: *Filosofía de la Religión*, Editorial El Búho, Bogotá, 2005.
- MARTÍNEZ FEDUCHY, Manuel: *Panislamismo (Estudio sobre el islam y la política imperialista)*. Editorial Espasa Calpe, Madrid, 1934.
- MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro: *El Islam*. Salvat Editores, Barcelona, 1981.
- MOHR, Sarah Huxtable: *Monopoly capitalism, racism, and Islamophobia*. Artículo publicado en *Academia Letters*, portal de la plataforma Academia.edu, en abril de 2021, localizable en las direcciones <https://doi.org/10.20935/AL866> y https://www.academia.edu/s/3f88db4fda?source=ai_email, consultado por última vez el 15 de septiembre de 2021.
- MORRIS, James: *El Mercado de Seleucia*. Ediciones Peuser, Buenos Aires, 1960.
- NEHRU, Pandit Jawaharlal: *The Discovery of India*. Anchor Books, New York, 1959.
- NETTLETON FISHER, Sidney (1959) *The Middle East. A History*. New York, Alfred E. Knopf, New York.
- ORTIZ DE ZÁRATE, Roberto: “Mohammed Morsi”, biografía publicada en la web https://www.cidob.org/biografias_lideres_politicos/africa/egipto/mohammed_, una página patrocinada por el CIDOB (Barcelona Centre for International Affairs), consultada por última vez el 20 de agosto de 2021.
- PAYNE, Robert: *The History of Islam*. Barnes & Noble Books, New York, 1959.

PÉREZ VAQUERO, Carlos: “Diez claves para conocer el derecho islámico”, publicado en Internet en la dirección del Blog: <http://cpvaquero.blogspot.com> , el 5 de noviembre de 2012, y consultado el 29.02.2016.

PÉREZ VAQUERO, Carlos: “Las cuatro fuentes del derecho islámico (*Usul*)”, artículo en formato digital publicado en Internet el 4 de junio de 2013 en la dirección web <http://archivodeinalbis.blogspot.com/2013/06/las-cuatro-fuentes-del-derecho-islamico.html> , y consultado el 29.02.2016.

PIJOÁN, José: *Arte Islámico*. Summa Artis. Historia General de las Artes, vol. XII, Espasa Calpe, Madrid, 1973.

PINES, Shlomo: “Islamic Society and Civilization”, en *The Cambridge History of Islam*, Vol. 2b, Cambridge University Press, New York, 1970; pp. 780-787 y 812-823.

POLK, William R.: *The United States and the Arab World*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1975.

PRAEGER UNIVERSITY: *What is the Muslim Brotherhood*. Video informativo realizado en junio de 2019, elevado a la plataforma YouTube, localizable en la dirección web: <https://www.youtube.com/watch?v=JPwkCV0KSpM&t=430s>

QUTB, Sayyid: *The America I Have Seen*. Texto publicado originalmente en árabe, la versión en inglés, traducida por el mismo Sayyid Qutb, está en la dirección web: https://www.cia.gov/library/abbottabad-compound/3F/3F56ACA473044436B4C1740F65D5C3B6_Sayyid_Qutb_-_The_America_I_Have_Seen.pdf consultado la última vez el 28.07.2021.

QUTB, Sayyid: *Milestones*. Versión en inglés de la obra *Maalim fi-t-Tariq*, (“*Marcas [o señales] en el camino*”), publicada en Internet en la página: <https://holybooks.com/milestones-by-syed-qutb-shaheed/> , consultada por última vez el 20.07.2021.

RAMADAN, Tariq: *Tariq Ramadan on Muslim Brotherhood*. Parte de una entrevista general realizada el 11 de abril de 2012, y elevada a You-

- Tube, en la dirección web: <https://www.youtube.com/watch?v=L-jVBM5y2BzM>, consultada por última vez el 16.09.2021.
- RAPHAELIAN, Harry M.: *The Hidden Language of Symbols in Oriental Rugs*. Anatol Sivas Publication, New York, 1953.
- REIFELD, Helmut, KRAWIETZ, Birgit, Eds.: *Islam and the Rule of Law. Between Sharia and Secularization*. Zentrum Moderner Orient — Konrad Adenauer Stiftung, Berlin, 2008.
- RIZZITANO, Umberto: *Mahoma y el Islam*. Círculo de Lectores-Ediciones Daimón, Barcelona, 1976.
- ROBINSON, Francis: *El mundo islámico. Esplendor de una fe*. Círculo de Lectores, Valencia, 1989.
- RODRÍGUEZ VARGAS, Joaquín: *Los espejos de príncipes en el “Javame al-hekayat va lavame alravayat” de Sadid-al-Din Mohammad Awfi: estudio, clasificación y adaptación al castellano de los relatos protagonizados por autoridades políticas*. Tesis para optar al grado de Doctor en filología. Facultad de Filología, Departamento de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2016.
- ROSENTHAL, Erwin Isaak Jakob: *El Pensamiento Político en el Islam Medieval*. Madrid, Ediciones Revista de Occidente, 1967.
- RUTHERFORD, Bruce K.: *Egypt after Mubarak. Liberalism, Islam, and Democracy in the Arab World*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2008.
- SABHLOK Sanjeev: *Sanjeev Sabhlok's Blog. Thoughts on Economics and Liberty*, en la dirección electrónica <https://www.sabhlokcitey.com/2018/08/conclusive-evidence-that-the-british-did-not-cut-off-any-indian-weavers-thumbs-myth-busted/>
- SAÏD AL ASHMAWY, Muhammad: *Islam and the Political Order*. Editado por The Council for Research in Values and Philosophy, Washington, D.C., 1994.
- SALEH, Yasmine; ABDELATTI, Ali: “Egyptian law allows army to keep trying civilians” [“La ley egipcia permite al ejército seguir proce-

- sando civiles”] publicado el 6 de Mayo de 2012 en *Al Arabiya News*, (Reuters). Consultado en la página <http://english.alarabiya.net/articles/2012/05/06/212539.html> por última vez el 20 de agosto de 2021.
- SEROUYA, Henri: *La Pensée Arabe*, Colección “Que sais-je?”, Presses Universitaires de France, Paris, 1967.
- SHERRARD, Philip: *Bizancio*. Time-Life International, Amsterdam, 1967.
- SHOHAT, Ella, STAM, Robert: “Genealogies of Orientalism and Occidentalism: Sephardi Jews, Muslims, and the Americas”. Artículo publicado en *Studies in American Jewish Literature* (Penn State University Press), Vol. 35, No. 1, 2016, pp. 13-32, consultado en la dirección web: <https://www.jstor.org/stable/10.5325/studamerjewilite.35.1.001> , última consulta el 15 de agosto de 2021.
- SIMON, Ben: *Al Qaeda. History, Organization, Ideology*. en la dirección web: <https://es.scribd.com/book/240855210/Al-Qaeda-History-Organization-Ideology> , texto consultado por última vez el 18 de mayo de 2021.
- SOURDEL, Dominique. *Historia de los árabes*. Fondo de Cultura Económica. México, 1989.
- STEWART, Desmond: *El mundo árabe*, Editores de Life, México, 1963.
- STEWART, Desmond: *El Antiguo Islam*. Editores de TIME-LIFE, Amsterdam, Holanda, 1968.
- SUAREZ MURIAS, Adiel: “*Jihad is the way and death for the sake of Allah is our highest aspiration*”: *A narrative analysis of Sayyid Qutb’s Milestones*. Tesis de Maestría del Postgrado de la Escuela de Artes y Ciencias de la Universidad de Wake Forest, Winston-Salem, Carolina del Norte, Mayo de 2013, localizable en la dirección web: <https://wakespace.lib.wfu.edu/handle/10339/38576> , consultada por última vez el 15 de septiembre de 2021.
- TADROS, Mariz: *The Muslim Brotherhood in Contemporary Egypt. Democracy Redefined or Confined?* Routledge, Taylor and Francis Group, London and New York, 2012.

TELLIDIS, Ioannis, y ANTÚNEZ, Juan Carlos: “The power of words: the deficient terminology surrounding Islam-related terrorism”, publicado en *Critical Studies on Terrorism*, Vol. 6, No. 1, pp. 118-139, consultado el 30 de agosto de 2021 en la página web: <http://dx.doi.org/10.1080/17539153.2013.765703>.

The Cambridge Encyclopedia of the Middle East and North Africa. Executive editor: Trevor Martin; Advisory editor: Albert Hourani. Cambridge University Press. Cambridge, UK, 1988.

The Clarion Project: “Challenging Extremism. Promoting Dialogue”. Reporte preparado por Elliot Friedland, investigador agregado (Fellow) en el Clarion Project Research. Junio 2015, ubicado en la página web: www.clarionproject.org. Consultado por última vez el 17 de julio de 2021.

The Clarion Project: “The Muslim Brotherhood. Special Report”. Reporte que puede ser consultado en internet en la página <https://pdfcoffee.com/muslim-brotherhood-pdf-free.html>, última consulta realizada el 20 de agosto de 2021.

TIBI, Bassam. “Europäische Moderne Islamischer Fundamentalismus”, en la revista *Universitas*, #547, Verlagsgesellschaft. MbH, Stuttgart, Januar 1992.

TORRES DÍAZ, Olga: *Al-Tadkira al-Harawiyya: Un espejo de príncipes singular*. Trabajo de Fin de Grado, Grado en Estudios Árabes e Islámicos, Facultad de Filología, Universidad de Sevilla, 10 de junio de 2014.

TRAEGER, Eric: *The Muslim Brotherhood: From Inception until the Present Day*, conferencia dada en el Instituto de Historia de Medio Oriente (Middle East History Institute) del Foreign Policy Research Institute, en los temarios: “La invención del Medio Oriente después de la primera Guerra mundial y la reinención del Medio Oriente después de la Primavera Árabe” (“The Invention of the Middle East, Post-World War One, and the Reinvention of the Middle East, Post-Arab Spring,”) en Pittsburgh, Pennsylvania, los días 2

y 3 de noviembre de 2013. Consultada en YouTube en la dirección <https://www.youtube.com/watch?v=zRzIBbEg7I4> por última vez el 12 de agosto de 2021.

VALABREGA, Guido: *La Revolución Árabe*. Editorial Bruguera, Barcelona, 1971.

VIRGIL GHEORGHIU, Constant: *La vida de Mahoma*. Luis de Caralt, Editor, Barcelona, 1975.

VIVANCO SAAVEDRA, Luis: “Felipe el Árabe y su tiempo”, en la revista *AlFida*, editada por el Consejo Parroquial de la Iglesia San Jorge, de la comunidad de rito bizantino-católico de Caracas, febrero de 1988.

----- : “Las Escuelas Jurídicas del Islam. Breve estudio histórico”, en *Analogía*, No. xii, vol. 2, Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México, O.P., México, 1998.

----- : Ponencia: “Antecedentes filosófico-políticos del renacimiento islámico actual”, presentada en el “II Congreso Nacional de Filosofía” organizado y patrocinado por la ULA y la Sociedad Venezolana de Filosofía, en octubre de 1994, en Mérida, Venezuela.

VON HAAG, Michael: *Egipto*. Editorial Molino, Barcelona, 1978.

WARRAQ, Ibn: *Por qué no soy musulmán*. Ediciones del Bronce, Barcelona, 2003.

WATT, William Montgomery: *Mahoma, profeta y hombre de Estado*. Editorial Labor, Buenos Aires, 1973.

WATT, William Montgomer: *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh University Press. Edinburgo, Escocia, Reino Unido. 1972.

WILLIAMS, John Alden. *Islamismo*. Plaza y Janés, Barcelona, 1961.

YAD VASHEM: *The Muslim Brotherhood and Antisemitism*. Documental realizado en diciembre de 2019 y elevado a la plataforma YouTube, localizable en la dirección web: <https://www.youtube.com/watch?v=FzP3BLmOBPI&t=233s> , consultado por vez última el 16 de septiembre de 2021.

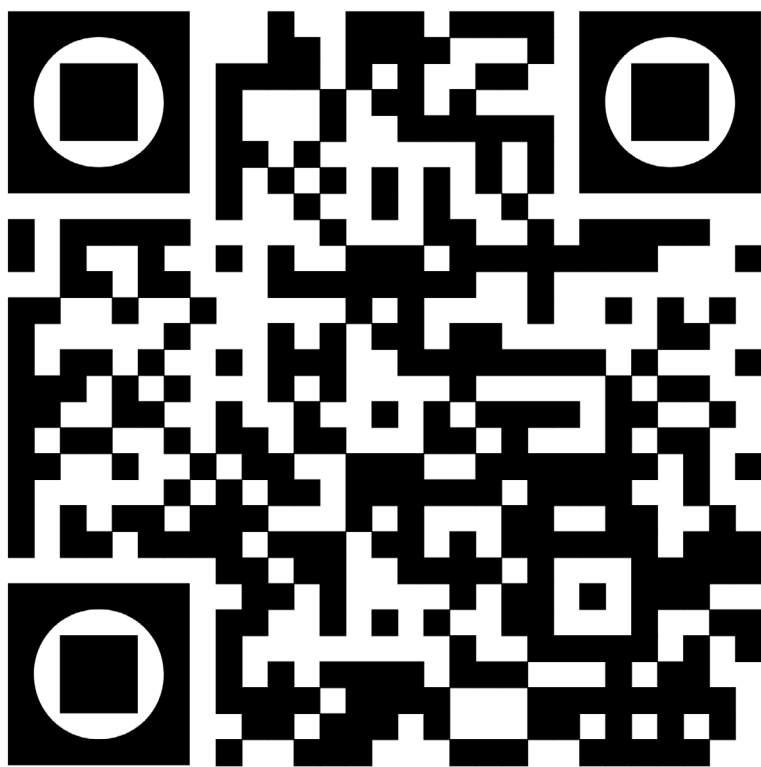
Youtube: *Jamal Abdel Nasser — “Muslim Brotherhood Speech”*, video localizable en la dirección: https://www.youtube.com/watch?v=3Olch_PL_u0, consultado el 24 de julio de 2021.

YouTube: *Les Pharaons de l’Egypte Moderne. 1-3 Nasser*, documental localizable en la dirección: <https://www.youtube.com/watch?v=x6xnO3NNRqw>, consultado el 15 de junio de 2021.



Publicación digital de Fundación Ediciones Clío

Maracaibo, Venezuela,
Noviembre 2023



Mediante este código podrás acceder a nuestro sitio web y visitar nuestro
catálogo de publicaciones

FUNDACIÓN EDICIONES CLÍO

Historia, teoría y práctica de un movimiento político islámico: La Hermandad Musulmana, presenta un recuento histórico de esta organización, abarcando su surgimiento y desarrollo. Se examinan las tradiciones de poder y gobierno en la región donde se originó el islam. Se analizan las ideas, problemas y características que hacen de esta organización un movimiento hacia el poder. Se destaca la fundación en 1928 por Hasan Al-Banna. El último capítulo se enfoca en la estructura de poder y las actividades de la Hermandad Musulmana en Egipto y otros países del Medio Oriente y el mundo. La investigación busca comprender su naturaleza e influencia global.



Luis Vivanco Saavedra (1958), destacado intelectual venezolano, es profesor en la Escuela de Filosofía de la Universidad del Zulia (LUZ). Con una destacada formación académica, posee un doctorado en Ciencias Políticas y se encuentra en proceso de doctorado en Filosofía. Ha ocupado roles clave en la comunidad académica, como director del Centro de Estudios Filosóficos "Adolfo García Díaz" y editor de la Revista de Filosofía. Es profesor titular de Filosofía en pregrado y postgrado en la LUZ. Además, es miembro de la Société Internationale d'Histoire des Sciences et de la Philosophie Arabes et Islamiques desde 1995, demostrando su compromiso con la investigación y difusión de la filosofía y la historia de las ciencias árabes e islámicas a nivel internacional.

