

## ESPERANDO A LUTERO Y A LAS BOMBAS: LA «REFORMA ISLÁMICA» COMO UNA ESTRATEGIA DE GUERRA<sup>1</sup>

Abdelwahab El-Affendi

En mayo de 2005, fui a escuchar a alguien que se define a sí mismo como un «*muslim refusenik*» dar una charla en Londres sobre la mejor manera de promocionar una «Reforma Islámica Liberal». El ponente transmitió un discurso apasionado sobre una radical revisión de la religión islámica mediante el resurgimiento del *ijtihad* (pensamiento e interpretación independientes), con el fin de poner al islam en línea con el espíritu de la época, en particular con el liberalismo y la democracia. Según el ponente, el islam tuvo un cierto número de «reformas» en el pasado, pero todas fueron «retrógradas» y conservadoras. Estas reformas sólo lograron acercar más y más al islam a su imagen del siglo XVII, en vez de ayudarlo a adaptarse a la modernidad. Como resultado, el islam es la única gran religión en la que el literalismo es la corriente dominante. Mientras que los movimientos fundamentalistas existen en todas las religiones, únicamente en el islam las voces moderadas son obligadas a guardar silencio ante el extremismo, ya que los extremistas están mejor equipados para endosar la ortodoxia de su parte.

Incluso para los estándares reformistas radicales, estas prescripciones reformistas fueron llamativas. No se tardó en invocar la analogía con «Luther». No uno, sino dos Luthers se mencionaron: Martin Luther (Lutero) y su posterior tocayo, Martin Luther King Jr. El primero como una inspiración para la reforma religiosa y el segundo como inspiración para una defensa pacífica y efectiva de cambio. Sin embargo, aunque ambos hombres han sido conocidos por su entusiasmo hacia las Sagradas Escrituras, a las que hacían referencia constantemente, nuestro aspirante a reformista fue incluso más lejos, apelando a los musulmanes a desafiar y criticar el Corán, el libro sagrado de los musulmanes. Ella (sí, era una mujer) cuestionaba la creencia musulmana en el Corán como la palabra literal y directa de Dios, argumentando que los musulmanes deben sentirse libres de cuestionar el Corán y a su mismo Dios.

Debo admitir que me quedé impresionado, no por los argumentos de la mujer, sino por su intenso fervor «religioso». Había ido a la conferencia con muchísimo escepticismo. Las reclamaciones de la activista canadiense nacida en Uganda de origen bengalí, que nunca ha estado en un seminario religioso, y cuyo conocimiento del idioma árabe es rudimentario, para ser líder del «próximo gran acontecimiento» en la búsqueda de la reforma musulmana, eran evidentemente inverosímiles. Dado que también admitía de sí misma ser lesbiana, su incursión en el activismo religioso en una religión que ella admite que está dominada por el literalismo es incluso más notable. La hostilidad que provocó con su ataque frontal, tanto a la religión islámica como a la cultura asiática, aseguró que fuera considerada por muchos de sus correligionarios como el enemigo interno. Su polémico libro,

<sup>1</sup> El autor es miembro del *Global Uncertainties Programme* fundado conjuntamente por el *Economic and Social Research Council* (ESRC) y el *Arts and Humanities Research Council* (AHRC) y le gustaría expresar su gratitud por el apoyo de ambos consejos para el desarrollo de este estudio.

*The Trouble With Islam: A Wake-up Call for Honesty and Change* (2003) provocó una tormenta de enojadas réplicas por parte de los musulmanes de Norteamérica y de todo el mundo. Y el hecho de que soliera presentar el programa televisivo prohomosexual *Queer Television*, tampoco hizo que fuera más querida por sus correligionarios.

Sin embargo, cuando le pregunté por qué insistía en promocionar una agenda de reforma religiosa, cuando ella tenía un más convincente programa laico y liberal que podía haber promocionado sin toda esta polémica, su respuesta fue de lo más reveladora. En primer lugar, insistió en que ella era una verdadera creyente. No quería abandonar su fe y quería justificar su programa liberal desde dentro, para satisfacer su propia conciencia religiosa. Además, sostenía que la mayor parte de los musulmanes necesitaban convencerse de que no iban en contra de su fe cuando propugnaban los valores liberales y los derechos humanos universales. Muchos musulmanes han sido erróneamente convencidos por los *mollahs* y los extremistas de que seguir esa dirección sería una contravención de las enseñanzas islámicas. Salió de nuevo el nombre de Lutero, recordándonos a todos que el venerable sacerdote también había sido denunciado por hereje en su época.

### El hombre vs. el texto

Un argumento que a menudo se hace sobre el islam, es que éste se distingue por la ausencia de un clero formal, lo que facilita a los reformadores carismáticos desafiar a la tradición. Aunque en cierta forma esto es cierto, el islam tiene sus propios guardianes de la ortodoxia en forma de eruditos o líderes religiosos, así como instituciones reconocidas. El hecho de que esas instituciones (como las de liderazgo de las sectas sufíes o las escuelas religiosas de pensamiento) tengan normalmente un carácter informal, no les resta influencia. De igual modo, las religiones con instituciones formales de liderazgo, como el cristianismo, también admiten un aporte de carisma y muestran un grado de fluidez en la manera en la que la autoridad religiosa es constituida y reconstituida. Esto nos indica que realmente el islam no es tan único en lo que se refiere a su contestación de la autoridad religiosa.

Sin embargo, el islam es distinto en que es más que sus rivales una religión basada en un texto, y también en la relativa transparencia de su historia. Como un autor (exageradamente) dijo: «El texto divino continuó siendo la verdad fundamental en esta comunidad. De hecho, la comunidad no habría seguido existiendo sin el texto. Es la única justificación para su continuidad y es lo que alimenta su existencia con su sublime legitimidad».<sup>2</sup>

Mientras que los textos religiosos fundadores del judaísmo y del cristianismo son objeto de considerables debates entre los creyentes, con un creciente consenso que descarta su indiscutible autenticidad, tales controversias no rodean al Corán. Existe un consenso entre los eruditos musulmanes y no musulmanes (aun cuando algunos comentarios recientes han tratado de desafiar esto) de que el texto del Corán fue auténticamente adjudicado al Profeta Muhammad, tanto si se acepta que era la palabra directa de Dios como si no. Hay mucho menos consenso sobre

2 Radwan As-Sayyid (1986). *Al-Umma wa al-Jama'a wa as-Sulta: Dirasat fi al-Fikr as-Siyasi al-'Arabi al-Islami*, Beirut: Dar Iqra', p. 10.

la *sunna*, las prácticas y (extracoránicas) palabras del Profeta, que fueron recopiladas en una fecha posterior. Pero incluso sobre este punto, el marco de desacuerdo permanece limitado. Esto no da a los que buscan desafiar los principios y enseñanzas de la fe muchas bases para hacerlo desde «dentro» de la tradición.

Además, el islam, al igual que el cristianismo, reivindica ser un movimiento de reforma desde el interior de la tradición abrahámica. Por otra parte, cierto número de pensadores musulmanes en los albores de la modernidad llegaron a argumentar que la Reforma cristiana fue un intento de imitar el racionalismo del islam.<sup>3</sup> Sin embargo, las reivindicaciones del islam de revisar el Antiguo Testamento difieren de la visión rival cristiana en su énfasis por la fidelidad a la ley. El cristianismo también ha afirmado su estricto compromiso con los mandamientos y enseñanzas de los profetas, pero, como una tradición religiosa que está centrada en el carisma de su fundador, ha enfatizado el espíritu de aquellas enseñanzas y criticado la actitud de aquellos que sólo han resaltado el texto. Esta tendencia fue llevada más lejos en la interpretación paulina de la fe y proveyó a los potenciales reformistas de un apoyo firme desde dentro de la tradición para lanzar sus propias iniciativas de desafiar a la ortodoxia. No hay espacio de maniobra similar para los reformistas musulmanes.

Sin embargo, han abundado los reformistas de todo tipo en la historia islámica. El modelo de estos movimientos reformistas ha sido descrito como una tensión entre un enfoque orientado al mensaje vinculado a las escrituras a costa de la condición humana y la iniciativa y un enfoque orientado al líder que hace hincapié en el carisma de la figura inspirada en la divinidad.<sup>4</sup> Una interpretación alternativa fue ver una constante alternancia entre el puritanismo urbano orientado al texto y la menos erudita religión popular de las masas rurales analfabetas. Esta es la «teoría del péndulo» de Ernest Gellner, que él deriva de Ibn Jaldún. Según Gellner, el continuo renacer islámico y su inclinación literalista es una consecuencia natural de la modernidad que favorece a la élite urbana cultivada a expensas del liderazgo religioso tradicional de base rural.<sup>5</sup>

Realmente ha habido una tensión duradera en el islam entre las prácticas de la comunidad y la autoridad de los textos sagrados. En el primer caso, la autoridad residía en la tradición viva y, en el segundo, la autoridad estaba sujeta a un texto aceptado. Curiosamente, esta tensión estaba relacionada con el estatus del propio texto y hasta qué punto necesitaba ser certificado por una fuente viva. El problema surge con respecto al propio Corán, que inicialmente fue recogido por los *qurra'* (lectores) reconocidos, pero hubo quienes argumentaron que su compilación tuvo lugar cuando un gran número de ellos ya habían perdido la vida en las guerras. Esta recopilación no fue considerada suficientemente definitiva ya que diferentes *qurra'* continuaban usando copias y transmitiendo el texto de forma oral en sus dialectos nativos. Durante el reino del califa Uthman (23-35 a.H/644-656 d.C) este pro-

3 Michaele Browsers y Charles Kurzman (eds.) (2004). *An Islamic Reformation?* Lanham, MD: Lexington Books, pp. 3-4.

4 John Obert Voll (1979). «The Sudanese Mahdi: Frontier Fundamentalist». *International Journal of Middle East Studies* (10), 145-166.

5 Ernest Gellner (1994). *Conditions of Liberty, Civil Society and its Rivals*. Londres: Hamish Hamilton; y Ernest Gellner (1981). *Muslim society*. Cambridge: Cambridge University Press.

blema fue zanjado mediante la recopilación de un texto autorizado sobre la base del dialecto de Quraysh, la tribu del profeta.

Conflictos similares se dieron con respecto a varias prácticas religiosas. Y aquí se produjo de nuevo un cambio decisivo bajo Abu Abdullah Muhammad ibn Idris al-Shafi'i (150-204 a.H/767-820 d.C), que recomendó un cambio del principio de aceptación de tradiciones vivas como autorizadas, insistiendo en que esas tradiciones debían ser justificadas con referencia al Corán o la *sunna* cuya veracidad estaba garantizada por la «cadena de transmisión». Esto, a su vez, llevó a un esfuerzo por recopilar los dichos atribuidos al profeta y los informes sobre sus acciones.

Al final, los dos enfoques se habían convertido de forma complementaria en práctica, ya que hasta la fecha es un requisito que los textos sean recogidos de una autoridad viva, que debe a su vez recogerlos de la misma manera. Por lo tanto, la tradición escrita no puede separarse de la tradición viva, sino que en realidad debe ser su verdadera encarnación. No obstante, los textos también pueden ser apelados para criticar las tradiciones vivas que no se ajustan a la ortodoxia percibida. Precisamente ésta es la fuente de poder de movimientos como el wahhabismo, que insiste en que sólo pueden considerarse legítimas las prácticas religiosas citadas por una autoridad textual y explícita.

### La reforma como una «guerra de ideas»

Una larga sucesión de modernos reivindicadores de la «reforma» han continuado surgiendo en todas las eras musulmanas. Éstos van desde el persa Yamal al-Din al-Afgani (1838-1897) hasta su compatriota actual, Abdulkarim Soroush. Durante los últimos años, pretendientes al cargo de «Lutero», autoproclamados o nombrados por la academia occidental, se han multiplicado a un ritmo cercano a los partidarios del mahdismo en épocas anteriores a la crisis musulmana, pero la esquivada reforma no ha logrado materializarse.<sup>6</sup> Retomaremos casos particulares de algunos de estos Luteros en potencia un poco más tarde.

Un significativo y complicado factor es el hecho de que en la actualidad esa reforma religiosa es más una demanda realizada desde el exterior que desde el interior de la comunidad musulmana. Desde el II-S, se ha convertido cada vez más en parte del paquete de la «guerra de ideas» considerada esencial para acabar y contener al terrorismo. Para combatir el islam radical, como la comisión del II-S y otras muchas voces recomendaron, EE. UU. necesitaba sumarse a la guerra interior del islam del lado de los moderados.

Según algunos informes, EE. UU. está muy ocupado tramando esa «reforma», bombeando millones de dólares para proyectos en medios de comunicación, en programas culturales e incluso en mezquitas y escuelas coránicas. También está comenzando a cortejar a islamistas moderados, entrando en diálogo con ellos.<sup>7</sup> En otras palabras, EE. UU. está en el gran momento del negocio de la reforma religiosa.

6 Cfr. Martin Kramer (2001). *Ivory Towers on Sand: The Failure of Middle Eastern Studies in America*. Washington DC: The Washington Institute For Near East Policy; Michaelle Browers y Charles Kurzman (eds.) (2004). *An Islamic Reformation? Op. Cit.*; y Abdelwahab El-Affendi (2003). «The Elusive Reformation». *Journal of Democracy* (14), 2, pp. 34-39.

7 Cfr. David E. Kaplan (2005). Hearts, Minds, and Dollars. *US News and World Report* (www.usnews.com), 16 de abril de 2005. (Consultado el 4 de mayo de 2005).

Incluso sin tal pesado equipaje, las iniciativas de la reforma religiosa tienden a enfrentarse a una dura resistencia. El último gran movimiento de reforma religiosa islámica, el muy difamado wahhabismo, que durante los dos últimos siglos ha sido comparado (sobre todo por observadores occidentales), tanto con la reforma como la contrarreforma,<sup>8</sup> continúa actualmente enfrentándose al rechazo de la mayoría de los guardianes de la tradición, a pesar de su indiscutible y auténtico origen y su espíritu estrictamente literalista. El wahhabismo puede compararse al protestantismo en su insistencia en la adhesión exclusiva a los textos auténticos y en su deseo por «desencantar al mundo» mediante el rechazo al inmanentismo y espiritualismo de las tradiciones dominantes sufíes. En este aspecto, tiene una afinidad con la modernidad que ayudó a su extensión entre las nuevas élites modernistas, pero creó hostilidad entre las masas. Su problema se agravó por su cercana asociación con los militantes beduinos del este de Arabia y su sectarismo agresivo, que lo volvió desagradable para la mayoría de las poblaciones urbanas más tolerantes y sofisticadas de la propia Arabia y del resto del mundo musulmán. Sin embargo, de alguna forma diluida, su espíritu (el retorno a las fuentes auténticas de las enseñanzas islámicas en contraposición a la fidelidad a las tradiciones heredadas) continúa participando en la mayor parte de las modernas iniciativas revivalistas y en los movimientos islamistas.

El wahhabismo no es el único en sufrir un contragolpe por tratar de interferir en afianzadas tradiciones. Casi cualquier otro pretendiente de la reforma se enfrentaba a un golpe similar. Los Hermanos Musulmanes y otros grupos islamistas continúan afrontando una fuerte hostilidad por parte de las fuerzas tradicionalistas, a pesar de su afirmación de ser los más fieles seguidores de la doctrina islámica. Aquellos que quisieron desafiar abiertamente la doctrina establecida sufrieron un destino aún peor. En 1924, un joven juez y erudito religioso, Ali Abdel Raziq, publicó un pequeño libro en el que cuestionaba la base religiosa del sistema califal. La reacción de la clase dirigente religiosa y de la gran mayoría de la población fue tan extremadamente hostil (le quitaron su título académico y perdió su trabajo) que nunca más se atrevió a repetir tales afirmaciones. Y esto ocurrió a pesar de que el sistema del califato estaba prácticamente muerto y enterrado desde hacía siglos. Más recientemente, un reformista europeo en potencia, el filósofo Tariq Ramadan, publicó una petición de moratoria para los polémicos castigos islámicos corporales, pendientes de un serio debate sobre su aplicación en tiempos modernos. Ni un solo erudito islámico estuvo preparado para apoyar públicamente su petición, y esto de nuevo a pesar de que esos castigos han sido prácticamente abandonados del todo, excepto por un par de países musulmanes. «Durante los últimos cinco años he hablado con muchos eruditos musulmanes. Algunos tienen miedo o se sienten intimidados; a otros les preocupa más su estatus y posición en la sociedad. Y otros tienen una auténtica preocupación, pero no los medios o la oportunidad de hablar sobre este tema públicamente.»<sup>9</sup>

8 Entrevista con Ramadan realizada por Mahmud Al-Rashid, en *Emel Magazine*, Mayo-Junio de 2005, pp. 6-10.

9 Michaëlle Browers y Charles Kurzman (eds.) (2004). *An Islamic Reformation? Op. Cit.* 2-3.

En resumidas cuentas, no hubo nadie preparado para presentarse en público y apoyar esta justa petición moderada, que es en cualquier caso una ratificación del *statu quo*.

Al menos, Ramadan tiene que estar agradecido de no haber corrido la misma suerte que Abdel Raziq, u otras víctimas más recientes, como el intelectual iraní Hashem Aghajari, que fue condenado a muerte en Irán en 2002 por defender un proyecto de reforma de estilo propio. Posteriormente fue perdonado. El compañero intelectual iraní de Aghajari, Abdulkarim Soroush, corrió mejor suerte, a pesar del acoso oficial continuado. Cuenta con un número considerable de seguidores entre los jóvenes activistas iraníes y tiene el beneficio de permanecer con imparcialidad dentro de la perspectiva islamista. La tesis central de Soroush gira en torno a una presunta distinción entre la religión y el conocimiento religioso. Mientras la religión es una realidad trascendental que alude a lo divino, el conocimiento religioso es eminentemente humano y está sujeto a constantes cambios. Y dado que lo que todos los seres humanos pueden conseguir es un simple conocimiento religioso, esto quiere decir que cualquier doctrina que sigan los musulmanes es provisional y tentativa, y podría y debería ser revisada para que esté en línea con la «religión» cuando sea necesario.<sup>10</sup>

Otros protagonistas de este drama son Mohammed Shahrour, un ingeniero sirio que escribió un libro refutando las interpretaciones aceptadas del Corán y de la historia islámica, y el intelectual egipcio Nasr Hamid Abu Zayd, que fomenta una línea revisionista parecida, cuestionando las interpretaciones tradicionales del Corán y del *fiqh*. Abu Zayd sufrió una persecución semioficial cuando un tribunal de su tierra natal, Egipto, lo declaró culpable de apostasía en 1995, decretando que debía divorciarse de su esposa. La pareja se vio obligada a salir de Egipto y ahora viven en Holanda.

Después del II-S, los partidarios de la reforma islámica se volvieron más directos. Y no sólo generó un mayor número de pensadores individuales dispuestos a desafiar interpretaciones tradicionales, sino que esos pensadores también comenzaron a formar organizaciones y redes de trabajo, tales como la *Progressive Muslims Network* (EE. UU., 2002) y la *Liberal Islam Network* en Indonesia (2001). Algunas figuras destacables de estos movimientos son Ulil Abshar Abdalla (1967-) en Indonesia, Omid Safi de *Progressive Muslims* y Khaled Abou El Fadl, profesor en la Facultad de Derecho de UCLA. Abou El Fadl, nacido en Kuwait, continúa generando un aluvión constante de críticas contra las interpretaciones tradicionalistas del islam en general y del wahhabismo en particular y exigiendo esa esquivada reforma.

Las afirmaciones de la mayoría de estos intelectuales son muy creíbles, y muchos son eruditos islámicos respetables por méritos propios. Sin embargo, tal y como están las cosas, ninguno de estos individuos o movimientos parece haber hecho progresos en apropiarse un aura creíble de autoridad religiosa, o en atraer a un considerable número de seguidores. Abou El Fadl recibió amenazas de muerte y hasta fue expulsado de su propia mezquita local, que por casualidad era dirigida

10 Abdulkarim Soroush (2000). *Reason, Freedom and Democracy in Islam, Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, (traducido y editado con una introducción crítica escrita por M. Sadri y A. Sadri). Oxford: Oxford University Press.

por un grupo musulmán relativamente moderado. Y lo peor es que mientras sigue siendo rechazado por musulmanes tradicionales e islamistas modernos, es a la vez acusado por grupos de derecha de ser un «islamista a hurtadillas», más que un verdadero defensor de la reforma.

Quizás sea pronto para repetir la afirmación de Gellner de que el islam es «resistente a la secularización» y añadir que el islam también es «resistente a la reforma». Sin embargo, es significativo el hecho de que los intelectuales que se inclinan por la reforma, como Abou El Fadl, Ramadan y otros, sigan sin tener aliados de las corrientes dominantes. Y la razón por la que eruditos musulmanes son reticentes a apoyar visiones poco convencionales no es sólo por miedo a las masas, aunque es un factor. Existen muchos intelectuales laicos y líderes políticos que no sólo rechazan abiertamente la ortodoxia, sino que dan pasos prácticos para implementar sus puntos de vistas a través de la legislación o de las autorizaciones ejecutivas. Por ejemplo, en Túnez y Turquía, los gobiernos prohíben llevar pañuelo a las mujeres, mientras que la mayoría de los gobiernos musulmanes han legalizado el juego y el consumo de alcohol. Sin embargo, lo que está aquí en juego no es la expresión de las opiniones, ni incluso la aplicación de las políticas, sino la concesión de legitimidad religiosa sobre estas posturas y políticas. Y aquí nos encontramos con la paradoja central de la legitimación islámica: en el caso de que un erudito religioso asociara su nombre a una postura que se considera falta de legitimidad, se arriesgaría a perder su autoridad religiosa y moral, lo que sería equivalente a cometer un suicidio moral. En este caso, lo que sentían los eruditos a los que Tariq Ramadan se aproximó era miedo, no sólo a la reacción de las masas sino a la posibilidad de perder su propia legitimidad y su autoridad para conferir legitimidad si apoyaban la propuesta de Ramadan.

Surgen más problemas cuando, como hoy es el caso, una iniciativa de reforma está tan abiertamente asociada a una potencia extranjera hostil. En cualquier caso, el éxito de tal iniciativa dirigida desde el exterior sería un fenómeno novedoso en la historia de la humanidad, ya que sería la primera vez que tal brebaje religioso y artificial fuese creado y comercializado con éxito, no a un «público ingenuo», como si fuese una teoría conspiratoria, sino a un público totalmente consciente de lo que está pasando.

Otro problema viene del hecho de que las sociedades que buscan fomentar y promocionar esta mezcla de laicismo y tolerancia religiosa, parecen por el momento estar paralizadas por tendencias opuestas del extremismo religioso. Cuando la administración Bush comenzó a expresar su entusiasmo por la reforma islámica, los musulmanes percibieron que EE. UU. estaba bajo el control de los conservadores religiosos de derechas, que son muy hostiles a los musulmanes. Por lo tanto, el argumento que se ha dado es que los portadores de esta iniciativa buscan privar a los musulmanes de la fuerza que pudiera derivarse de su tradición religiosa, para de este modo favorecer a sus oponentes que se mantienen fieles, incluso con más vehemencia, a lo suyo propio.

Un argumento similar fue desplegado por los islamistas en contra de los rivales árabes laicos en la década de los sesenta. Cuando uno de los autores islamis-

tas lo pronunció, todo olía a una conspiración extranjera para desarmar culturalmente a los musulmanes en un momento en el que se estaban enfrentando a adversarios «religiosamente armados»: «Ellos [los judíos] procedieron a establecer en el corazón de nuestra tierra un estado religioso basado en el fanatismo nacional, para el servicio de su estado religioso, y para el servicio de su nacionalismo judío, han comprado en nuestros países a algunas personas para que digan que la era de las nacionalidades está llegando a su fin, y que la era de las personas y la humanidad ha nacido, y que la religión es superstición, ignorancia y atraso, y que el renacimiento sólo puede lograrse mediante el laicismo y haciéndole la guerra al islam».<sup>11</sup>

Hoy en día también se han realizado declaraciones parecidas en contra de los defensores de la reforma liberal. Se les da crédito a estas críticas por el hecho de que los liberales tienden a ser apologistas de América y, a menudo, también de Israel. El libro de Irshad Manji contiene dos capítulos y medio de adulación a Israel. Tales posturas, por decirlo con otras palabras, de un árabe-americano citado por Kaplan,<sup>12</sup> no casarían con la mayor parte de los árabes aun cuando fuesen atribuidas al propio profeta Muhammad. El libro de Manji fue condenado por alguien (crítico no musulmán) como un «fraude multifacético», principalmente porque la autora se identificaba demasiado próxima a Israel y al sistema occidental y carecía de simpatía hacia los musulmanes.<sup>13</sup> Otra crítica publicada (¡el colmo de las ironías!) en un sitio web musulmán partidario de la reforma progresista, fue igual de mordaz: «Irshad Manji dice que su libro está dirigido a conciudadanos musulmanes. Si hubiera sido escrito de buena fe, habría entendido su razonamiento, incluso aunque no estuviera de acuerdo con ella. Sin embargo, su libro no está dirigido a los musulmanes, está orientado a hacer que los que repudian a los musulmanes se sientan seguros con su modo de pensar».<sup>14</sup>

Esto viene a demostrar que el camino para promocionar una «reforma» religiosa, lejos de ocuparse de las raíces de la hostilidad entre el mundo musulmán y el occidental, va a agravarla.

Esto también nos recuerda que las raíces del problema no radican en un conflicto religioso, sino en un conflicto en el que la religión está siendo usada como «arma». Y como el crítico islamista mencionado anteriormente ha señalado, fueron los árabes quienes primero se desarmaron, buscando basar la lucha por sus derechos en valores universales de solidaridad humana (socialismo, legitimidad internacional, derechos nacionales, etc.); mientras que fue Occidente y sus protegidos israelíes quienes insistieron en basar sus reivindicaciones en identidades religiosas particulares, elecciones divinas y en descargar títulos de legitimidad religiosa de dos mil años de antigüedad. Fue sólo después, el argumento continúa,

11 Muhammad Jalal Kishk (1968). *Al-Naksa wa'l-Ghazw al-Fikri*. El Cairo (no publicado).

12 David E. Kaplan (2005). *Hearts, Minds, and Dollars*. *Op. Cit.*

13 Justin Podur (2004). A Multifaceted Fraud: Reviewing Irshad Manji's 'Trouble With Islam'. *Muslims Wakeup!* 14 de febrero de 2004. <http://www.muslimwakeup.com/main/archives/2004/02/a-multifaceted.php> (Consultado el 15 de marzo de 2006).

14 Tarekh Fatah (2003). Thanks, but No Thanks: Irshad Manji's Book is for Muslim Haters, not Muslims. *Muslim Wakeup!* 27 de noviembre de 2003. [http://www.muslimwakeup.com/main/archives/2003/11/thanks\\_but\\_no\\_t.php](http://www.muslimwakeup.com/main/archives/2003/11/thanks_but_no_t.php) (consultado el 5 de junio de 2005).

cuando los musulmanes comenzaron a recurrir a su propia herencia para buscar fuerza y consuelo en ella y vemos oponentes atacando y trabajando para minar esta tradición y para privar a los musulmanes de su fuente de fortaleza. Es como si se les hubiese pedido a los musulmanes un «desarme religioso» unilateral, justo en un momento en el que la otra parte estaba blandiendo todas sus armas en su arsenal religioso-cultural para volver a asaltar las regiones musulmanas.

### **La reforma religiosa antes del choque de valores**

El debate sobre la «reforma islámica» oculta un número de debates interrelacionados, siendo el más importante el enfrentamiento de valores. Parte del dilema al que hacen frente los musulmanes desde el origen de la era moderna no sólo proviene del sentimiento de inferioridad generado por haberse quedado atrás (y más tarde sometidos y humillados) a causa del progreso material de Occidente,<sup>15</sup> sino también de un sentimiento de actitud defensiva moral en asuntos como la democracia, los derechos humanos universales, los derechos de la mujer, etc. El tema del terrorismo es un área más en la que los musulmanes fueron puestos a la defensiva en la esfera de los valores.

Muchos líderes musulmanes llegaron a apreciar e incluso admirar los logros occidentales en asuntos como la buena gobernanza y la organización social y envidiaron los valores como el trabajo duro, el compromiso civil, etc. Emergió cierto número de movimientos para defender la incorporación de estos valores a la práctica de las sociedades islámicas. Surgió toda una literatura apologética que afirmaba que la mayoría de estos valores ya tenían una base firme en la tradición islámica, aunque habían sido olvidados o descuidados.

En el corazón de este «choque de valores» está el conflicto sobre las reivindicaciones universalistas. Esto se debe, de acuerdo con determinada visión, a la existencia de una «línea falsa que separa las civilizaciones del mundo» y, en particular, los mundos islámicos y los occidentales que «chocan por la simple razón de que cada uno afirma como validez universal sus propios puntos de vista».<sup>16</sup> Sin embargo, desde la perspectiva del islam, el problema proviene de una percepción (o miedo) que afirma que la visión mundial occidental posterior a la Ilustración es difícil de desafiar, dada su orientación laica y humanista y su serio intento por desarrollar una visión moral poscristiana. Parte de la retórica reformista intenta tratar este asunto buscando una visión del mundo islámico más universal y atacando algunas posiciones musulmanas provincianas o intolerantes (racismo y antisemitismo, etc.).

Aparte de la «guerra de las ideas», el mundo musulmán ha estado experimentando sus propios movimientos de reforma conducidos internamente (por la clase «retrógrada» deplorada por Manji). Desde mediados del siglo XVIII, comenzó a darse una efervescencia de movimientos religiosos revivalistas en diferentes ubicaciones y lugares. Entre estos movimientos tenemos el fundado por Shah Waliullah

15 Bernard Lewis (2002). *What Went Wrong: Western Impact and Middle Eastern Response*. Oxford: Oxford University Press.

16 Bassam Tibi (1998). *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*. Berkeley: University of California Press, p. 182.

Dehlavi (1703-1762) en la India, el wahhabismo en Arabia, el movimiento mahdista en Sudán (1881-1898), el califato Sokoto de Shehu Usman dan Fodio (1754-1817) en lo que es hoy el norte de Nigeria, así como el gran número de movimientos neosufíes en la misma época, de los que son más conocidos el Sanusiya y el Tiyaniya en el norte y oeste de África.<sup>17</sup>

Aunque la mayoría de estos movimientos no apostaban por reivindicaciones universalistas —la mayor parte tenía preocupaciones locales y no tenían influencia más allá de sus zonas inmediatas de origen—, también mantenían la misma postura defensiva *vis à vis* de la modernidad que afectaba a todas las tradiciones musulmanas de forma general. Solamente el wahhabismo seguía mostrando vitalidad, crecía y prosperaba con la modernidad, conectando y ganando fuerza a partir de los movimientos islamistas modernos.

Sea cual sea su valor, los islamistas han sido, junto con los wahhabíes, los únicos defensores plausibles de la reforma dentro del islam sunní en la era moderna. El shiismo tenía su propia mezcla de islamistas modernos y ulemas tradicionales (claro está que entre ellos el más importante es un tal *ayyatollah* Jomeini) compitiendo por la misión reformista. Las variadas experiencias de estos movimientos muestran los límites de este ejercicio, incluso cuando es llevado a cabo por fervientes partidarios de la ortodoxia. En otros artículos he dado más detalles sobre aspectos de este dilema, como el encarnado en la experiencia de Hasan al-Turabi de Sudán.<sup>18</sup> Mientras que Turabi ha sido asediado por críticos laicos por su dogmatismo y su relación con dos desastrosos experimentos de islamización en Sudán (bajo el anterior presidente Yaafar Numeyri de 1977 a 1985 y bajo el régimen actual de Omar Hasan Ahmad al-Bashir desde 1989), también ha sido condenado por los tradicionalistas por sus intentos de redefinir la ortodoxia islámica. Su apoyo a los derechos de la mujer, su cuestionamiento sobre la veracidad y autoridad de algunos textos islámicos claves y su oposición a algunos mandatos judiciales y legales islámicos, como los relacionados con la herejía y el adulterio, han provocado la ira de los tradicionalistas. En más de una ocasión, se le obligó a retractarse o a reformular sus opiniones bajo un fuerte aluvión de críticas por parte de los tradicionalistas. Él sigue representando el clásico dilema del reformista: no importa cómo de «fundamentalista» afirmes ser (o seas considerado); una vez que te apartas de la tierra firme de la ortodoxia aceptada, estás solo.

Una de las principales características de los movimientos de reforma islámica contemporáneos, incluyendo los movimientos islamistas, es la inevitable pérdida de inocencia. Están marcados desde su nacimiento por el signo matriz de la modernidad, del que no hay escapatoria. Su aparición en el mundo indica la imposibilidad de una nueva creación de movimientos de reforma «retrogrados» o de introspección. El desafío al que están respondiendo ha sido, desde el principio, capturar la modernidad, lo que a su vez significa tener que competir con el Occidente moderno laico en el campo mundial. Ésta ha sido la preocupación de

17 Rex Sean O'Fahey y Bernd Radtke (1993). «Neo-Sufism reconsidered». *Der Islam*, (70) 52-87.

18 Abdelwahab El-Affendi (2006). Hassan Turabi and the Limits of Modern Islamic Reformism. En *The Blackwell Companion on Contemporary Islamic Thought*, Ibrahim Abu-Rabi' (ed.). Oxford: Blackwell, pp. 145-160.

los reformistas modernos desde al-Afgani. Desde esta perspectiva, la reforma de la religión no se convierte en un fin en sí mismo, sino en un medio para fortalecer las defensas de la comunidad contra el peligro externo.

De este modo, los movimientos islamistas tienden a mirar al exterior, más interesados en dar forma y controlar el mundo de su alrededor que de centrarse en la salud espiritual interior del creyente o de la comunidad. Su comportamiento tiende a parecerse y estar influido por el de sus competidores laicos, en claro contraste con los movimientos de reforma de la época premoderna, para quienes la noción de un movimiento religioso preocupado por el éxito mundano habría sido algo odioso. Puede que los movimientos de reforma tradicionales, explícitamente, no se hagan eco de las observaciones del sudanés Mahdi que definió su misión como «la ruina de este mundo y la renovación de la vida eterna». Sin embargo, generalmente surgen como respuesta a un incumplimiento de los deberes espirituales, a menudo en épocas de prosperidad y de éxito de lo mundano. Su preocupación por los asuntos mundanos puede limitarse a cuestiones militares, especialmente cuando están en guerra contra regímenes corruptos o enemigos extranjeros. Pero el fondo de la cuestión era que los asuntos mundanos podían ser (incluso deberían ser) sacrificados para asegurar la salvación a través de la observancia de las enseñanzas correctas de la religión.

Los movimientos neosufíes que comenzaron a aparecer en los albores de la era moderna ya han dado un cambio significativo en el activismo tradicional. Si bien estos movimientos han seguido insistiendo en la espiritualidad y en la preocupación por la salvación individual característica del sufismo, también han realizado un esfuerzo deliberado para ajustarse a la doctrina y práctica de la ortodoxia principal y, a menudo, han liderado o instigado movimientos políticos. Incluso establecieron y dirigieron Estados (en Libia, Asir, Sudán, etc.), lo que es muy poco común en la práctica sufí. Este cambio reflejó dinámicas internas en las sociedades musulmanas, pero también fue un efecto indirecto de modernidad.

En cualquier caso, los movimientos neosufíes sólo contaban con una ventaja mínima sobre sus rivales tradicionales a la hora de hacer frente a los desafíos de la modernidad, y fueron obligados a sucumbir a la colonización e incluso colaborar con ella. Se dejaron para los grupos modernos islamistas las tareas de resistencia contra el colonialismo y oposición al laicismo. Los islamistas, que provenían de intelectuales modernos y cultos con escasa base en la enseñanza tradicional, eran hostiles al sistema religioso tradicional al que acusaban de ser, en el mejor de los casos, incompetente y, en el peor, un colaborador de los enemigos del islam y una herramienta en sus manos.

En su lucha por la autoridad religiosa y moral, los islamistas desplegaron las mismas armas de sus rivales laicos: asumir un papel de liderazgo en las luchas de la época, fueran éstas contra el colonialismo, contra el subdesarrollo o contra ambos. Al igual que Kemal Atatürk en Turquía, Nasser en Egipto, Bourguiba en Túnez, el FLN en Argelia o la OLP en Palestina construyeron su legitimidad en el liderazgo de la lucha anticolonial, los islamistas compitieron en ese mismo terreno para ganar aceptación. Además, los islamistas reivindicaban su liderazgo en la lucha

contra la debilidad de la religión en la sociedad, una tarea que, decían, los ulemas tradicionales deberían haber llevado a cabo, pero o bien estaban poco dispuestos o bien no eran capaces (o ambas cosas) de afrontar ese reto.

### La autoridad religiosa y el «momento de la revelación»

Lo que suele ser contestado en el debate sobre la reforma religiosa (o en cualquier debate religioso) es el lugar de la autoridad religiosa, o como Abou El Fadl dijo, quién tiene el derecho de hablar en nombre de Dios.<sup>19</sup> Para comprender la naturaleza de la autoridad religiosa, la tipología de Weber que divide la autoridad en clases carismáticas, tradicionales y legales/racionales quizás necesite ser ligeramente revisada. La autoridad religiosa puede ser calificada como tradicional, así como carismática, pero debe ser aceptada como racional dentro del completo paradigma social, o lo que Foucault llama la «episteme», el campo completo cultural/epistemológico al que se incorporan aspectos específicos del conocimiento.<sup>20</sup> En las sociedades que creen en la magia y donde, por ejemplo, los magos de la corte o los astrólogos son considerados profesionales de la misma manera que el tesoro de la corte o el bufón, su autoridad es aceptada sobre bases racionales/profesionales, más que sobre bases carismáticas o tradicionales. Tienen que demostrar todo el tiempo su valía. También existe un elemento de competencia profesional anticipado en figuras de autoridad religiosa en muchas sociedades, incluyendo las modernas. Para llegar a ser un obispo o un *ayyatollah*, uno debe llevar a cabo un complejo entrenamiento profesional, probando sus competencias para esforzarse y aprender a negociar las complejidades de la política institucional. A su vez, esto hace que su «autoridad» religiosa esté sujeta a la autoridad política, el lugar real del carisma. Esta relación invertida se puede observar en el estatus del actual arzobispo de Canterbury, cabeza de la Iglesia anglicana, que es un gobierno nombrado al que se le requiere demostrar competencias en la dirección de una organización muy compleja y sólo de manera secundaria disponer de un liderazgo carismático.

No obstante, las religiones monoteístas normalmente siguen la distinción que se refleja en el Nuevo Testamento entre la función de «escribas» y la función de una persona con una autoridad real, que está entre el carisma weberiano y la simple autoridad rutinaria derivada de la tradición y de la competencia profesional. Ese carisma no está totalmente ausente en el sacerdocio profesional, pero es a menudo recriminado por la jerarquía. Sin embargo, ya que la máxima autoridad viene (literalmente) de hablar por Dios en estas tradiciones, un aspirante a profeta necesitaba probar esa pretensión, normalmente a través de la realización de milagros y ofreciendo profecías correctas. Incluso entonces, el índice de éxito no era alentador, al menos durante la vida de los pretendientes. Muchos (póstumamente) admitían que los profetas del Antiguo Testamento habían sufrido inicialmente un grave destino.

Lo irónico es que quien pretende hablar en nombre de Dios tiene que ser reconocido por los receptores (humanos) el mensaje divino para que éste sea

19 Khaled Abou El-Fadl (2004). «Speaking, Killing and Loving in God's Name». *The Hedgehog Review* (6), 1. En: <http://www.scholarofthehouse.org/skiandloingo.html> (consultado el 2 de diciembre de 2009).

20 Michel Foucault (1994 [1970]). *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. Nueva York: Vintage edition.

efectivo. En consecuencia, el contenido del presunto mensaje divino es determinado por la comunidad autoconstituida que acuerda adherirse a él. Y ya que la comunidad relevante se define a sí misma en relación con el contenido del mensaje (ser judío o cristiano es suscribir un conjunto de creencias razonablemente bien definidas), es difícil alterar el contenido del mensaje de forma significativa sin comprometer la identidad o incluso la mera existencia de la comunidad. Una comunidad religiosa que abandona sus creencias centrales deja de existir como tal. Por lo tanto, a pesar de las reivindicaciones que éstos hacen a la autoridad divina con la intención de alterar estas creencias, probablemente van a ser fuertemente rebatidos. El hecho de que las comunidades judías existan hoy en día es debido a la exitosa resistencia a las alegaciones aceptadas por la parte de la comunidad que llegó a convertirse en cristiana, y de igual modo, las comunidades cristianas continúan persistiendo principalmente porque han resistido exitosamente a las reivindicaciones rivales hechas a la autoridad divina.

En todas estas comunidades, la autoridad religiosa debe, por tanto, descansar sobre los ruegos de las tradiciones aceptadas que definen la identidad del grupo. Se aceptan variaciones dentro de esas tradiciones dentro de unos límites de negociación. Por ejemplo, es poco probable que al grupo llamado a sí mismo como «Judíos para Jesús» se le considere judío, de la misma forma que una «reforma del judaísmo» sea fácilmente aceptada como una variante de la fe judía. Y todo esto implica una compleja negociación política sobre los límites de las demarcaciones establecidas desde dentro de la comunidad en lo que se refiere al trazado de las demarcaciones implicadas, asegurando que la autoridad religiosa, en realidad y paradójicamente, fluya desde dentro de la comunidad y esté sujeta al proceso político que le acompaña.

La especificación de la tradición islámica en este sentido también tiene que ser revisada en un contexto más amplio. Por ejemplo, como se mencionó anteriormente, la comunidad musulmana se distingue por centrarse en el Texto de una manera muy particular. El islam también es considerado como único en su afirmación de proporcionar la revelación divina definitiva, lo que significa que cualquier reforma o cambio dentro de la tradición debe apelar a los componentes reconocidos de esa tradición en sus propios términos, ya que ninguna nueva reivindicación a un nuevo mandato divino podría ser concebida dentro de esa tradición. Sin embargo, en la práctica las otras dos tradiciones monoteístas también se consideran a sí mismas como custodias de la revelación divina final ya que están constituidas para rechazar cualquier nueva reivindicación a la revelación divina que discuta sus creencias centrales. En todo caso, no ha habido ningún desafío creíble que ponga en juego tales reivindicaciones desde Muhammad. Por otro lado, muchas tradiciones dentro del islam, sobre todo las tradiciones sufíes y chiíes, siguen haciendo algunas alegaciones de comunicación continuada con lo divino, incluso cuando toda nueva «revelación» que propongan tiene que permanecer de forma razonable dentro de los parámetros de la tradición si se quiere mantener su credibilidad. Y de nuevo, como ya se ha dicho, la mera construcción y transmisión de los textos continúa dependiendo de la autoridad humana viva.

De igual modo, la afirmación que comúnmente se hace de que el islam no tiene constituida una jerarquía de autoridad religiosa en comparación con el judaísmo y el cristianismo tiene que ser revisada. Para empezar, la autoridad en las tradiciones cristianas y judías sigue siendo refutada mediante cismas y divisiones, y tiene que ser constantemente negociada y reafirmada. De modo parecido, la autoridad religiosa del islam se supone que se había investido en el califa, combinando en su persona tanto la autoridad espiritual como la política. Pero mientras la autoridad normativa de los cuatro primeros califas fue aceptada, el califato fue perdiendo pronto sus reivindicaciones de legitimidad. Así, comenzaron a materializarse en torno a instituciones de enseñanza, escuelas de ulemas y autoproclamados santos sufíes, autoridades alternativas, que a menudo pasaban a ser hereditarias entre fundadores y líderes locales de hermandades sufíes o incluso familias de ulemas.

En general, las religiones monoteístas se definen a sí mismas en relación a un único «momento de revelación», un punto real o mítico en la historia cuando Dios le habló al mundo: las tablas entregadas en el monte Sinaí, un ángel que se aparece en el monte Hira, la «Palabra convertida en carne», en un lugar particular y en un tiempo histórico. Toda reivindicación de autoridad religiosa debe ser justificada en términos de cercanía a ese momento fundador y de la habilidad para reproducir sus efectos, ya que por definición ese momento no puede ser repetido. Por lo tanto, quien tuvo las tablas originales o una copia auténtica, por ejemplo, pudo alegar proximidad a la condición humana a través de la cual la revelación había tenido lugar. En este contexto, uno puede pensar en muchos de los mitos que hay sobre el Arca de la Alianza. Aquel que poseía algún conocimiento privilegiado o cualidades a través de las cuales podía tener acceso a los secretos de la revelación, podía también alegar formar parte de esa autoridad: los discípulos de Cristo, los compañeros del profeta, etc. No hace falta decir que tales alegaciones, para que sean efectivas, tienen que parecer convincentes tanto para los guardianes de la tradición como para sus fieles.

En el islam los intentos de capturar el momento único de la revelación adoptaron dos enfoques, divergentes pero a su vez complementarios. El primero fue capturar a través de la escritura el cuerpo de la revelación y la manera en que se manifestó al mundo, a través de acciones y palabras del profeta y sus seguidores más cercanos. Este compendio del Corán (la palabra directa de Dios revelada al profeta) y la Sunna (las palabras y hechos del profeta ilustrando cómo él entendió y obró de acuerdo con la revelación) se convirtieron en el cuerpo de conocimiento autorizado y en el tribunal supremo de apelación en caso de desacuerdos. El otro enfoque fue inicialmente más espiritual que intelectual o textual. En éste, el creyente trata de recrear el momento de la revelación, en términos personales, preguntado a su corazón para discernir el mensaje de Dios. Al intentar sumergirse en esta intensa experiencia espiritual personal, se esperaba alcanzar tal pureza de corazón como para ser capaz de alcanzar el paraíso y participar de lo divino.

La diferencia entre ambos enfoques no era absoluta. La concienzuda colección y compilación de textos necesitaban ser llevados a cabo por hombres de una

reputación impecable, de los que también se esperaba que tuvieran una espiritualidad intensa e incorruptibilidad demostrable, o incluso cierto grado de trascendencia. De lo contrario, los textos no les serían confiados. De igual modo, los profesionales del saber, los ulemas, encargados de transmitir la guía práctica de dichos textos, eran objeto de rigurosos exámenes previos para comprobar su honestidad y su compromiso práctico adecuado a las enseñanzas del islam. En otras palabras, se requería que el *'alim* (ulema) ideal tuviera algo de santo antes de que las masas pudieran escucharle. Por lo menos este fue el caso de los fundadores de las escuelas de pensamiento principales, sunníes y shiíes, quienes tenían que probar su idoneidad soportando satisfactoriamente duras pruebas para mostrar sus capacidades para ser escuchados. De igual modo, los líderes sufíes tenían que demostrar su sabiduría y aprendizaje religioso para que su autoridad fuera aceptada. Por consiguiente, la diferencia está sobre todo en el énfasis, más que en el modelo, ya que ambas enseñanzas y espiritualidades tenían que ser demostradas en ambos casos, pero en distintos grados.

El profundo compromiso práctico y espiritual que se exige con respecto a la tradición como condición para erigirse como una autoridad explica en gran medida la dificultad de aquellos reformistas que más que comenzar desde el compromiso profundo con la tradición, parten de un punto de hostilidad hacia ella.

### La mayor crisis de autoridad

La mayor crisis vivida por la autoridad religiosa en el islam se debe al terremoto que la entrada de la modernidad causó en el mundo islámico. En su intento por liberar al tradicional sistema religioso sunní de la responsabilidad por el actual aumento de radicalismo violento en el islam, Abdel Hakim Murad nos recuerda el quietismo habitual del sistema sunní, que incluso con frecuencia optó por colaborar con el colonialismo occidental más que por luchar contra él. A pesar de actos esporádicos de resistencia al colonialismo por parte de algunos líderes religiosos, la «doctrina genérica del *yihad* contra Occidente brillaba por su ausencia» dentro de la ortodoxia sunní.<sup>21</sup>

Pero éste fue precisamente el problema. La crisis ocasionada por la experiencia colonial fue la más grave desde la invasión mongol en el siglo XIII, y la mayoría de los ulemas (y líderes sufíes) tuvieron poco que decir al respecto. Aquí es donde se originó el vacío de autoridad. La crisis central tuvo lugar cuando la más alta institución religioso-política en el islam, el califato, no sólo tuvo que decidir sobre su capitulación ante la ocupación extranjera de tierras otomanas tras la Primera Guerra Mundial, sino también al negar legitimidad a la resistencia entonces guiada por Mustafa Kemal (Atatürk). Atatürk se convirtió en el primero de una larga lista de políticos que optaron por la legitimidad de la resistencia a expensas de la clase religiosa.

Posteriormente, Atatürk usaría su autoridad no sólo para derribar el califato, sino también para desterrar el islam de los espacios públicos. Esto consti-

21 Abdal Hakim Murad (2005). «Bombing without Moonlight: The Origins of Suicidal Terrorism». *Islamica*, (12), 59-75.

tuyó una gran ironía, ya que toda la base de la resistencia contra la dominación extranjera se fundamentó en la salvaguarda de la identidad cultural, en la que el papel público de la religión era un elemento esencial. El asalto de Atatürk contra la identidad cultural y religiosa fue más feroz que cualquiera de los llevados a cabo por las potencias ocupantes extranjeras, a excepción de los bolcheviques en Asia Central. Sin embargo, la legitimidad de la resistencia contra la dominación extranjera fue tan poderosa que pudo hasta legitimar semejante colonialismo interno. De manera similar, aunque menos drásticamente, otros líderes nacionalistas, como Sukarno en Indonesia, Bourguiba en Túnez, Nasser, Saddam, Asad y el Partido Socialista de Yemen atacaron a la tradición y a sus autoridades religiosas, clásicas o modernas.

Por ejemplo, no es una coincidencia que el resurgimiento experimentado por el activismo islámico en las últimas décadas coincida con la decadencia de las fuerzas laicas y su retirada del negocio de la resistencia, precisamente en un momento en que la amenaza de la dominación extranjera y la fragmentación interna ha alcanzado su punto más álgido desde principios del siglo XX. Por ejemplo, Hamás emergió cuando la OLP, de tendencia secularizada, parecía haber perdido su fuerza y su imagen como un actor viable. De igual forma, los movimientos islamistas ascendieron al tomar el relevo de la resistencia en Egipto, cuando el régimen dimitió de su enfrentamiento con Israel; o en el Líbano cuando el Estado se colapsó junto a las fuerzas laicas que habían hasta entonces llevado el estandarte de la resistencia. La decadencia de los Hermanos Musulmanes en Egipto durante los años de Nasser fue debido sólo en parte a la feroz opresión del régimen. El movimiento se vio limitado en su capacidad de ganar apoyo popular porque en ese momento Nasser era elogiado por las masas árabes como campeón de la resistencia contra Israel y Occidente.

De igual modo, la amenaza que Osama Ben Laden y sus *yihadistas* representan para Occidente y los regímenes árabes aliados, no procede de su capacidad para «secuestrar» la autoridad religiosa. Han secuestrado la resistencia, no la autoridad divina. Ben Laden sería el primero en admitir esto, ya que en una de sus declaraciones grabadas por vídeo reconocía que sus seguidores desafiaban la autoridad religiosa tradicional:

Esos jóvenes que llevaron a cabo las operaciones no aceptaron ningún *fiqh* (derecho musulmán) [...] en términos populares, sino que aceptaron el *fiqh* que alumbró al Profeta Muhammad. Esos jóvenes [...] con sus acciones en Nueva York y en Washington, lanzaron un discurso que eclipsó cualquier otro discurso hecho en cualquier parte del mundo. Estos discursos los que entienden tanto los árabes como los no árabes, incluso los chinos.<sup>22</sup>

Podemos ver así que el máximo tribunal al que los *yihadistas* apelan es el del imperativo circunstancial, el considerado inevitable acto heroico para salvar la

22 Transcripciones disponibles en: <http://muhammadanism.org/Terrorism/UsamaVideoTranscript.htm> (Consultado el 19 de marzo de 2006).

*umma* de una aniquilación inminente. Su «ética suspensión de la ética»<sup>23</sup> es justificada por el carácter de urgencia.

Este principio mundano de la conveniencia que Machiavelli intentó tan célebremente (o notoriamente) implantar como el primer principio de política encontró su más reciente expresión islámicamente en el *ayyatollah* Jomeini en su conocido principio de la «autoridad del ulema». Conforme a este principio, la razón de Estado en un Estado islámico triunfa sobre todos los demás principios, incluyendo los religiosos más básicos. El razonamiento era suficientemente simple y directo: el Estado islámico es la condición para cumplir todas las demás obligaciones religiosas. Por tanto, su conservación trasciende cualquier otra consideración, incluyendo las normas y deberes religiosos. Si el líder del Estado islámico percibe un peligro para su existencia éste tiene la autoridad para suspender o prohibir enseñanzas religiosas fundamentales, como la oración, el ayuno y la peregrinación. En otras palabras, el líder (*imam*) puede vetar cualquier fuente de autoridad religiosa si la necesidad (determinada por él) lo dicta.

### Conclusión

Las llamadas actuales a favor de la reforma religiosa se basan en una contradictoria premisa. El argumento es que la fuerza de la religión entre las masas es tan fuerte, que ningún progreso de reforma política o social se puede lograr a menos que la propia religión sea reformada. Pero para reformar la religión, la autoridad religiosa debe ser domesticada y sujeta a una autoridad externa a ella. Sin embargo, la cuestión principal es que si la autoridad religiosa es tan poderosa, ¿cómo se le va a obligar a rendir cuentas a una autoridad que es por definición menos poderosa que ella misma?

Esta paradójica actitud con respecto a la autoridad religiosa no es nueva. La historia de la lucha entre reyes y obispos en Inglaterra y en cualquier otro sitio, nos ofrece una muestra gráfica de la desconcertante interacción entre autoridades conflictivas y complementarias. Los reyes no podían vivir con los obispos que querían tener una verdadera autoridad independiente, pero tampoco podían vivir sin el apoyo de algunos líderes religiosos menos autoritarios. Así subyugar, o incluso ejecutar, a obispos recalcitrantes se hizo necesario, tanto como la coronación simbólica del monarca por el arzobispo. El relevante acto de apropiación de la autoridad religiosa máxima, nombrando al monarca, y no al papa, cabeza de la Iglesia necesitó también de la aquiescencia de la jerarquía eclesiástica para ser aceptada. Es decir, para ser sometida a una autoridad externa, la autoridad religiosa debe aceptar su propia subyugación, y este ejercicio tiene que parecer también creíble para la mayor parte de la gente. Si tomara el carácter de una «usurpación», entonces permanecería muy inestable.

También ha existido un conflicto similar en la historia islámica, aunque los intentos por contener y subyugar a la autoridad religiosa de forma efectiva, han tenido menos éxito. Lo que es nuevo en la situación actual es el intento de acosar

23 Faisal Devji (2005). *Landscapes of Jihad: Militancy, Morality, Modernity*. Londres: Hurst & Co, p. 118.

a la autoridad religiosa por iniciativa de potencias políticas externas (y hostiles), a la vez que se trata de que la religión rinda cuentas con respecto a ideales originados fuera de ella. La percepción de que la religión necesita una reforma proviene del mismo imaginario en torno al «mal funcionamiento» de las sociedades musulmanas y de la necesidad de su revisión a fondo. Y, mientras que el *yihadismo* actúa y resulta ser su máximo tribunal de apelación, juzgando la doctrina de acuerdo con sus consecuencias pragmáticas, el reformista se restringe a sí mismo al mundo de las ideas. Ambos alegan remontarse al momento de la revelación, para escuchar en sus corazones el mensaje que confirma el camino al que ellos mismos ya se han comprometido.

Pero si creyésemos a Soroush, entonces ese momento de revelación sería siempre escurridizo. El conocimiento religioso siempre es provisional y determinado por el contexto, y nunca puede capturar la verdadera esencia de la revelación. Sin embargo, esto no resuelve la cuestión de cómo elegir entre las afirmaciones rivales del conocimiento religioso, y determinar cuál se acerca más a la verdadera esencia de la religión. En todo caso, dado que el ser humano sólo es capaz de alcanzar el conocimiento religioso, un hecho que seguramente no habrá escapado a la atención de Dios, la categoría de religión se vuelve aquí irrelevante y superflua.

Lo irónico es que escuchar la auténtica «voz de Dios» sólo lo puede alcanzar una persona cuyo corazón ya esté lleno de fe. Es decir, no es que por «escuchar a Dios» uno alcance la fe, sino al revés: uno sólo puede aprender a escuchar una vez que ha alcanzado la fe. De igual forma, sólo una persona inmersa en la fe puede transmitirla a los demás. La autoridad religiosa proviene de un «aura» de fe proyectada hacia el exterior.

El mayor error cometido hasta ahora ha sido la ilusión de los reformistas y sus partidarios de que la reforma religiosa puede ser diseñada de forma sintética y hecha a medida, como un medicamento producido por una corporación multinacional y, posteriormente administrada según la demanda. Nada más lejos de la realidad. Y en cualquier caso, no es asunto de diplomáticos, de académicos laicos o de agentes de seguridad involucrarse en este tipo de «ingeniería religiosa». No se les paga para eso, sino para solucionar problemas reales, algunos de los cuales ellos mismos han provocado. La indulgencia del pastoralismo religioso aficionado no quita para que cada uno haga su trabajo diario.

## BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Abdelwahab El-Affendi es doctor y profesor en el Centro para el Estudio de la Democracia de la Universidad de Westminster y Coordinador del Centro Proyecto en Democracia en el Mundo Musulmán. Actualmente también es *ESRC/AHRC Fellow* en el RCUK Global Uncertainties Programme (<http://www.rcuk.ac.uk/research/ccprog/security.htm>). Fue miembro del equipo central de los autores del *Arab Human Development Report* (2004), y miembro del comité directivo del proyecto *Contextualizing Islam in Britain Project*. Entre sus publicaciones podemos destacar: *Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan* (1991), *Who Needs an Islamic State?* (1991 y 2008 – 2.<sup>a</sup>

edición), *Rethinking Islam and Modernity* (2001), *For a State of Peace: Conflict and the Future of Democracy in Sudan* (2002) y *The Conquest of Muslim Hearts and Minds: Perspectives on U.S. Reform and Public Diplomacy Strategies* (2005). Ha recibido un premio a la Creatividad en el Pensamiento Islámico, por parte de Muslim News Allama Iqbal Award y en junio de 2008, fue elegido miembro de la Royal Society for the Encouragement of Arts, Science and Manufacture (RSA).

#### TRADUCCIÓN

TRADUCOR C. B. (francés).

#### RESUMEN

El debate sobre la «Reforma Islámica» oculta un número de cuestiones interrelacionadas que van a ser analizadas en el presente artículo: el argumento de que el islam se distingue por la ausencia de un clero formal, lo cual facilita a los reformistas carismáticos desafiar la tradición; el argumento sobre el enfrentamiento de valores. Parte del dilema al que hacen frente los musulmanes desde el origen de la era moderna, no sólo proviene del sentido de inferioridad generado por haberse quedado atrás (y más tarde sometidos y humillados) a causa del materialismo progresivo de Occidente, sino también por un sentimiento moral a la defensiva en asuntos como la democracia, los derechos humanos universales, los derechos de la mujer, etc. Un factor significativamente complicado es el hecho de que en la actualidad esa reforma religiosa es más una petición realizada desde el exterior que desde el interior de la propia comunidad musulmana.

#### PALABRAS CLAVE

Reforma islámica, autoridad religiosa, crisis de autoridad, tradición religiosa.

#### ABSTRACT

The debate over the «Islamic Reformation» masks a number of related debates that will be analysed in the present article: the argument is often made that Islam is distinguished by the absence of a formal priesthood, which makes it easier for charismatic reformers to challenge the tradition; The argument about the contest over values. Part of the dilemma facing Muslims since the dawn of modernity stems not only from the sense of inferiority generated by being (and later subjugated and humiliated) left behind by the materially advancing West, but also from a feeling of moral defensiveness in such areas as democracy, universal human rights, women's rights, etc.; A very significant complicating factor is the fact that religious reform is at present more a demand made from the outside than from the inside of the Muslim community.

#### KEYWORDS

Islamic Reform, religious authority, crisis of authority, religious tradition.

## الملخص

النقاش حول «الإصلاح الإسلامي» يخفي عدداً من المسائل المتصلة فيما بينها التي سيتم تحليلها في هذا المقال، وهي: الحجة التي يتم الإدعاء بها في العديد من الأحيان، القائلة بأن الإسلام يتميز بغياب رجال الدين الرسميين، وهو مظهر يسهل الأمور بالنسبة للإصلاحيين أصحاب الكاريزما لتحدي التقاليد، والحجة التي لها صلة بالواجهة بين القيم. تنطلق هذه الواجهة من المأزق الذي يواجهه المسلمون منذ منشأ العصر الحديث. لا يعود مصدر هذه الحجة لمجرد الشعور بالدونية الناتجة عن البقاء في الوراثة (والخضوع والإهانة فيما بعد) بسبب المادية المتطورة للغرب، بل إنها تعود أيضاً للشعور بالوضع الدفاعي من الناحية الأخلاقية في مسائل مثل الديمقراطية وحقوق الإنسان العالمية وحقوق المرأة، الخ. من العناصر المعقدة والمهمة جداً مسألة أن في الوقت الحالي هذا الإصلاح الديني يعد مطلباً خارجياً أكثر من كونه مطلباً داخلياً ينطلق من المجتمع الإسلامي نفسه.

## الكلمات المفتاحية

الإصلاح الإسلامي، السلطة الدينية مقابل أزمة السلطة، التقليد الديني.