

Algunas contribuciones políticas del Islam

PRIMERA ENTREGA

Hussain Ali Molina

Introducción



Tras la Revolución Islámica de Irán en 1979 una enorme cantidad de artículos periodísticos y trabajos académicos de dispar calidad han sido publicados en castellano, procurando aproximarse a lo que se dio en llamar “el Islam político”. La elección misma de la temática a trabajar plantea un error de apreciación con respecto a las expresiones políticas del Islam en tanto

forma de vida que atraviesa, dotándola de sentido, las acciones del musulmán, tanto en la esfera pública como en la privada. Referirse a un “Islam político” supone la existencia de otra forma de Islam en la cual la esfera política no se encuentra presente. Este presupuesto responde más a una transpolación poco rigurosa de las ideas resultantes de la experiencia europea, en la que se ha pretendido la separación de ambas esferas de la vida social¹, al mundo islámico ignorando la complejidad que implica cualquier análisis sobre el mismo, tanto por su extensión geográfica como por la rica historia de cada uno de los pueblos que lo componen.

El reduccionismo analítico no hace más que favorecer las visiones distorsionadas del Islam que es presentado sin matices ni particularidades enriquecedoras más allá de las que suponen la existencia de un “Islam moderado” y un “Islam radical” al que se suele identificar con el “político”. Cualquier propuesta de organización social que surja del mundo islámico y parezca alejarse de la experiencia política europea, sin importar que la misma nazca en el Magreb o en Indonesia, en un ambiente sunní o shiah, es presentada bajo el mismo calificativo de “Islam político” cuya radicalidad se mide con relación a la distancia que la separa del modelo occidental. Se sitúan en una misma categoría analítica a los Hermanos Musulmanes de Egipto, a los talibanes, a Hizbullah y a Bin Ladin, con los resultados ideológicos que pueden derivar

¹ La separación entre religión y política que Occidente sostiene haber conseguido, y que declama con orgullo, debería ponerse seriamente en duda. Un estudio de las políticas llevadas a cabo por Europa y los EE.UU., sobre todo en materia de Relaciones Internacionales, nos demuestra el peso que ha tenido la orientación ideológico-religiosa del presidente de turno o de la “opinión pública local” a la hora de delinear los espacios de cooperación o enfrentamiento con los países culturalmente distintos.

de distorsiones semejantes². No fue extraño encontrar, tras los atentados del 11 de septiembre en New York, numerosas “explicaciones” sobre el accionar de los terroristas basadas en la impronta que había dejado en el mundo islámico las actividades de los *Hashishin* (Ismailíes nizaríes, en realidad) y sus “atentados políticos” durante los siglos XI y XII de la era cristiana. Poco pareció importar el origen saudí (y por lo tanto sunní, más específicamente wahhabí) de los supuestos autores en la forzada relación histórica establecida con Hashishin (shiíes ismailíes).

La profunda carga ideológica que está implícita en esta distinción entre un “Islam moderado” y otro “radical” ha quedado, sin embargo, expuesta sin mayores reservas fuera de los ámbitos académicos. Es útil recordar, a tal efecto, que fue el mismo Bill Clinton quien hizo uso de estas categorías para definir las relaciones de los Estados Unidos con el mundo islámico en la década de los noventa, considerando a Arabia Saudí y a las monarquías del Golfo como buenos exponentes de “moderación” frente a la “radicalidad” del modelo iraní, sin emplear otro criterio más que el alineamiento o no de estos países a las políticas hegemónicas norteamericanas en la región.

No menos preocupante resultan las innumerables mutilaciones con las que es presentada la producción intelectual islámica relativa a las diferentes formas de organizar la vida social, inspiradas en los preceptos de Sagrado Corán y la vida del Profeta y su Inmaculada Familia. No son pocos los trabajos académicos que vinculan la recuperación de la experiencia del Profeta Muhammad (PBD) como Jefe de Estado a cierto pensamiento salafí, asociando la misma a la rememoración idílica, casi mítica, de un pasado al que se atribuyó una importancia exagerada, y que constituye el elemento fundante de una propuesta reactiva al colonialismo europeo. La debilidad de este enfoque radica en el desconocimiento que supone del dinamismo que ofrece desde sus orígenes el pensamiento político de la Shiah, considerada como la heterodoxia del Islam, situada, por lo tanto, en los márgenes del mismo. En este sentido, Máximo Campanini, Profesor de Historia del mundo musulmán en la Universidad de Urbino (Italia), ante la pregunta de “¿Qué es exactamente el Islam ‘ortodoxo’?” responde: “La única respuesta aceptable es que se trata del Islam numéricamente mayoritario, es decir, el que tanto en el curso de la historia como todavía hoy es el sunnita”.³ Sin entrar en la discusión sobre la supuesta “ortodoxia” de la Sunna, analizada minuciosamente por Luís Alberto Vittor en *El Islam Shi'ita: ¿ortodoxia o heterodoxia?*⁴, esta clasificación encubre la negación, a partir de la marginalización de la escuela Shií, de la vitalidad intelectual de la misma, y permite la presentación artificial de un Islam incapaz de desarrollar una alternativa política más allá de la reacción ante el avance de las ideas y modelos occidentales desde mediados del siglo XIX. El señalamiento de los aportes de la experiencia del Profeta (PBD) como Jefe de Estado y de la vitalidad del pensamiento político shií se hace necesario hoy más que nunca a fin de deconstruir el discurso reduccionista y las implicaciones ideológico-políticas que trae aparejado.

El Profeta (PBD) y el Estatuto de Medina

² Cf. SIVAN, E. *El Islam Radical. Teología medieval, política moderna*. Ed. Bellaterra, Barcelona, 2000; KEPEL, G. *La Yihad*. Ed. Península, Barcelona, 2001; ELORZA, A. *Umma. El integrismo en el Islam*. Alianza Editorial, Madrid, 2002.

³ CAMPANINI, M. *Islam y política*. Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2003. Página 28.

⁴ Disponible en www.islamelsalvador.com/islam/elislamshiitaoooh.pdf

La referencia al Estatuto de Medina y las circunstancias en las que fue redactado resultan cruciales y esclarecedoras a la hora de comprender y valorar correctamente las acciones del Profeta (PBD) en la difícil tarea de organizar la primera comunidad islámica. Este opúsculo (Sahífa) fue redactado por el Profeta (PBD) con el fin de establecer explícitamente el carácter de las relaciones entre los musulmanes y de estos con los otros grupos religiosos de Medina tras abandonar Meca en el 622 de la era cristiana. La sola existencia de este documento pone en entredicho la legitimidad de la postura salafí, de la que tanto se han servido los medios occidentales para descalificar al Islam, según la cual “la Constitución es el Corán”⁵. El Profeta (PBD) ha considerado la realidad de la sociedad en la que se encontraba y a la que debía dirigir, y en base a las características de la misma la organizo de acuerdo a los preceptos islámicos; es decir, hizo del Estatuto una herramienta acorde a la coyuntura y nos equivocáramos al otorgar esta función al Sagrado Corán. Como sostiene Mahmud Husain en su estudio sobre el Estatuto, el mismo “procuraba regular los aspectos internos y externos, la paz y la guerra, las relaciones con las otras creencias, materias económicas, sociales y penales, sancionando al respecto normas *aplicables a la comunidad islámica inicial*”⁶.

El segundo punto del estatuto dice lo siguiente: “**Los musulmanes son una sola comunidad aparte del resto de la gente**” y en estas pocas palabras sintetiza uno de los aportes más importantes a las ideas políticas, con profundas consecuencias en la historia del Islam. El concepto nodal de Ummah, en tanto *comunidad de creyentes*, se encuentra contenido en este punto, rompiendo con las tradicionales lealtades clánicas y tribales de la época. Panayotis Vatikiotis sostiene con acierto que “*el Islam ha sido el único movimiento religioso monoteísta de valor supranacional, de valor humano universal. En este sentido el Islam rechaza las barreras territoriales y diferencias raciales o étnico-lingüísticas (...) El Estado no tiene valor en sí, ni viene fundado con valor temporal, como estado-nación, por un determinado pueblo excluyendo a los otros*”⁷. La implantación del modelo de Estado-nación, propio de la Europa del siglo XIX, en tierras del Islam se revela, entonces, como una trágica involución política para los pueblos musulmanes, exacerbando hasta el límite ficticias identidades nacionales que sólo se tradujeron en la consolidación de los proyectos coloniales de Europa, primero, y hegemónicos de Estados Unidos, después. Las implicancias de este aporte del Islam son de enorme trascendencia, ya que nos encontramos frente a la primera manifestación estatal surgida en las religiones monoteístas que plantea la igualdad de sus miembros a partir de la pertenencia religiosa manteniendo su carácter universalista. Esta auto-referenciación musulmana que construye un espacio identitario desde la fe, expandida desde el Atlántico hasta China, será el “espejo” desde el cual Europa procurara definirse, delimitando las fronteras de lo Occidental a partir de las diferencias con el “Otro” musulmán⁸.

Otro aspecto de suma importancia que nos ofrece el Estatuto de Medina es el lugar que en él ocupan los no musulmanes. El punto decimonoveno establece con respecto a los judíos medinenses lo siguiente: “**Los judíos de Banu Auf son una sola**

⁵ KHURI, F. *Imames y Emires*. Ed Bellaterra, Barcelona, 2000. Página 230. Cf. MARTÍN MUÑOZ, G. *El Estado Árabe*. Ed Bellaterra, Barcelona, 2005.

⁶ El texto del Estatuto del cual nos valemos, así como el estudio de M. Husain sobre el mismo se encuentra disponible en la página Web del Centro de Altos Estudios Islámicos: http://www.senderoislam.net/pagina_nueva_27.htm

⁷ CAMPANINI, M. Op Cit... Página 35

⁸ Expresiones tan ampliamente utilizadas como “Oriente Próximo” y “Oriente Medio” manifiestan estos esfuerzos por señalar los espacios pertenecientes a ese “Oriente” culturalmente diferente, con las arbitrariedades que dicha empresa implica. Cf. MOLINA, A. y GANTUS, M. *El concepto de Oriente*. En www.oidislam.blogspot.com.

comunidad con los creyentes. A los judíos les incumbe su din [modo de vida y creencias, son libres para sostenerlos], sus protegidos y su hacienda, y los musulmanes tendrán el suyo, excepto quien obre iniquidad [de ambos grupos] y delinca, el que por cierto solamente se perjudica a sí mismo y a su familia". La recuperación de estos pasajes se vuelve urgente en tiempos en los que se ha pretendido adjudicar al Islam características ajenas al espíritu ecuménico que manifestó el Profeta Muhammad (PBD) como gobernante. El punto número veinticinco de Estatuto afirma que **"La ciudad de Iázzrib [o Medina] es en sí misma sagrada para los de este opúsculo"** y es menester destacar que no menciona sólo a los musulmanes sino que, al referirse a "los de este opúsculo", incluye también a las otras comunidades religiosas de Medina. Este último no se trata de un aspecto menor, sobre todo porque se ha pretendido establecer, en especial desde los estudios referidos a la Ciencia Política, la incompatibilidad entre un Estado islámico y la pluralidad y el respeto religioso⁹. Lo que establece el Estatuto son relaciones de respeto entre los musulmanes y los judíos manifestando con claridad que: **"Entre ellos se auxiliarán contra todo quien ataque a los observantes de este opúsculo. Y entre ellos prevalecerá el bien y la consulta mutua [la sinceridad], y la mutua solidaridad [y respeto] fuera de todo daño y malevolencia"**. No llama la atención que estos pasajes hayan sido prácticamente ignorados en los estudios relativos al "Islam político", pues la recuperación de los mismos atenta contra la idea rectora de los analistas que emplean esta categoría, según la cual el Islam contiene en su interior elementos de marcada intolerancia religiosa que se manifiestan con claridad en las expresiones políticas contemporáneas, presentando, con clara intencionalidad ideológica, las críticas al sionismo como manifestaciones de anti-judaísmo.

Finalmente, otro aspecto destacable del Estatuto, y sobre el que también hace hincapié M. Husain, es el carácter dinámico de la jurisprudencia islámica, aspecto que la Shiah ha sabido preservar en perfecta sintonía con el camino marcado por el Profeta Muhammad (PBD). M. Husain sostiene al respecto que "(el Estatuto) establece un precedente que autoriza a renovar las disposiciones de la Sharîah (la Ley islámica) de acuerdo a las necesidades y circunstancias de cada época. Es decir, al dictar ciertas normas en base a principios de derecho claramente expuestos en el mensaje, nos permite, siguiendo esos mismos principios, la creación de futuras normas que regulen nuevas situaciones"¹⁰. El desconocimiento por buena parte de los musulmanes, de este aspecto vital de la jurisprudencia ha contribuido al fortalecimiento de la imagen de un Islam monolítico, ampliamente utilizada en Occidente para denostarlo, que pretende responsabilizarlo del letargo intelectual en el que parece hallarse la Ummah.

⁹ Cf. ELORZA, A. *Umma. El integrismo en el Islam*. Alianza Editorial, Madrid, 2002.

¹⁰ Véase la página Web del Centro de Altos Estudios Islámicos: http://www.senderoislam.net/pagina_nueva_27.htm