

## LA DIMENSIÓN ECONÓMICA DEL REFORMISMO MUSULMÁN

Yassine Essid

En 1989, 175.000 pequeños ahorradores egipcios, de los cuales una gran mayoría había invertido los ahorros de toda una vida de trabajo en sociedades de inversión de fondos, vieron cómo sus bienes y esperanzas desaparecían tras una serie de quiebras que golpearon a más de un centenar de estas sociedades, siendo la más espectacular la del imperio financiero al-Rayan, que se declaró en suspensión de pagos. Seducidos por el 2% mensual ofrecido por al-Rayan, estos miles de ahorradores habían invertido cerca de tres mil millones de dólares. Este hecho habría sido meramente anecdótico si las empresas en cuestión no hubieran sido constituidas bajo la garantía providencial del islam. De esta forma, se logró atraer la confianza de miles de ahorradores piadosos seguros de que sus bienes fructificaban de acuerdo con los preceptos de su religión, embolsándose de paso grandiosos dividendos. Éste no fue el único caso. Ese mismo año, el banco egipcio Faysal perdió cerca de 1.200 millones de dólares cuando el Banco de Crédito y Comercio (en Londres) se hundió en 1989. Después de haber concedido créditos temerarios, el Banco Islámico para el Desarrollo y la Inversión estuvo a punto de quebrar a finales de los ochenta. Fue necesaria la intervención del Banco Central Egipcio para evitar la declaración de quiebra.

Así pues, el nuevo orden económico islámico entró en la historia y reveló su existencia al gran público por la puerta de los inmensos escándalos políticos y financieros.

Treinta años más tarde, la cuestión de la islamización de la economía resurge con fuerza debido a la crisis financiera internacional. Esta vez, incluso en Occidente se escuchan voces —hasta la del *Observatore Romano*, órgano del Vaticano— que alaban la ética islámica en el campo de las transacciones comerciales y financieras; algunas de estas voces llegan incluso a lamentar el hecho de que los banqueros occidentales, ávidos de rentabilidad, no hayan adoptado los preceptos del islam y preconizan el recurso a las finanzas islámicas,<sup>1</sup> ya que la crisis de las llamadas *subprime* se presenta como una verdadera operación de abuso de confianza. En el origen de esta crisis, encontramos la poca preocupación a la hora de conceder créditos hipotecarios en los Estados Unidos y, sobre todo, la capacidad de reembolso de los prestatarios, que no tienen, ni tendrán jamás, los medios necesarios. En una economía cada vez más globalizada, el efecto de estos productos bancarios «podridos», que habían sido elaborados para financiar los créditos inmobiliarios, se expandió progresivamente y de forma general a los productos estructurados, llevando a la quiebra a miles de empresas.

1 Las derivas del capitalismo financiero del siglo XXI han puesto también de actualidad al autor de *Capital*; su forma de pensar irrumpe de nuevo con una fuerza inesperada gracias a la crisis. Daniel Bensaïd en *Marx (mode d'emploi)*, ilustrado por Charb, publicado en mayo pasado. También la revista *Time* alentaba recientemente a sus lectores, en un número de enero de 2009, a redescubrir «esta inmensa torre, inevitable, que domina a las otras en la niebla».

Calificada justamente como la peor crisis desde la de 1929, esta situación ha dado pie a que los políticos y los expertos economistas denuncien el fracaso de un sistema económico y financiero, con controles defectuosos y con fines discutibles. La gravedad de la crisis y del efecto dominó en la mayoría de las economías occidentales obligó a los Estados a intervenir en el sector privado mediante planes de salvamento sin precedentes en la historia. Los bancos afectados se resignaron a abrir su capital al poder público. En este ambiente, que se asemeja bastante a un cuestionamiento de la ideología anglosajona de los mercados, jefes de Estado y de Gobierno han reclamado una moralización de la economía de mercado, una rehabilitación de los valores de moderación, más responsabilidad y más respeto a las normas de transparencia. Algunos, como el presidente francés, pidieron la reconstrucción de un «capitalismo reglamentado» y recordó que el trabajo de los bancos «es financiar el desarrollo económico y no la especulación».<sup>2</sup>

La realidad del sistema bancario islámico, poco visible hasta hace poco tiempo, es cada vez más evidente. En 2005, la banca islámica festejó 30 años de existencia, tiempo en el que ha registrado tasas de crecimiento que van desde el 10 al 30%, según el tipo de activos. Hoy en día, el tamaño de mercado representa al menos 800.000 millones de dólares.<sup>3</sup> Los bancos occidentales están cada vez más abiertos a las finanzas islámicas y algunos países occidentales, hasta ahora escépticos o reticentes, han comenzado a acondicionar el marco jurídico y fiscal para permitir la instalación en su suelo de establecimientos financieros islámicos, aunque surja en un Estado laico la cuestión de adaptar una jurisdicción nacional a una institución religiosa.

De hecho, la última crisis no ha sido la primera que llama la atención de los medios financieros sobre el sistema bancario islámico; a su vez, ha estimulado la realización de numerosos estudios sobre el interés de la opción islámica. El *crack* bursátil de 1987 y la deuda del tercer mundo dieron pie en su momento a la crítica del carácter inmoral del capitalismo financiero y suscitaron en algunos un interés por el sistema bancario conforme al islam. La crisis de las *subprime*, que ha desacreditado las modalidades de créditos concedidos por los bancos tradicionales y ha impresionado al público por sus prácticas dudosas, no ha hecho más que reforzar la urgencia de una reforma del sistema bancario convencional siendo a la vez pan bendito, es el momento de decirlo, para los aduladores del islamismo financiero. Los bancos islámicos esperan así beneficiarse de esta crisis, convirtiéndose en una modalidad de competencia interbancaria para la recaudación y el destino del ahorro, con el fin de reforzar su estrategia internacional. Por su parte, los bancos occidentales, convertidos parcialmente a las finanzas islámicas, esperan seducir a una importante clientela entre los miembros de la diáspora musulmana en Europa y en Norteamérica. Ambos encuentran una ocasión inesperada para afirmar su

2 Discurso de Nicolas Sarkozy ante la Asamblea General de la Organización de Naciones Unidas (ONU), el 22 de septiembre de 2008.

3 Según el último informe del Consejo General de Bancos e Instituciones Financieras Islámicas, el total de los activos de los 144 bancos y establecimientos financieros islámicos de los países del Consejo de Cooperación del Golfo alcanza los 234.000 millones de dólares en 2008. *Al-Sharq al-Awsat*, 8 de septiembre de 2009.

presencia en un mercado de desarrollo rápido. Así, la pretensión de algunos países árabes, que desde 1970 manifiesta su intención de fundar un sistema económico islámico, encuentra en la constitución y el desarrollo del sistema bancario llamado islámico su primera concreción.

¿Podrá la economía islámica ofrecer una alternativa real a la economía actual de mercado? La idea no es nueva; de hecho, es el núcleo de cada proyecto de reforma islámica desde mediados del siglo XIX.

La idea de tal alternativa nació a la vez que el pensamiento reformista del siglo XIX, con pensadores como Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897), cuyas enseñanzas se conocieron sobre todo gracias a su discípulo, el gran jurista Muhammad Abduh (1849-1905), Muhammad Iqbal (1873-1938), o Rashid Rida (1865-1935), por citar sólo las figuras más importantes. El deseo de incluir la modernización en un marco de referencia islámico contribuyó a la creación de un vasto movimiento de reforma llamado *Nahda*, 'renacimiento'. Los protagonistas de este movimiento creían que las generaciones actuales tenían el deber de ejercer un esfuerzo de interpretación (*ijtihad*), si querían adaptar el islam al mundo moderno. Todo comenzó con la expedición de Bonaparte a Egipto en 1798. El choque tecnológico fue, en ese momento, más importante que el ideológico y, después de analizar las condiciones sociales, económicas y políticas de sus países, dominados en aquel tiempo por extranjeros, estos pensadores consideraron que el retraso que sus países acusaban en relación con el mundo moderno estaba originado por la hegemonía occidental, que se había beneficiado de la esclerosis de la religión musulmana, de la regresión filosófica, intelectual y científica del islam, así como de la superioridad tecnológica y científica de Europa. Esta constatación negativa, reforzada por el sentimiento de impotencia a la hora de afrontar el desafío de la modernidad, les empujó a solicitar al islam, todo a la vez, como religión, modo de vida y tradición de pensamiento. Pero un islam al que se le intentó dar una nueva vitalidad, un islam más flexible, más abierto, capaz de asimilar la modernidad tecnológica necesaria para reforzar su poder. Estos autores decían: nos hemos quedado a la cola y aislados del mundo moderno, debemos mirar hacia Occidente para conseguir inspiración con el fin de adquirir la tecnología necesaria para nuestra renovación, pero tenemos que ser cautos a la vez, ya que Occidente es materialista y debemos conservar nuestra fe, incluso si esto conlleva una nueva espiritualidad musulmana, que sea fiel a la de nuestros padres, pero abierta al mismo tiempo a la modernidad.

Según este movimiento, la tradición musulmana, que hacía frente a los desafíos de la modernidad, debía revivir la fe de los piadosos antepasados *salaf*. Contrariamente a una élite que concibe la modernidad como una absorción y una transferencia pura y dura de la tecnología occidental, los reformadores musulmanes militaban en contra de una ruptura entre pasado y presente y buscaban conciliar la modernidad con la herencia islámica.

Pero este pensamiento reformista, impregnado del espíritu progresista de la *Nahda*, no transmitió a sus sucesores modernos el mismo espíritu evolutivo. Estos últimos, a semejanza del fundador de los Hermanos Musulmanes, Hasan al-Banna (1906-1949), tomaron como único punto de referencia la sociedad islámica

naciente y el retorno a las fuentes regeneradoras del Corán, del *hadiz* y de la vida ejemplar del Profeta. En este ámbito, el mundo indio proporcionará el contingente de teóricos más importante y dará a luz movimientos y asociaciones, cuyas proyecciones cruzarán las fronteras del subcontinente. De los teóricos más activos, Sayyid Abu al-A'la al-Maududi (1903-1979) fue la personalidad más representativa. Teólogo, periodista y fundador en 1941 de la Yamaat-e-Islami, una organización fundamentalista violentamente antihinduista, fue uno de los pensadores islamistas contemporáneos más influyentes. Su plan de sociedad islámica debía hacerse en total ruptura con la influencia que la cultura y las ideas occidentales habían ejercido sobre la élite y sobre la masa musulmana, ya que el islam tenía su propio código de vida, su propia cultura, sus propios sistemas políticos y económicos, una filosofía y un sistema educativo bastante superiores a los que la civilización occidental podían ofrecer. «Quería», dijo, «quitarles la falsa idea de que necesitaban tomar prestado a otros en materia de cultura y de civilización». Así, militó mediante sus escritos por la rápida creación de un Estado islámico, como se preconizaba en el libro *al-Islam ka-nidham al-hayat*. Este modelo de «reislamización» vio un principio de concretización con el nacimiento de Pakistán, en 1947, hecho que dio a al-Maududi un foro suplementario de acción.

Lo que les parecía paradójico tanto a al-Maududi como a sus discípulos era que el islam, como sistema total que regía todos los aspectos de la vida pública y privada, se hubiera mantenido al margen del ámbito económico, que soportaba sin reaccionar los dictados de los sistemas socialista, comunista o liberal. Con este propósito, forjó el concepto de *economía islámica*. Como en otros proyectos, su exposición de la economía islámica era buena en los principios generales, pero insuficiente en los detalles.

Sobre la década de los cincuenta, las obras de al-Maududi (*al-Din al-qawim*, 'La religión verdadera'; *Nazariyyat al-islam al-siyasiyya*, 'Las teorías políticas del islam'; *Manhaj al-inqilab al-islami*, 'El método de la revolución islámica') empezaron a circular por El Cairo gracias a las traducciones realizadas por el Laynat al-shabab al-muslim ('Comité de la Juventud Musulmana') de los Hermanos Musulmanes. Maududi era para los Ijwan diferente de los otros reformadores, por su enfoque analítico de las circunstancias del islam contemporáneo y por su forma de responder a las expectativas de la juventud musulmana, resolviendo el dilema entre educación y activismo político.<sup>4</sup> Siguiendo la doctrina de al-Maududi, el islamismo —tomo aquí la definición dada por M. Rodinson, que lo define como la «aspiración por resolver mediante la religión musulmana todos los problemas sociales y políticos y, a la vez, restaurar la totalidad de los dogmas»— se esforzó, desde la década de los setenta, en dar a esta religión el papel que le faltaba hasta ese momento, el de servir de inspiración para un modelo económico cuya fuente se encontraría en el patrimonio religioso y que permitiría la instauración de un nuevo orden económico y social, en el que se uniría lo material y lo espiritual.

4 Fathi Osman (2003). «Mawdudi Contribution to the Development of Modern Islamic World Thinking in the Arabic-Speaking World», *The Muslim World*, 93, pp. 3-4.

### **La economía islámica como modelo de desarrollo económico y social**

A raíz de la independencia, todos los países árabes tuvieron que hacer frente a la cuestión del subdesarrollo. El crecimiento económico, por sí solo, permitiría recortar las distancias con el Occidente más avanzado. La idea de desarrollo fue concebida como la transición de una sociedad tradicional, cuya cultura y valores se percibían como obstáculos al desarrollo y como factor de bloqueo, a una sociedad moderna.

Una década más tarde, el fracaso del modelo de crecimiento, que siguió a la independencia, suscitó críticas a las teorías del subdesarrollo, lo que desembocó en la corriente llamada tercermundista. Entonces se criticaron duramente las teorías de modernización y de occidentalización a ultranza: dependencia, desigualdad de desarrollo, abandono de la dimensión cultural y alienación. En este momento, se afirma que el desarrollo es un proceso complejo en el que se mezcla lo político, lo económico, lo cultural y lo social.

Tras dos décadas de desarrollo, el crecimiento no se llegaba a alcanzar. En el plano económico, se constató incluso un agravamiento del desequilibrio financiero y una explosión de la deuda exterior; sobre el plano social y cultural, se constató un fracaso en el proceso de occidentalización, que se tradujo solamente por la integración de la élites en la modernidad de Occidente, mientras que las masas estaban cada vez más marginadas. Para muchos países fue la década del ajuste estructural, eufemismo para definir un complejo conjunto de medidas destinadas a transformar las estructuras administrativas, económicas y financieras de los Estados, para permitirles hacer frente a la crisis, para relanzar sus economías y, sobre todo, pagar sus deudas.

Aunque estos programas tuvieron efectos positivos en los grandes equilibrios financieros, su coste social fue muy grande: agravamiento del paro, disminución del nivel de vida, degradación de los servicios de enseñanza y de salud y, a pesar de los programas de acompañamiento social, se produjeron graves problemas en muchos países. En esta parte del mundo, se renunció a la idea de que estaban en condiciones de afrontar el reto de la modernidad. Es una época de balances más bien negativos; durante tres décadas, se acumularon varios fracasos: el del desarrollo económico y el de la industrialización como estrategia social, el de las identidades nacionales y de la unidad árabe, el de las capacidades estatales de integración en el plano de las normas y los valores. Por todas partes se desarrolló un contexto de crisis que alcanzó a las clases más desfavorecidas, afectadas por las medidas draconianas de reestructuración económica.

En el plano geopolítico, el modelo de una nación árabe unificada cede progresivamente sitio al mito de la unidad islámica, cuyo advenimiento ha sido continuamente impedido, parece ser, por la maniobras del imperialismo occidental, que debilitó a los musulmanes al favorecer la división del mundo islámico en muchas naciones. En el plano cultural, el retroceso de los movimientos nacionalistas árabes constatado en la totalidad de los Estados musulmanes anunció una orientación inversa a la preconizada por el nacionalismo árabe. En el plano identitario, estas décadas de desarrollo fueron, de hecho, las de la lucha entre la aspiración a

la universalidad y la búsqueda infructuosa de una autenticidad que continúa perdida. Ni el liberalismo ni el tercermundismo lograron dar al hombre árabe, en lo referente al islam, una identidad cultural precisa. La reivindicación actual de una identidad islámica es la prueba de que esta genealogía es tan incierta como imprecisa. Este desencantamiento es más frustrante cuando le acompaña la percepción de la expansión de un modelo único de civilización que se impone «culturalmente» a todos, pero que continúa siendo «materialmente» cada vez menos accesible para una gran parte de la humanidad. En este contexto, el fundamento histórico de identidad no es pues el de nación, como en Occidente, sino la pertenencia a la comunidad de creyentes (*umma*), de ahí la oposición del islamismo a todo movimiento arabo-musulmán que preconice la laicidad y la defensa de la identidad autóctona. En ese momento, el elemento petrolífero y la gran liquidez que generó dieron a Arabia Saudí un prestigio y un poder real en el seno del mundo árabe, dando la impresión de que estaba destinada a asegurar la renovación (*tydid*)<sup>5</sup> de la religión musulmana, estuviera donde estuviera.<sup>6</sup>

Teniendo en cuenta todos estos factores, asistimos, progresivamente, a una islamización del universo social, político y cultural. En el campo de la edición y en nombre de esta vuelta a las fuentes, prolifera la publicación de obras que dan valor a la herencia islámica del pasado: libros que presentan el punto de vista del islam con relación a cuestiones cotidianas como el islam y la mujer, el islam y la economía, el islam y la biología, etc. Todo esta producción, ingenua y complaciente, es ofrecida a muy buen precio a lectores crédulos, que hablan sólo una lengua, a menudo poco instruidos pero ávidos de islam y dispuestos a creer todo sin la menor capacidad crítica.

En el campo de las teorías de política económica, los países árabes llamados subdesarrollados ven el futuro con un cierto desarraigo. La vía capitalista y la vía socialista no se consideran ya alternativas viables o posibles. Basándose en la refutación de estos modelos de desarrollo, que son percibidos como una occidentalización, un pensamiento va a sacar nuevas referencias en la religión. En este contexto, la ideología islamista tomará, en el campo del pensamiento en general, el relevo a las teorías modernista, liberal o tercermundista. Conservando a veces las formas

5 «El mensaje orientado hacia el estilo *tydid* evita claramente el liderazgo carismático y se asocia frecuentemente con la que puede ser llamada tradición hanbalí. El papel de un mensaje intacto y su presencia continua en la comunidad islámica es de crucial importancia. El Corán y, en menor medida, la sunna del Profeta proporcionaron una norma constante e inamovible mediante la cual juzgar las condiciones sociales y las prácticas religiosas. En este sentido, el papel de mensaje puede ser por sí sólo bastante revolucionario, hasta que no se alcance la sociedad perfecta». Véase John O. Voll (1982). *Wahhabism and Mahdism: Alternative Styles of Islamic Renewals*, en *Ibrahim Abu-Lughod. The Islamic Alternative. Arab Studies Quarterly*, pp. 110-126.

6 Creación en 1962 de la Liga Mundial Islámica, cuyo objetivo es el de contrarrestar la influencia del naserismo y dar una alternativa, promoviendo el panislamismo en oposición al panarabismo naserista. Creación en 1969 de la Organización de la Conferencia Islámica, que agrupa 57 Estados miembros con el objetivo, esta vez, de promover la cooperación intracomunitaria con vistas a asegurar la autosuficiencia de la comunidad islámica, condición previa a la unidad islámica. Esta idea está en el origen de la creación en 1975 del Banco Islámico de Desarrollo (BID).

discursivas del tercermundismo,<sup>7</sup> esta ideología va a reivindicar una identidad ya no árabe, sino supranacional islámica, blandiendo un contraproyecto basado en el patrimonio religioso, que se opone al nacionalismo árabe, a menudo laico, en el interés unitario y panislámico de una comunidad más vasta, la de los creyentes, en la búsqueda de la justicia y del establecimiento de relaciones armoniosas para toda la humanidad. Para llevar a cabo esta tarea y en el marco de los imperativos ideológicos previamente fijados, se movilizó el mayor número posible de centros y de institutos, donde especialistas en islam, expertos económicos y financieros tenían como objetivo definir lo que en adelante se llamaría *economía islámica*.

### Particularidad de este modelo en relación con los sistemas económicos dominantes

Este modelo se desmarca, en primer lugar, por el rechazo a los sistemas capitalista y socialista. Esto se entiende ya que a sus creadores, víctimas de la expansión capitalista, sólo les quedaba rechazar los principios sobre los que se erigía la economía capitalista, sobre todo la práctica del interés (*riba*), ya que genera, según ellos, crisis económicas y es un factor de explotación del hombre. El odio hacia el interés viene también del hecho de que, para algunos economistas islámicos, ha jugado un papel perjudicial en el plano internacional. Las tres décadas de financiación de la deuda, afirman algunos autores, no han permitido jamás a los países deudores bastarse por sí solos, volverse menos dependientes o ser capaces de generar un excedente para pagar la deuda.<sup>8</sup> El socialismo, aunque respondiera a algunas de sus aspiraciones, se adhería sin embargo a un cierto número de principios ideológicos que un creyente no podía admitir. Ciertamente, distinguieron rápidamente socialismo y comunismo y, si fueron tolerantes hacia el primero, fueron francamente hostiles con el segundo por su ateísmo y su falta de respeto a la propiedad privada. La idea era entonces la de adoptar una vía original, fuera del liberalismo y del colectivismo, inspirada por el mejor de los dos sistemas y que pudiera aliar a los métodos modernos de gestión los recursos de los valores del islam, cuyo abandono se suponía la causa de las malas condiciones presentes. Para un gran número de musulmanes, el orden económico islámico era la mejor alternativa a los

7 «En primer lugar, es una ideología que rechaza de forma militante la “colonización cultural” occidental, alegando que el modo de comportarse, vestirse, familiar, legal, de relacionarse entre sexos, etc., islámico es más moral y útil que el occidental. Para recuperar la fortaleza y el respeto, los países musulmanes tienen que retomar esos modos. Junto con estas alegaciones, encontramos la siguiente acusación: las potencias occidentales y sus aliados locales han minado deliberadamente las prácticas islámicas para dividir y debilitar a los musulmanes que, por implicación, deben permanecer unidos en todo momento contra la invasión occidental. En segundo lugar, el islam, de entre todas las ideologías y religiones tradicionales del Tercer Mundo, tiene ventaja como foco tercermundista. En cierta manera, es la religión tercermundista por excelencia; ninguna nación occidental tiene una mayoría o incluso una gran minoría musulmana, mientras que muchos países tercermundistas la tienen, y las naciones musulmanas del Tercer Mundo alcanzan un porcentaje importante en el bloque tercermundista de organizaciones como la ONU. El islam continúa extendiéndose por las naciones del Tercer Mundo [...]. Como religión [...], el islam tiene un encanto y una identidad común inigualable por otras religiones tercermundistas [...], el islam siempre tiene un contenido político, que puede interpretarse para satisfacer nuevas necesidades. Tercero, muchos portavoces del renacimiento islámico han tomado algunas de sus ideas del tercermundismo no religioso». Véase Nikki R. Keddie (1982). *Islamic Revival as Third Worldism*, en Jean-Pierre Digard y Maxime Rodinson. *Le cuisinier le Philosophe: hommage a Maxime Rodinson*. París: Mazonneuve et Larose, pp. 275-281.

8 Muhammad Nejatullah Siddiqi (1983). *Rationale of Islamic Banking*. Yeda, Arabia Saudí: King Abdulaziz University.

sistemas capitalista y socialista: ni acumulación excesiva de bienes ni ataques a la propiedad privada mediante grandes nacionalizaciones.

La sensación de vacío teórico y la impaciencia por ver cómo el sistema económico islámico encontraba rápidamente un principio de aplicación empujaron a una generación de economistas profesionales a desarrollar una nueva disciplina, mediante investigaciones llevadas a cabo bajo los auspicios de una plétora de instituciones gubernamentales, financieras o de investigación económica dispersas por los países musulmanes.<sup>9</sup> Esta disciplina será, por un lado, una crítica islámica de la economía política occidental y, por otro lado, una empresa destinada a reformular las teorías económicas en vista de los principios y normas del islam, a identificar y promover un modelo económico conforme a los preceptos del Corán y de la sunna del Profeta. Así, desde los años cincuenta en Pakistán y desde los años setenta en los países árabes, las cuestiones relativas al sistema económico islámico comenzaron a llamar la atención de un número creciente de autores y de lectores. Y lo que en adelante se llamó *economía*, finanzas o bancos islámicos aparece representado por miles de libros y de artículos redactados en múltiples lenguas, desde el árabe hasta el urdu, así como por millones de entradas en Internet. No obstante, estos equipos de investigadores/teóricos/economistas se distinguen por el carácter monolítico de su perfil científico, lo que acabó por teñir la calidad de sus obras. Se podría buscar en vano en estos estudios elementos pertenecientes a otras disciplinas sociales, como la historia, la sociología o la antropología, campos que se distinguen sobre todo por su afán de comprender el mundo antes de transformarlo. Desterradas del saber islámico, estas ciencias humanas, que quedan como lo «impensado» del episteme islámico, habrían podido otorgar a sus análisis una mayor apertura, más perspectiva y más profundidad.

Tal y como fue concebido por sus defensores, el sistema islámico debe obligatoriamente asegurar la justicia económica y social mediante la aplicación de los preceptos del islam en el campo económico, velando para que las relaciones sociales sean conformes con los mandatos divinos. Además de la mimesis gestual y corporal del Profeta y de los otros cuatro primeros califas, llevada a veces hasta la obsesión, se recurre a la adopción de normas «económicas» de comportamiento inspiradas por el islam y a tentativas de revivificación, otra vez puramente teórica, de instituciones políticas, administrativas o jurídicas como la *hisba*,<sup>10</sup> *mazha*,<sup>11</sup> *bayt mal al-muslimin* (Tesoro Público), etc.

Una economía verdaderamente islámica implicaría entonces, siempre según sus teóricos, someter la producción, el intercambio y el consumo a las normas del islam, es decir, a los modelos de conducta que los individuos acatan en su actividad cotidiana. Según esta teoría, estas normas inspiradas en la religión deben

9 The Islamic Foundation en Leicester, Londres; el International Centre for Research in Islamic Economics, King Abdulaziz University, en Yeda, Arabia Saudí; el Islamic Research and Training Institute; etc.

10 En su origen, era una simple vigilancia de los mercados; más adelante, se convirtió en una institución islámica que se suponía que velaba por el respeto del mandato coránico de la recomendación del bien y de la prohibición de lo censurable. La persona encargada de esta función se llama *muhtasib*.

11 Institución que sirve de recurso a los musulmanes que han sufrido injusticias y abusos por parte de funcionarios y Gobiernos.

guiar el comportamiento económico del musulmán, y la ley, en calidad de dispositivo coercitivo, sólo intervendría en último lugar, en el caso en el que estas normas fracasaran a la hora de obtener el resultado esperado. Este enfoque, como podemos constatar, se opone a la idea que domina todo el pensamiento económico occidental desde A. Smith: los individuos, siguiendo su propio interés, son guiados, como por una mano invisible, a promover el interés general y el mercado sancionará las desviaciones de los agentes y asegurará la eficiencia de la economía. En resumen, es necesario sustituir el *homo oeconomicus* por el *homo islamicus*.<sup>12</sup>

Podemos resumir este nuevo paradigma en: «normas de producción», destinadas a maximizar el nivel de producción de la sociedad, y «normas de consumo», destinadas a evitar las actividades generadoras de injusticias sociales, de conflictos, de despilfarro o que podrían perjudicar al consumidor. Lo que se pone de relieve en el sistema islámico de normas de producción es, ante todo, el trabajo. El musulmán debe realizar su trabajo al máximo de su potencial, debe evitar entorpecer el esfuerzo productivo de otras personas y debe evitar perjudicar los intereses de sus hermanos en religión, al buscar el suyo. En cuanto a las normas de consumo, éstas deben asegurar la solidaridad perfecta entre los musulmanes: los ricos tienen la obligación de ayudar a los pobres ya que, según el islam, el hombre no es propietario, sino simplemente depositario de la riqueza, que sólo pertenece a Dios. De lo que se deduce que el perfecto musulmán no debe gastar sus recursos en el juego, en bebidas alcohólicas, en fornicación, ni en todo otro consumo ostentoso y extravagante. Respetará voluntariamente la obligación que tiene de pagar el *zakat* (que permite atenuar la disparidad de ingresos) y se le alentará para que realice donaciones voluntarias y acciones caritativas (una forma de *evergetismo*).<sup>13</sup>

En un sistema tan exigente, como la fe por sí sola nunca ha eliminado las desviaciones, la cuestión que se plantea es la del instrumento que velaría por la aplicación y el seguimiento escrupuloso de estas normas; si el musulmán, abandonado a la sola censura de su conciencia, sería respetuoso o no con estos principios. Para los creadores de este modelo, todo debe basarse en una transformación previa del musulmán: se modificarán sus preferencias, se le ayudará a que se sienta comprometido con el interés de la colectividad, mediante una especie de «aprendizaje de la virtud». Sin embargo, se reconoce que la religión no puede hacer todo y se admite la posibilidad de una intervención del Estado para que los más «recalcitrantes» se sometan a la norma.<sup>14</sup>

Este sistema, todavía inédito, permitiría, en otro registro, reafirmar igualmente la autoridad del pensamiento islámico en un campo hasta ese momento exclusivamente ocupado por los occidentales, marcando la especificidad de una identidad ya reconocida en el ámbito cultural y social. Como para la gestualidad,

12 Mohammad Omar Farooq (2006). «Self-Interest, *Homo Islamicus* and Some Behavioral Assumptions in Islamic Economics and Finance», [http://www.globalwebpost.com/farooqm/writings/islamic/i\\_econ\\_fin/homo-islamicus.doc](http://www.globalwebpost.com/farooqm/writings/islamic/i_econ_fin/homo-islamicus.doc) [consultado el 5 de septiembre de 2009].

13 Farida Adelhah (1999). «Un évergétisme islamique: les réseaux bancaires et financiers en Iran», *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée (REMM)*, 85-86, pp. 63-79.

14 Timur Kuran (1997). «The Genesis of Islamic Economics: a Chapter in the Politics of Muslim Identity», *Social Research*, 2 (64).

el objetivo es, en un principio, el de «marcar la diferencia», incluso si, objetivamente, otros sistemas se muestran más racionales y eficaces. Para los teóricos del islamismo económico, este sistema social, formado a partir de una literatura religiosa elaborada en su totalidad antes del año 1000, no necesita de ninguna forma justificarse o probar su eficacia o su superioridad con relación a otros sistemas actuales para existir. De la misma manera, para reafirmarse, no necesita probar su coherencia o hacer precisiones científicas. Es necesario tomarlo como un acto de fe, que no excluiría, si es necesario, el recurso a algunas formas de coerción.

### Las finanzas islámicas

Las finanzas islámicas proponen una ética económica conforme a las prescripciones del islam, que se resumen en los principios siguientes: a) prohibición de la *riba*, la usura. Los préstamos de dinero deben estar desprovistos de beneficios, lo que lleva a tipos de interés próximos a cero; b) prohibición del *gharar*, la incertidumbre en las transacciones. Los juegos, *maysir*, basados en el azar están igualmente prohibidos, al igual que las transacciones consideradas especulativas; c) prohibición de cualquier inversión en productos ilícitos (*haram*), como el alcohol, la carne de cerdo, la pornografía, etc.; d) obligación de repartir las pérdidas y las ganancias: bien sea entre socios o entre banco y cliente, el reparto de pérdidas y ganancias es obligatorio, se hará según contrato inicial o según las aportaciones respectivas; y e) la aplicación del principio de vinculación a un activo tangible: las transacciones financieras islámicas deben tener un vínculo directo con activos reales y tangibles; por lo tanto, con la economía real.

Para conseguir una economía que sea conforme con los preceptos del islam, la primera decisión, la más revolucionaria según los creadores del sistema, es la islamización del sistema financiero mediante la creación de bancos calificados de islámicos. Estos bancos funcionarían en el respeto de los principios de prohibición definitiva del pago o de la percepción de intereses en todas las transacciones financieras. Lo que hasta ese momento era pura especulación, empezó a tener, a partir de los años sesenta, un principio de aplicación.

Todo empezó en Egipto a principios de los años setenta, cuando Ahmad al-Najjar definió un proyecto de implantación de cajas rurales en la localidad de Mit Ghamr. Este modelo de banca social debía paliar la ausencia total de una red formal de recaudación de ahorros y de concesión de créditos en los pueblos y ciudades medianas en Egipto. Las Cajas Rurales de Ahorro de Mit Ghamr (CRAMG) habían mostrado, por razones a la vez políticas y religiosas, su vocación islámica a nivel local, evitando mostrar su vocación a las autoridades centrales. En su origen, pues, el carácter islámico de las CRAMG no proviene de una orientación ideológica y religiosa, sino que proviene de una inteligente adaptación de prácticas económicas y financieras a un contexto social y cultural específico.

Egipto fue así un Estado pionero en el ámbito de la banca islámica, ya que el modelo de Mit Ghamr va a ser retomado en los países del Golfo, desprovisto de la filosofía social que lo había originado y enriquecido con el referente islámico.<sup>15</sup>

En este contexto, nace la pretensión de fundar un sistema económico islámico, los bancos islámicos constituirían el primer paso. En este sistema, la piedra angular, la base del reparto de riquezas entre el capital y el trabajo, es la participación en las pérdidas y las ganancias, haciéndose así justicia. Este sistema participativo tendrá resultados positivos en materias sociales y económicas, como justicia, distribución de riquezas, reducción de las diferencias salariales entre clases, racionalización de la explotación de los recursos y contribución a la edificación de infraestructuras económicas y sociales.

En 1975, Arabia Saudí puso en marcha el BID, el único banco islámico fomentado por los poderes públicos. Ese mismo año, se estableció en los Emiratos Árabes Unidos el Dubai Islamic Bank, el primer banco privado que incluyó el referente islámico en su denominación. A pesar de las múltiples controversias relativas a la procedencia de esta forma de financiación, hoy en día 400 bancos islámicos operan en cerca de 75 países. Esta cifra no incluye a la docena de bancos occidentales que ofrecen diversos productos financieros islámicos a sus clientes. Un consejo, de conformidad con la *sharia*, valida el carácter islámico de un producto o de una transacción financiera.

En su origen, la expansión del sistema bancario islámico en los países árabes tenía un objetivo ideológico y político, si se toma en consideración la relación orgánica que se estableció, desde el inicio, entre la asociación de los Hermanos Musulmanes en Egipto y la constitución de las primeras experiencias en este ámbito, consideradas, desde el punto de vista ideológico, etapas de la concretización de lo que era para ellos el futuro Estado Musulmán. Pero no habían previsto el encarecimiento del precio del petróleo a la hora de aplicar la teoría islámica en el ámbito financiero.

La confusión entre la doctrina islamista de los Hermanos Musulmanes y la institución de los bancos islámicos se remonta a mediados de los años sesenta, como lo demuestra la presencia masiva en los puestos de responsabilidad de representantes de la primera generación de los hermanos, como Tawfiq al-Shawi (1918-2009), miembro activo de la asociación,<sup>16</sup> autor prolífico de obras sobre economía islámica, dos de ellas sobre el Banco Faysal y el BID, del que fue fundador. Una persona cercana al príncipe saudí, Mohamed al-Faysal, definió los estatutos del banco islámico Faysal en Jartum, Sudán, y fue miembro de su Consejo de Administración durante 10 años;<sup>17</sup> Isa Abdu Ibrahim (1901-1980) fue consejero del Dubai Islamic Bank, doctrinario de las finanzas islámicas y autor del libro *Bunuk bila fawa'id* ('bancos sin beneficios'); Adel Kamal, otro dirigente histórico de los hermanos, ejerció la

15 Gérard Naulleau (1990). La filiation avec le mouvement des banques coopératives et mutualistes: les Capitaux de l'Islam, en Gilbert Beaugé. *Les Capitaux de l'Islam*. Paris: Centre national de la recherche scientifique (CNRS), pp. 187-199.

16 Tawfiq M. al-Shawi (1997). *Mudhakkarat nisf qarn min al-'amal al-islami (1945-1995)*. El Cairo: Dar al-Shuruq.

17 *Ta'sis bank faysal al-islami wa nidhamihi al-asasi, bank al-tanmiya al-islami wa nidhamihi al-asasi*.

función de vicepresidente en el Banco Faysal; Mohamed Abd Allah al-Khatib, el muftí de los hermanos, ocupó a su vez el puesto de presidente del Comité de Vigilancia del Banco Faysal; este comité contaba también con el mediático islamista *sheyj* Yusuf al-Qaradawi, autor de una tesis doctoral sobre la *zakat*,<sup>18</sup> antiguo consejero y accionista de algunos bancos islámicos, como el al-Taqwa Bank, domiciliado en las Bahamas, fundado por miembros preeminentes de los Hermanos Musulmanes (su sonora quiebra —o estafa— fue anunciada por el propio Qaradawi en una célebre fetua y calificada ni más ni menos que de fracaso de una operación de murabaha, sujeta al sistema de pérdidas y ganancias —*innaha kanat murabah qabila lil ribhi wa l-jasara*—);<sup>19</sup> Muhammad Abu l-Su‘ud (1940-2006), teórico del sistema económico islámico y autor de una obra sobre la jurisprudencia de la *zakat*;<sup>20</sup> sin hablar de la presencia también masiva de los dirigentes de los Hermanos Musulmanes en la creación del Banco Islámico Internacional para la Inversión y el Desarrollo.

Más tarde, otros bancos surgieron para albergar, esta vez, los excedentes de los petrodólares y para promover el islamismo, en detrimento, a veces, del desarrollo económico. Su diseminación por casi todos los países musulmanes y, paradójicamente, a veces, por los países más hostiles al islamismo, tenía como objetivo preparar la llegada de una sociedad islámica, dando así a esta perspectiva el carácter de posible.<sup>21</sup> El *boom* petrolífero permitió también, a iniciativa de fundaciones islámicas saudíes y de las monarquías del Golfo, financiar innumerables proyectos con vocación religiosa. Bajo el pretexto de ser ayudas al desarrollo, miles de millones de dólares han sido destinados a la edificación de una red de mezquitas, centros islámicos, universidades y escuelas con vocación religiosa. Igualmente, el BID se dedicó de lleno a la creación de un centro de investigación de economía islámica y a la organización de numerosos seminarios en los países árabes y en África, con el fin de dar a conocer el islam y los méritos de la alternativa económica islámica.<sup>22</sup> El BID también financió el costoso y lujoso centro cultural islámico d'Evry, a las afueras al sur de París y de Mantes-la-Jolie. Fuera de la región parisina, Riad se encuentra en el origen de la gran mezquita-centro islámico de Lyon, la más grande de Francia. Se trata de una apuesta importante para los islamistas del mundo entero: instaurar una visibilidad de la «religión verdadera» en pleno corazón de la cristiandad y de la civilización europea.<sup>23</sup>

18 Sheyj Yusuf al-Qaradawi (1973). *Al-Zakat wa atharuha fi hall al-mashakil al-iytima'iyya*. El Cairo.

19 El banco juega aquí el papel de intermediario comercial, compra las mercancías necesarias para sus clientes y se las revende más adelante obteniendo beneficio.

20 Muhammad Abu l-Su‘ud (1992). *Fiqh al-zakat al-mu'asir*. Kuwait.

21 ¿Cómo difiere la economía islámica de la economía secular tradicional? ¿Puede poner de relieve un corpus de pensamiento científico coherente? ¿Qué prácticas innovadoras ha estimulado? ¿Hasta qué punto respetan los bancos islámicos los principios inscritos en sus normas? ¿Qué beneficio social aportan? Estas cuestiones han sido tratadas en Timur Kuran (1995). «Islamic Economics and the Islamic Subeconomy», *Journal of Economic Perspectives*, 4 (9), pp. 155-173.

22 Yassine Essid y Tahar Memmi (1995). *L'administration publique dans un contexte islamique*. Yeda, Arabia Saudí: BID, International Centre for Research in Islamic Economics.

23 Alexandre del Valle (2004). «L'Arabie Saoudite ou le premier Etat islamiste», <http://blog.alexandre-delvalle.com/archives/38-LArabie-Saoudite-ou-le-premier-Etat-islamiste.html> [consultado el 5 de septiembre de 2009].

La diferencia es total, en este aspecto, entre los países del Golfo y países como Irán, Pakistán o Sudán, donde el islam figura a la cabeza de la constitución. Estos países también han adoptado una visión práctica y generalista del islam de los orígenes. De esta forma, la islamización de la economía es hoy en día una realidad en países musulmanes no árabes y en ciertas comunidades de la diáspora, que siguen el principio de prohibición de intereses. La desconfianza existente en Arabia Saudí hacia los bancos islámicos es significativa. Arabia Saudí, que hasta 1987 rechazaba la instalación de sucursales islámicas en su territorio, está, no obstante, detrás de la mayoría de los grandes proyectos de islamización económica y cultural en el mundo árabe. Para este país, el islam es, sobre todo, un escaparate hacia el exterior, además de un modo de organización de la economía. Riad, que sigue viendo la empresa de la banca como una dudosa invención en contra de los intereses de los musulmanes, rechaza categóricamente la existencia de estos bancos islámicos, porque para funcionar correctamente, deberían caer en la trampa de los bancos a interés. Curiosamente, en el periódico progubernamental saudí *Al-Sharq al-Awsat* aparecían regularmente crónicas sobre las finanzas islámicas que dudaban del valor teológico de los bancos islámicos y que se mostraban incluso circunspectas ante el supuesto entusiasmo de los occidentales hacia las finanzas islámicas.<sup>24</sup>

En relación con la banca islámica, la actividad de un banco convencional se basa principalmente en los préstamos, en los empréstitos, en los depósitos, en las aperturas de créditos, etc. Cuentan con los fondos de los depositarios, con los intereses percibidos de los préstamos y con las comisiones percibidas por los servicios ofertados. Los intereses que perciben estos bancos son considerados ilícitos por los bancos islámicos. Contrariamente a la banca convencional, la banca islámica no funciona según el sistema de crédito. No presta ni toma prestado, no se sirve de intereses y no recibe intereses, financia proyectos en calidad de asociado, asumiendo los riesgos y las pérdidas y repartiendo los beneficios obtenidos. Está pues comprometida oficialmente con sus clientes, inversores o ahorradores por lazos de asociación y de comercio, no es deudora ni acreedora. De hecho, todo se resume en un cambio del estatus del depositario. De cliente se convierte en accionista y, en vez de una relación de prestamista-prestatario, se propone una relación en la que la norma es el reparto de las pérdidas y las ganancias entre el prestamista (ex-banco) y el jefe de la empresa (ex-prestatario-cliente) (*profit and loss sharing* —PLS—).

En este sistema bancario, donde sus promotores se declaran inspirados por el deseo de no aprovecharse del dinero de los musulmanes, sino al contrario, de ayudarles, la aplicación de la prohibición de préstamos a interés se realiza mediante la creación de préstamos sin intereses y mediante establecimientos bancarios que sustituyen el interés por la institución de la *mudaraba*. Según esta fórmula, el depositario no recibirá un tipo de remuneración fija, sino que en su lugar recibe una parte determinada de los ingresos generados por las operaciones de inversión del banco, correspondientes al importe depositado. El depositario y el banco se reparten de igual modo las pérdidas, según una fórmula predeterminada. Los que

24 Lahim al-Nasir (2009). «Ihtifa' al-gharb bi-l-sayrafiyya al-islamiyya, qanara am haja», *al-Sharq al-Awsat*, 15 de septiembre de 2009.

no quieran exponerse a los riesgos que conlleva la *mudaraba* pueden decidir que el banco sólo retenga sus depósitos que, en consecuencia, no generan ninguna remuneración e implican el pago de los servicios del banco. En cuanto a las operaciones de préstamos bancarios *murabaha, iyara*, etc., es necesario hacer una distinción entre los préstamos a la producción, una especie de asociación basada en el reparto de pérdidas y de ganancias, y los préstamos de consumo, gratuitos y sin intereses.

Ese sistema se basa en la prohibición de la usura, históricamente muy anterior al Corán.<sup>25</sup> La práctica de esta prohibición, bastante extendida antes de la revelación, no impidió sin embargo su persistencia en las sociedades musulmanas hasta nuestros días. Esta prohibición fue, de hecho, objeto de dudas en el consenso entre los compañeros en cuanto a la amplitud de aplicación, antes de que se adoptara definitivamente con la severidad que conocemos. El califa Omar, al que le angustiaba la idea de una aplicación extensiva de los versículos coránicos relativos al *riba*, reconocía: «temo que hayamos dado demasiada importancia al *riba*... que hayamos arrinconado las nueve décimas partes de las cosas permitidas por temor al *riba*».<sup>26</sup> Además, la prohibición del *riba*, considerado pecado grave, equivalente al robo o a la extorsión *akl amwal al-nas bil-battil*, emblema de la islamización escrupulosa de las instituciones económicas de la sociedad, saldrá, en su aplicación, del ámbito del préstamo bancario y se extenderá a todas las operaciones de intercambio, volviendo la vida económica de las sociedades modernas extremadamente complicada. La prohibición del préstamo a interés no es, de hecho, más que un aspecto de una prohibición más general, la del «enriquecimiento sin causa». ¿Qué representaría, en este caso, la institución de los bancos a interés cero en el campo de la economía cuando se conoce la envergadura de los ámbitos susceptibles de ser tachados de *riba*? Para aplicar esta prohibición al pie de la letra, sería necesario extenderla a todas las prestaciones relativas al intercambio, sin distinción: a todos los bienes, cuyo aumento de precio constituiría un pecado, a toda falta de equivalencia y a toda diferencia en el tiempo de dos prestaciones. Igualmente, pueden constituir *riba* toda falta de equivalencia, toda ventaja que no sea la contrapartida natural y obligatoria de la ventaja proporcionada, todo error en peso, medida, etc. Nunca mejor dicho, ya que la prohibición de los juegos de azar (*maysir*) se asimiló a la prohibición de la usura,

[...] dando así a este término un significado más amplio que la simple usura o el interés sobre el préstamo de un capital. En adelante, el alcance de esta prohibición se extendió a cualquier forma de ganancia o beneficio no obtenido mediante el trabajo, es decir, el resultado del azar, que, por lo tanto, no podía ser calculado con anterioridad de manera precisa por las partes contratantes.<sup>27</sup>

25 El préstamo a interés ya había sido prohibido a los judíos, entre ellos, en el Antiguo Testamento, pero la prohibición generalizada de la usura, en Yathrib, les afectaba directamente, ya que, al considerar que no tenían la misma religión que los musulmanes, pretendieron, en un momento, distinguirse de éstos y tener el derecho de cobrar intereses sobre los numerosos préstamos que tenían la costumbre de conceder.

26 Victor Berger-Vachon (1978). «Le riba'», en Adunis, Jean-Paul Charnay y Jacques Berque. *Normes et valeurs de l'islam contemporain*. París: Payot. «El *Mizan* de al-Charani muestra cómo el imán Abu Hanifa rechaza sentarse a la sombra del muro de su deudor, para no obligarle a darle permiso, ya que sería un añadido al pago de la deuda, lo que constituiría *riba*».

27 Noël J. Coulson (1995). *Histoire du Droit Islamique*. París: Presses Universitaires de France, p. 39.

### Sistema económico islámico e historia

La promoción de este particular modelo islámico de desarrollo económico no podía basarse únicamente en las teorías económicas elaboradas por creyentes convencidos. Con el fin de dar a esta disciplina una legitimidad y un marco filosófico, era necesario dotarla de una cierta legitimidad histórica, haciendo referencia a una edad de oro alcanzada gracias a la aplicación escrupulosa de los preceptos divinos en todos los campos, y elaborar una genealogía, otorgando a algunos autores más que a otros el título de precursores del diseño del sistema económico islámico.

#### *El mito fundador de la edad de oro*

Para convencer a un público que todavía tiene dudas de las ventajas de este sistema sobre la economía del mercado, los creadores del proyecto no dudaron en recurrir a argumentos que se dirigían más a la piedad de los musulmanes que a su razón. Entre estos argumentos, encontramos la relación que se establece a menudo entre este sistema y el islam de los orígenes, que se corresponde a la época del Profeta y a los cuatro primeros califas que le sucedieron. Esta época se presentó como una época edificante en materia de piedad, de justicia, de solidaridad, de fraternidad, de confianza (*amana*), de responsabilidad, de sinceridad, de moderación, de integridad y de administración ejemplar de los asuntos de los musulmanes, que se intenta reproducir. El declive del islam sólo se explica por el alejamiento, por parte de los fieles, de los valores que habían regido este periodo de su historia. Más allá del hecho de que sabemos poco sobre la realidad material de esa época, ésta estaba lejos de constituir un modelo de armonía y de cooperación. Los que están convencidos de que la comunidad musulmana del primer siglo después de la Hégira representa la encarnación misma del mensaje profético, se abstienen de mencionar las guerras contra la apostasía (*ridda*), los problemas ocasionados por las conquistas, empezando por el reparto del botín, el enriquecimiento abusivo de los habitantes de La Meca y de los gobernadores de las provincias, las veleidades de independencia de las tribus, así como los conflictos políticos y financieros entre los dos pretendientes a la sucesión del califa Omar. Tres de los cuatro califas *rashidun* tuvieron una muerte violenta. Y esta supuesta edad de oro acabó con la bancarrota del régimen de Medina y la ruptura entre sunníes y chiíes, que, para los musulmanes, continúa siendo la manzana de la discordia. La institución de un principio dinástico transformó a continuación la naturaleza del poder político, el califa se convirtió en un autócrata que ejercía el poder gracias a una organización burocrática cada vez más desarrollada, alejada en todos los casos del principio de consulta «democrática» (*shura*) preconizada por el islam.

Más que la época de los *rashidun*, lo que debería servir de referencia es el Califato abasí, la España musulmana y el Irán safávida. Fueron épocas de esplendor, de expansión territorial, de poder y de prosperidad económica; fueron testigos del auge en los intercambios, de la ampliación de las rutas de comercio, de la apertura intelectual, del despliegue de una Administración eficaz dotada con organismos estables que otorgaron al islam el título de civilización. Algunos valiosos soberanos impulsaron el florecimiento de una literatura rica de ideas y de ciencia. Las obras

maestras de la filosofía y de la ciencia antigua se tradujeron al árabe y, bajo esta influencia, los teólogos musulmanes, que no podían quedarse indiferentes, se interesaron por el vínculo entre la razón y la religión. Sin embargo, estas épocas son, a los ojos de los islamistas, periodos de decadencia que no podrían servir de modelo bajo ningún concepto. El imperio abasí, que se corresponde con la sociedad musulmana clásica, la de la Edad Media, y que sirve de referencia para la verdadera Edad de Oro, contaba con una gran cantidad de ideas y de normas tomadas de sociedades, culturas y pueblos no musulmanes. Tenía un carácter cosmopolita sensible a todas las expresiones culturales, gracias a la influencia greco-siria en la filosofía y en las ciencias y a la influencia persa en la literatura y en la poesía. Este último aspecto disgusta de forma particular a los integristas, ya que esta literatura, unida al confort y al lujo de la época, trataba asuntos como el vino, el amor y el libre pensamiento, que no podían ser considerados expresión de la procedencia del mensaje coránico. Invocar la gloria de estos Estados cosmopolitas sería invocar su apertura al mundo, lo que despedaza los argumentos de los islamistas, que pretenden que los musulmanes destaquen sólo dentro de su caparazón.<sup>28</sup> Así, la historia del islam sólo puede ser un proceso de degeneración que ellos pretenden revertir. Ya que si la historia del islam representa una evolución continua de mejora, entonces el Estado perfecto de la época de los *rashidun*, como ya ha existido, sería mejorable, por tanto, imperfecto.<sup>29</sup>

Ni el pasado sublime del islam primigenio ni el presente de las repúblicas islámicas son un ejemplo del sistema económico islámico, fundador de una sociedad de justicia, de prosperidad y de bienestar. Si fuera éste el caso, Pakistán, Irán y Sudán, que incluyeron desde hace tiempo este sistema en sus constituciones, se encontrarían a la cabeza de las clasificaciones de países con mayor índice de desarrollo humano (IDH), lo que no es ni de lejos el caso.

### *¿Ibn Jaldún o Ibn Taymiyya?*

Este sistema también tenía que encontrar apoyo entre los pensadores musulmanes, que meditaron y disertaron sobre las cuestiones relativas al papel de la actividad económica en la sociedad y sobre los medios para garantizar a esta actividad la mayor eficiencia. No todos los pensadores musulmanes podían servir de garantía a este sistema ni podían otorgarle la honorabilidad que merece. De ahí viene la existencia de una escala de preferencia entre los autores musulmanes, para privilegiar a unos y eclipsar a otros, ya que no se trata de una cuestión de modernidad, sino de islam, de igual manera que no se trata de aspirar a integrar el pensamiento islámico en la humanidad universal, sino de poner de relieve en qué se distingue y en qué se diferencia.

¿De qué manera ha sido el pensamiento económico utilizado para servir de referente a este modelo? Dicho de otra forma, ¿cuáles son los autores, según los defensores de este modelo, más representativos? Muhammad Nejatullah Siddiqi, considerado el historiador del pensamiento económico islámico, lamenta la ausencia de una obra de referencia sobre el pensamiento económico islámico y afirma que se trata de una historia tan vieja como el islam y que debe comenzar por el Corán y su exége-

28 Timur Kuran (1997). «The Genesis of Islamic Economics: a Chapter in the Politics of Muslim Identity», *Op. Cit.*

29 *Ibidem.*

sis, por las tradiciones y sus comentarios, para acabar exponiendo la contribución de antiguos pensadores musulmanes. Según Siddiqi, no habría sido necesario empezar la historia del pensamiento económico islámico con la discusión entre los contenidos del Corán y de la sunna, si se hubieran conservado los testimonios de las opiniones expresadas por los compañeros del Profeta y por las generaciones siguientes. Sólo queda contentarse, a falta de algo mejor, con algunas obras relativas a la organización económica de los primeros tiempos del islam y con las opiniones relativas a la contribución territorial (*jaraj*), sobre el *zakat* o sobre las finanzas públicas de los califas (*rashidun*).

Esta postura, que deja vasto campo a la especulación, no es nueva. Incluso se ha pasado del total desinterés a un manifiesto interés por ciertos autores más que por otros, para acabar con una proliferación no sólo de estudios, sino también de instituciones especializadas en la historia del pensamiento económico. La historia de este pensamiento plantea de hecho el problema de las complejas relaciones que los musulmanes han tenido con su patrimonio intelectual. A este respecto, la manera en que esta historia ha evolucionado es reveladora.

Así, los historiadores del pensamiento económico arrinconarán al Ibn Jaldún economista, ampliamente estudiado por los musulmanes modernistas y reconocido en Occidente, ya que se considera que sus ideas están alejadas del modelo que preconizan los islamistas debido a que están ligadas a su proceso filosófico: por un lado, Ibn Jaldún no hace distinciones entre lo racional y lo religioso, sino entre lo racional y el ideal histórico de la primera comunidad de Medina; por otro, Ibn Jaldún excluye toda posibilidad de renovación duradera y consecuente con el ideal profético de la ferviente comunidad de Medina.<sup>30</sup> Se limita a comprender «la historia acabada» y rechaza proponer, como los filósofos utópicos, un proyecto de sociedad justa o de Estado ideal.<sup>31</sup>

A un Ibn Jaldún epígono de la corriente nacionalista árabe le sucede en el pensamiento islamista una figura mejor adaptada a los tiempos presentes, que encarna mejor la voluntad de instaurar este nuevo orden económico islámico. Esta figura será Ibn Taymiyya. Por lo tanto, se eliminará para siempre cualquier coincidencia entre el islam y el pensamiento occidental, cualquier punto común en la racionalidad.<sup>32</sup>

30 «Ibn Jaldún se basa en un determinismo causal absoluto, rechaza creer que un Estado, después de arruinarse, pueda resucitar, o que una civilización pueda renacer después de su decadencia. Según él, esperar la llegada de un *mahdi* árabe es una ilusión, ya que el pueblo árabe, en el sentido estricto, ha perdido hace tiempo la cohesión y la voluntad colectiva indispensables para la constitución y el mantenimiento de un organismo político. Un pueblo está compuesto por grupos distintos: cada uno impone su papel de autoridad a los otros cuando le toca, gasta su energía y desaparece definitivamente de escena, la humanidad está compuesta por pueblos diferentes, cada uno ejerce su poder sobre los otros cuando le llega, edifica una civilización específica, luego cede el lugar a otro sin esperanza de retorno. En este marco, se impone por sí sola la teoría cíclica, es lógicamente plausible y además está históricamente fundada». Véase Abdallah Laroui (1990). *Islam et Modernité*. París: La Découverte, p. 116.

31 Véase Ahmed Abdeselem (1983). *Ibn Khaldun et ses lecteurs*. París: Presses Universitaires de France, p. 117.

32 Si se tomara el conjunto árabe como una unidad de referencia y de identificación, encontraríamos las correspondencias siguientes entre: Ibn Jaldún = Estado laico = unidad de los países árabes bajo el manto del nacionalismo árabe/tercermundista/autenticidad cultural. En este marco, el pensamiento laico prevé la aparición de un nuevo hombre capaz de afrontar los desafíos del mundo contemporáneo. En cambio, si tomamos el conjunto musulmán como unidad de referencia, tendremos como unidad de referencia y de identificación: Ibn Taymiyya = Estado religioso = unidad de la comunidad de los musulmanes en los países árabes, musulmanes. En este marco, según los islamistas, se desarrolla el nuevo hombre capaz de afrontar los desafíos del mundo contemporáneo.

Para comprender el entusiasmo por Ibn Taymiyya en los medios islamistas y su estatus de precursor del proyecto económico, hay que remontarse a la doctrina hanbalí, a la que pertenece. Una situación en común, con crisis sociales, de contestación política y con aspiraciones de justicia, parece acercar las dos épocas y explica, por consiguiente, la vuelta al autor de *al-siyasa al-shar'iyya*:

– La doctrina de Ibn Hanbal vio la luz con las grandes crisis sociales del Califato.

– Se trata de una doctrina basada en un compromiso político-religioso, llevó tanto a sus militantes como al imán Ibn Hanbal, a Ibn Taymiyya y a Ibn al-Qayyim al-Jawziyya a la prisión y al exilio.

– Es cercana a una masa urbana receptiva a todo lo relativo a la instauración de la justicia social y a la imposición de una moralidad pública.

– Se trata de una doctrina que predica una fidelidad escrupulosa al pasado. Considera que la angustia de la sociedad es el resultado de un alejamiento de los principios del islam de los orígenes, que se pretende restaurar íntegramente mediante una vuelta a las fuentes y a la religión antigua, tal y como se practicaba en los tiempos de Mahoma y de los primeros califas.

– En el ámbito económico, se pretende aplicar estrictamente los mandamientos del islam en materia de pago de la *zakat*, prohibir la *riba* y luchar contra el fraude en materia comercial.

## Conclusiones

La expansión de los bancos islámicos no excluye la persistencia de un conjunto de cuestiones tanto técnicas como políticas todavía pendientes; tampoco se han resuelto las cuestiones relativas a la procedencia del propio sistema económico islámico. En el ámbito de las finanzas, los seguidores de este sistema, más numerosos tras la crisis, evitan explicarnos la amalgama, que nunca han dejado de mantener, entre la noción de *fa'ida*, tipo de interés fijo y predeterminado que consagra en Occidente la relativa autonomía del ahorro y del capital bancario, por un lado, y del capital bancario y del capital productivo, por otro, ilícito, según ellos; y la noción de usura (*riba*), moralmente inadmisibles, incluso para las personas no musulmanas, que consiste en beneficiarse de la angustia de un deudor en la miseria para imponerle condiciones insostenibles al multiplicarle el importe del crédito. Sin embargo, se admite que no se trata, de ningún modo, del tipo de relación que mantiene la banca convencional con su cliente, sino del hecho de que tiene como finalidad la de permitir a la gente poder pedir dinero prestado para realizar sus proyectos. Estos créditos son concedidos con intereses, lo que constituye su principal fuente de ganancias. Esta relación entre las dos partes, particulares o empresas, se basa en el principio de voluntariado y en el acuerdo previo y no en una relación de fuerza. Por lo tanto, no hay usura en la práctica del interés de los bancos convencionales. Por otro lado, este hecho fue examinado por los representantes del islam institucional, *shej* Tantawi y los 21 sabios de al-Azhar, que declararon en 2002 lícitos los intereses sobre depósitos bancarios, anulando en teoría la razón de ser de los bancos islámicos.

Un banco, sea o no islámico, no tiene que ser útil, sino rentable. Es una empresa como cualquier otra, con considerables medios materiales y humanos, que ofrece productos y servicios con una finalidad, la de obtener beneficios, más aún cuando su actividad se desarrolla dentro de un contexto de competencia con otros bancos islámicos y convencionales. La prohibición del interés en el sistema bancario islámico, que podría dar a entender que se trata de establecimientos con fines no lucrativos o de asociaciones caritativas, se compensa con el cobro de comisiones, a menudo astronómicas, y mediante otros subterfugios utilizados para burlar esta prohibición. Si la banca islámica no cobra intereses con los préstamos, es porque se remunera gracias a una comisión definida de antemano con el cliente. Para financiar la compra de un bien, la banca lo compra para venderlo posteriormente, con beneficio, lo que se asemeja a un *leasing*. Por este motivo, los productos islámicos son de dos a tres veces más caros, como es el caso de Sudán. Por lo que,

[...] para muchos aspectos, los bancos islámicos no difieren de sus compadres convencionales más que por el lenguaje utilizado. Esta proximidad debería aumentar debido a los grandes cambios que han afectado al ámbito internacional: cambios tecnológicos y desregularización, por un lado (globalización de las finanzas, nuevos productos financieros, etc.), cambios políticos, económicos y sociales, por otro [...].<sup>33</sup>

Otra cuestión, todavía sin respuesta, es la multiplicación de las instancias jurídicas. Sólo en Arabia Saudí encontramos dos, una que depende de la Liga Mundial Islámica, la otra, de la Organización de la Conferencia Islámica, sin contar los consejos de control y de vigilancia, la famosa *sharia board*, que dependen de cada establecimiento financiero islámico y que son retribuidos por las propias instituciones financieras, lo que plantea, por consiguiente, el problema de su grado de autonomía. Por otro lado, la multiplicidad de estos consejos conduce a interpretaciones divergentes relativas a la validez de una u otra operación, a finanzas a medida.

Mientras que en Occidente la banca islámica pretende ser, por lo menos en un primer estadio, una oferta financiera que responde a una necesidad económica universal, en los países árabes es seguramente un proyecto económico, pero sobre todo, político. Esto significa que este sistema financiero, presentado en un primer momento como una simple alternativa a las finanzas liberales, consideradas amorales, es inseparable del proyecto de constitución de un Estado islámico. Depende, de igual manera que el velo o la carne *halal*, de un proyecto político que tiene como objetivo el de establecer prácticas o instituciones con la única finalidad de realizar la aplicación de la *sharia*. Sólo que para ser coherente con los principios éticos definidos por la doctrina, la banca islámica debería, en la práctica, responder a las necesidades poco o mal cubiertas por los bancos convencionales. Debería

33 Véase Mohamed Fall Ould Bah (2009). «Autour de la banque al-Baraka, Mauritanienne Islamique (BAMIS)», en Pierre Robert Baduel. *Chantiers et défis de la recherche sur le Maghreb contemporain. Colloque Chantiers de la Recherche en Sciences Humaines et Sociales sur le Maghreb (XIXe - XXe Siècles): Nouveaux Objets, Nouvelles Problématiques, Hammamet, 23-25 novembre 2006*. Paris: Karthala.

tomar partido por la solidaridad y permitir, por ejemplo, a la población que no tenga garantías que ofrecer al prestamista, acceder más cómodamente al crédito. Pero éste no es el caso. Establecimientos como el Banco Tunecino (no islámico) de Solidaridad (BTS), fundado por el Estado tunecino, son los que aseguran la financiación de proyectos de jóvenes cualificados que no disponen de medios financieros o de garantías o, como la Grameen Bank, los que ayudan a los más necesitados. Por lo demás, Muhammad Yunus, bengalí, premio Nobel de la Paz, llamado «el banquero de los pobres» y reconocido por su humanidad, no recurrió a la religión para probar la eficacia y el carácter profundamente humanitario de su proyecto. Ha escrito toda una obra sobre la banca sin mencionar la orientación religiosa, sólo haciendo referencia a cuestiones económicas y a la forma de ayudar a los más desfavorecidos. Descubrió que el microcrédito es un medio simple y eficaz para devolver a los pobres la dignidad, para motivarlos, para ayudarles a que tomen las riendas de su destino y para evitar la dependencia de las ayudas al desarrollo. Detrás de este acto, no hay ningún argumento religioso.

El permiso concedido en enero de 2009 al primer banco islámico tunecino, Zitouna, constituye un giro decisivo para este país. Ilustra la manera en la que la ideología islámica se adapta, a través de sus instituciones, al ambiente y al desarrollo político en el mundo árabe. Si un régimen se opone a la corriente islámica o simplemente desconfía de ella, se acalla el referente islámico del banco. Por ejemplo, el BEST Bank de Túnez, del grupo al-Baraka. Aunque estuviera operativo desde 1983 en territorio tunecino, siempre se ha presentado como un «banco participativo», que ponía de manifiesto su voluntad de inversión en proyectos a largo plazo, y no el islam. Con el banco islámico Zitouna se pone de manifiesto, incluso se reivindica, el referente religioso. Esto se explica por la unión de tres factores esenciales: una menor desconfianza de las autoridades financieras que, hasta ese momento, estimaban que el principio de participación en los beneficios no garantizaba la protección de los depositarios; una mayor liberalización económica; un sentimiento religioso reforzado de la población tunecina: los bancos convencionales son, para una población cada vez más sensible al discurso identitario islámico, instituciones «infieles».

En el plano comercial, no hay nada que indique que la intención de los dirigentes es la de paliar las insuficiencias del sector convencional. Se dirigirá, como todos los bancos de negocios, a empresas y a inversores tunecinos e internacionales, así como a particulares gracias a una implantación nacional. La única particularidad, que ya no es original, es que la oferta estará de acuerdo con los principios de la *sharia* y cubrirá el conjunto de servicios de ahorro, de financiación, de inversión y de pago (banca electrónica, cajeros automáticos, etc.). Esta iniciativa se explica por la existencia de un nicho de mercado, para atraer a ahorradores e inversores piadosos, cuyo número irá en aumento.

Uno se da así cuenta de que el calificativo *islámico* se ha convertido en un eslogan comodín con fines puramente comerciales. No existe la economía islámica ni los cheques islámicos, como no hay medicina islámica ni refrescos islámicos. Los bancos islámicos han encontrado hoy un terreno extremadamente propicio para

la difusión de sus argumentos, en la medida en que es cada vez más frecuente ver cómo los musulmanes renuncian a sus intereses bancarios o identifican Occidente con Satán. Pensar que la expresión económica islámica constituye, para los países en vías de desarrollo, un factor suplementario de crecimiento y, para los países occidentales, la solución para salir de la crisis es falso, ya que las reglas comerciales son idénticas para los dos tipos de banco. Los bancos que han padecido la crisis son los bancos que tenían tratos con los bancos que se hundieron en los Estados Unidos, mientras que los bancos árabes convencionales o islámicos no se han visto afectados gracias a las reglas comerciales que regulan su funcionamiento y no gracias a reglas inspiradas en la religión.

En este artículo se pone de manifiesto que, desde el principio, los motivos ideológicos y de proselitismo estaban detrás de la islamización de las instituciones económicas en el mundo árabe, empezando por la banca islámica. Situada en primer lugar en los países del Golfo, fue, en su primera etapa, un instrumento cómodo y privilegiado para asentar un modelo islámico de sociedad, mediante la financiación de proyectos con vocación religiosa. El cambio del entorno político y social al que se enfrentan los países árabes favorece el paso a la segunda etapa, la de una implantación efectiva en el corazón de las economías de los países árabes; sin embargo, los problemas de desarrollo siguen sin resolverse. Como lo resume Klaus E. Rhode:

Aunque la doctrina islámica, en su forma original y en su evolución teórica y pragmática, llega a todos los campos de la existencia, la aplicación estricta de sus principios en un Estado de población islámica se presenta, a lo sumo, como una necesidad dogmática, pero sin depender de una política de desarrollo.<sup>34</sup>

## BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Mohammed Yassine Essid es doctor en Letras por la Universidad de París-Sorbona y profesor de Historia en la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad de Túnez. Es fundador y presidente del Groupe d'Études et de Recherches Interdisciplinaires sur la Méditerranée (GERIM). Entre sus publicaciones podemos destacar: *A Critique of the Origins of the Islamic Economic Thought* (1995), *Mondialisation, Autonomie et internationalité de l'islam* y *Deux méditerranées: les voies de la mondialisation et de l'autonomie* (2010).

## RESUMEN

El objeto de este artículo es situar el concepto de economía islámica en la larga búsqueda del pensamiento reformista musulmán, como una alternativa al modelo de desarrollo económico occidental, que permita compatibilizar el islam con la modernidad y las exigencias del mundo contemporáneo. El fracaso de los diferentes modelos de crecimiento aplicados en los países árabes después de sus independencias y el agravamiento de las condiciones económicas y sociales, paralelamente al interés renovado del islam en el plano político, relanzaron los debates teóricos sobre este asunto.

34 Véase Klaus E. Rhode (1990). *Islam et Développement dans les pays du Conseil de Coopération du Golfe*, en Gilbert Beaugé y Aziz Alkazar, *Les Capitales de l'Islam*. Paris: CNRS, pp. 89-100.

A partir de los años setenta, empezó a arraigar un proyecto de renovación del islam en los países productores de petróleo que disponían de una importante liquidez, lo que permitía pensar en la aplicación de forma efectiva de una economía islámica regida por las normas jurídicas, de organización y éticas del islam. La banca islámica, cuyas modalidades de funcionamiento se impusieron en los medios de comunicación occidentales gracias a la última crisis, constituirá el primer escalón de una islamización de la economía mediante la sustitución de la percepción de un interés fijo y predeterminado de los bancos convencionales por una islámica de prohibición de los intereses y de una relación de asociación, mediante la participación en las pérdidas y ganancias.

### PALABRAS CLAVE

Economía, banca, islam, interés, ética, finanzas.

### ABSTRACT

The object of this article is to position the concept of Islamic economics in the long quest of Muslim reformist thought, as an alternative to the Western economic development model that allows to reconcile Islam with modernity and the demands of the contemporary world. The failure of different growth models applied in Arab countries after their independence and the worsening economic and social conditions, along with the renewed interest of Islam in the political field, relaunched the theoretical debates on this issue. Since the '70s, a renewal plan of Islam began to take root in the oil producing countries which had an important liquidity, allowing to think at the effective application of an Islamic economy ruled by the Islamic legal rules of organization and ethics. The Islamic bank, whose operational mode were imposed in the Western media due to the latest crisis, will be the first step of an Islamization of the economy by replacing the payment of a fixed and predetermined interest of conventional banks for an Islamic one of interest prohibition and partnership through the participation in the economic profits and loss.

### KEYWORDS

Economy, banking, Islam, interest, ethics, finances.

### المخلص

يهدف هذا المقال إلى وضع مفهوم الاقتصاد الإسلامي، في سياق مسار بحث الفكر الإسلامي الطويل، كبديل لنموذج التنمية الاقتصادية الغربية، بما يسمح و ملائمة الإسلام مع الحداثة و مع شروط العصر. و قد أدى فشل نماذج النمو المختلفة التي طبقت في البلدان العربية منذ استقلالها، و تدهور الظروف الاقتصادية و الإجتماعية بالتوازي مع تجدد الإهتمام بالإسلام على المستوى السياسي، إلى إستئناف النقاشات النظرية حول هذا الموضوع. إذ بدأ منذ عقد السبعينيات تكريس مشروع تجديد الإسلام في البلدان المنتجة للنفط و المتوفرة على سيولة كبيرة، مما سمح بالتفكير في تطبيق شكل فعال من الاقتصاد الإسلامي، تضبطه قواعد فقهية و تنظيمية و أخلاقية مستمدة من الإسلام. و تعد المصارف الإسلامية، التي تناولت وسائل الإعلام الغربية كيفية إشتغالها بقوة خلال الأزمة الأخيرة، أول حلقة في سلسلة أسلمة الإقتصاد، من خلال إستبدال الحصول على فائدة ثابتة و محددة بشكل مسبق كما تفعل المصارف التقليدية بعلاقة تشاركية تتم عبر المشاركة في الخسائر و الأرباح على السواء، فضلا عن منع الفوائد المصرفية.

### الكلمات المفتاحية

الإقتصاد، المصارف، الإسلام، الفائدة، الأخلاق، المال.