

EL TEMA: LOS DIVERGENTES CAMINOS DE LA REFORMA EN EL ISLAM

ANTECEDENTES HISTÓRICOS EN EL PENSAMIENTO REFORMISTA ISLÁMICO

Emilio González Ferrín

El siglo XX, en su más amplio sentido, fue testigo de, al menos, cinco relevantes acontecimientos históricos de gran componente islámico: la disolución del califato de Estambul en torno a 1924, la creación de Pakistán en 1947, la revolución iraní de 1979, la truncada ascensión democrática de un partido islamista en la Argelia de 1991, y el gozne *fin de siècle* por excelencia: el colapso de las Torres Gemelas de Nueva York en 2001, por obra de un comando terrorista suicida de ideología islamista. Este último acontecimiento, catalizador a posteriori de toda lectura histórica previa, ha provocado la publicación de una vasta literatura ensayística de pretendida linealidad interpretativa. Se asume una lógica secuencial de causas y efectos sin solución de continuidad desde las albacoras de lo islámico hasta el presente. Se busca, así, una prístina «razón coránica» en capítulos del presente, delimitándose algo letal denominado *yihadismo*, palabro hipersemantizado cuyo caldo de cultivo sería nada menos que la historia del islam. La actualidad, por su parte, parece adecuarse a tal interpretación, dado que nuevos capítulos de la historia contemporánea —en Palestina, en Iraq, en Afganistán...—, han patentado una cierta «ideologización religiosa del conflicto», muy cercana a un determinado discurso revolucionario islamista. Ante tal perspectiva, diríase que parece existir una «internacional islamista» de largo cultivo histórico.

Sin embargo, al contemplar esos citados cinco acontecimientos del siglo pasado, difícilmente puede establecerse una lógica de continuidad o de mera relación entre ellos. Al menos, hasta donde los límites del análisis racional pueden llevarnos; otra cosa es la obligada interpretación inducida por intereses geoestratégicos o políticos. Incluso, apurando racionalismos, no podría señalarse siquiera una causa islámica a tales acontecimientos, por más que sus consecuencias conocidas sí pueden tildarse de islámicas. La disolución del califato islámico de 1924 respondía a la lógica reduccionista de un determinado nacionalismo turco, y provocó un encendido debate intelectual al que nos referiremos. La creación del Estado de Pakistán seguía una dinámica externa, internacional, de —por vez primera en el siglo— confesionalidad de los proyectos nacionales junto con la creación, casi simultánea, del Estado de Israel. Por otra parte, la revolución iraní del 79 era, sobre todo, antipahleví. Sólo en un segundo movimiento aunó voluntades populares la llegada del ayatolá Jomeini, islamizándose la revolución. En cuanto al caso argelino de 1991, el populismo democrático del Frente Islámico de Salvación no era muy diferente de algunos conocidos casos centroamericanos, y sólo se radicalizó el discurso islamista tras la suspensión de las garantías democráticas. Por último, el atentado contra las Torres Gemelas más bien parece una acción clásica de terrorismo autoinmune; triste «puñalada de pícaro» de mucho mayor aglutinamiento ideológico/simbólico

posterior que el que se le supone como previo. En definitiva: cinco acontecimientos aislados entre sí, indudablemente islámicos en genérica catalogación, pero mucho menos por sus causas y más por cuanto a las consecuencias se refiere.

¿Qué convierte, consecuentemente, en islámico a un acontecimiento determinado que no parece responder a una cierta causa islámica previa, sino que se presenta emergiendo al modo revolucionario —por definición, contrario a la tradición—? Probablemente, un cierto estado de opinión islamizador previo. Ese estado de opinión islamiza, de algún modo, toda posible consecuencia de un acontecimiento histórico en principio no pensado como estrictamente islámico. Es ese islam como «ideología de sustitución» el que nos interesa delimitar para comprender consecuentemente —y no causalmente— el presente. Sus antecedentes intelectuales se enmarcan en el llamado pensamiento reformista islámico, y se basa fundamentalmente en esa citada concepción del islam como «ideología de sustitución»; como «clavo ardiendo» al que agarrarse en largos siglos de determinadas convulsiones. Precisamente así, «El clavo ardiendo» es como debería traducirse el nombre de una célebre revista y asociación revolucionaria islámica parisina del siglo XIX: *al-'urwat al-'wuzqa*. Se trata de una paráfrasis coránica para referirse al modo de vida islámico, entendido siempre como superior y de última instancia. Suele traducirse literalmente como «El asa más firme» pero, en cualquier caso, mantiene siempre ese espíritu, esa «fraseología de rebelión universal»¹ que cupo preguntarse a este autor si acaso en «las naciones del Profeta» llegará un día a prevalecer lo real, o bien seguirá primando lo ideal.

Necesidad de reforma

Explica Mohammed Arkoun que el pensamiento islámico, desde el siglo XIX hasta nuestros días, ha sido más una ideología de lucha defensiva —por lo mismo, reactivo— que un pensamiento especulativo en pos del sentido del mundo.² Menos genérico y más específico; menos universal y más corporativo. Por alguna razón, la posible fundamentación de la vida en común en el espacio islámico se ha definido más mediante la diferencia con el resto del mundo y la exclusión de una modernidad —siempre entendida como ajena— que mediante la natural identificación con el entorno histórico y cronológico que le fue tocando vivir. Se ha insistido más en una especificidad que en la similitud con respecto a otros espacios. Y tal especificidad ha fluctuado siempre entre la salvaguarda de una etérea «reserva espiritual del mundo» y una orgullosa contención: «tengo una queja, oh Dios, contra los maestros —dirá el reformador modernista indio, Muhammad Iqbal—; enseñan a las crías de halcón a revolcarse por el polvo».³ La razón de tal orgulloso desasosiego no puede ser sólo y siempre colonial. Muchas regiones del mundo, hoy independientes, sufrieron un pasado colonial que superaron con dificultad sin mayor «fraseología de rebelión universal». Regiones que mantienen aún desequilibradas relaciones con las antiguas metrópolis —o con nuevas potencias neometro-

1 Xavier de Planhol (1998). *Las naciones del Profeta. Manual de Geografía Política musulmana*. Barcelona: Bellaterra, p. 241.

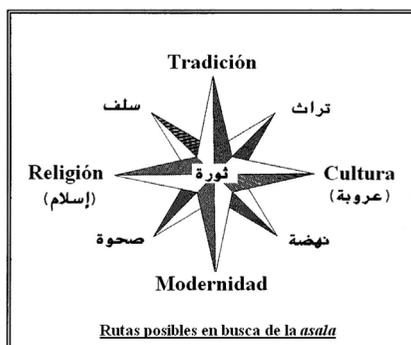
2 Mohammed Arkoun (1984). *Essais sur la pensée islamique*. Paris: Maisonneuve et Larose, p. 303.

3 Fazlur Rahman (1982). *Islam and Modernity*. Chicago: Chicago University Press, p. 57.

politanas— y que no generan, como en el caso contrario del espacio islámico, ese inveterado conjunto de ideologías reformadoras.

«Ideologías desarrollistas», las llamará Leonard Binder. En su «deconstrucción» de un determinado «orientalismo» desde dentro, obsesionado éste con un cierto victimismo monotemático colonial, este autor alcanza a distinguir cromatismos en los antecedentes del pensamiento reformista islámico. Así, planteará ramas diversas más allá de la absurda linealidad tradicionalista —monodireccional— que se nos impone desde lo genésico coránico a lo contemporáneo. Ramas como el truncado liberalismo —«alternativa desestimada»— o la definible como «estética islamista» de un cierto fundamentalismo no escrituralista⁴ y, por lo tanto, mucho menos tradicionalista de lo que se piensa —el «islam de bricolaje», lo llamará Malika Zeghal, parafraseando a Olivier Roy.⁵ Por encima de todo, Binder destaca una obsesiva circunvalación del reformismo islámico en torno a la «hermenéutica de la autenticidad»;⁶ la ínclita *asala* que parece presidir toda la literatura de ideas reformistas del islam contemporáneo.

En el imaginario colectivo de la literatura de ideas reformistas islámicas, la «búsqueda de la *asala*», la autenticidad perdida, progresa siempre impulsada por un motor revolucionario (*zawra*), se mueve siempre entre la tradición y la modernidad, y de igual modo, en principio, equidistante de lo religioso y lo cultural. Así, en la particular «rosa de los vientos» del pensamiento reformista islámico contemporáneo —muy particularmente el árabe—, pueden trazarse al menos cuatro rutas posibles en la «búsqueda de la autenticidad»: entre tradición y religión —lugar de lo salafí—, entre ésta y la modernidad —un cierto despertar revolucionario, estético religioso, denominable *sahwa*. También puede moverse a cierta distancia de lo religioso, amparándose en un reconocible laicismo arabizante hacia la recuperación del patrimonio (*turaz*), eclipsado por el brillo de la modernidad occidental, o bien hacia una modernidad propia y actualizada (*nahda*), desvinculada del matiz estético religioso.



4 Leonard Binder (1988). *Islamic Liberalism: a Critique of Development Ideologies*. Chicago, Londres: Chicago University Press, p. 170.

5 Malika Zeghal (1997). *Guardianes del Islam. Los intelectuales tradicionales y el reto de la modernidad*. Barcelona: Bellaterra, p. 47.

6 Leonard Binder (1988). *Islamic Liberalism: a Critique of Development Ideologies*. Op. Cit., p. 293.

Evidentemente, esta «rosa de los vientos» en la temática generativa de lo reformador islámico contemporáneo, es sólo esquemática e ideal. En gran medida, los conceptos y las tendencias han sido tan trastocados desde la base misma del léxico, que hoy es difícilmente reconocible una corriente determinada según la terminología al uso. Por ejemplo, no es nada inusual encontrar la llamada a un *turaz islami*, un patrimonio cultural (*turaz*) históricamente laico y forzado —por la adjetivación— a lo islámico, que en puridad debería ser denominado *salafí*. Por lo mismo, este término *salafí*, regeneracionista en su origen, es hoy poco menos que sinónimo de «terrorista» en la incontinencia verbal mediática, cuando lo cierto es que su origen parte del etiquetado *salafíya* que aquella citada revista «El clavo ardiendo» incluyó en su cabecera.⁷ De ahí, pasaría a calificar a toda tendencia fundamentalista posterior, ocasionando el embrollo consiguiente al no poder ya leerse nada *salafí* del siglo XIX, por ejemplo, sin la sospecha de lo fontanal terrorista.

En resumidas cuentas, se pueden trazar corrientes diversas y distanciadas en los antecedentes del pensamiento reformista islámico contemporáneo, aún a riesgo de que, desde el presente, se contemplen tendencias divergentes como el *totum revolutum* al que se nos viene acostumbrando referido a lo islámico en general.

Antecedentes del reformismo

El omnipresente concepto de reforma (*islah*) aplicado al pensamiento islámico, habla por sí mismo del «carácter socio-psicológico»⁸ con que el factor islámico se presenta en las sociedades contemporáneas de relevante presencia musulmana. Lo islámico no es tratado en tanto que mera reminiscencia ética colectiva, sino que se incide en su valor cultural inalienable, de donde se colige su necesaria reforma en tiempos de alienación. Por lo mismo, tal carácter socio-psicológico tiende a sobredimensionarlo todo léxicamente: así, islam como civilización e islam como religión se funden, como en el clásico de Philip K. Hitti, para forjar un extrañamente ajeno «modo de vida».⁹ O bien se presenta en tanto que «identidad cultural colectiva matricial» que dota de carácter normativo al clasicismo;¹⁰ como bloque unitario de origen creacionista sin mayor conexión con otros mundos culturales previos o colaterales, al margen de etéreas referencias a una inveterada «votación traductora» de los pueblos del islam en su más tierna infancia histórica. En definitiva; al menos desde principios del XIX, el islam ha sido tratado por propios y ajenos en tanto que ente aislable, extrañamente anacrónico, y envuelto en orientalistas ecos de gloria pasada. De ahí que todo pensamiento se presentase no como tal, sin más, sino como reformista.

La referencia a principios del XIX nos anuncia un primer hito cronológico. En cualquier historia del islam o lo islámico que maneje, es patente un «fun-

7 Henri Laoust (1932). «Le réformisme orthodoxe des "salafiya" et les caractères généraux de son orientation actuelle». *Revue des Études Islamiques* (II), p. 175.

8 Issa J. Boullata (1990). *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*. Albany: State University of New York Press, p. 57.

9 Philip K. Hitti (1973). *El islam, modo de vida*. Madrid: Gredos, p. 23.

10 Gustav E. Grunebaum (1973). *L'identité culturelle de l'islam*. Paris: Gallimard, p. 87.

damentalismo napoleónico» que sitúa todo punto de comienzo contemporáneo en la invasión francesa de Egipto en 1798. Toda modernidad islámica —recordemos, sentida escolásticamente como ajena— se aferra a ese momento tremendamente físico de contacto cultural para marcar un reinicio de las constantes vitales islámicas tras un supuesto dormitar de siglos. Se trata del citado concepto de *Nahda* en tanto que *aggiornamento* cultural principalmente árabe, pero de innegable correspondencia islámica.

En realidad, puede retrotraerse el inicio del reformismo islámico hasta la caída de Bagdad en 1258 o incluso más allá. De hecho, se tilda de *islahi* —reformista— al pensamiento reaccionario de al-Mawardi (siglo XI) en contra de la disgregación islámica y a favor de un determinado centralismo califal. Y aprovechemos la oportunidad para destacar algo relevante: el término «reformismo» no debe llamar a error. Generalmente, el reformador no suele ser un modernizador, sino que tiende a todo lo contrario. En nombre del reformismo puede no pretenderse tanto «modernizar el islam como islamizar la modernidad».¹¹ Y tampoco perdamos de vista el momento y la razón por la que se busca un precedente tan lejanísimo como al-Mawardi para encofrar los fundamentos del reformismo islámico: este autor, de clara adscripción hanbalí —de todas las corrientes sunníes, la más encapsulada en el tradicionalismo—, se pronuncia abiertamente a favor de la institución califal en un tiempo de decadencia de los llamados Buyíes —el célebre «interludio iranio» desde 947 en la historia del islam sunní. Andando el tiempo, y en especial tras la recordada disolución del califato turco en 1924 —definitiva, ya que no se ha vuelto a reinstaurar tal institución—, la línea tradicionalista favorable al restablecimiento califal será precisamente la que escriba —como propia— la historia del reformismo tradicionalista islámico, desempolvando toda referencia pasada reutilizable como arma intelectual.

Tradicionalismo neohanbalí

Uno de los mejores analistas de este tipo de reformismo, Merlin Swartz, precisamente interpeló a las crónicas árabes contenidas en las recuperaciones contemporáneas hasta descubrir el concepto de *tabaqat al-hanabila* —generaciones de hanbalíes—, en tanto que secuencia involucionista del reformismo islámico.¹² Por lo tanto, ya contamos con una primera corriente de reforma claramente distinguible: el tradicionalismo neohanbalí que hace suya la causa del califato, entendiendo tal institución como el símbolo e instrumento de una jerarquización dogmática del islam. Una suerte de «estatalización» de la identidad cultural islámica: fusión de patria y religión. Este tradicionalismo neohanbalí hunde sus raíces en la noche de los tiempos islámicos —ya vemos, desde los buyíes— pero se detiene muy especialmente en otra figura reformadora: el jurista damasceno Ibn Taymiya (m. 1328) quien, lejos de meras especulaciones escolásticas, se aferró al concepto de califato y su ordenamiento jurídico, *sharia*, para asegurar la supervivencia del islam.¹³ Y saltó el

11 Emilio González Ferrín (2000). *El modernismo de Muhammad Abduh*. Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, p. 227.

12 Merlin Swartz (1973). «A seventh-century (a.H.) sunni creed: the aqida wasitiya of Ibn Taymiya». *Humaniora Islamica* (I), p. 91.

13 Emilio González Ferrín (2001). *Islam, ética y política: En torno al libro de Abdel Raziq*. Sevilla: CEOMA (Centro de Estudios sobre Oriente Medio y África), p. 23.

referente por excelencia del reformismo tradicionista: la *sharia* en tanto que nebulosa dogmática supranacional de apariencia inmune al paso del tiempo.

La corriente tradicionista neohanbalí es considerada una reacción literalista en su visión de reconstrucción y reinstauración de un mundo ideal pasado.¹⁴ Ese literalismo neohanbalí —escolástico, dogmático, de tendencia juridizante— se mostró reactivo ya en el siglo XIV en la citada figura de Ibn Taymiya, sentando unas bases conceptualmente atractivas para el futuro: la reconstrucción del dogmatismo islámico se presentaba en un Oriente Medio deslavazado tras largos siglos de cruzadas. Esa reinstauración de un orden islámico (*sharia*) pasaba por el apego escolástico a los teólogos dignos de tal nombre (*salaf*). El islam debía purificarse de tantas contaminaciones sectarias desviacionistas, que de algún modo se vivía en una *nueva Yahiliya*; un nuevo tiempo preislámico a la espera de una ordenada e iluminada eclosión social. En realidad, la expresión *nueva Yahiliya* corresponderá a un neohanbalí muy posterior —Sayyid Qutb (1906-1966), incontestable campeón de un iluminismo utópico islamista—,¹⁵ pero el «marco incomparable» de la reacción literalista quedaba servido: el tradicionismo se parapetaba frente a Occidente —tras las cruzadas—, en aras de la *sharia*, y en nombre de los *salaf*, los egregios constituyentes de la sana Tradición.

No es de recibo establecer exhaustivamente, aquí y ahora, la cadena de transmisión desde estos vetustos puntales neohanbalíes hasta los contemporáneos. Sabido es que la obsesión araboislámica por la apariencia de rigor en cadenas tales —proceso conocido como *isnad*— derivó en monumentales retroalimentaciones —por lo mismo, a posteriori— en aras de la consabida obsesión por la coherencia lineal, de algún modo historicista. Desde hace largo tiempo, la islamología crítica se ocupa de poner en su sitio tanta fantasía de rigor, desde las obras —apologéticas cristianas, todo hay que decirlo— de William Muir (1810-1905) y Alois Sprenger (m. 1893) hasta hoy día. Si resulta pertinente aludir a la «voluntad de tradición selectiva» en la rememoración del pasado: será el neohanbalismo contemporáneo el que trace los mapas del pasado, recargando conceptos y haciendo hincapié en los cruces de la historia más adecuados a reivindicaciones coetáneas. Es decir, al juramentarse el neohanbalismo con una causa determinada —*ihya al-sunna*; volver a las fuentes tradicionales—, pudo hacerlo por cualquiera de las razones presentadas al uso: que si el espacio islámico sintió hastío por la disgregación de la Umma debida a la omnipresencia del llamado *absentismo sufi*, que si lo hizo por contagio de los predicadores protestantes, dogmáticos escrituristas en la cosa religiosa, que si lo hizo —como viene siendo la explicación oficial— por la naturalidad escriturista y literalista del espacio islámico, etc. Lo cierto es que se trata de un fenómeno contemporáneo; una corriente tradicionista que buscaría avales del pasado.

14 Majid Fakhri (1970). *A History of Islamic Philosophy*. Nueva York: Columbia University Press, p. 347.

15 Emilio González Ferrín (2005). Pensamiento Árabe Contemporáneo. En *Textos fundamentales de la tradición religiosa musulmana*, Montserrat Abumalham (coord.). Madrid, Barcelona: Trotta/Universitat de Barcelona, p. 194.

Wahhabismo

¿Tradicción —inducción, determinismo—, o propensión —determinadas circunstancias favorables que pueden repetirse en la Historia? Allá cada cual; lo cierto es que, pese a lo dicho, y a juzgar por los lugares de acogida de tal corriente tradicionalista neohanbalí, diríase que tiene un sentido consciente desde el pasado y que se bifurca con el paso del tiempo. Es muy probable que los dos caminos principales fueran el Subcontinente Indio y Egipto, pero ninguno de ellos resulta creíble sin un protagonismo previo de la Península Arábiga.

El neohanbalismo egipcio es más tardío y llegaremos a él en breve. De momento, el indio es especialmente cromático y de un historicismo innegable. Como aquel al-Mawardi frente a los buyíes, como Ibn Taymiya sobre las ruinas de la Bagdad califal, un reformador musulmán indio, a la sazón Shah Wali Allah (1702-1762), ondearía la bandera del islam califal en un período de cierta desesperanza musulmana en la India. Comprometido con la renovación en los estudios de las tradiciones islámicas —hadices, muy especialmente—, Wali Allah viajó al Hiyaz, el corazón de la Península Arábiga, emblemático de la «medinización» del islam.¹⁶ Allí se formó con un reconocible historiográficamente al-Kurdi (m. 1733), siguiendo la senda previa —de la India al Hiyaz— trazada por un adelantado Abd al-Haq Dhlawi (s. d., principios del siglo XVIII). Al Shah Wali Allah le debe el islam indo-iranio la —probablemente— mejor traducción del Corán al persa, debida a su compromiso expreso en dos direcciones: homogeneizar la Umma, eliminando el desequilibrio evidente entre los hablantes de la «lengua de Dios» y el resto. Por otro lado, abogó por «puentear» la verborrea árabe —comentarios de comentarios— sobre el sentido último del Corán, tratando de hacerlo accesible a los hablantes del persa y vecinos.¹⁷

De esta manera, se cargaba el neohanbalismo de neomedinismo, de *imitatio Muhammadi*,¹⁸ de vuelta a los orígenes históricos simbolizada en el retorno a los lugares santos, al texto-base. Es la generación del gran interpretador de la sunna, el yemení Muhammad al-Shawkani (1760-1834). También es el tiempo de forja de una particular ortodoxia, el futuro wahhabismo, en las latitudes que vieran nacer al Profeta, así como el momento en que aquel Wali Allah de la India volvería a Delhi en unas circunstancias bien concretas: dominio de los sijs en el norte, hinduismo mayoritario al oeste, y presencia británica en Bengala. Acotado, amenazado, el islam se parapeta, se pertrecha de neohanbalismo. Malek Bennabi, tras su magnífica descripción del «hombre postalmohade», escribiría que, en tiempos que requieran reacción social, el islam se «marabutiza», colectiviza, se convierte en militante, y en tiempos de quietud, se individualiza.¹⁹

Es extensa la estela neohanbalí del Shah Wali Allah en la India; su influencia se dejó sentir incluso en el espacio árabe: Louis Gardet afirma que en el siglo

16 Emilio González Ferrín (2008). «Medinización: tres movimientos, tocata y fuga». En *La ciudad magrebí en tiempos coloniales. Invención, conquista y transformación*, José Antonio González Alcantud (ed.). Barcelona, Sevilla: Anthropos/Junta de Andalucía, p. 332.

17 Annemarie Schimmel (2003)(1963¹). *Gabriel's Wing. A study into the religious ideas of Sir Muhammad Iqbal*. Lahore: Iqbal Academy Pakistan, p. xi.

18 Daniel W. Brown (1996). *Rethinking tradition in modern islamic thought*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 1.

19 Malek Bennabi (2006) (1954¹). *Vocation de l'Islam*. Beirut: al-Bouraq, p. 157.

XIX podían encontrarse obras del reformista musulmán indio en la biblioteca de la cairota al-Azhar, y que incluso se le estudiaba en parte de la enseñanza reglada de los futuros ulemas,²⁰ noticia de la que podemos extraer que el nexo supranacional neohanbalí comenzó mucho antes de cuanto se piensa; su lejana segunda parte se produciría en los sesenta del siglo XX, fruto de la concomitancia entre Sayyid Qutb y el pakistaní al-Maududi. Centrándonos aún en la India, el internacionalismo islámico de Wali Allah se concretaría en proyectos de abierta militancia política islámica en la figura de su propio hijo Abdel Aziz (1745-1824) —llegó a afirmar que la India musulmana, bajo el yugo británico, debía ser considerada *Dar al-Harb*.²¹ Esa estela llegó incluso a su nieto Ismael (1781-1831), coetáneo y precursor del ínclito Sayyid Ahmad Brelwi (m. 1831), organizador de las milicias *muyahidin* en torno a 1820, en tan abierta hostilidad contra los sijs, que constituyeron en Yaghistán un territorio prácticamente independiente hasta mediados del siglo XX.

El atractivo de la Península Arábiga, del Hiyaz como particular *Arcadia islámica* —medinización—, codificó el principal foco conocido de tradicionalismo neohanbalí: el wahhabismo. Su nombre se debe a Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (1703-1792), erradicador de las *contaminaciones shiíes* y los reductos de paganismo aún existentes en el desierto arábigo.²² Su teología dogmática se basa en el carácter incomparable e inmarcesible de Dios, así como en su primer atributo metafísico, la Unicidad (*tawhid*). De paso, la tendencia que inauguró sirvió para relanzar la idea árabe en el seno de la comunidad islámica, desplazada de su origen en el desierto de Arabia por el predominio turco. El wahhabismo supone, así, el primer soplo de vida del islam árabe tras su decadencia en los siglos anteriores.

Abd al-Wahhab fue el defensor a ultranza de la idea de la Umma, único tipo de sociedad que admitía, si bien es cierto que su racismo arabista y particularmente antiturco —por el momento que le tocó vivir—, le impidió abordar directamente el tema del califato universal. Al wahhabismo le movió la protesta contra el deterioro interno, instando a la sociedad musulmana a volver a su pureza primitiva, y se identifica como el neohanbalismo en estado puro; la línea de reforma puritana árabe del siglo XVIII: la vuelta a la Ley clásica es suma y sustancia de la fe, todo lo demás es superfluo y erróneo.

En este intento de ordenamiento jurídico y religioso, basado en la escuela hanbalí, el wahhabismo condenó asimismo las llamadas «innovaciones sufíes» como heréticas. El misticismo fue, de este modo, rechazado de pleno cuando, paradójicamente, Abd al-Wahhab había sido sufí a los treinta años. La causa mayor puede resultar ser la necesidad de militancia, la *Raison d'État*, ya que el fundador llevó hasta sus últimas consecuencias aquello del «islam, modo de vida» al efectuar una alianza con un príncipe local, Ibn Saud (m. 1767) para que teoría y práctica corrieran parejas. De este pacto, que convirtió un principado beduino en una teocracia canónicamente instituida, data la fundación del estado wahhabí —actual Arabia Saudí—, tan cercano emocionalmente —y no sólo geográficamente— a la teocracia

20 Louis Gardet (1977). *Les Hommes de l'Islam*. París: Librairie Hachette, p. 334.

21 Emilio González Ferrín (2000). *El modernismo de Muhammad Abduh*. Op. Cit., p. 150.

22 Emilio González Ferrín (2001). *Islam, ética y política: En torno al libro de Abdel Raziq*. Op. Cit., p. 24.

de Medina; la *civitas Allahi*; el orden político trascendental. En adelante resultará ya imposible desligar el destino del wahhabismo del de los saudíes.

Una doctrina coherente y una fidelidad absoluta al emir hicieron que su apostolado, revestido de revuelta antiturca, recibiera una favorable aceptación en el Nechd, revalorizando la figura de los jerifes de Meca, y en 1748 hacían su entrada triunfal en los lugares santos. Merced a su aislamiento geográfico en la Arabia central, «el sacerdote y el príncipe» –Abd el-Wahhab e Ibn Saud– fueron capaces, no sin dificultades, de abstraerse de un entorno del que recelaban: el Imperio otomano. Seguramente se estaba sembrando la semilla del aislamiento militante del islamismo, tan presente en la futura ideología de los Hermanos Musulmanes (1928), especialmente a partir de Sayyid Qutb, si bien la coincidencia de dos hechos no prueba en modo alguno la existencia de un proceso de causa-efecto o mera influencia.

Mirganismo y sanusismo

El ideario del wahhabismo prendió fuera de la Península Arábiga. Así, por ejemplo, el monarca alauí Muhammad Ibn Abd Allah (1757-1790) lo adoptó para combatir al sufismo y la influencia de las cofradías. Por otra parte, los primeros años del siglo XIX fueron testigos de la proliferación de congregaciones reformistas tradicionalistas en la línea de la más estricta ortodoxia pero arrojadas paradójicamente, a tenor de cuanto veíamos anteriormente, por el misticismo de las *tariqat* sufíes. Su iniciador fue seguramente el jerife magrebí Ahmad Ibn Idris (m. 1837). Formado en las cofradías shadilíes, Ibn Idris organizó la llamada *tariqa Muhammadiya*, de enorme impronta sufi. El magrebí Ibn Idris, asumiendo una proclamada descendencia del Profeta, llegó a rozar la herejía cuando fundó el movimiento citado durante una estancia en la Península Arábiga y llegó a insinuar su propio carácter profético.

La *tariqa Muhammadiya* proclamaba que no era posible la unión mística con Dios –sufismo–, pero sí con el Profeta, y tal «sufismo profético» se iría segregando a su vez, con el tiempo, en tres grandes *tariqas*: la Rashidiya en Argelia, la Mirganiya en Sudán y organizada por Muhammad Utman al-Mirgani (m. 1853) –representando un papel moderado frente al movimiento de su compatriota el *mahdi* Muhammad Ahmad Ibn Abdallah (m. 1885)–, y la Sanusiya, seguramente la de mayor impronta de las tres, y fundada por el argelino Muhammad Ibn Ali al-Sanusi (1787-1859) en Cirenaica, actual Libia.

La Sanusiya, como el movimiento wahhabí y el propio islam, nació del corazón del desierto, esta vez de África del Norte. Su responsable buscó –como el wahhabismo– la vuelta al islam en su sencillez primigenia, antes de que «lo arruinasen» las herejías y lo corrompiesen las supersticiones y los prejuicios. Pero, a diferencia del wahhabismo, el sanusismo era ya una corriente claramente neosufi. Al-Sanusi proclamó que su pensamiento era el auténtico islam basado en el *ijtihad*, la libre interpretación razonada, y organizó las llamadas zagüías, lugares de vida religiosa en común. De esas zagüías creadas en el desierto libio, las más importantes fueron las de los oasis de Kufra y Yagbub. Por el momento histórico que le tocó

vivir, el sanusismo, que rechazaba la guerra —pero también al Imperio otomano—, iría abandonando poco a poco su carácter pacifista: combatió contra los turcos, después contra los italianos, franceses al Sur e ingleses en la frontera egipcia. No poseían bienes propios, sino que todo era comunal, y destacaban por la pobreza de sus ropas. Llegado el tiempo, los idrisíes constituirían la monarquía libia, línea sanguínea descendiente de aquel Ahmad Ibn Idris, y de ideología claramente sanusí, el último de cuyos monarcas sería derrocado por Muammar al-Gaddafi.

Panislamismo

Por su parte, el panislamismo es una corriente perfectamente deslindable del tradicionalismo neohanbalí. En la teoría, el panislamismo implica convertir al islam en ideología transnacional. En la práctica, es un invento de doble filo: uno institucional —ideología oficialista de un último y desesperado Imperio turco como freno a la desintegración—, y otro popular: las masas islámicas enfrentadas tanto al Occidente colonial como a la autoridad califal «colaboracionista» de Estambul. Ese panislamismo contemporáneo incipiente entraría en conflicto con la recuperación de identidades nacionales en el seno del Imperio turco: albaneses, kurdos y árabes, dependientes de la Sublime Puerta, irían desempolvando sus identidades nacionales y desestimando proyectos mayores. Así, el citado primer panislamismo —institucional— fue la piedra de toque de la política exterior del Sultán Abdülhamid II (1876-1909), depuesto por los «Jóvenes Turcos». Por su parte, el panislamismo popular alcanzaría su cota máxima con la figura del controvertido Yamal al-Din al-Afgani (1838-1897).²³

En realidad, el primero en hacer uso del término *panislamisme* fue el periodista francés Gabriel Charmes, a propósito del rechazo tunecino a la ocupación francesa, así como las reacciones contra potencias occidentales desde los 1880.²⁴ Por lo tanto, es el segundo tipo de panislamismo —el populista— el que primero ocupó a los estudiosos. Una ideología alternativa, callejera, *mahdista* en sus aspiraciones —el *mahdí* como líder musulmán encumbrado por el pueblo en aras de su carisma—, frente al panislamismo oficialista, *califal*; salvaguarda del statu quo imperial turco. Es esta diatriba —mahdismo frente a califato— la que explica en gran medida determinadas reacciones populares islamistas no necesariamente dirigidas contra Occidente como tal, sino contra un determinado régimen propio.

A tenor de sus respectivas trascendencias históricas, el panislamismo oficialista/califal no tiene ni punto de comparación con la llamada populista/mahdista. El heredero institucional del primero, el turquismo, precisamente, acabaría convirtiéndose en orgullosa identidad nacional laica y tan «historicida» como para abolir califato y hasta alfabeto. Pero el segundo sería ya siempre una cierta llamada popular —susurro, «caja de resonancia»— de recurrente aparición. De ahí, probablemente, la trascendencia de una figura tan emblemática como el citado al-Afgani. De haber nacido en Londres, en plena revolución industrial, al-Afgani

23 Bernabé López García (1997). *El mundo arabo-islámico contemporáneo. Una historia política*. Madrid: Editorial Síntesis, p. 65.

24 Jacob Landau (1973). *Middle Eastern Themes. Papers in History and Politics*. Plymouth: Frank Cass & Co. Ltd, p. 2.

habría sido un incendiario líder sindical: espía, manipulador, gran mixtificador, hombre de acción que supo rodearse de intelectuales, este fingido afgano sunní —en realidad, persa shií—, supo destilar un interesante y moderno pragmatismo popular musulmán —político— sobre la base de un barbecho previo de necesidad de reforma islámica —intelectual.

El principal intelectual en los alrededores de al-Afgani fue el modernista egipcio Muhammad Abduh (1849-1905), participante con él en la sublevación egipcia —con pronunciamiento militar incluido— de Urabi Pasha en 1880. A resultas de aquello, y tras la expulsión de Egipto, ambos crearon en París la citada asociación y revista «El clavo ardiendo» —o «El asa más firme», veíamos; *al-'urwat al-wuzqa*—. Tal acontecimiento está aún a la espera del sitio que merece en la historia de Oriente Medio: un modernista —Abduh— colaborando con un agitador panislamista —Afgani— en París, haciendo uso de los medios modernos de soliviantar a las masas —revistas y asociacionismo—, rodeados de colaboradores desafectos con el Imperio turco o el colonialismo europeo —hasta judíos como Ya'qub Sannu', bajo el seudónimo de Abu Nazzara, «El Gafotas»— crearon un estado de opinión de insurgencia intelectual. El lema de la publicación, para más inri, sería *mayallat salafyya*, revista salafí. Y cabría preguntarse realmente qué significaba tal voluntad de expresión para los impulsores de la idea, en una revista para la que «musulmán» y «hombre de Oriente», o bien «panislamismo» y «cuestión de la India» son sinónimos, y que tomaban partido por la revuelta del Mahdí en Sudán o la de los nativos en Sudáfrica.²⁵

Brevemente: el panislamismo significaba una clara apuesta por la lucha de clases anticolonial. El apadrinamiento de al-Afgani confirió al movimiento un carácter de organización secreta —con rituales de iniciación semejantes a los de las logias masónicas, a una de las cuales, *kawkab al-sharq*, la Estrella de Oriente, perteneció al-Afgani. Pero su discurso, instrumento y modos de acción no guardan en absoluto relación con el tradicionalismo neohanbalí y, sin embargo, éste los incorporará con el tiempo.

Modernismo neomutazilí

Una corriente esencial en el reformismo islámico es la otra cara de la moneda tradicionalista neohanbalí: se trata del definible como «modernismo neomutazilí», en referencia a la vieja tendencia racionalista de los mutazilíes en la Bagdad imperial clásica. Es sólo un modo de denominar, y sin mayores pretensiones valorativas; si bien es cierto que el racionalismo islámico ha sido calificado de *mutazilí*, no lo es menos que cuando tal corriente era la mayoritaria en el Bagdad de 827 fue, precisamente, cuando se instauró el régimen inquisitorial de la célebre *Mihna*, la persecución —a sangre y fuego— de «no racionalistas». Que las ideas deberían tener sentido en su aplicación, no en sí mismas.

La calificación de «modernismo neomutazilí», para referirse a la vieja tendencia humanista y liberal del reformismo islámico, se debe a Ali Merad. En ese

25 Emilio González Ferrín (2000). *El modernismo de Muhammad Abduh*. Op. Cit., p. 140.

sentido, corresponde saber distinguir muy bien que el citado Muhammad Abduh (1849-1905), por ejemplo, era un modernista comprometido con la enseñanza y el valor de la contemporaneidad —siempre recomendó la lectura de literaturas europeas, encontró una interesante veta en la pedagogía del británico Spencer, por ejemplo—, y que su compleja relación con el colonialismo —de «colaboracionista» en materia cultural a subversor político—,²⁶ le vale ser clasificado a veces como mero agente británico, y a veces como ideólogo del salafismo, entendido éste en su sentido estrictamente actual; islamista radical.

En realidad, el *salafismo* propiamente dicho —y aun como movimiento intelectual— no comenzará hasta la obra de uno de los discípulos de Abduh, el sirio Rashid Rida (1865-1935), afincado en El Cairo. Y precisamente es el «aval a posteriori» del maestro el que sirvió de presentación del alumno. Efectivamente, llegará un momento en que el reformismo islámico encontrará un referente inmediato en el extenso comentario coránico llamado *al-Manar* —«El Faro»—, obra de Rashid Rida pero prologada «ingenuamente» por Abduh, con lo que el discípulo acabaría «vendiendo lo propio por ajeno» y haciendo uso de la memoria del maestro a beneficio propio. El comentario de *al-Manar* —de forma moderna pero contenido reformista, prácticamente tradicionalista neohanbalí— no tiene absolutamente nada que ver con la figura de Abduh —fallecido en 1905—, que sólo vivió para incluir algunas páginas propias en el primer volumen, mucho antes del «hecho catalizador de 1924», «Rubicón» definitivo en el pensamiento reformista islámico contemporáneo.

Muhammad Abduh es el joven que aplaudió, en una calurosa columna de bienvenida, la fundación del periódico *al-Ahram* —referente ineludible de la vida pública cairota—. Y es el docente que incluyó el estudio de Ibn Jaldún entre las enseñanzas de la Facultad en cuya fundación formó parte imprescindible, *Dar al-Olum*. Si —según veíamos— una «seña de identidad» del tradicionalismo neohanbalí es la obsesión normativista, jurídicista, y la recuperación de figuras «califales» del pasado —como Ibn Taymiya—, el modernismo aquí encarnado se caracterizará por la obsesión pedagógica, la actualización de los saberes, y la recuperación de figuras universales y «exportables» del universo cultural árabe, como el citado Ibn Jaldún o el cordobés Averroes. Su obsesión vital —de gran repercusión pública, ya que llegó a ser Gran Muftí de Egipto— fue limar las supercherías y las asperezas de la vida islámica tal y como la conoció en el Oriente Medio del XIX: desentendimiento de los desfavorecidos, poder del soborno, barroquismo retórico con vacío semántico en la literatura, etc.

Por otra parte, fue Lord Cromer —Sir Evelyn Baring (1841-1917)—, cónsul general británico en El Cairo, quien detectó un nexo importante entre el modernismo neomutazilí de Abduh y el del musulmán indio Ahmad Jan de Bahadur (1817-1898). Intelectual, modernista, cuya postura intelectual consistió en que, dado que la naturaleza se corresponde con las leyes de la ciencia, estas leyes pueden y deben considerarse auténticamente islámicas, pues «la naturaleza es obra

26 Ali Merad (1963). *La Tradition musulmane*. París: Puf, col. Que sais-je?, p. 80.

de Dios». En 1875, Ahmad Jan fundaba en Aligarh –India– un colegio en que la educación religiosa se complementaba con estudios científicos modernos: la *Aligarh High School*, el primer centro islámico que puede calificarse de modernista, creado según los modelos de Oxford y Cambridge. El espíritu de la escuela era que no sólo había que asimilar la ciencia europea, sino también sus modos educativos.

Resulta curioso que la coincidencia modernista neomutazilí –racionalista, liberal, de «humanismo islámico»²⁷ entre Ahmad Jan y Muhammad Abduh no se percibiese abiertamente entre ellos. De hecho, Jan mantuvo un abierto enfrentamiento con al-Afgani en cuanto a la necesidad de aceptar como mal menor –Ahmad Jan– o rechazar –Afgani– la presencia británica. De esa polémica surgiría el libro de al-Afgani –en realidad, redactado por el Abduh más militante de la época parisina– *Refutación de los materialistas*. Efectivamente, Ahmad Jan entendió, al contrario que al-Afgani, que se debía aceptar la ocupación británica como un mal menor inevitable. De hecho, la Universidad india más tradicionalista, Deobend, opuesta a la Aligarh del modernista, se alió con el Partido del Congreso en su lucha por la independencia de la India. Ahmad Jan y la escuela Aligarh, por atribuida lealtad a los británicos, no lo hicieron, y por ello fueron blanco de las críticas de al-Afgani en su revolución panislamista. En realidad, Ahmad Jan estaba defendiendo algo nada lejano a Abduh: rechazaba la mera imitación del pasado e insistía en que los musulmanes estaban obligados a renovar y completar su Tradición mediante el recurso a la libre interpretación personal cualificada. A pesar de la superioridad de la civilización occidental, el islam no era opuesto a ella, y tenía derecho a la misma modernidad.

Como última referencia al modernismo islámico en el cruce con el siglo XX, debemos hacer alusión al poeta-filósofo indio Muhammad Iqbal (1876-1938), considerado «padre espiritual de la patria» pakistaní por sus esfuerzos en pro de una identidad colectiva islámica. Como en el caso de Abduh, la contextualización de su tiempo lo convierte en personaje controvertido y difícilmente clasificable, siendo posible su adscripción a la corriente modernista sólo tras la lectura de su obra y el talante contemporizador que siempre mostró, entre el orgullo de identidad religiosa y la necesidad de formación moderna. No en balde, sus estudios superiores fueron realizados en Europa, e incluso su obra principal *Reconstrucción del pensamiento religioso en el islam*, fue redactada en inglés.

Intelectual altamente comprometido, defendió que resultaba de capital importancia el cultivo de aquel espíritu científico demandado por el Corán, espíritu perdido tras largos siglos de estancamiento intelectual y proliferación teológica en detrimento del espíritu puramente religioso. Consideraba, Iqbal, fundamental una adecuada orientación al estudio, y abogó por un sistema educativo que no sólo mantuviera a la persona informada, sino también creativa, dinámica; formada. Su sistema de educación religiosa modernista tiene claros paralelismos con el de Muhammad Abduh: discernir las verdades del islam sin romper con el pasado ni ignorar el presente. La Filosofía está autorizada a emitir un juicio de valor sobre la

27 Panayiotis Jerasimof Vatikiotis (1957). «Muhammad Abduh and the quest for a muslim humanism». *Arabica* (IV), p. 70.

religión, contribuyendo a su «autenticación», porque complementarias son en el hombre intuición y pensamiento.²⁸

Así, la diferencia entre Iqbal y Abduh es, grosso modo, de grado: el indio trató de resolver el conflicto entre Escritura y Ciencia treinta años después de la muerte del egipcio, y sus conocimientos de matemáticas occidentales, física y filosofía excedían en mucho a los del azharí, merced a la formación intelectual de Iqbal en Alemania y Gran Bretaña. Iqbal estaba mejor preparado para la modernidad; su descubrimiento de Einstein —por ejemplo— le puso en la cima del pensamiento no sólo en la época oriental, sino también de la occidental. Fue un modernista más cosmopolita, y sus conferencias, publicadas bajo el título citado —*The Reconstruction of Religious Thought in Islam*; Lahore, 1930—, son la obra de un musulmán y un islamólogo. Estaban dirigidas también al mundo no musulmán. Pero, en modo alguno, esta familiaridad con lo europeo acalló o empequeñeció su orgullo del pasado del islam, al que vio como un feliz sustituto del nacionalismo. Como un victorioso adversario de la idea de raza —son complejas sus relaciones políticas en la Europa de los treinta del siglo XX; probablemente la más alta barrera en la senda del ideal humanitario.

Esta idea ya estaba en Muhammad Abduh, como lo estaba la esperanza en un orden islámico puro, sin connotaciones canónicas ni vueltas fundamentalistas al islam dogmático. Esa esperanza recuerda también, en cierto modo, el ideal de orgullo de civilización que Abduh había simbolizado con las «nuevas pirámides» —el citado periódico *al-Ahram*, al que dio la bienvenida—, y que Iqbal inmortalizara en un poema: «El silencio de Meca ha proclamado por fin al mundo expectante / que el concierto al que llegaron los moradores del desierto cobrará un nuevo vigor. / Ese león que emergió de la confusión y colapsó el Imperio de Roma, / lo he oído de los ángeles, despertará una vez más».²⁹ Como recuerda también a Abduh su difícil diatriba entre adquirir lo bueno de Occidente y conservar la tradición islámica; entre los ciegos tradicionalistas y los cegados europeizados. Del mismo modo en que recuerda también al egipcio su idea global de Oriente.

Efecto catalizador de 1924

Como veíamos, en 1924, se abolió el califato con sede en Estambul por voluntad expresa de la autoridad civil de la Turquía moderna; la surgida de la I Guerra Mundial. Esa supresión de la más alta instancia del islam sunní suponía —stricto sensu— la decapitación política de un mundo religioso. Hemos visto que la defensa a ultranza del califato era la piedra de toque del tradicionalismo neohanbalí. También podemos deducir que la corriente modernista neomutazilí —más pragmática, racionalista— tiende a estar enfrentada a la anterior ideología literalista y dogmática. Partiendo, en todo caso, de que el reformismo islámico de todas esas corrientes venía creando un determinado estado de opinión, podemos deducir que la literatura de ideas se expresaría al respecto de la disolución de 1924, consecuentemente, con posturas encontradas: los habrá que postulen la necesaria reinstaura-

28 Paul Charnay (1966). *Normes et valeurs dans l'Islam contemporain*. París: Payot, p. 131.

29 Emilio González Ferrín (2000). *El modernismo de Muhammad Abduh*. Op. Cit., p. 155.

ción, y quienes aprovechen la abolición de un sistema vetusto para la proclamación de aires nuevos en el islam.

Es bien cierto que, a las alturas de 1924, hacía ya largo tiempo que la carcasa califal era precisamente eso, carcasa; no cumplía las expectativas unionistas sobre —por ejemplo— el islam árabe, ajeno y contestatario debido, probablemente, a aquella incómoda asociación —panislamista oficialista— de Imperio turco y califato. Por tanto, habrá una tendencia clara en torno a la idea de que, por lo general, lo suprimible tiende a ser suprimido. Sin embargo, gran parte de la intelectualidad sunní del momento se manifestó a favor de la reinstauración tras aquel disolvente 1924. La pregunta sería, entonces, ¿por qué no se reinstauró el califato en cualquier otro lugar? La respuesta surge inmediatamente: porque aparecieron cuatro candidatos a un único califato previsto: el saliente califa de Estambul, con toda la razón —Abdülmecid II—, afincado en su exilio caiota. También el rey Fuad de Egipto, así como la cabeza visible del wahhabismo arábigo, el rey Ibn Saud. Como último candidato, se encontraba también el jerife de los Hachemíes, Husayn. Cuatro opciones encontradas para un proyecto de unidad.

Ante la información anterior, cabe deducir un par de reflexiones de singular importancia para la comprensión de la contemporaneidad islámica: en primer lugar, que si cuatro aspirantes de la altura de los citados reclaman la dignidad califal, es porque aún tendría tal dignidad un cierto predicamento. En segundo lugar, que ese cierto predicamento debe, muy probablemente, ponerse en relación con la idea apuntada aquí de un modo preliminar: que el islam era también y todavía, en torno a aquella fecha de 1924, una «idea fuerza» de indudable capacidad para la cohesión social o, en su caso, la contestación. Decíamos que la literatura de ideas fue especialmente fértil en torno a esa fecha catalizadora de 1924, y cabe destacar dos obras emblemáticas, representativas —respectivamente— de dos posturas encontradas: una a favor de la reinstauración del califato, la obra del citado tradicionalista Rashid Rida (1865-1935), *El califato es la forma suprema de gobierno islámico*, previa incluso a la disolución —fue publicada en 1923—. Frente a ésta, y en contra de la reinstauración —por tanto, a favor de una percepción más ética que política de la religión—, fue publicada en 1925 la obra de Ali Abdel Raziq (1888-1966), *El origen del poder político en el islam*.³⁰ Consecuentemente, se suele describir la postura intelectual de Raziq como enmarcada en la denominada corriente modernista del islam contemporáneo. Y la de Rida en la tradicionalista.

Poco tiempo después, en 1933, sacaba a la luz Charles C. Adams uno de los mejores trabajos monográficos sobre modernismo islámico: «Islam y modernismo en Egipto». Precisamente con la excusa argumental de investigar el

30 Hago uso de las traducciones de títulos ofrecidas en mi libro: Emilio González Ferrín (2001). *Islam, ética y política: En torno al libro de Abdel Raziq*. *Op. Cit.* En él se incluye la versión completa en español de la obra de Raziq, primera traducción al español de la obra, según el texto fijado en 1988 por Muhammad Imara en Beirut —revisión de uno anterior de 1971. En mi opinión, *al-islam wa-usul al-hukm*, el título de la obra de Raziq, debe traducirse como *El origen del poder político en el islam*, y *al-jilafa aw al-imama al-'uzmâ* —el libro de Rida— debe traducirse como *El Califato es la forma suprema de gobierno islámico*, so pena de quedarnos encasquillados en la transliteración de las versiones inglesa y francesa, alejándonos del verdadero sentido.

revuelo que en los medios islámicos provocó la aparición del libro de Raziq,³¹ el autor británico buscó los orígenes de tales posturas encontradas, realizando —en nuestra opinión— el mejor trabajo de esclarecimiento sobre «bipolaridad» en los antecedentes contemporáneos del reformismo islámico. ¿Por qué seguía y sigue siendo interesante la cuestión del califato?, se pregunta Adams; pues —en primer término— porque entraña la diatriba real sobre algo aún no cerrado: si el islam es religión o también forma de gobierno. En segundo término, por lo ya apuntado acerca de la permanente presencia latente del islam como estado de opinión alternativo a otros modos de cohesión social. Esa excusa argumental de Adams para estudiar la polémica nos da la medida —la desmedida, más bien— de la acritud con que fue recibido el libro modernista de Raziq, y los niveles reales de extensión del tradicionalismo intelectual neohanbalí en el pensamiento reformista islámico contemporáneo.

Salafismo

A vista de pájaro, la desaparición de un modernista del prestigio de Muhammad Abduh en 1905, la I Guerra Mundial (1914-1917) y el hecho catalizador de 1924, contribuirían a que el neohanbalismo pasara a constituir una corriente perfectamente organizada y delimitada: la *salafyya* —salafismo— de la mano de Rashid Rida. Si tal movimiento salafí llegó a plantearse como una corriente de reforma intelectual y en cierta medida militante, las circunstancias antes apuntadas contribuyeron a que fuese siempre en primer lugar militante y después intelectual. Rashid Rida había fundado en 1897 la revista *al-Manar*, «El Faro». Aprovechando —veíamos— el cauce de tal revista, Rida continuó el ínclito e ingente comentario coránico que prologase Abduh. Éste ofrecía así el prestigio de un gran nombre a un órgano en realidad nuevo; un salafismo que agruparía en una primera fase a figuras como el doctor Tawfiq Sidqi, comprometido con la divulgación de la ciencia y la aplicación de la nueva medicina, en especial la higiene, o incluso Shakib Arslan, polemista e irónico director de la revista *Nation Arabe* en Ginebra.

Rashid Rida acabó convirtiéndose en un director de conciencia (*murshid*) animando a la intelectualidad de su tiempo a una militancia en torno a una serie de órganos. Así, se creó la homónima imprenta *Salafyya* dirigida por el también sirio Muhibb al-Din al-Jatib, y en cuyas planchas verían la luz una serie de publicaciones, los órganos generadores de opinión antes aludidos: en primer lugar la citada revista *al-Manar*. También la revistas siguientes: *Mayallat Salafyya* —desde febrero de 1917—, para la recuperación de la cultura árabe; *Žahra* —de 1924 a 1929—, revista de creación que agrupó a parte de los literatos del momento, como Ahmad Taymur; *Fath* —conquista—, ya claramente un órgano de acción con un lema centralizador panislamista: «agrupar a los musulmanes de toda extracción y nacionalidad». Y, por último, la *Revista de la Juventud Musulmana*, militante, movilizadora, dirigida por Ahmad Yahya al-Dardiri, y que abogaba por la creación de la Asociación de la Ju-

31 Charles C. Adams (1993). *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad Abduh*. Londres: Oxford University Press, p. vi

ventud Musulmana, nacida —al estilo de la cristianista YMCA— como reacción a los movimientos de indiferencia religiosa y de libre pensamiento.³²

¿Qué proponían estas revistas y demás órganos de opinión? Rechazar toda *bidaa*; toda innovación perniciosa introducida en la creencia islámica. Ése es el contexto en el que publicaba Rida su obra citada en 1923 —*El califato es la forma suprema de gobierno islámico*—, exponiendo la clásica formulación de cuanto es y debe ser el Estado puramente islámico, adhiriéndose su autor a la teoría de la *siyasa shariyya* —la política según la ley islámica— tal y como la expusieron los clásicos hanbalíes, con una salvedad: la obra de Rida ya no es un mero tratado para ulemas, sino una llamada a la acción social.³³

En realidad, con la llamada a la restauración del califato disuelto en Estambul, con el «invento» del llamado «Parlamento Islámico» —entendido como reuniones de ulemas—, Rida estaba preparando el caldo de cultivo en el que macerará la ideología política de los Hermanos Musulmanes en 1928. El salafismo se autocalificó abiertamente de neohanbalí, para no dejar sombra de duda a la impronta de Ibn Taymiya. Y por lo que respecta a los contactos de Rida con el wahhabismo —la citada corriente neohanbalí arábica—, valga como muestra el hecho de que, en 1925, Rashid Rida publicó la mayor defensa de los wahhabíes que se escribió en la época: *El wahhabismo y el Hijaz*; la apuesta por un califato internacional *wahhabí*. Un año después, Rashid Rida fue sancionado por haber contactado ilegalmente con Ibn Saud con quien —al parecer— planeaba sentar las bases de un Estado Islámico con capital en Riyad. Podemos deducir de tal sanción que algo tuvo que ver la rivalidad del rey egipcio con el saudí en sus aspiraciones a la dignidad califal.

De esta manera, el fundamentalismo en que iba incurriendo Rida le llevaría a ejercer de —como veíamos— *murshid*; una especie de «director espiritual»: condenaba la obra de Abdel Raziq sobre la oportuna disolución de 1924 y la inoperancia del califato, así como un libro del también egipcio Taha Husayn (1889-1973) sobre las dudas acerca de la autenticidad de las *mu'allaqat*, los poemas conservados de la época preislámica. Se despejaban, así, los dos grandes temas *tabú* del pensamiento islámico: la relación entre religión y política y las fechas de edición del texto revelado. Aunque los dos encierran la razón oculta mayor de la cuestión de la jerarquía religiosa en el islam; de quién interpreta, desde dónde, y desde cuándo.

A partir de 1926, *al-Manar* se convertía en el bastión de la defensa wahhabí y neohanbalí de Egipto en fusión con el salafismo, y dos años después —1928—, se creaba el movimiento de los Hermanos Musulmanes por obra de Hasan al-Banna (1906-1949). Se trata, seguramente, del momento crucial en que podemos hablar de una transformación en el reformismo islámico; el paso de un conservadurismo teórico a un fundamentalismo progresivamente más práctico. Colateralmente, se producía un cambio no menos trascendental: de las teorías califales del salafismo —intelectuales, utópicas— se pasaba, imperceptiblemente, hacia un cierto *mahdismo* populista, como será el de los Hermanos Musulmanes.

32 *Ibidem*, p. 27.

33 Henri Laoust (1932). «Le réformisme orthodoxe des "salafiya" et les caractères généraux de son orientation actuelle». *Op. Cit.*, p. 180.

Debe destacarse, igualmente, que el predicamento público del salafismo se impuso en todos los estamentos. En 1925, el Tribunal de Grandes Ulemas de al-Azhar había condenado a Abdel Raziq a la expulsión del cuerpo de ulemas de dicha Universidad, esgrimiendo como motivo la publicación de *El origen del poder político en el islam* ese mismo año. La publicación, a su vez, de la sentencia sancionadora fue distribuida gratuitamente por la imprenta Salafiya. Al exponer los siete motivos fundamentales para tal sentencia, se especifica como primero y esencial el haber declarado Raziq que el islam es una institución puramente espiritual, sin ninguna razón para contar con autoridad temporal.

La labor de Rida y la del propio Abdel Raziq deben ser contempladas desde aquí; la perspectiva desde la cual el califato aún no era una cuestión cerrada y olvidada, sino que su reinstauración se presentaba como una posibilidad; de hecho, con cuatro posibilidades. Raziq aprovechaba una crítica a la institución del califato para plantear —punto de vista modernista— la necesidad de unos fundamentos éticos de su sociedad sin detenerse en abundar en ellos. Su obra es, por tanto, en cierta medida apologética, pero de las nuevas circunstancias que vienen a airear, en su opinión, las estancias tradicionalmente selladas del islam: «mensaje y no gobierno; religión y no estado», es como Kurzman resume epigráficamente el ideario del libro que llevó al egipcio a ser sentenciado.³⁴ Raziq no encuentra ni en el Corán ni en la Sunna obligación explícita alguna de que el musulmán deba ser sistemáticamente arropado por la *sharia* y ésta deba sostenerse por la institución califal. La *Umma islamiya*, la Comunidad islámica no sería, así, una noción geográfica o jurídica —las tierras bajo soberanía musulmana; bajo jerarquía califal—, sino una noción demográfica: el conjunto de creyentes que se comportan de un modo determinado y tienen una forma concreta de acercarse a Dios, independientemente del régimen político bajo el que vivan.

Por continuar brevemente con otra vuelta de tuerca, en 1926 publicaba un joven Abdel Razzaq al-Sanhuri (1895-1971) —futuro jurista de renombre— una crítica del libro de Raziq —*El origen...*—, bajo la forma de su tesis doctoral en francés, y basándose en una interesante teoría inculpadora de sesgo completamente diferente al neohanbalí: tanto Raziq, como los modernistas en general, hicieron un flaco favor al islam deslegitimando la autoridad temporal, el califato o cualquier otra forma de máxima jerarquía, porque privaba de una plataforma de unión a las —en esa época— probablemente desorientadas masas árabes e islámicas. Todo hay que decirlo; al-Sanhuri destacaría como compilador de un interesante modo de entender el derecho islámico concebido como «derecho natural», desprovisto de su componente neohanbalí. La *sharia* sería desestimada, transformada en *qanun madaní*—derecho civil—,³⁵ pero siempre barajando la juridización, la jerarquización de toda estructura islámica, para lo cual era una insensatez derogar las formas clásicas —califato, por ejemplo—, porque su vacío podría sorprendernos con formas revolucionarias —*mahdismo* populista, por ejemplo—. Y podría decirse que el tiempo

34 Charles Kurzman (1998). *Liberal Islam. A Sourcebook*. Oxford; Nueva York: Oxford University Press, p. 29.

35 Maurits S. Berger (2002). «Conflicts Law and Public Policy in Egyptian Family Law: Islamic Law Through the Backdoor». *The American Journal of Comparative Law* (L, 3), p. 573.

jugó a favor de Sanhuri, dado que si existiese ese —que él denominaba— «califato espiritual», habría sido más difícil que futuros movimientos islamistas periféricos enarbolasen la bandera de la *sharia* para causas políticas o de revolución social. Es decir —siempre según Sanhuri—: un califa —un «papado» islámico— podría desfondar la autoridad de un mahdismo populista.

Lo cierto es que, sin califato, el islam no sólo sigue vivo, sino que goza de una vitalidad casi ofensiva para el resto de las religiones reveladas, con lo que —a la postre— es difícil pasar de la valoración a la inculpación. En este *affaire Raziq* —al estilo del *affaire Dreyfus* pero sin un Zola—, los ulemas entendieron que el acusado estaba imbuido de ideas occidentales que hacían primar la concepción de nacionalidad aplicada al territorio por encima de la pertenencia a una comunidad, y ésa sería precisamente la piedra de toque en la crítica que Muhammad Imara llevaría a cabo de la obra de Raziq y que acompaña a su edición, de la que nos servíamos en nuestra traducción³⁶; Imara contempla la presencia debilitadora de los británicos en el marasmo político de la sociedad egipcia dividida entre las corrientes emergentes —wafdíes, unionistas, liberales, constitucionalistas, etc.— y el ingenuo papel de Raziq al tratar de deslegitimar al cuerpo de ulemas, todo esto enmarcado en lo que Imara entiende como causa última del libro: impedir que de la obra de Rida sobre el califato pudiese colegirse —«de rebote»— la candidatura del rey de Egipto a tal dignidad.

En definitiva: el modernismo llegaría a contemplarse indefectiblemente como «colaboracionismo»; como «quinta columna» del colonialismo occidental. Raziq llegaría a defenderse de las acusaciones de principios del xx en las páginas de *al-Siyasa* (30 de noviembre de 1925) con el formidable «brindis al sol» que cierra su «refutación de la refutación: te han convertido en un rey, oh profeta de Dios, porque no conocen distinciones más elevadas». Era el *epppure si muove* final del autor. Si tras la subida temporal al poder de los liberales se le restituyó su dignidad azharí, después de la revolución de los Oficiales Libres del 52 se sumiría en un anonimato aún mayor hasta que falleció en 1966.

Entretanto, en aquel salto definitivo, los Hermanos Musulmanes (*al-Ijwan al-Muslimun*) nacían como contrapartida de la secularización ambiental y un convencimiento tripartito³⁷: la modernidad occidental es cosa de otros, el islam oficialista egipcio de la mezquita-universidad de al-Azhar es una institución religiosa pasiva, y los partidos políticos son órganos corruptos que no consiguen representar a la mayoría. El creador de los Hermanos, Hasan al-Banna (1906-1949), entendió su mensaje como *da'wa* —llamada, proselitismo—, *tariqa* —iniciación, al estilo sufí—, y *haqiqa* —verdad—. También organizó el movimiento como institución política alternativa, asociación deportiva, organismo cultural, cooperativa económica y voluntariado social. Una nueva propuesta de reforma islámica de gran alcance político, no ausente de controversia.³⁸

36 Emilio González Ferrín (2001). *Islam, ética y política: En torno al libro de Abdel Raziq*. Op. Cit.

37 Marcel Colombe (1966). «Contribution à l'étude de l'Association des Frères Musulmans». *Orient* (xxxvii), p. 113.

38 Sobre la experiencia de los Hermanos Musulmanes ver Gema Martín Muñoz (2000). *El Estado Árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista*. Barcelona: Edicions Bellaterra, pp. 108-114; 268-276; y 327-345 y Xavier Ternisien (2005). *Les Frères Musulmans*. París: Fayard. Edición española en Barcelona: Edicions Bellaterra, 2007.

BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Emilio González Ferrín es doctor en Filología y profesor titular de Pensamiento Árabe Contemporáneo en la Universidad de Sevilla. Ha publicado una decena de monografías entre las que destacan: *La palabra descendida. Un acercamiento al Corán* – Premio Internacional de Ensayo Jovellanos (2002); *El modernismo islámico* (2000), e *Historia general de al-Andalus* (2006). En la actualidad dirige la Cátedra al-Andalus de la Fundación Tres Culturas del Mediterráneo.

RESUMEN

Existen tres corrientes principales en el pensamiento reformista islámico. En primer lugar, el tradicionalismo neohanbalí, caracterizado por la literalidad y el apego a las fuentes jurídicas clásicas. Sus referentes lejanos son las situaciones de amenaza externa a la integridad socio-ética del islam, y su estandarte es la instauración de un califato supranacional. En segundo lugar, está el panislamismo en su versión agotada –la oficialista del Imperio turco, pretendiendo unificar a poblaciones de lenguas diferentes– o su versión populista, el llamado mahdismo de finales del XIX. Por último, está la corriente denominada modernista neomutazilí, racionalista y polivalente. Tres corrientes diferentes que conviene distinguir en la tradición reformista, y que serán fundidas –confundidas– tanto en la islamología contemporánea como en el programa de acción del fundamentalismo islámico actual.

PALABRAS CLAVE

Reformismo islámico, tradicionalismo neohanbalí, panislamismo, modernismo neomutazilí, califato, salafismo.

ABSTRACT

There are three main streams within the reformist Islamic thought: firstly, neo-Hanbali tradition, characterized by literal interpretation and adherence to the traditional legal sources. Their distant referents are the situations of external threat to the socio-ethical integrity of Islam, and their ultimate goal is the establishment of a supranational Caliphate. Secondly, the pan-Islamism in its exhausted version –ruling in the Turkish Empire, seeking to unify people of different languages–, or its populist one, the so called mahdism of late nineteenth century. Finally, the modernist neo-Mu'tazili stream, rationalist and multi-faceted. Three different tendencies which must be distinguished within the reformist tradition and that will be fused –confused– both in the contemporary Islamology and in the program of action of current Islamic fundamentalism.

KEYWORDS

Islamic Reformism, traditions, neo-Hanbali, pan-Islamism, modernism neo-Mu'tazili, Caliphate, Salafism.

الملخص

هناك ثلاثة اتجاهات رئيسية في فكر الإصلاح الإسلامي: ففي المجال الأول يوجد الاتجاه الحنبلي الحديث، الذي يتسم بالصبغة الحرفية والتمسك بالمصادر الفقهية الكلاسيكية. تتمثل المراجع البعيدة لهذا الاتجاه في مواقف التهديد الخارجي بالنسبة للتكامل الاجتماعي - الأخلاقي للإسلام، وتتمثل غايته في إقامة الخلافة التي تتعدى الحدود الوطنية. في المجال الثاني يوجد اتجاه وحدة الإسلام (panislamismo) سواء أكان في نسخته المستهلكة، أي فكر الإمبراطورية التركية -الاتجاه الرسمي، وهو يهدف إلى توحيد شعوب ذات لغات مختلفة - أم في نسخته الشعبية التي أطلق عليها في أواخر القرن التاسع عشر اسم المهديّة. أخيراً يوجد الاتجاه الذي يطلق عليه اسم الحدائث المعترلة-الحديثّة، وهو اتجاه عقلي ومتعدد. إنها ثلاثة تيارات مختلفة ومن المناسب أن يتم التمييز بينها في التراث الإصلاحّي، وسيتم مزجها -والخلط بينها- في علم الإسلام المعاصر وفي برنامج نشاط الأصولية الإسلامية الحالية.

الكلمات المفتاحية

الإصلاح الإسلامي، الاتجاه الحنبلي - الحديث، وحدة الإسلام، الحدائث المعترلة - الحديثّة، الخلافة، السلفية.