

# Mundo árabe, mundo islámico: el tránsito ideológico de finales del s. XIX a comienzos del XX

Juan Pedro Monferrer Sala\*

UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA

## Resumen:

En el presente artículo analizamos varios aspectos relacionados con el tránsito ideológico que se produce entre finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX y sus implicaciones con la aparición del movimiento de los *al-Ikhwān al-Muslimūn* en Egipto.

## Palabras clave:

Ideología – Religión – Tradicionalismo – Islamismo

## Arabic world, islamic world:

The ideological passage from the end of the 19th c. to the beginnings of the 20th c.

## Abstract:

Our aim in this paper is to offer an analysis of several aspects on the ideological passage that occurred between the end of the 19th century and the beginnings of the 20th century, and its implications with the appearance of *al-Ikhwān al-Muslimūn* movement in Egypt.

## Key words:

Ideology – Religion – Traditionalism – Islamism

El concepto de 'libertad religiosa' no es un rasgo conocido por el islam hasta el siglo XIX. Además, esta suerte de conocimiento no se va a dar como reacción de las sociedades islámicas, sino como consecuencia del contacto que Egipto va a trabar con Occidente, concretamente con Francia, hecho que inaugura un momento crucial, no sólo para la historia de las relaciones islámicas-occidentales, sino, fundamentalmente, como elemento clave para el desarrollo ideológico de determinados sectores de la intelectualidad árabe-islámica de finales del siglo XIX.

El largo periodo que es calificado por los árabes como *ʿaṣr al-umūd* («época de la congelación») o *ʿaṣr al-inḥiṭāṭ* («época del retroceso»), que lleva, *grosso modo*, desde la caída de Bagdad en el año 1258 hasta la entrada de Napoleón en Egipto c. 1798, representó, hasta cierto punto, una paralización del desarrollo cultural que el mundo árabe e islámico había conocido en los siglos precedentes. En este punto, el encuentro que se produce con Occidente supondrá el revulsivo para que los árabes en general, y los

musulmanes en particular abran los ojos ante realidades como la «libertad religiosa» o la «libertad del individuo», si bien es cierto que la percepción de tales realidades fruto de la evolución laica occidental no supondrá un cambio sustancial de las estructuras religiosas en los países árabes-islámicos e islámicos<sup>1</sup>.

A mediados del siglo XIX en determinados círculos intelectuales y liberales musulmanes empieza a plantearse un cambio de rumbo, fundado en la idea de que imitando a la sociedad occidental, más concretamente a la europea, se hará realidad poder salir de ese estado de paralización en el que se hallaban instalados los árabes desde hacía varios siglos. Son los años en los que irrumpe en escena el movimiento prerreformista, gracias al cual aparecerán en la escena de la intelectualidad árabe una serie de intelectuales que resultarán ser la pieza clave para el despegue de esa nueva realidad esperada: se trata, entre otros, del egipcio Rifāʿa Badawī Rafīʿ al-Tahtāwī, Khayr ad-Dīn Pāshā, de familia circasiana que acabó instalándose en Túnez bajo la protección del célebre Aḥmad Bey, musulmanes ambos; o los cristianos Fāris al-Shidyāq y Buṭrus al-Bustānī por

\*Profesor Titular del Área de Estudios Árabes e Islámicos.

<sup>1</sup> A. H. HOURANI, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, London, 1970 (= 1967).

ejemplo, maronitas los dos. Todos ellos, de modo gradual y con procedimientos y por caminos distintos abonarán el campo para que sea posible que nazca la generación posterior, que será, en muchos aspectos, decisiva.

El choque cultural que experimentarán los jóvenes musulmanes que el jedive Muḥammad 'Alī envío a estudiar a Europa va a ser, así mismo, determinante en los años posteriores, dado que estos jóvenes, que se instalaron en varios países (sobre todo en Francia) para cursar estudios técnicos y científicos (medicina, ingeniería u otros estudios ceintífico-técnicos), se encuentran con unos países cuya situación política se les muestra definida y sólida, con un sistema judicial más desarrollado, con una formación más culta: se encuentran, así pues, con unos países más avanzados, con un sistema superior. Todo ello hace que, ante esa nueva realidad que ahora contemplan tras salir por primera vez del mundo árabe, se pregunten a sí mismos por qué Occidente es superior al mundo árabe.

Al mismo tiempo que están aconteciendo estas situaciones, se está produciendo también la política colonizadora que despliega Europa. Pero, también son los años en los que se está asistiendo a la descomposición del imperio otomano: sus estructuras se rompen y los territorios dominados por éste pasan a manos de varias de las metrópolis europeas que aparecen en el mundo árabe. Argelia, por ejemplo, pasa a ser departamento francés en 1830 y no alcanza la independencia hasta julio de 1962 y los países árabes de Oriente Medio, a su vez, concluyen la independencia hacia 1945-46.

Las consecuencias del colonialismo serán inevitables, pues el mundo islámico comienza a mostrarse ideológicamente receloso de la creciente presión europea y los ideólogos musulmanes tradicionalistas advierten de los peligros que les acechan. Surge, de este modo, una reacción contra 'el poder occidental' contra el que enarbolan la oración que abre Corán 3,110: *kuntum khayra umma ukhriyat li-l-nās* («vosotros sois la mejor nación extraída del género humano»), lo cual genera, obviamente, un dilema: a saber, si realmente los musulmanes son los mejores, ¿por qué, pues, se encuentran bajo el yugo de los occidentales (= infieles)?

En los medios tradicionalistas islámicos, de este modo, cunde la idea de que el mundo islámico puede superar a Occidente, ya que la supremacía de éste se sustenta, esencialmente, sobre dos pilares, el saber y la política, y más concretamente en el desarrollo científico y en el modelo democrático. Es el caldo de cultivo en el que nacen los intelectuales musulmanes de finales del siglo XIX conocidos

como «los reformadores islámicos»: 'Abd al-Raḥmān al-Kawākibī, Ḡamāl al-Dīn al-Afgānī y Muḥammad 'Abduh entre otros intelectuales<sup>2</sup>. Muḥammad 'Abduh, por ejemplo, será el maestro de personajes radicalmente distintos como Qāsim Amīn y Rashīd Riḍā.

Esta nueva situación provocará en los círculos intelectuales árabes nuevas mecánicas de pensamiento que concitarán, a partir de los años del jedive Ismā'īl Pāshā, la aparición de pensadores y escritores con un discurso marcadamente laico<sup>3</sup>, quienes, pese a que se encontrarán ideológicamente al margen de la omnipotente Mezquita-Universidad cairota de *al-Azhar*<sup>4</sup>, procederán con cautela para no suscitar la animadversión de sus ulemas. Esta línea de laicismo se hallará presente, por ejemplo, en muchos escritores egipcios del siglo XX<sup>5</sup>.

Estos «reformadores» coinciden en reivindicar que los conceptos '*ilm*' ('saber') y «democracia» no son elementos exclusivos de la cultura occidental, sino que son elementos característicos y consustanciales al islam. De este modo afirman que el islam, históricamente, se ha basado en principios democráticos y tratan de justificarlo aludiendo a instituciones medievales como la *shūrah* («consulta») o a la tradición islámica de tiempos del profeta, en cuya boca ponen el hadiz *uṭṭubū l-'ilm fi Sīn aydan* («buscad el saber también en la China»), es decir, en el sitio más remoto. Es el momento en el que se genera la creencia de que el islam, y por ende los musulmanes, cuenta con los elementos básicos que lo pueden situar por encima de Occidente.

Nos encontramos ya en los primeros años del siglo XX, momento en el que, como consecuencia de lo anteriormente expuesto, los musulmanes ven a Occidente como un modelo positivo al que hay que emular y superar. Los «reformadores» que integran el movimiento de la *ṣalaḥiyyah* levantan su modelo teórico-político sobre la unidad de la *umma*, articulada en función de unos supuestos parámetros democráticos conferidos por la ideología islámica. Este grupo se arrogó la labor de difundir esta idea mediante una poderosa maquinaria propagandística que tenía en las mezquitas y en los sermones de sus imāmes su principal aliado, así como de luchar y oponerse a cuantos manifestasen su preferencia por el modelo occidental o permaneciesen indiferentes ante la situación sociopolítica de aquellos años.

Finalizada la I Guerra Mundial, el imperio otomano se derrumba por completo y acaba por desintegrarse. La gran Puerta Dorada queda abierta para las potencias colonizadoras occidentales, además de ser el desencadenante de la formación de la 'Turquía moderna'. En el año 1923

<sup>2</sup> H. LAOUST, «Le Réformisme orthodoxe des 'Salafiyya' », *Revue des Études Islamiques* VI (1932), pp. 175-224.

<sup>3</sup> B. JERROLD (ed.), *Egypt under Ismail Pasha*, Londres, 1979.

<sup>4</sup> E. ARIGITA MAZA, *El Islam institucional en el Egipto contemporáneo*, Granada, 2005, pp. 18-28.

<sup>5</sup> M. M. BADAWI, «Islam in Modern Egyptian Literature», en: M. M. Badawi, *Modern Arabic Literature and the West*, Londres, 1985, pp. 44-65.

<sup>6</sup> S. J. SHAW & E. K. SHAW, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge, 1977; también B. LEWIS, *The Emergence of Modern Turkey*, Londres, 1962.

el presiente Kamal Atatürk (1881-1938) proclama la República de Turquía, lo que conlleva que al año siguiente disuelva una institución ineludible y por ello básica para el tradicionalismo islámico: el «califato». Atatürk va, incluso, más allá y abole el alfabeto árabe y la lengua turca empieza a escribirse con caracteres latinos. Todas estas medidas políticas emprendidas en Turquía suponen una transformación de carácter secularizador que alientan a una cambiante realidad política en toda la zona de Oriente Medio<sup>7</sup>.

Al desaparecer el «califato», el concepto islámico de comunidad-nación islámica (*umma*) queda estructuralmente disuelta y es reemplazada por el sistema de nación occidental. Esta situación política resulta especialmente compleja para los musulmanes dado que la desintegración de uno de sus elementos ideológicos-institucionales básicos, el «califato»<sup>8</sup>, lo va a ser también para las comunidades no islámicas que viven en los países árabes-islámicos o islámicos, pues experimentan una presión cada vez mayor que provoca la emigración de un buen número de gentes de estas comunidades a Occidente huyendo de la presión islámica.

Como consecuencia de todo esto, surge por estos años en los círculos de los pensadores islámicos otro elemento interesante, pues los intelectuales musulmanes ponen sobre el tapete una diferencia esencial entre el modelo occidental y el islámico, el de la unión/separación de los ámbitos religioso y político. Así, los intelectuales musulmanes tratan de probar con argumentos que la unión de la religión y la política no es un rasgo exclusivamente islámico, sino que lo ha sido sólo debido a condicionantes de naturaleza histórica, exactamente igual que sucediera con el cristianismo. Con ello empiezan a sugerir la conveniencia de que se establezca una separación de los ámbitos religioso y político a imitación de Occidente. En 1927 el jeque 'Alī 'Abd al-Rāziq plantea y discute esta idea en su célebre "El islam y los fundamentos del poder"<sup>9</sup>, donde afirma que «religión y política para el islam son dos cosas distintas». Las ideas de 'Abd al-Rāziq son condenadas por la Mezquita-Universidad de al-Azhar, cuyos órganos de poder le privan del título de 'ālim, es decir de «doctor», quedando de este modo destituido de su rango de profesor, además de sufrir persecución por parte de los sectores religiosos tradicionalistas islámicos.

Nos encontramos en unos años clave en los que las diversas tendencias islámicas van buscando su

posicionamiento. Es el momento, entre los años 1923 y 1930, en el que Egipto asiste al nacimiento de un hecho de futuras consecuencias para todos los países árabes e islámicos en particular y para todo el mundo en general, pues la tendencia de separar la religión de la política es virulentamente rechazada por la ortodoxia islámica, que se opone de raíz a esta pretensión de los musulmanes liberales.

Así, el sirio Rashīd Riḍā aprovechando la situación creada, retoma las ideas de su maestro Muḥammad 'Abduh y plantea la conveniencia de reformar el islam recuperando de nuevo un elemento esencial que se ha perdido: el concepto de «nación» (*umma*), pero ahora sumando un nuevo elemento, indispensable según él, cual era la necesidad de volver al Corán<sup>10</sup>, al «islam auténtico», por lo tanto. El procedimiento lo explicará Rashīd Riḍā interpretando el «sunnismo» en la línea de un «navalismo» estricto, hecho que conducirá a que éste manifieste su aprobación ante el auge que el wahhābismo empieza a experimentar en al-Ḥi-āz con el liderazgo de 'Abd al-'Aziz b. Sa'ūd<sup>11</sup>.

Será un discípulo de Rashīd Riḍā, Hassan al-Bannā', educado en un ambiente islámico tradicionalista, quien hará suyas las ideas de su maestro. Tras desarrollarlas, crea en 1928 un movimiento político-religioso perfectamente adoctrinado y organizado, con una eficaz estructura en todos los barrios de El Cairo, que se propaga por todo Egipto y pronto se extiende por otros países árabes islámicos gracias al potente aparato propagandístico, el cual aparece muy pronto dotado con diversos *media*<sup>12</sup>. El grupo naciente no es otro que *al-Ikhwān al-Muslimūn*, "los Hermanos Musulmanes". En la doctrina de al-Bannā' no se rehúsa ninguna ideología que «sea buena para el islam»<sup>13</sup>, incluso en el caso del movimiento nacionalista árabe, el panarabismo nāserī al que los *Ikhwān al-Muslimūn* tratan de islamizar, dado que siendo para ellos el islam la «religión natural», es ella la que debe regular y articular la vida de todo musulmán dentro de un estado islámico.

El camino de los *Ikhwān al-Muslimūn* es errático en las primeras décadas<sup>14</sup> y así, en 1952, el movimiento se adhiere a la revolución nāserī, confiriéndole de este modo al movimiento panárabe un perfil antioccidental. Gamāl 'Abd al-Nāser (1918-1970) advierte que la unión con este movimiento va contra los postulados de los principios socialistas y secularizadores, además de que los *Ikhwān al-Muslimūn* son enemigos de la República y de la idea de panarabismo (*al-waḥdah l-'arabiyyah*)<sup>15</sup> que por aquel

<sup>7</sup> N. BERKES, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal, 1964.

<sup>8</sup> M. Rashīd RIDĀ, *al-Khilāfah aw al-Imāna al-'uzmā*, El Cairo, 1924.

<sup>9</sup> 'Alī 'ABD AL-RĀZIQ, *al-Islām wa-ṣūl al-ḥukm*, El Cairo, 1972 (reed. de la de 1925).

<sup>10</sup> M. KERR, "Rashīd Riḍā and Islamic Legal Reform", *Muslim World* 1 (1960), pp. 99-108 y 170-181.

<sup>11</sup> M. Rashīd RIDĀ, *al-Wahhābiyyūn wa-l-Ḥi-āz*, El Cairo, 1925.

<sup>12</sup> H. AL-BANNĀ', «La nouvelle renaissance du monde arabe et son orientation», *Orient* VI (1958), pp. 139-144 (trad. de André Miquel).

<sup>13</sup> *Al-Rasā'il al-talāt*, El Cairo, 1990.

<sup>14</sup> Para una precisa contextualización de las líneas que siguen es fundamental el libro de J. WATERBURY, *The Egypt of Nasser and Sadat*, Princeton, 1983.

<sup>15</sup> Cfr. S.G. HAIM, «ntorno alle origini della teoria del panarabismo», *Oriente Moderno* XXXVI (1956), pp. 409-421.

entonces empezaba a definirse en el ideario del partido *al-Ba'ṭ al-'Arabī l-Ishtrāqī* («el Resurgir Árabe Socialista») fundado por el sirio cristiano Michel 'Aflaq<sup>16</sup>. Nāṣer, de acuerdo con todos estos condicionantes y alguno más, desencadena una política de persecución y asedio de los *Ikhwān al-Muslimūn*, que desemboca en su prohibición en 1948 y pocos meses después en el asesinato de Ḥassan al-Bannā' en El Cairo.

Sayyid Quṭb, el sucesor de Ḥassan al-Bannā' en el seno del movimiento, comienza a difundir su teoría de la *-āhiliyyah* entre los sectores musulmanes proclives al movimiento de los *Ikhwān al-Muslimūn*, teoría que define como «ignorancia [religiosa]» frente al sentido real de este concepto histórico-cronológico que puede traducirse como «[período] preislámico». De este modo, Sayyid Quṭb no duda en señalar que ningún gobierno islámico es musulmán, pues no aplican la ley coránica. Todos dependen de Occidente, son paganos por lo tanto y pertenecen a la *-āhiliyyah*.

Puesto que Mahoma en el Corán combatió militarmente la *-āhiliyyah*, el paganismo de entonces, los *Ikhwān al-Muslimūn* deben combatir la *-āhiliyyah* de hoy con las armas: un atentado fallido contra Nāṣer en Alejandría en 1954, que algunos califican de mero montaje<sup>17</sup>, fue el aviso y la muerte de Anwār al-Sadāt, el sucesor de Nāṣer, que a su vez fue la consecuencia de la condena a muerte de Sayyid Quṭb.

La solución que los *Ikhwān al-Muslimūn* plantean es la de instaurar la sociedad islámica reflejada en el texto del Corán a partir del marco jurídico de la *shar'ā* islámica<sup>18</sup>, que es lo mismo que decir que es ésta la única sociedad posible y auténtica según ellos, todo lo demás es pura traición al islam. Este «liderazgo islamista» es, con todo, uno de los vértices de la actual variedad ideológica que potencia una diversidad de valencias políticas dentro del islam<sup>19</sup>; *grosso modo*, las que van desde los diversos partidos y facciones islamistas existentes en Turquía y en Pakistán hasta la «resistencia» y posterior institucionalización del grupo *ṭalibān* en Afganistán y varias zonas de Extremo Oriente, pasando por múltiples movimientos inspirados en un *shī'ismo* ideal que han ido cobrando fuerza en el 'Iraq y en Líbano durante las últimas décadas.

A ello contribuyeron, sin duda, varios elementos que resultan claves. Uno de ellos es el de la colonización (*isti'mār*)<sup>20</sup>, pues los desastrosos efectos de ésta y de la política imperialista posterior en tierras mediorientales acabó hallando asiento en la paciente conciencia de estos pueblos, siendo el nacionalismo el que aceleró el cambio de la situación<sup>21</sup> y teniendo presente que los iniciadores de este proceso político fueron esencialmente árabes cristianos orientales a través de empresas literarias e intelectuales varias<sup>22</sup>.

También el *apartheid* económico en el que ha estado y está sumido el mundo árabe desde su más reciente modernidad<sup>23</sup>. Ninguno de los diversos países árabes hallaba solución política-económica alguna al subdesarrollo en el que se encontraban: tanto la caótica diversidad de problemas sobre los que se asentaba la economía estatal como la perentoria dificultad del día a día permanecían inamovibles con el paso de los años. Entre los diversos pormenores implicados en el ámbito socioeconómico se encuentran el condicionante laboral, dado que el trabajo era cada vez más escaso, la demografía asistía a un crecimiento que se duplicaba anualmente, la construcción de viviendas públicas casi inexistente y la pobreza era y es cada vez mayor entre los más desfavorecidos.

Las posibilidades importadas de Occidente no resultarían viables, tampoco las modalidades socialistas adaptadas en Egipto, Siria o el 'Iraq, procedentes de la desaparecida Unión Soviética, ni el liberalismo en sus diversas aplicaciones consiguieron paliar lo más mínimo la alarmante situación que domina el mundo árabe. Es más, cuando algún país árabe ha tratado de buscar una solución que ayudase a paliar sus problemas sociopolíticos internos éste ha tenido que sufrir la presión económica y política de Occidente.

Un nuevo problema se suma a los ya existentes en el año 1948, cuando se produce un hecho insólito en la historia contemporánea, la creación del estado de Israel, injusta a todas luces y contraria a los derechos de los pueblos, que fue llevado a cabo única y exclusivamente por deseo de Occidente ante la presión sionista (no olvidemos por ejemplo, entre otras muchas cosas, que Harry Truman necesitaba los votos judíos para ganar las reñidas elecciones

<sup>16</sup> M. 'AFLAQ, *Fī sabīl al-Ba'ṭ*, Damasco, 1987 (reed. de la de 1959).

<sup>17</sup> T. RAMADAN, *El reformismo musulmán: desde sus orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*, trad. de M. Mercedes Lucini, Barcelona, 2000, p. 433.

<sup>18</sup> M. TALBI, «¿Tiene aún la sharia un futuro entre el laicismo y el ateísmo?», en: María-Angels ROQUE (ed.), *El islam plural*, prólogo de Joan Vernet, Barcelona, 2003, pp. 209.

<sup>19</sup> B. S. AMORETTI, «Sull'Islam politico: Continuità di una funzione», en: *Studi e Ipotesi sul Mondo Arabo*, Palermo, 1981, pp. 13-22.

<sup>20</sup> Sobre el colonialismo en los países árabes, vid. Z. ZERAOUI, *El mundo árabe: imperialismo y colonialismo*, México, 1981.

<sup>21</sup> Para el nacionalismo árabe, vid. C. RUIZ BRAVO, *La controversia ideológica nacionalismo árabe / nacionalismos locales, Oriente 1918-1952. Estudio y textos*. Prólogo de P. Martínez Montávez, Madrid, 1976.

<sup>22</sup> G. ANTONIUS, *The Arab Awakening*, Londres, 1975 (= 1938).

<sup>23</sup> Cfr. R. OWEN, *The Near and Middle East in the World Economy, 1800-1914*, Londres, 1981.

estadounidenses de 1948) con la intención de remediar los errores que Occidente había cometido durante tantos siglos con el pueblo judío. Este acontecimiento desastroso para las relaciones entre Occidente y los países árabes islámicos, llevó a que Occidente se erigiese en el enemigo oficial del mundo árabe y por extensión del islam.

La creación del estado de Israel, como es bien conocido, fue el desencadenante de varias confrontaciones bélicas entre Israel y algunos países árabes (1967 y 1974), así como el hecho que generó frecuentes desestabilizaciones

e insurrecciones en la zona como la revolución egipcia de 1952 y la iraquí de 1954, además de provocar enfrentamientos como los de Líbano o los levantamientos reivindicativos palestinos en Jordania.

El terreno estaba abonado y los imâmes de los movimientos islamistas no tardaron en apuntar a los dos enemigos de los musulmanes: Occidente, que ha creado Israel, y los falsos musulmanes, que detentan el poder de los países islâmicos, con ambos hay que acabar.