

**UNIVERSIDAD DE GRANADA**

**DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS SEMÍTICOS**

**APARICIÓN Y DESARROLLO  
DEL PENSAMIENTO ISLAMISTA EN  
EL MUNDO ÁRABE A TRAVÉS  
DE LOS TEXTOS DE SUS  
PRINCIPALES EXPONENTES**

**TESIS DOCTORAL**

**Director: Dr. Indalecio Lozano Cámara**

**Doctoranda: Ana Belén Soage Antepazo**

Editor: Editorial de la Universidad de Granada  
Autor: Ana Belén Soage Antepazo  
D.L.: GR 1124-2012  
ISBN: 978-84-694-9322-9

## ***Agradecimientos***

Son muchas las personas que me han ayudado con su tiempo y su interés en la realización de esta tesis, y me sería imposible nombrarlos aquí a todos. Sin embargo, he decidido destacar a dos:

La primera persona cuyo papel debo subrayar es el director de mi tesis, Dr. Indalecio Lozano, sin el cual no se me habría ocurrido realizar un doctorado y que me ha animado y proporcionado su ayuda a lo largo del proyecto.

La segunda persona a la que debo agradecer por su apoyo es mi marido, Asaad Ghali Hamza, por su paciencia y comprensión cuando mi trabajo me alejaba de él... Comprensión posiblemente reforzada por el hecho de que él mismo ha hecho una tesis doctoral hace no mucho tiempo.

# CONTENIDOS

<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>3</b>
<b>Bibliografía .....</b>	<b>7</b>
<b>ŶAMĀL AL-DĪN AL-AFGĀNĪ (1838?-97) .....</b>	<b>9</b>
<b>Ideas clave.....</b>	<b>15</b>
La renovación del islam ( <i>al-iṣlāḥ</i> ).....	15
El panislamismo ( <i>al-waḥda al-islāmiyya o al-ŷāmi'a al-islāmiyya</i> ) .....	18
<b>Los textos .....</b>	<b>23</b>
<b>Bibliografía .....</b>	<b>50</b>
<b>MUḤAMMAD ḤABDUH (1849-1905).....</b>	<b>57</b>
<b>Ideas clave.....</b>	<b>63</b>
Islam y razón .....	63
Islam y reforma política.....	69
Islam y justicia .....	73
<b>Los textos .....</b>	<b>76</b>
<b>Bibliografía .....</b>	<b>102</b>
<b>RAŠĪD RIḤĀ (1865-1935) .....</b>	<b>109</b>
<b>Ideas clave.....</b>	<b>114</b>
El credo ( <i>al-ʿaqīda</i> ).....	116
La comunidad musulmana ( <i>al-umma</i> ) .....	119
La Llamada al islam ( <i>al-daʿwa</i> ).....	122
La intolerancia .....	124
<b>Los textos .....</b>	<b>126</b>
<b>Bibliografía .....</b>	<b>161</b>
<b>ḤASAN AL-BANNĀ (1906-49).....</b>	<b>168</b>
<b>Ideas clave.....</b>	<b>176</b>
El islam como diagnóstico del problema .....	177
El islam como programa de regeneración .....	180
Organización política y social.....	183
El estilo de liderazgo de al-Bannā .....	186
<b>Los textos .....</b>	<b>189</b>
<b>Bibliografía .....</b>	<b>233</b>

<b>SAYYID QUṬB (1906-66)</b> .....	<b>238</b>
<b>Ideas clave</b> .....	<b>245</b>
Epistemología de Quṭb.....	246
La totalidad del islam.....	248
La <i>yāhiliyya</i> .....	249
El gobierno islámico.....	251
Programa de cambio.....	252
<b>Los textos</b> .....	<b>254</b>
<b>Bibliografía</b> .....	<b>293</b>
<b>YŪSUF AL-QARAḌĀWĪ (1926- )</b> .....	<b>296</b>
<b>Ideas clave</b> .....	<b>301</b>
Al-QaraḌāwī como discípulo de la “Escuela de al-Manār”.....	301
<i>Wasaṭiyya</i> (moderación).....	303
Las relaciones con “el Otro”.....	305
¿Y el terrorismo islámico?.....	313
<b>Los textos</b> .....	<b>315</b>
<b>Bibliografía</b> .....	<b>348</b>
<b>AYMAN AL-ḌAWĀHIRĪ (1951- )</b> .....	<b>355</b>
<b>Ideas clave</b> .....	<b>362</b>
La implementación de la šarīʿa.....	362
La importancia de la yihad.....	364
El combate contra el islam “oficial” y los islamistas “moderados”.....	366
El enemigo exterior.....	368
<b>Los textos</b> .....	<b>370</b>
<b>Bibliografía</b> .....	<b>409</b>
<b>CONCLUSIÓN</b> .....	<b>412</b>
<b>Bibliografía</b> .....	<b>416</b>

## INTRODUCCIÓN

Esta tesis ofrece una visión general de la evolución del discurso islamista desde su aparición, en el último cuarto del siglo XIX, hasta nuestros días. El adjetivo “islamista” es usado aquí – y en la mayoría de las publicaciones académicas internacionales – para hacer referencia a una ideología política basada en el islam. Sin embargo, ello no significa que tal ideología tenga como referencia exclusiva a la religión musulmana; a pesar de las alegaciones de purismo de sus proponentes, el desarrollo del pensamiento islamista ha supuesto la adopción de elementos de un número de ideologías políticas occidentales – el liberalismo, el marxismo, el fascismo – con el fin de adaptar el islam a la época moderna.

En este estudio hemos elegido a siete autores que han marcado, de una u otra manera, la evolución del islamismo. Tras una introducción que proporciona el contexto histórico-biográfico de cada uno de ellos, hemos identificado las “ideas clave” que constituyen las principales referencias de su pensamiento y su particular aportación al islamismo. Por último, hemos seleccionado un número de textos representativos de la producción de cada autor y los hemos traducido al español, con el objetivo de proporcionar un corpus de la literatura islamista que constituye el primero de su naturaleza.

La elección de pensadores no fue tarea fácil. ¿Por qué, por ejemplo, no incluir a Abū l-Aʿlā al-Mawdūdī, que tanto influyó en el pensamiento de, entre otros, Sayyid Quṭb? ¿Y por qué elegir a Ayman al-Ḍawāhirī en lugar de algún otro de los yihadistas destacados del islamismo revolucionario contemporáneo, en particular su antiguo colega, Sayyid Imām al-Šarīf? La respuesta a la primera pregunta es que decidimos concentrarnos en autores del mundo árabe o que, como ʿYamāl al-Dīn al-Afgānī, vivieron y propagaron su pensamiento en el mismo; aunque los árabes representan una minoría dentro del mundo musulmán, su influencia intelectual ha sido y sigue siendo indudable. En cuanto a al-Ḍawāhirī, fue elegido debido a la amplia difusión de sus ideas en virtud de

su posición de ideólogo de al-Qā'ida y a la representatividad de esas ideas dentro del movimiento islamista<sup>1</sup>.

Otra dificultad fue la elección de los textos que ilustrasen el pensamiento de nuestros autores. Dicha elección fue el fruto de una cuidadosa y extensa lectura de la producción de cada uno de ellos, para identificar las "ideas clave" sobre las que articulan su discurso. A continuación, hemos seleccionado los textos que mejor reflejan esas ideas clave y los hemos traducido al español, a fin de ponerlos al alcance de los investigadores que no dominan el árabe. Los textos originales se pueden consultar en el Apéndice 2, donde están reproducidos en su versión original.

## **Nuestra metodología<sup>2</sup>**

Nuestro sistema de tratamiento de los textos, tanto en su elección como en su interpretación, ha sido el método de análisis del discurso denominado simplemente la "Teoría del Discurso". Ésta tiene su origen en el "giro lingüístico" en las Ciencias Sociales que se produjo en los años sesenta y setenta del siglo xx bajo la influencia de pensadores como Michel Foucault, Jacques Derrida, Antonio Gramsci y Jürgen Habermas. La Teoría del Discurso fue iniciada por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en su ya clásico *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (1985), y ha sido desarrollada en la Universidad de Essex por estudiosos como David Howard, Aletta Norval y Yannis Stavrakakis (v.g. Howard *et al.* 2000).

Laclau y Mouffe adoptaron el concepto gramsciano de "hegemonía" para referirse a la combinación de una serie de discursos en un proyecto con aspiraciones universalistas. Toda formación hegemónica busca proponer la articulación completa y final de los elementos que configuran el orden social mediante la fijación de una serie de significadores centrales, o puntos nodales,

---

<sup>1</sup> Por supuesto, y como veremos más abajo, la retractación de Sayyid Imām al-Šarīf en el invierno 2007-8 simplificó nuestra elección de al-Zawāhirī.

<sup>2</sup> Una versión del contenido de esta sección ha aparecido en la revista *Círculo de Lingüística Aplicada a la Comunicación* (v. Soage 2006).

que aquí hemos denominado "ideas clave". Por ejemplo, los discursos capitalista, socialista e islamista proporcionan definiciones diferentes de significadores centrales como "democracia", "estado" y "libertad", definiciones que a su vez condicionan los otros elementos de su discurso. El objetivo final sería formar una cadena de significación que aspira a la hegemonía.

Otro de los rasgos más destacados de la Teoría del Discurso, que ha contribuido a su elección como marco teórico para este estudio, es su radical anti-esencialismo. Como explica Howarth:

[L]as cuestiones de verdad y falsedad no se determinan según [los parámetros de] un mundo de objetos independiente de teorías, sino que son relativas a los criterios establecidos por sistemas de conocimiento determinados [...] [L]a verdad y falsedad de las declaraciones se decide *dentro* de órdenes de discurso (o paradigmas), utilizando los criterios establecidos por los propios órdenes. (2000: 136; cursivas en el original)

Ese anti-esencialismo hace la propuesta de la Escuela de Essex particularmente útil para el estudio de otras culturas. Uno de los principales problemas para comprender el islamismo – o cualquier otra ideología no occidental – es precisamente que a menudo se aborda desde una perspectiva etnocéntrica. Un enfoque que, tras exponer ese discurso, lo problematiza (en el sentido foucaultiano) y lo deconstruye (en el sentido derrideano), es decir, buscar mostrar la coherencia interna del discurso islamista antes de proceder a problematizarlo y deconstruirlo a su vez, contribuye a superar ese problema. El punto de partida sería evitar (pre)juicios de valor y considerar, por ejemplo, dos ideologías tan diferentes como el liberalismo y el islamismo dos proyectos alternativos que aspiran a la hegemonía:

Se puede tener preferencia por uno o por el otro, pero ambos [el liberalismo y el islamismo] constituyen tentativas de rehacer el mundo. Ninguno de los dos está sancionado por lógica inherente alguna, ambos son grandiosos proyectos



políticos: proyectos que tienen como objetivo transformar nuestras culturas, nuestras historias y nuestras sociedades. (Sayyid 2003: 266)

Por otro lado, Howarth ha identificado las áreas de investigación para las que la Teoría del Discurso parece particularmente adecuada:

Existen dos áreas de investigación relacionadas que demandan atención especial dentro de la Teoría del Discurso: la formación y disolución de identidades políticas, y el análisis de las prácticas hegemónicas que intentan producir mitos e imaginarios colectivos. (2000: 136).

Por todo ello, consideramos que la Teoría del Discurso proporciona el enfoque teórico y metodológico adecuado para esta tesis. Sin embargo, hemos tenido en cuenta sus limitaciones, en particular el hecho de que un excesivo énfasis en el papel del discurso puede conducir a la subestimación de otros factores. Consideramos válida la apreciación de Townshend, que distingue entre los teóricos que utilizan un enfoque “denso” (*thick*) y “niegan categóricamente la importancia de factores institucionales y socioeconómicos en la formación del discurso y el papel de los ‘intereses’ en la explicación de la motivación política”, y aquellos que optan por un enfoque “diluido” (*thin*) e “invitan de forma implícita, o admiten de forma explícita, un papel constitutivo más importante a factores socioeconómicos e intereses preconstituidos, abriendo, en la práctica, la posibilidad de un mayor pluralismo metodológico” (2003: 133).

Este estudio adopta, pues, un enfoque “diluido” de la Teoría del Discurso, que tiene en cuenta, además de los textos de los islamistas, el contexto socio-político en el cual el islamismo apareció y se ha desarrollado. Por ello incluye las biografías de nuestros autores, las cuales, sin lugar a duda, influyeron en sus perspectivas político-religiosas general y, por consiguiente, en sus escritos. La mayoría de esas biografías, tanto laudatorias como críticas, provienen de fuentes en árabe y no han sido publicadas en español ni en

ninguna otra lengua europea<sup>3</sup>. No obstante, algunos de los detalles biográficos de los personajes citados por nuestros autores provienen de la *Encyclopaedia of Islam*.

Pasando a consideraciones de transcripción y traducción, el método de transliteración utilizado es el de la Escuela de Estudios Árabes de Granada. Sin embargo, en caso de personajes conocidos en el Occidente, como Taha Hussein o Hosni Mubarak, hemos utilizado la escritura establecida. En nuestras traducciones del árabe, y a fin de hacer el texto más idiomático y facilitar su lectura, hemos decidido prescindir de fórmulas como *ṣallā allāh ʿalay-hi wa-sallam* (que la paz y la salvación sean sobre él), que normalmente se añade a referencias al profeta; *ṣubḥana wa-ṭaʿālā* (exaltado sea), dicho a menudo tras mencionar el nombre de Dios; o *raḍiya Allah ʿan-hum* (que Dios esté satisfecho con ellos), que acompaña los nombres de los Compañeros del Profeta (*Ṣaḥāba*). Finalmente, las citas del Corán proceden de la traducción de Julio Cortés.

## Bibliografía

Cortés, Julio (1979) *El Corán*. Madrid: Editora Nacional.

Derrida, Jacques (1999) "Hospitality, justice and responsibility: A dialogue with Jacques Derrida". In: Kearney, R. & Dooley, M. *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*. Londres/Nueva York: Routledge; págs. 65-83.

Geras, Norman (1997) "Post-Marxism?" *New Left Review* 163, págs. 40-82.

----- (1990) *Discourses in Extremity. Radical Ethics and Post-Marxist Extravagances*. Londres: Verso.

Howarth, David (2000) *Discourse*. Buckingham & Philadelphia: Open University Press.

---

<sup>3</sup> La única excepción que conocemos es una traducción al inglés de la biografía de *Ayman al-Zawāhirī kamā ʿarāftu-hu* (al-Ziyyāt 2002).

----- *et al.* (2000) *Discourse Theory and Political Analysis. Identities, Hegemonies and Social Change*. Manchester & Nueva York: Manchester University Press; págs. 1-23.

Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Londres: Verso.

Sayyid, Bobby S. (2003 [1997]) *A Fundamental Fear. Eurocentrism and the Emergence of Islamism*. Londres, Nueva York: Zed Books Ltd.

Soage, Ana Belén (2006) "La Teoría del Discurso de la Escuela de Essex en su Contexto Teórico". *Círculo de Lingüística Aplicada a la Comunicación* 25, págs. 45-61.

Townshend, Jules (2003) "Discourse Theory and Political Analysis: A New Paradigm from the Essex School?" *British Journal of Politics and International Relations* 5(1); págs. 129-42.

Al-Ziyyāt, Muntaṣir (2002) *Ayman al-Ḍawāhirī kamā ʿarāftu-hu*. El Cairo: Dar Miṣr al-Maḥrūsa.

## CAPÍTULO I

*El factor desencadenante de la aparición del islamismo fue la colonización europea de los pueblos islámicos, una experiencia traumática, casi inverosímil, para "la mejor comunidad humana que jamás se haya suscitado" [Corán 3:110]. Como es natural, los musulmanes rechazaron la ocupación militar de sus países y no tardaron en hacerle frente. Figuras como ʿAbd al-Qādir al-ʿĪlānī en Argelia, ʿUmar al-Mujtār en Libia, ʿAbd al-Karīm al-Jaṭṭab en el Rīf marroquí o, más tarde, el muftí de Jerusalén, Amīn al-Ḥusaynī, organizaron, con mayor o menor fortuna, la resistencia político-militar al colonialismo.*

*Esta lucha fue acompañada de otra, quizás incluso más importante: La batalla intelectual protagonizada por, entre otros, los personajes que son el objeto de esta tesis. Entre ellos hubo quien, aún oponiéndose a la interferencia exterior, reconoció la superioridad de la civilización europea y percibió posibilidades de progreso en la adopción selectiva de sus instituciones y conocimientos, "islamizándolos" en la medida de lo posible. Es el caso de una de las figuras más influyentes del mundo musulmán en la época moderna: ʿĀmāl al-Dīn al-Afgānī.*

### ʿĀMĀL AL-DĪN AL-AFGĀNĪ (1838?-97)

La controvertida figura del *sayyid* ʿĀmāl al-Dīn al-Afgānī al-Ḥusaynī<sup>4</sup> ha dado lugar a una enorme cantidad de literatura. La polémica se ha centrado en primer lugar en su verdadero origen. En efecto, es muy probable que su epónimo fuera falso, un intento de disimular su nacionalidad persa para ocultar su origen chií. Esto ha sido fieramente disputado por islamistas como Muḥammad ʿImāra, que dedica una parte de la introducción a su edición de las *Obras Completas* de al-Afgānī y un capítulo de *El calumniado ʿĀmāl al-Dīn al-*

---

<sup>4</sup> *Sayyid* es el título que reciben los descendientes de Muḥammad, y el apellido "al-Ḥusaynī" designa a los descendientes de al-Ḥusayn, nieto del Profeta. Aunque modesta, la familia de al-Afgānī afirmaba pertenecer a esa ilustre estirpe.

*Afgānī* a descalificar tales argumentos (1979b: 19-28; 1979b: 127-60; v. también Yūsuf 1999: 36-46)<sup>5</sup>. Pero Nikki Keddie, que ha escrito varios estudios sobre Ŷamāl al-Dīn – incluyendo la que se considera su biografía definitiva (1972, reseñada en Kerr 1973 y McDaniel 1974) – ha descubierto amplia evidencia documental de que nació en Persia<sup>6</sup>. Por su parte, Albert Hourani mantiene que su conocimiento de los filósofos musulmanes, en particular Ibn Sīna, indica una educación chií (1983: 108). En cualquier caso, parece que el *sayyid* fue educado tanto en Persia como en Afganistán, y los dieciocho años no sólo había adquirido amplios conocimientos de filosofía, astronomía, física, matemáticas, medicina, etc., sino que hablaba con fluidez el afgano, el persa, el turco y el árabe.

No es extraño que al-Afgānī se sintiera obligado a ocultar su verdadero origen. En un mundo musulmán mayoritariamente sunní y en el que los chiíes son frecuentemente considerados herejes, la pertenencia de un pensador a una rama u otra del islam condiciona la recepción de su mensaje. Por otro lado, el *sayyid* no desconocía las consecuencias de formular una posición contraria a la ortodoxia: En 1870 hubo de dejar Estambul tras una conferencia en la que, siguiendo la tradición filosófica musulmana, parecía equiparar a profetas y filósofos. Las autoridades religiosas, que contemplaban con recelo su influencia sobre el sultán ʿAbd al-Ḥamīd II, aprovecharon la ocasión para lanzar una campaña en su contra que le obligó a partir de la capital del Imperio.

Se ha sugerido asimismo que al-Afgānī pudo haber sido un ateo para quien la religión era un mero instrumento de movilización de masas (v.g. Keddie 1966: 530, 533; 2004: 1; Kedouri 1992: 275-6; 1997, *passim*; v. también Qurānī 2006: 272). Los defensores de esta hipótesis se centran en documentos

---

<sup>5</sup> Islamistas menos dogmáticos – como Ŷamāl al-Bannā pero no, curiosamente, su sobrino-nieto Tariq Ramadan, que prefiere evitar la cuestión – aceptan que al-Afgānī era efectivamente persa (v. al-Bannā 2005: 67, 69; Ramadan 2000: 68).

<sup>6</sup> Keddie incluso especula que la familia de al-Afgānī pudo haber seguido la herejía babí, lo cual explicaría la errante juventud de nuestro personaje (1966: 523-26). El babismo, que apareció en Persia a mediados del siglo XIX, está basado en el chiísmo y se considera un predecesor del bahaísmo. Sus seguidores creen que el fundador del culto, Sayyid ʿAlī Muḥammad de Šīrāz – conocido como al-Bāb (la puerta) – es el imán oculto o *mahdī* de la tradición chií.

como su “Réponse à Renan” (al-Afgānī 2004a)<sup>7</sup>, publicado en el parisino *Journal des Débats* en 1883 como respuesta a una conferencia en la cual el orientalista Ernest Renan adujo que el islam es un obstáculo al progreso y que los pueblos semitas son incapaces de producir ciencia y filosofía. Ẓamāl al-Dīn respondió que todas las religiones buscan reprimir el conocimiento y que, a diferencia de las sociedades cristianas, las musulmanas todavía no habían podido liberarse de la tutela de la religión (ibid.: 2004a: 3-4, 6). Keddie afirma que es en documentos como la “Réponse” que podemos encontrar al verdadero al-Afgānī (1972: 195). Kedouri lo juzga una prueba de su duplicidad (1997: 15), y ha sacado a la luz una carta en la que su discípulo Muḥammad ʿAbduh le aseguraba haber sido capaz de evitar la difusión de ese comprometedor texto en el mundo árabe (ibid.: 44-5; v. también Kerr 1967: 118-9). No obstante, los islamistas rehúsan cualquier sospecha sobre su fe (v.g. ʿImāra 1979b: 98-126; Yūsuf 1999: 50-62; Ramadan 2000: 68, n. 5).

En cualquier caso, dada la gran variedad de gentes con las que trataba, al-Afgānī se sentía obligado a adecuar su discurso a su audiencia. En palabras del periodista sirio Muḥammad al-Majzūmī, que lo frecuentó durante los últimos años de su vida:

El salón de Ẓamāl al-Dīn reunía a gentes de diferentes creencias y doctrinas, por lo hablaba con cada uno de ellos de acuerdo con su capacidad mental y su nivel educativo, evitando, en la medida de lo posible, ofender sus convicciones. [...] Ello hizo que le se imputasen creencias muy diversas: a veces se le consideraba un ateo; otras, un fanático religioso. (2002q: 159)

Sean cuales fueran sus convicciones íntimas, al-Afgānī era consciente de que, dado el papel central de la religión en la vida del pueblo, el islam debía ser parte integrante de cualquier esfuerzo para devolver al Oriente musulmán su independencia y su dignidad. Y la actitud protectora de islamistas como

---

<sup>7</sup> Ernest Renan (1823-1892): Escritor, filósofo e historiador francés. No hemos tenido acceso al texto original en francés, pero Keddie ofrece una traducción al inglés (2004a). Por su parte, ʿImāra presenta un “resumen” – censurado – del texto en árabe (1981j).

‘Imāra es, hasta cierto punto, comprensible; los que ponen en duda el origen y la fe de Ŷamāl al-Dīn no se han detenido ahí: Kedourie lo presenta como un intrigante manipulador de personalidad magnética que usaba la religión para promover su agenda política, e incluso lo acusa de planear la destrucción del islam (v. 1997, *passim*; 1992: 271-7). Por su parte, Keddie ha llegado a cuestionar su sexualidad y su salud mental (1968: 33-4; algunas de las conclusiones de esta autora son criticadas en Kudsi-Zadeh 1969 y McDaniel 1974).

El *sayyid* fue una figura capital del Renacimiento árabe (la *Nahḍa*). Sus actividades eran una fuente de preocupación tanto para los gobernantes musulmanes como para los poderes coloniales, especialmente el británico. Su animadversión hacia este último se debía en gran medida a su experiencia personal: Ŷamāl al-Dīn viajó a la India cuando era adolescente y fue testigo de la sangrienta represión del motín de 1857. En 1868 hubo de partir de Afganistán cuando “los ingleses” ayudaron a derrocar al sultán Muḥammad Aẓam, del que era primer ministro<sup>8</sup>. Más tarde sería expulsado de Egipto, donde residió entre 1871 y 1879, debido a su agitación anti-británica. Pese a ello, en 1885 el gobierno británico solicitó su mediación con el Mahdí sudanés<sup>9</sup>; el *sayyid* incluso pretendería que le había sido ofrecido el sultanato de Sudán (al-Majzūmī 2002: 49)<sup>10</sup>. En cuanto a los gobernantes musulmanes, entre los que buscaba a un príncipe “ilustrado” que pusiera en práctica sus ideas, la relación no siempre terminaba bien: Su humillante expulsión de Persia en 1891 conduciría al asesinato del *šāh* Nāsir al-Dīn en 1896 a manos uno de los

---

<sup>8</sup> Según el propio al-Afgānī; v. Abū Rayya 1966: 30-1, ‘Imāra 1979a: 30. Otros autores han cuestionado esta versión de los hechos (v.g. Kedourie 1997: 7).

<sup>9</sup> ‘Imāra data las negociaciones de 1883 (1979a: 38), pero la fecha debe haber sido 1885, cuando al-Afgānī se encontraba en Londres como invitado del escritor y activista inglés Wilfrid Blunt. Hourani apunta que por aquel entonces al-Afgānī consideraba a Rusia, que avanzaba en su conquista del Asia Central, un peligro mayor para el mundo musulmán que Gran Bretaña (1983: 111).

<sup>10</sup> Kedourie afirma que al-Afgānī ya había ofrecido sus servicios a los ingleses en Calcuta en 1882, y especula que fue el rechazo de dichos servicios lo que provocó su anglofobia (1997: 36, 39). Sin embargo *La refutación de los materialistas* (al-Radd ‘alā l-dahriyyīn), en la que Ŷamāl al-Dīn ataca al reformador pro-británico Sayyid Aḥmad Jān, fue publicada antes de esa fecha, lo cual indica que su animosidad hacia el Imperio Británico precede la estancia en Calcuta a la que Kedourie hace referencia.

discípulos de *sayyid*, y éste pasaría el último lustro de su vida como prisionero virtual del sultán °Abd al-Ḥamīd, que lo había invitado a Estambul como consejero pero, una vez surgieron las desavenencias, se negó a permitirle partir. Incluso se ha especulado que murió envenenado.

La biografía de al-Afgānī muestra a un carismático hombre de acción siempre inmerso en intrigas políticas que lo llevarían de El Cairo a Bombay, de Teherán a San Petersburgo, de Londres a Constantinopla. En cierto sentido, sus esfuerzos fueron un fracaso, puesto que no condujeron a reformas políticas en el mundo musulmán ni impidieron su colonización. Sin embargo, algunos de sus discípulos llegarían a ser figuras centrales de la historia moderna. Entre ellos destacan dos egipcios: su principal colaborador, Muḥammad °Abduh, y el líder nacionalista Sa°d Zaglūl<sup>11</sup>. Durante su estancia en el país del Nilo, Ŷamāl al-Dīn contribuyó igualmente al establecimiento de la prensa libre y participó en la vida política a través de las sociedades masonas – incluso llegaría a fundar una de ellas – y de sus fogosos discursos públicos. La francmasonería fue su modelo para la asociación secreta que creó en París en 1884, El asidero más firme (al-°Urwa al-wuṭqā)<sup>12</sup>. La importancia de dicha asociación es difícil de estimar, pero al-Afgānī publicaría con la ayuda de °Abduh un semanario del mismo nombre que, a pesar de su corta vida – 18 números entre marzo y octubre de 1884 – y de los esfuerzos británicos para impedir su circulación, tuvo una gran difusión en el mundo musulmán.

Al-Afgānī animaba a sus discípulos a establecer periódicos para difundir su pensamiento reformador, pero él mismo no sentía una especial inclinación hacia la escritura. Su obra más extensa fue *La refutación de los materialistas* (al-Radd °alā l-dahriyyīn), publicada en persa en 1881 y que °Abduh traduciría al árabe con la ayuda de otro discípulo (persa) del *sayyid*. En ocasiones publicaba artículos en la prensa, como la ya mencionada “Réponse à Renan”, pero el grueso de su obra no fue producto de su pluma. Aunque las ideas y el estilo de

---

<sup>11</sup> Sa°d Zaglūl (1859-1927): Líder político egipcio que demandaba la liberación de su país. Estableció el partido Wafd o “delegación”, que envió a la conferencia de paz de París para exigir la independencia de Egipto tras la I Guerra Mundial. El Wafd sigue siendo uno de los principales partidos de Egipto, bajo el nombre de *Al-Wafd al-Ŷadīd* (El nuevo Wafd).

<sup>12</sup> Ese nombre es una referencia coránica a la religión musulmana (v. Corán 2:256 y 31:22).



su revista *El asidero más firme* son suyos, sus artículos fueron redactados por °Abduh. Y la obra *Pensamientos de Ŷamāl al-Dīn al-Ḥusaynī al-Afgānī* (Jāṭirāt Ŷamāl al-Dīn al-Ḥusaynī al-Afgānī), que apareció en 1931, fue escrita por Muḥammad al-Majzūmī a partir de las charlas y lecciones impartidas por Ŷamāl al-Dīn durante sus últimos años<sup>13</sup>. No obstante, su impacto fue indiscutible. En 1925 fue descrito así:

De su persona emanaba una verdadera atracción mágica [...] Era un revolucionario que combinaba el espíritu patriótico de Garibaldi y el desprecio a las instituciones existentes y la inclinación hacia los métodos radicales de Bakunin. Por donde pasó dejó un hervidero de inestabilidad, y puede decirse sin miedo a exagerar que todos los movimientos de emancipación nacional y de reacción contra la influencia europea a los que asistimos en el Oriente desde hace veinte años tienen su origen directo en su propaganda. (Michel & Abdel Raziq 1925: xxiii)

°Imāra ha escrito en la introducción a sus *Obras Completas*:

Al-Afgānī fue, y sigue siendo, un fenómeno combativo-intelectual que dejó su huella en la vida de la comunidad musulmana [*umma*] y contribuyó, como ningún otro, a orientar su trayectoria como civilización (1979a: 10).

Incluso autores más críticos reconocen su influencia. Kedouri reflexiona con pesar que “lo que su carrera presagió – el activismo político y la transformación de la religión en ideología – se ha hecho realidad, y sus consecuencias son visibles a nuestro alrededor” (1997: 63). Y Keddie concluye:

Independientemente de lo que los historiadores del futuro decidan sobre su grado de influencia, no cabe duda de que [al-Afgānī] preservará su posición

---

<sup>13</sup> Keddie advierte que el libro de Majzūmī debe tratarse con precaución debido a algunas referencias anacrónicas (1972: 388). En particular, la autora señala sus interpretaciones modernistas del Corán, que hacen referencia a invenciones posteriores a la muerte de al-Afgānī, y su supuesta defensa del socialismo y el pacifismo (ibid.: 394, 400).

como precursor y mentor temprano del anti-imperialismo, el nacionalismo, la solidaridad contra el Occidente y la reforma fortalecedora... todas ellas, causas que han crecido y prosperado desde su muerte. (1968: 97)

## **Ideas clave**

Las tres dimensiones más destacadas del discurso de al-Afgānī son la reforma de la religión musulmana, la lucha contra la colonización occidental y la oposición a los regímenes autoritarios del mundo musulmán.

### ***La renovación del islam (al-iṣlāḥ)***

En el mundo musulmán al-Afgānī es considerado, por encima de todo, un gran reformador del islam. Su principal contribución en ese sentido fue la “apertura de la puerta de la interpretación personal (*ijtihād*)”<sup>14</sup>. El *sayyid* defendía una nueva exégesis del Corán y de la Sunna (las tradiciones del Profeta) para adaptarse a las necesidades de la realidad contemporánea, recuperando la actitud flexible e innovadora hacia esos textos que había caracterizado a los píos ancestros (*al-salaf al-ṣāliḥ*; v.g. 1981m: 344; 2002n; 2002x: 241); por ello, su pensamiento ha sido calificado de "salafí". Keddie caracteriza a al-Afgānī como “una de las primeras figuras influyentes que intentaron reformular la tradición musulmana de manera que respondiese a los graves problemas provocados por la creciente penetración del Occidente en Oriente Medio” (1968: 3). Su objetivo era sortear la herencia de los autores medievales, que habían restringido la interpretación de los textos fundadores del islam, tomando como ejemplo a Martín Lutero (al-Afgānī en Keddie 1972: 391-2; v. también *ibid.*: 95; Sukidi 2005: 402-5, 409-11). De hecho, llegaría a

---

<sup>14</sup> Al-Afgānī no fue el primero en propugnar la interpretación personal (*ijtihād*), pero su incansable activismo garantizó la difusión de ese concepto. Debemos apuntar que para los chiíes la puerta de la interpretación nunca fue cerrada y que, en el mundo sunní, había voces que reclamaban su apertura al menos desde el siglo XVIII. Entre ellos podemos destacar al famoso ulema indio Šāh Walī Allāh (1703-62), con cuyo pensamiento un joven ʿYamāl al-Dīn pudo haber entrado en contacto durante su estancia en la India.

pretender que la Reforma Protestante había sido inspirada por el islam (al-Afgānī 2002a: 193).

Por otra parte, al-Afgānī apuntó algunas de las nociones que, como veremos, serían centrales en el pensamiento de su discípulo Muḥammad °Abduh: Influenciado por los filósofos que estudió en su juventud, el *sayyid* destacaba la racionalidad del islam, que contrastaba con las supersticiones que caracterizan a las otras religiones (v.g. al-Afgānī 1981a: 26; 2002a: 190-1). Además, culpaba a los musulmanes de su situación, a fin de empujarlos a superar su pasividad e incitarlos a la acción (v.g. 1981f: 51; 2002v: 208; 2002x: 238, 240). Con ese fin, recuperó la expresión clásica *sunnat allāh* o *sunan allāh* (las leyes divinas), ya sea para explicar los ciclos de esplendor y decadencia que atraviesan los pueblos (v.g. 2002h: 121), la superioridad europea, que atribuía a la educación y al sistema de gobierno parlamentario (2002e: 86-7), o el lamentable estado de los países musulmanes (v.g. 1981e: 47-8; 2002x: 240-1)<sup>15</sup>. Subrayaba, asimismo, la importancia del conocimiento para liberarse del yugo colonial y de la opresión de los gobernantes tiránicos (v.g. 2002e: 86-7; 2002i; 2002j).

La genialidad de al-Afgānī reside en que supo utilizar el islam para propagar su mensaje de reforma. Como veremos, presentó el sistema de gobierno parlamentario como una versión moderna de la *šūrā*, el consejo tribal de los árabes (v.g. 1981f: 53; 2002b: 59; 2002l: 139-40), que aparece mencionado brevemente en el Corán (3:159, 42:38). Recordó a los musulmanes que su religión dicta la unidad y prohíbe la sumisión a los poderes extranjeros (1981f: 52; 1981b: 31; 1981a: 26; 1981i: 171). Insistió que el Corán está en consonancia con la ciencia, afirmando que, en caso de contradicción,

---

<sup>15</sup> Para transmitir esta idea, Al-Afgānī utilizaba aleyas como “tu Señor no será injusto con nadie” [Corán 18:49, en 1981f: 51), “No hemos sido Nosotros quienes han sido injustos con ellos, sino que ellos lo han sido consigo mismos” [Corán 16:118, en 2002v: 208) o “Dios no cambiará la condición de un pueblo mientras éste no cambie lo que en sí tiene” [Corán 13:11, en 2002x: 238). Esta última aleya, que sería una de las favoritas de futuros reformadores musulmanes, revela una característica del pensamiento modernista: la tendencia a realizar una lectura selectiva de los textos. La aleya continúa: “Pero, si Dios quiere mal a un pueblo, no hay manera de evitarlo: fuera de Él, no tienen amigo”, lo cual constituye una negación del positivo mensaje de la parte citada.

hay que interpretar sus aleyas de manera alegórica (2002k: 138; 2002l: 140-142)<sup>16</sup>. Al mismo tiempo, destacó que la civilización islámica había precedido – cuando no servido de base – a la occidental en áreas del saber tan diversas como la física y la química, la estrategia militar y la economía (2002m; 2002k: 137; 2002l: 140-2)<sup>17</sup>. Incluso llegaría a escribir que los sabios musulmanes fueron los primeros en formular la teoría de la evolución de las especies (2002p)<sup>18</sup>.

Esos esfuerzos de al-Afgānī para (re)apropiarse del saber de la civilización hegemónica occidental han sido interpretado de diferentes maneras: Para unos, se trata de un loable intento de legitimar la adquisición de la ciencia moderna a fin de sacar al mundo musulmán de su atraso (v.g. Shahin 1993: 43-4). Para otros, representa un discurso “apologista” o “colonizado”, una desviación ilegítima de la tradición musulmana (Iqbal 2002: 241-78). En cualquier caso, su discurso se enfrentaba al de los ulemas tradicionales, cuya actitud general era de rechazo a la modernidad. En ocasiones al-Afgānī los exhortaba a que se involucraran en su proyecto, dirigiéndose a ellos como “el alma de la comunidad musulmana” (1981f: 54; v. también 1981a: 29; 1981b: 33). En otras, sin embargo, le exasperaba su “ignorancia” y “rigidez” (2002k: 137) y les reprochaba el abandonar a los creyentes en un estado de división e innovaciones ilegítimas (*bidaʿ*) (1981g: 65).

---

<sup>16</sup> Al-Afgānī creía que los musulmanes debían realizar una reinterpretación radical del Corán a la luz de los nuevos descubrimientos científicos. Él mismo predicaba con el ejemplo; así, interpretó la aleya 79:30, *Wa-l-arḍa baʿda ḡālika daḥà-hā* (Extendió, luego, la tierra), como significando que la tierra es redonda, puesto que, en la lengua de los beduinos, *daḥà* quiere decir “huevo”. En su defensa, el *sayyid* no fue el primero en pretender demostrar el “milagro científico” (*al-iʿyāz al-ʿilmī*) del Corán, y la práctica sigue siendo popular en nuestros días.

<sup>17</sup> La idea de que el islam contribuyó de manera decisiva al conocimiento europeo ya había sido propuesta por autores como el ulema e intelectual egipcio Rifāʿa Ṭaḥṭāwī (1801-73) o el autor y estadista tunecino Jayr al-Dīn al-Tūnisī (1834-89). Para una interesante exposición de la aportación musulmana a la civilización moderna, véase Graham 2006.

<sup>18</sup> El *sayyid* citó como prueba una carta en la que un científico musulmán del s. III de la Hégira, Abū Bakr ibn Bašrūn, relataba que los minerales dieron lugar a los vegetales, y éstos, a los animales (2002p: 155). No obstante, el *sayyid* rechazaba que el ser humano hubiese descendido de los simios, o que no existiera un Creador (ibid.: 155-6).

### ***El panislamismo (al-waḥda al-islāmiyya o al-ŷāmiʿa al-islāmiyya)***

El tema de la unidad musulmana es recurrente en los escritos de al-Afgānī, en particular en *El asidero más firme*. El *sayyid* consideraba el vínculo religioso superior a cualquier otro (v.g. 1981a: 26-7; 1981c; 1981l: 341); incluso llegaría a afirmar que la única nacionalidad de los musulmanes es su religión (1981a: 26). A menudo lamentaba sus divisiones, que achacaba, alternativamente, a los manejos de las sectas esotéricas (2002a: 180-3), las egoístas ambiciones de los gobernantes (v.g. 1981a: 27-8), complots extranjeros (v.g. 1981d: 44; 2002h: 118) o el abandono de los preceptos de la religión (v.g. 1981c: 36; 2002v: 207). Atribuía el atraso y la debilidad de la comunidad musulmana a estas divisiones (v.g. 1981a: 26; 1981g: 64), por lo que insistía en que recobrar la unidad era imprescindible a fin de que los pueblos musulmanes pudiesen combatir la agresión de los poderes coloniales, especialmente Gran Bretaña, contra cuyas artimañas no se cansaba de advertir (v.g. 1981d: 44; 1981h: 168; 1981n: 346; 2002w: 229-30; 2004b: 7-8). En un típico ejemplo de su apasionada retórica, instó a los musulmanes a unirse para deshacerse del yugo colonial con estas palabras:

Quien desee restituir a las naciones su gloria y liberarlas de quien las ha humillado sólo dispone de una vía: la de la unidad. Sólo a través de esa unidad podrá salvarlas de sus tribulaciones y alcanzar su meta. El amor a la muerte es lo único que salva al hombre de la muerte y le concede el alivio de vivir en libertad e independencia o morir como un heroico mártir (2002y: 246; v. 2002h: 119-20; 1981b: 32-3).

Debido a esta actitud con respecto a las potencias europeas, la *Enciclopedia del islam* describe al *sayyid* como “el padre del anticolonialismo musulmán moderno” (Goldziher 1972: 427).

Dado su origen chií, no es extraño que ŷamāl al-Dīn deseara la unidad entre sunníes y chiíes. Así, sostenía que las discrepancias entre ambas doctrinas fueron exageradas y explotadas por príncipes codiciosos para

aumentar sus dominios, y que el contencioso que las había dividido – i.e. si °Alī, el yerno del Profeta, debía haber sido su sucesor – había perdido su relevancia y tenía como consecuencia una división contraria al espíritu del Corán (2002o; v. también 2002w). Pero la unidad que deseaba al-Afgānī no se reducía a la de los musulmanes; influenciado por el historiador y estadista francés François Guizot, el *sayyid* desarrolló la idea del islam como una civilización que reúne a todos los orientales<sup>19</sup> (1981m: 345; 1981o; Hourani 1983: 114-5; Keddie 1972: 95). En *El asidero más firme* animó a la unidad de los seguidores de diferentes confesiones (v.g. 1981b: 32; 1981d: 46). En *Pensamientos* aseveró que los tres monoteísmos comparten principios y objetivos (2002t, 2002s), e incluso llegaría a citar los Evangelios que, según la doctrina musulmana, han sido “distorsionados” (*muḥarraḥ*) (2002r: 176). Pero a su juicio, el modelo islámico debería ser la base de las relaciones entre las diferentes religiones por ser el más igualitario, “lo cual reconocen occidentales ecuanimes tales como Lord Spencer<sup>20</sup> o Carlyle<sup>21</sup>” (2002k: 135-6; v. también 1981d: 43).

Pero ¿qué tipo de unidad buscaba al-Afgānī? Adams cree que deseaba ver un califato que gobernase a todos los musulmanes y, citando a Riḍā, señala que sopesó como sedes potenciales Egipto, Persia y el Imperio Otomano, y como posible califa el Mahdí sudanés (2000: 13). Hourani, sin embargo, mantiene que el *sayyid* no creía que fuera posible la unificación política del mundo musulmán, y que cuando hablaba del califato se refería a una autoridad espiritual que fomentase la cooperación entre los distintos estados musulmanes (1983: 116). Por otro lado, °Imāra ha destacado su panarabismo, que complementaría su panislamismo (1979a: 71-100). Quizás sea más exacto hablar de una evolución en el pensamiento de al-Afgānī: En un principio, éste buscaba a un líder religioso que pudiese reunir a todos los musulmanes. Más tarde, quizás desilusionado por sus fracasos e influenciado por el nacionalismo romántico europeo, pasaría a destacar factores no-

---

<sup>19</sup> Hemos traducido *šarqiyūn* como “orientales” por falta de un término mejor. “Oriental” (*šarqī*) se contrapone a “occidental” (*garbī*).

<sup>20</sup> Herbert Spencer (1820-1903): Filósofo inglés conocido por su defensa del darwinismo social.

<sup>21</sup> Thomas Carlyle (1795-1881): Autor de la obra *Heroes and Hero Worship* (1840), en la que se examina la figura de Muḥammad como “el héroe Profeta”.

religiosos de afinidad, en particular la lengua, como baluartes contra la colonización. Es en este contexto que debemos entender su apoyo a una educación que promueva el amor a la patria (v.g. 2002h: 120; 2002j), su idealización de la historia árabe (v.g. 2002a: 169-70; 2002f; 2002v: 206-7)<sup>22</sup> o su glorificación de la lengua árabe (v.g. 2002g: 91, 93; 2002u: 190).

### **El gobierno constitucional (*šūrā*)**

Por último, al-Afgānī simboliza la lucha contra la tiranía y el despotismo de los gobernantes musulmanes, y es sobre todo este rasgo que le ha valido su calificativo de “revolucionario” (Schacht 1972: 420). Como hemos mencionado, el *sayyid* reformuló el concepto de *šūrā*, al que consideraba una versión islámica del parlamentarismo occidental<sup>23</sup>. No obstante, su actitud hacia dicho parlamentarismo distaba de ser inequívoca: en ocasiones lo defendía como el mejor sistema de gobierno (1981f: 53; 2002d: 83-4); en otras, se mostraba vacilante sobre su viabilidad en el Oriente, donde veía que individuos y partidos políticos velaban por sus propios intereses en lugar de pensar en el bien general (al-Majzūmī 2002: 44-46; al-Afgānī 2002c). Ciertos textos, de tono mesiánico, sugieren que todo lo que necesita el mundo musulmán para recuperar su gloria perdida es que los gobernantes se sometan a la ley islámica (*šarī'a*) y regresen al camino de los venerables ancestros (*al-salaf al-ṣāliḥ*) (1981c; 1981e: 49-50; v. también Hourani 1983: 116). Otros muestran a al-Afgānī el agitador, que cree que el pueblo tiene el derecho – sino el deber – de alzarse en armas contra el mal gobernante:

En esas circunstancias, si a la comunidad musulmana le restase una chispa de vida y Dios deseara ayudarla, sus hombres juiciosos y fervientes se unirían

---

<sup>22</sup> Así, por ejemplo, al-Afgānī asegura que el primer objetivo de las conquistas árabes era propagar el mensaje coránico (2002c: 88); que los pueblos sometidos adoptaron el islam debido a las virtudes de los árabes (ibid.: 88-9; 2002k: 136-7); y que éstos llevaron la justicia a todo el mundo habitado (2002v: 207).

<sup>23</sup> Keddie pretende que el constitucionalismo de al-Afgānī fue tardío (1972: 391). Sin embargo, el *sayyid* trató el tema en numerosas ocasiones en *El asidero más firme*.

para arrancar de raíz ese árbol infame antes de que los vientos esparciesen sus venenosas semillas [...]. Y plantarían [en su lugar] un árbol benigno, de firmes raíces y ramas elevadas hacia el cielo (1981k; v. también 2002d: 84).

Ante tal ambigüedad, Quranī razona que, como los alfaquíes medievales, al-Afgānī concebía la *šūrā* como un órgano meramente consultivo, y concluye que su pesimismo hacia el sistema de partidos lo llevó a preferir que los musulmanes fueran gobernados por un “déspota ilustrado” (ibíd.: 248-53)<sup>24</sup>. °Imāra, por el contrario, arguye que el *sayyid* veía en el gobierno despótico el mayor obstáculo al progreso, y creía que sólo el gobierno parlamentario podía implementar el espíritu de la ley islámica y garantizar la libertad y la justicia (1979a: 120). No es difícil encontrar textos que respalden ambas interpretaciones; como hemos visto, el *sayyid* solía adecuar sus palabras a su auditorio, lo cual hace difícil elucidar sus verdaderas opiniones. En cualquier caso, al-Afgānī inspiró en mayor o menor medida la rebelión de °Urābī (1879-82)<sup>25</sup>, la revolución constitucional persa (1905-11) y el movimiento de los Jóvenes Turcos que se hizo con el poder en Constantinopla en (1908; v. Adams 2000: 12-3). Por ello, Hourani argumenta que nuestro personaje contribuyó a la liberación del mundo musulmán, puesto que cada vez que sus intentos de colaborar con un gobernante fallaban, el *sayyid* lo criticaba con fiereza, reforzando la posición de los movimientos constitucionalistas y nacionalistas que habían comenzado a surgir (1983: 117).

Tanto los liberales como los socialistas del mundo musulmán reclaman el legado de al-Afgānī (v. Quranī 2006: 274-5). El islamista (y ex-marxista) Muḥammad °Imāra ve un atisbo de conspiración en la gran difusión de *La*

---

<sup>24</sup> Apuntemos que Quranī se contradice en su apreciación de al-Afgānī: En el capítulo que le dedica, concluye que el *sayyid* creía que la solución a los problemas del Oriente era más moral que política (2006: 253-4) y llega a afirmar que su nostalgia del pasado implica que no se trataba de un auténtico reformador (ibíd.: 273). No obstante, Quranī alaba su valentía intelectual por desafiar la imitación ciega de la tradición que caracterizaba a los ulemas de su tiempo (ibíd.: 255-6) y, en el capítulo sobre Muḥammad °Abduh, contrasta el gradualismo de éste al radicalismo de su antiguo maestro, uno de “los revolucionarios [...] cuya prioridad era cambiar el sistema de gobierno, por la fuerza si hacía falta” (ibíd.: 470).

<sup>25</sup> Revuelta popular liderada por el coronel Aḥmad °Urābī contra el jefive Tawfīq y la interferencia británica en Egipto. Paradójicamente, los ingleses utilizaron esa revuelta para justificar la ocupación militar del país.



*refutación de los materialistas*, en la que el *sayyid* critica el socialismo, y la poca atención que ha recibido sus *Pensamientos*, en el que el *sayyid* aparece como un intelectual comprometido con el pueblo (1979a: 103-4). En efecto, al-Afgānī pasó de rechazar el socialismo como una ideología foránea, materialista, atea y destructiva a apreciar su promoción de la igualdad y la justicia, valores que consideraba centrales al islam. Ello lo llevó a apropiarse del término para hablar de un “socialismo musulmán” discernible ya en la sociedad árabe pre-islámica, que sería confirmado por el Corán con instituciones como la limosna legal (*zakāʾ*) y la prohibición de la usura (*ribā*), y que alcanzaría su plenitud durante el gobierno del Profeta y sus sucesores<sup>26</sup> (2002q). El *sayyid* incluso llegaría a profetizar el triunfo del socialismo “cuando los hombres sepan que están hechos del mismo barro y de la misma alma” (2002r: 175)<sup>27</sup>. Su vertiente liberal, menos perceptible, aparece cuando alaba el individualismo europeo, que juzgaba el resultado de la educación y consideraba imprescindible para alcanzar la igualdad y el gobierno constitucional (2002e: 86-7).

Pero la obra de al-Afgānī es tan heterogénea que existen numerosas interpretaciones de la misma. Kedouri la considera un ejemplo de "la atracción hacia la violencia" que caracterizaba el "idealismo grandilocuente" de la época. De origen occidental, dicha postura política habría penetrado gradualmente en el Oriente durante las últimas décadas del siglo XIX (1992: 277ff). Al-Azmeh ve en el pensamiento del *sayyid* tendencias contrarias a la Ilustración y critica su concepción orgánica de la comunidad musulmana, derivada parcialmente de la filosofía natural islámica del Medievo (en la que al-Afgānī estaba bien versado), pero también del darwinismo social de Spencer y del romanticismo vitalista de

---

<sup>26</sup> Curiosamente, esos primeros sucesores no son los cuatro Califas Ortodoxos que glorifica la tradición, sino solamente los dos primeros: Abū Bakr al-Ṣiddīq (m. 634) y ʿUmar ibn al-Jaʿṭāb (m. 644). Al-Afgānī es muy crítico del tercero, ʿUṯmān ibn ʿAffān (m. 656) y, quizás para evitar mostrar sus lealtades chiíes, no discute el califato de ʿAlī (m. 661; 2002q: 165-169).

<sup>27</sup> De modo característico, al-Afgānī escribió que el “socialismo musulmán” es superior al europeo, puesto que éste está inspirado por un espíritu de venganza ausente en aquél (2002q: 160).

Herder (1993: 43ff)<sup>28</sup>. Sin embargo, el propio al-Azmeh reconoce que existen otras lecturas de al-Afgānī y cita a Laroui, que destaca el espíritu ilustrado del reformismo del *sayyid* (ibid.: 51-2). En *Islam et modernité*, Laroui explica que Ŷamāl al-Dīn y Voltaire tenían una idea similar del islam como religión natural, racional, completamente monoteísta, sin clero ni milagros, y cree ver en esa convergencia del modernismo musulmán y la filosofía de la Ilustración la influencia de esta última en el primero (1990: 132-6). Por su parte, Euben mantiene que su modernidad es patente en su conexión de la religión con el progreso científico (1999:100).

## Los textos

*El primer texto proviene de al-Radd ʿalā l-dahriyyīn (La refutación de los materialistas), que al-Afgānī escribió para rebatir el credo de los naturalistas o dahriyyūn<sup>29</sup>, una secta musulmana que apareció en la India a mediados del siglo XIX. El fundador de dicha secta fue el reformador pro-británico Sayyid Aḥmad Jān Bahādur (normalmente transcrito Syed Ahmed Khan), que buscaba la renovación del islam mediante la promoción de una educación de corte occidental.*

*Escrita en persa en 1879, La refutación fue una obra relativamente temprana y, en un gran número de aspectos, el pensamiento de al-Afgānī se vería modificado más tarde. Pese a ello, la amplia circulación e influencia del texto justifican su inclusión en nuestra selección.*

---

<sup>28</sup> Al-Azmeh discute varios conceptos que percibe en el discurso de al-Afgānī: su concepto de autenticidad (*aṣāla*), “basada en la noción de un sujeto histórico [la *umma*] que es a la vez autosuficiente y manifiesto” (1993: 52); su nacionalismo vitalista, que le hacía imaginar la historia de la comunidad musulmana como “una alternancia entre la verdadera historicidad, manifestada en el poder, y el desuso histórico, manifestado en la subyugación” (ibid.: 45); su darwinismo, según el cual “el poder es el aspecto visible de la vida y de la existencia continuada” (al-Afgānī, en ibid.); finalmente, su revivalismo, que supone “la recuperación y restauración de las cualidades originales que motivaron la fuerza y la relevancia histórica” (ibid.: 46).

<sup>29</sup> Los filósofos musulmanes medievales utilizaban el término *dahriyyūn* para referirse a los naturalistas presocráticos.

*Hemos elegido el sexto capítulo, que hace las veces de conclusión y se titula “La religión y la felicidad del ser humano”. En el mismo, el sayyid no presenta el islam tal y como se vivía en el mundo musulmán en la segunda mitad del siglo XIX, sino que describe la versión del mismo que se corresponde con su proyecto de reforma: una religión única en su racionalidad, propicia a la mejora del individuo y de la sociedad e incluso inspiradora del progreso europeo debido a su supuesta influencia sobre la Reforma Protestante.*

### ***La religión y la felicidad del ser humano***<sup>30</sup>

El islam engendra la felicidad de los hombres, y los materialistas la destruyen y destruyen, con ella, el orden humano.

El islam fue establecido sobre la sólida base de la sabiduría, y levantó su estructura sobre el firme principio de la felicidad humana. Para que las naciones asciendan los escalones más altos de la verdad, para que los pueblos trepen las gradas más elevadas del conocimiento, para que las generaciones suban los peldaños de la virtud, para que los grupos humanos alcancen la mayor certidumbre y obtengan la verdadera felicidad en este mundo y en el siguiente... Para todo ello, es necesario que se cumplan varias condiciones:

#### *Condiciones para la felicidad de los pueblos:*

Primera condición: Que las mentes se purifiquen de la inmundicia de las supersticiones y las quimeras. Cuando una creencia ilusoria profana la mente, levanta un espeso velo que impide distinguir la realidad. Es más, esas patrañas pueden conducir a que la mente deje de funcionar y acepte patrañas similares, y le resulte fácil creer cualquier falsedad. Como resultado, se aleja de la excelencia y una cortina impenetrable le impide percibir la verdad. Pero peor que los efectos de las ilusiones sobre la mente son sus efectos sobre el alma:

---

<sup>30</sup> Al-Afgānī 2002a: 190-6.

alienación e impresionabilidad, temor a lo que no asusta, pavor de lo que no espanta.

El pobre supersticioso vive su vida entre el pánico y la angustia. El vuelo de las aves y los movimientos de los animales lo inquietan. El soplo de los vientos lo sobresalta. El estruendo del trueno y el brillo del relámpago lo perturban. Su imaginación lo conduce por la senda del temor de lo que no produce miedo. Así, se ve privado de la felicidad y se convierte en un juguete en manos de truhanes, una presa fácil de timadores y embaucadores.

El primer fundamento de la religión musulmana consiste en pulir las mentes con el bruñidor del monoteísmo y purificarlas de la contaminación de las supersticiones. Uno de sus principios más importantes es la creencia en un único Dios que gobierna la creación y dispone causas y efectos. Se debe, pues, desechar cualquier creencia de que una persona o un ser inanimado, por muy elevada o humilde que sea su condición, tenga el menor efecto sobre el mundo, o la capacidad de conceder o impedir, ensalzar o humillar. Asimismo, debe rechazarse cualquier dogma de que Dios se haya mostrado bajo forma humana o de otro animal [*sic*] para hacer el bien o el mal, o que ese ser sagrado haya padecido en alguna de sus manifestaciones terribles sufrimientos por el bien de alguna de sus criaturas<sup>31</sup>. Todo eso junto con las supersticiones que conlleva, cada una de las cuales basta para obliterar la luz de la razón.

La mayoría de las religiones no están libres de tales ilusiones. Por ejemplo, el brahmanismo en la India, el budismo en China, el zoroastrismo [en Persia] y muchas otras.

\* \* \*

Segunda condición: Que el alma de las gentes aspire a la dignidad y desee llegar a su cumbre. Que cada persona se considere capaz de alcanzar cualquier grado de excelencia (excepto la profecía, que no depende de la aspiración sino que Dios la concede a quien desea de entre sus siervos). Que nadie se crea de naturaleza imperfecta o baja ralea, o carente de aptitud para

---

<sup>31</sup> Referencia al cristianismo. De acuerdo con la versión islámica, Jesucristo no fue crucificado sino que Dios lo reemplazó en el último momento.

la perfección. Si el alma de las gentes adquiriese esa cualidad – es decir, la aspiración a la dignidad –, rivalizarían en el ámbito de las virtudes. Esa rivalidad los haría perseverar en las buenas acciones, y todos alcanzarían niveles de nobleza de acuerdo con sus esfuerzos.

Cuando un pueblo tiene una opinión negativa de sí mismo, se considera de baja disposición y vil linaje y no cree tener la capacidad de alcanzar el nivel de otras gentes, sus preocupaciones inevitablemente descenderán al nivel de su percepción de sí mismo. De ese modo, sus acciones serán imperfectas y la degeneración se apropiará de su mente. Se verá privado de la mayoría de las virtudes humanas y se apartará de gran parte de las dignidades de este mundo. Su trayectoria será un círculo vicioso, limitado por su imagen de sí mismo.

La religión musulmana abrió las puertas del honor a las almas, les descubrió su meta, demostró a cada una de ellas su derecho a la virtud y reveló a los seres humanos su disposición a todos los grados de dignidad. Asimismo, anuló las discriminaciones de raza y las preferencias de clase, decretando que las distinciones entre los hombres reposan sobre la base de las cualidades de la mente y el alma y nada más. El islam es quizás la única religión que distingue a los hombres de acuerdo con su raciocinio y su virtud.

Por ejemplo, el brahmanismo divide a las personas en cuatro categorías – los bráhmanas, los kshatrias, los vaisias y los sudras –, y ha decretado a cada una de esas categorías un grado de excelencia que no puede superar. Los más perfectos son los bráhmanas, seguidos de los kshatrias; el grado inferior y más vil en todas las características humanas es el de los sudras. Esa división ha sido el motivo de la decadencia de los creyentes de esa religión y ha limitado su ascenso de los peldaños de la civilización. En consecuencia, a pesar de haber sido la primera nación que investigó la Creación, [India] ha sido incapaz de progresar en el auténtico conocimiento y las verdaderas ciencias.

Entre las religiones que predominan en ciertas naciones, algunas afirman la superioridad de un pueblo sobre los demás, como por ejemplo el israelita. Su Libro, de sobra conocido, se dirige a ese pueblo con respeto y

exaltación, y menciona a los demás con desdén y menosprecio. Es cierto que sus líderes religiosos han ignorado ese principio, como si no fuera parte de su religión. Sin embargo se apropiaron de la dignidad que tomaron de otros, y el valor de la nacionalidad aumentó entre los seguidores de esa religión, seguida de la preferencia de clase.

[En otra religión<sup>32</sup>, e]l estatus de los líderes religiosos se elevó en los corazones de los fieles hasta conducirlos a creer que aquéllos forman una clase cercana a Dios, que no rechaza ninguno de sus ruegos. Por el contrario, existe una cortina entre las otras clases y Dios, que no acepta donaciones ni justicia, no reconoce una buena acción ni perdona la falta de un arrepentido, hasta que interceden los hombres de religión. A sus ojos cualquier alma, no importa cuán virtuosa, no está capacitada para presentar sus faltas a las puertas de la misericordia divina o elevar una petición de perdón por sus pecados, sino que debe solicitar la intercesión del líder religioso. Aunque alguien crea con sinceridad y acate los mandatos divinos, Dios no contempla su fe hasta que la contemple y estime un líder religioso. Tales creencias están basadas en textos de su Libro, según los cuales lo que esos líderes perdonan en la tierra, queda perdonado en el cielo, y lo que acuerdan en la tierra, se acuerda asimismo en el cielo.

Tal doctrina ocasionó a los creyentes de esa religión un gran mal, sumiéndolos durante mucho tiempo en una ignorancia ciega y una sorda humillación, hasta que aparecieron entre ellos renovadores que infringieron el pacto y rechazaron esas interpretaciones de los textos del Libro, imitando en ello a los musulmanes. Llamaron a su escuela la Reforma y se dispersaron por multitud de reinos, y sus pueblos no tardaron en descubrir cuán ignorantes habían sido y en desatar la soga que colgaba alrededor de sus cuellos. Se elevaron de la sima de la humillación a la cumbre de la dignidad, y tras haber estado callados, hablaron; tras haber desconocido, supieron; tras haber sido gobernados, gobernaron; tras haber sido dominados, dominaron.

\* \* \*

---

<sup>32</sup> En este párrafo y el siguiente, al-Afgānī parece estar haciendo referencia al cristianismo.

Tercera condición: Que las creencias de la gente, que son lo primero que se graba sobre las almas, se basen en indicios firmes y pruebas concluyentes. Que sus mentes eviten las conjeturas, y que no se contenten con imitar la fe de sus antepasados. Cuando la fe del creyente no se fundamenta en pruebas, es posible que no esté convencido y que, en realidad, no crea.

[Por otro lado, a]quél cuya fe se basa en conjeturas prepara su mente para la aceptación de otras conjeturas. El que está convencido de que debe seguir el credo de sus antepasados se encuentra con sus predecesores en la senda de la ilusión y de la superstición. Además, la mente de los supersticiosos y los imitadores no va más allá de los hábitos que ha adquirido su intelecto: No siguen las escuelas del pensamiento, ni avanzan por los caminos del discernimiento. Y si continúan así, gradualmente los cubre la sandez y los vence la apatía, hasta que sus mentes son incapaces de hacer su trabajo o distinguir el bien del mal. Los asedia la angustia, los abandona la suerte, ¡y cuán miserable es su fin!

Si hemos de buscar corroboración de lo que decimos en Europa, citemos al historiador francés Guizot<sup>33</sup>, autor de *Civilization*: "Una de las principales causas del progreso europeo fue la aparición en esos países de un grupo que dijo: 'Tenemos derecho a investigar las fuentes de nuestra fe y exigir pruebas, aunque nuestra religión sea la cristiana'. A ese grupo se opusieron numerosos líderes religiosos, que proscribieron las verdades que proclamó con el pretexto de que la religión debe basarse en la tradición. Pero cuando el grupo adquirió fuerza y se propagaron sus ideas, las mentes europeas se libraron de la sandez y de la apatía y se movieron en sus órbitas de pensamiento, frecuentando los dominios de la ciencia y esforzándose por adquirir los fundamentos de la civilización".

La religión musulmana es prácticamente la única que censura a los que creen sin prueba, critica a los que siguen las conjeturas, desaprueba de los que actúan en la inconsciencia de la demencia y ataca sus trayectorias. Esta

---

<sup>33</sup> François Guizot (1787-1874): Historiador y político francés, autor de *Histoire de la civilisation en Europe* (1828) e *Histoire de la civilisation en France* (1830).

religión exige de los creyentes que acepten sus fundamentos de acuerdo con las pruebas que se les presentan: cuando habla, se dirige a la mente; cuando juzga, juzga con la mente. Sus textos afirman que la felicidad es un producto de la razón y la sensatez, y que el sufrimiento y la perdición resultan de la confusión, la negligencia de la mente y la extinción de la luz del discernimiento. Y elevan las pruebas a la categoría de fundamentos doctrinales, cada uno de los cuales beneficia tanto a las elites como al pueblo. En la mayoría de los casos, cada sentencia legal va seguida de la exposición de sus objetivos; remitimos el lector al Sagrado Corán. Hay pocas religiones que igualen o incluso se acerquen al islam en esta cualidad, y creemos que los no musulmanes reconocen esta noble característica de nuestra religión.

Hay religiones<sup>34</sup> cuyo principal fundamento es la multiplicidad en la unidad, o la unicidad en la multiplicidad; que el uno sea muchos, o que los muchos sean uno. Eso es algo que la razón rechaza de manera instintiva. Y cuando las mentes se opusieron a este fundamento, los hombres de religión convinieron en que ello es debido a que está por encima de la capacidad de entendimiento de la razón, que la impiedad no permite conocerlo, ni en su esencia ni en su sustancia, y que es imposible orientar hacia su comprensión. Por ello, pretenden que es necesario desviarse de la senda de la razón y rechazar sus dictados a fin de creer en ese fundamento... a pesar de que la razón es el principio de fe, y que quien la abandona, vuelve su espalda a la fe.

Existe una diferencia esencial entre aquello cuya esencia la razón no aprehende, pese a que puede conocer a partir de sus vestigios, y aquello que decreta imposible. La mente reconoce lo primero y establece su existencia, aunque no pueda penetrarlo, pero refuta de inmediato lo segundo como inadmisibile. ¿Cómo puede creerse cuando su inexistencia es categórica? En lo que concierne a la religión brahmánica, por ejemplo, es obvio que la razón se opone inequívocamente a la mayoría de sus contenidos. Eso es un hecho, independientemente de que sus seguidores lo reconozcan o insistan en negarlo.

---

<sup>34</sup> Entre ellas la cristiana, que al-Afgānī no menciona pero en la que debe haber pensado.



\* \* \*

Cuarta condición: Que en toda nación haya un grupo que se dedique a educar al resto, trabajando infatigablemente para iluminar las mentes con el verdadero conocimiento y ataviarlas con la pureza de la ciencia, sin escatimar esfuerzos para mostrarles los caminos de la felicidad y los beneficios que ésta aporta. Y que haya otro grupo que se ocupe de educar y enderezar los espíritus, descubriéndoles la virtud y sus límites y exponiendo a las conciencias sus beneficios y la nobleza de sus fines. Que revele, asimismo, lo que ocultan los vicios, descubriendo sus perjuicios y el terrible fin que espera a quien se deja sumir en ellos. Y que se dedique con vehemencia a ordenar el bien y prohibir el mal<sup>35</sup>, sin dejarse llevar por la indolencia ni desanimarse ante las dificultades. Ello se debe a que la mayoría de los conocimientos humanos y las creencias religiosas debe adquirirse, y si no hubiese un maestro, las mentes no podrían aprehender lo que necesitan saber, ni serían capaces de colmar las necesidades de la vida terrena y prepararse para la otra. El hombre sería como el resto de los animales, se vería privado de la felicidad en las dos moradas y dejaría este mundo en el más miserable de los estados.

\* \* \*

La figura del maestro es, por lo tanto, una necesidad religiosa. Los apetitos no tienen un límite ante el cual se frenan. Si no existiera quien enderezase las almas y rectificase las conductas, esos apetitos dominarían y conducirían a la iniquidad. Quien se deja tiranizar por sus apetitos despoja de tranquilidad a los demás y los expone al daño, y él mismo no escapa a los estragos de sus acciones, sino que arde en el fuego de sus pasiones, sufriendo en la vida terrena y en la eterna. Por lo tanto, es necesario ordenar el bien y prohibir el mal, es decir, encarrilar la moral.

Entre los fundamentos religiosos más importantes del islam se encuentran esas dos obligaciones: La existencia de un maestro que eduque y

---

<sup>35</sup> El precepto coránico de "ordenar el bien y prohibir el mal" (*al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar*) es un deber que recae sobre todos los musulmanes dentro de sus posibilidades y tiene como objetivo preservar la moral pública. Aparece en varias aleyas coránicas: 3:104, 3:110, 3:114, 7:157, 9:71, 9:112, 22:41, 31:17.

de un preceptor que ordene el bien y prohíba el mal. Remitimos al lector al Sagrado Corán: "Que constituyáis una comunidad que llame al bien, ordenando lo que está bien y prohibiendo lo que está mal" [Corán 3:104], y otras muchas aleyas: "Que de cada agrupación de ellos sólo algunos acudan a instruirse en la religión, a fin de advertir a los suyos cuando regresen a ellos. Quizás así tengan cuidado" [Corán 9:122], etc. La religión musulmana se destaca sobre las demás en su preocupación por estas dos cuestiones.

\* \* \*

*Los dos textos que siguen provienen de la revista El asidero más firme que, como el lector recordará, al-Afgānī publicó desde París durante varios meses en 1884, con la colaboración de su discípulo Muḥammad ʿAbduh. El título del primer texto, "Programa y objetivos de El asidero más firme", es ilustrativo de su contenido. Al-Afgānī explica que para afrontar los problemas que los abruman, los orientales no deberían imitar a los occidentales sino, por el contrario, retornar a los fundamentos de su religión y seguir la vía marcada por sus ancestros.*

*El sayyid afirma que una evolución basada en la propia tradición es el secreto del éxito de las naciones fuertes. No obstante, ello no significa rechazar todo lo extranjero; debe existir un equilibrio entre lo propio y lo que se toma prestado, a fin de evitar la subordinación a otras naciones y alcanzar una verdadera armonía en las relaciones entre los pueblos. Al mismo tiempo, el artículo destaca que El asidero más firme busca defender la civilización oriental de los ataques de aquellos que la critican y la presentan como inferior. Para terminar, al-Afgānī apunta que la publicación es gratuita porque tiene como vocación el llegar a todos los orientales, independientemente de su posición socioeconómica.*

## Programa y objetivos de *El asidero más firme*<sup>36</sup>

Esta revista tiene como objetivo servir a los orientales<sup>37</sup> en la medida de sus posibilidades, exponiendo los deberes cuyo incumplimiento ha conducido a la decadencia, y esclareciendo las medidas que es necesario tomar para subsanar pasados errores y prevenir futuros desastres. Investiga las causas y los deslices que han conducido a un estado de desorientación tal que los caminos se han borrado, el guía se ha perdido y los viajeros no saben desde dónde los asaltan las calamidades.

Asimismo, *El asidero más firme* aspira a despejar las dudas que han apartado a los displicentes del buen camino, y a eliminar los recelos que han obsesionado a los juiciosos, haciéndolos desesperar de que su mal tuviese remedio, hasta el punto de que creyeron que era demasiado tarde para encontrar una cura y que los cuidados no darían más frutos. E intenta que las mentes comprendan que para llegar a la tan anhelada salvación no hace falta atravesar una distancia tan enorme que desalienta al más decidido. Imaginarla sólo distrae la atención de lo que hay que hacer, que no es imposible: para su consecución, basta con desviar la mirada y dar unos cortos pasos.

En verdad, la fuerza para resistir las desgracias sólo requiere aferrarse a los fundamentos de los antepasados, tal y como ha hecho el país más poderoso de Europa<sup>38</sup>. Para encontrar el vigor, no es necesario recurrir a los métodos de los países occidentales. El oriental no tiene por qué comenzar donde ha terminado el europeo; es más, no debería hacerlo. El pasado es un fiel testigo de que quien lo ha hecho se abrumó a sí mismo y extenuó a su pueblo<sup>39</sup>.

Por otro lado, *El asidero más firme* advierte de que el equilibrio entre lo propio y lo adquirido facilita las relaciones políticas entre los pueblos. Cuando

---

<sup>36</sup> Artículo originalmente aparecido en *El asidero más firme* (al-Afgānī 1981m).

<sup>37</sup> V. pág. 19, nota 19.

<sup>38</sup> Probablemente al-Afgānī se refiere a Gran Bretaña, cuna de la revolución industrial.

<sup>39</sup> Posible referencia al jedive Ismā'īl, que gobernó Egipto entre 1863 y 1895 y cuyos proyectos de modernización endeudaron a Egipto y condujeron a la ocupación británica. Ésta tuvo lugar en 1882, apenas dos años antes de la publicación de *El asidero más firme*.

tal equilibrio se pierde, dichas relaciones se convierten en un medio del fuerte para devorar al débil. [La revista] advierte, asimismo, de lo que se oculta tras una pretendida benevolencia, e investiga los caminos que han tomado los que buscan a tientas en la oscuridad. Acomete la tarea de refutar las falsas acusaciones contra los orientales en general, y los musulmanes en particular... acusaciones de los que no conocen su estado ni sus asuntos<sup>40</sup>. Y rechaza las alegaciones de los que arguyen que los musulmanes no se civilizarán mientras persistan en los fundamentos de su religión; los mismos fundamentos que concedieron la victoria a sus predecesores.

*El asidero más firme* persevera, además, en comunicar a los orientales los acontecimientos y las cuestiones políticas que les afectan, eligiendo las fuentes más fidedignas. Y al mismo tiempo se esfuerza en reforzar los vínculos entre los pueblos, promoviendo la armonía y respaldando los intereses comunes y las políticas honestas que no perjudican a los orientales.

Esta publicación continuará su marcha con sus partidarios y sus detractores, humilde y honradamente. Seguirá el buen camino y, con la ayuda de Dios, cumplirá sus objetivos, como los que la precedieron en el conocimiento y la guía de Dios. Dios “dirige a quien Él quiere a una vía recta” [Corán 10:25]. Y llegará gratuitamente a quien la haya solicitado, para que puedan consultarla tanto el príncipe como el villano, tanto el rico como el pobre. Quien todavía no la ha solicitado, no tiene más que enviar su nombre y dirección a la administración.

Dios es quien otorga el éxito.

\* \* \*

*El próximo texto, “La nacionalidad y el culto musulmán”, se centra en la idea de que el islam permite superar las lealtades étnicas y las divisiones tribales, puesto que la sumisión a Dios asegura la igualdad y la justicia entre los*

---

<sup>40</sup> Posible referencia a los orientalistas. En nuestro estudio de al-Afgānī, hemos mencionado la controversia que sostuvo con Ernest Renan (v. *supra*, págs. 10-1).

*hombres. Es por ello que los musulmanes aceptan ser gobernados por sus correligionarios aunque pertenezcan a una etnia diferente.*

*La religión musulmana no sólo ve al hombre como un ser espiritual, sino que también lo guía en su vida terrena; los Califas Ortodoxos serían el ejemplo a seguir. De acuerdo con el sayyid, los rasgos más importantes del gobernante musulmán son la fe y el respeto de los dictados divinos, que garantizan su ecuanimidad y, por ende, la lealtad de los gobernados. El artículo termina en una nota mesiánica: Si los gobernantes musulmanes volvieran a los fundamentos de la religión y al camino de los ancestros, contarían con el apoyo de su pueblo y la ayuda de Dios y devolverían a la comunidad musulmana su gloria perdida.*

### **La nacionalidad y el culto musulmán<sup>41</sup>**

El examen del estado y los deseos de los individuos de cualquier nación convence al buen observador de que la mayoría de ellos muestra chovinismo [*‘aşabiyya*]<sup>42</sup> hacia su raza. El chovinista se enorgullece de las proezas de los hijos de su raza y se enfurece ante lo que los perjudica hasta el punto de estar preparado a morir en su defensa, sin cuestionar los motivos de ese sentimiento. Por ello, muchos investigadores han llegado a la conclusión de que el chovinismo es un sentimiento innato. Sin embargo, esa opinión es desmentida por el caso de niños que nacen en una nación y, antes de tener uso de razón, son trasladados a otro país y criados allí hasta alcanzar la madurez, sin que se les mencione su lugar de nacimiento. Su naturaleza no mostrará inclinación alguna hacia el país donde nacieron, sino que les será indiferente, similar a cualquier otro. De hecho, es probable que sientan apego hacia el lugar donde han sido criados.

Pero lo innato no cambia, por lo que no podemos afirmar que el chovinismo sea innato. Es posible que sea, pues, un atributo pasajero, dictado

---

<sup>41</sup> Al-Afgānī 1981c.

<sup>42</sup> Hemos traducido aquí *‘aşabiyya*, como "chovinismo", pero el término también hace alusión a la solidaridad tribal. Es así que lo utilizó Ibn Jaldūn (m. 1406) en su célebre *Muqaddima*.

por las circunstancias. En todo el mundo, el ser humano tiene un gran número de necesidades y, a menos que haya recibido una educación virtuosa, muestra tendencia a preocuparse por su propio interés. Y si esa tendencia va acompañada de la capacidad de hacerla realidad, la ambición incita a la agresión. Por consiguiente, a lo largo de la historia algunas gentes han sido víctimas de la agresión de otras y, tras sufrir numerosas calamidades, se han visto obligadas a apearse en mayor o menor medida a la relación de parentesco, lo cual ha dado lugar a las razas. Éstas se dividieron en naciones como la hindú, la inglesa, la rusa, la turcomana, etc., de modo que cada grupo, con la fuerza combinada de sus miembros, fuese capaz de preservar sus intereses y proteger sus derechos de la agresión de los demás. Con el tiempo se excedieron los dictados de la necesidad, como suele pasar con el ser humano, y cada grupo rehusó ser gobernado por cualquier otro, intuyendo que su autoridad sería despótica. En verdad, aunque fuera justa, aceptar ese gobierno supondría una humillación que hiere al alma y contra la que se rebela el corazón.

No obstante, si desapareciese la necesidad que originó ese chovinismo, éste desaparecería a su vez. Y esa necesidad pierde su razón de ser cuando se confía en un Gobernante al que se someten las fuerzas, ante cuya grandeza flaquea el vigor y cuya autoridad obedecen las almas – que son, a Sus ojos, todas iguales –. Ese Gobernante es el Principio de todo, el Señor<sup>43</sup> de los cielos y de la tierra. Y el encargado de poner en práctica Su voluntad participa con los demás miembros de la comunidad de la deferencia hacia sus sabios mandatos. Si los seres humanos reconociesen la existencia de ese Gobernante supremo y estuviesen seguros de que el administrador de Sus mandatos se sometería, a su vez, a Sus órdenes, tendrían confianza en que el depositario de esa autoridad sagrada preservaría la justicia y evitaría el mal. Entonces prescindirían del chovinismo, puesto que no habría motivo para sentirlo. Su

---

<sup>43</sup> El término utilizado es *al-Qahhār*, "el Dominador", uno de los 99 nombres de Dios (*asmā' allah al-ḥusnā*).

rastros desaparecería de las almas, y el gobierno estaría en manos de Dios Todopoderoso.

Ese es el secreto de la reluctancia de los musulmanes de cualquier país a reconocer las nacionalidades, y de su rechazo a cualquier tipo de chovinismo excepto el islámico. Si su fe es firme, el creyente en la religión musulmana renuncia a su pueblo y su raza y abandona los lazos particulares a favor del vínculo general que representa el credo.

Los fundamentos de la religión musulmana no se limitan a llamar a los hombres a la verdad, ni a señalar que la naturaleza de sus almas es espiritual y que éstas están destinadas a ascender de este bajo mundo al superior. Su objetivo es, asimismo, establecer las pautas<sup>44</sup> de las relaciones sociales entre los fieles, dilucidar los derechos, tanto de manera general como particular, y delimitar la autoridad del gobernante que implementa las leyes reveladas, aplica los castigos prescritos e identifica las circunstancias de su aplicación<sup>45</sup>. Ello garantiza que aquél que sostiene las riendas de la autoridad es el que más se somete a la misma, y no la obtiene por herencia, distinción racial o tribal, fuerza bruta o riqueza material, sino por su adhesión a los mandatos de la ley islámica y su capacidad para ponerlos en práctica y complacer a la comunidad. De ese modo, los musulmanes son gobernados por la ley divina, que no discrimina entre las razas, y por el acuerdo de la comunidad<sup>46</sup>. El gobernante no tiene ninguna distinción sino la de ser el que preserva y defiende la ley con más celo.

Ni la gloria de los linajes ni la distinción de las estirpes tienen impacto alguno sobre el Legislador en lo que concierne a la salvaguarda de los derechos y la protección de las personas, las posesiones y el honor. El

---

<sup>44</sup> El término utilizado es *ḥudūd* (límites), que se refiere a límites de lo permitido y prescribe el castigo que conlleva el sobrepasar dichos límites.

<sup>45</sup> De acuerdo con la doctrina islámica, cuando se emite una fetua es necesario tener en cuenta las circunstancias. Por ejemplo, el robo tiene como castigo la amputación, pero en un célebre dictamen el califa ‘Umar suspendió la aplicación de ese castigo durante un año de hambruna.

<sup>46</sup> Referencia al *īymā*; el consenso de los musulmanes (en la práctica, de los ulemas), que es considerado uno de los instrumentos de la ley islámica. Está basado en la tradición según la cual el Profeta afirmó: "Mi comunidad nunca se pondrá de acuerdo en un error" (Al-‘Iraqī, *Tajrīy mujtaṣar al-minhāy*).

Legislador reprueba los vínculos, excepto el de la verdadera ley, y condena al chovinista. Dijo el Profeta: "El que ha llamado al chovinismo no es uno de los nuestros; el que ha combatido en nombre del chovinismo no es uno de los nuestros; el que ha muerto por chovinismo no es uno de los nuestros"<sup>47</sup>.

Las tradiciones del Profeta y las aleyas reveladas a tal efecto concuerdan. Sólo el que supera a los demás en devoción se distingue en prestigio y respeto, de acuerdo con la ley islámica, que dice: "El más noble entre vosotros es el más devoto" [Corán 49:13]. Además, los musulmanes han estado gobernados en numerosas ocasiones por quien no era de noble raza ni tribu distinguida, no heredó el poder de sus antepasados ni pidió nada de sus parientes, sino que fue elevado a la tribuna del poder debido a su sumisión a la ley canónica y su celo en preservarla.

La extensión del poder de los gobernantes musulmanes depende de su obediencia a los mandatos divinos, su observancia de las indicaciones de dichos mandatos y su ausencia de vanidad personal. Cada vez que uno de ellos ha buscado apropiarse de lo ajeno y acaparar mayores riquezas que los gobernados, las razas han vuelto a su chovinismo, dando lugar a rencillas y debilitando la autoridad de ese gobernante.

Eso es lo que nos enseña la trayectoria de los musulmanes desde el día en que su religión fue establecida hasta la actualidad: No se enorgullecen de los vínculos de pueblo o raza, sino que miran hacia la comunidad religiosa. De ahí que el árabe no sea reacio a que lo gobierne el turco, que el persa acepte la soberanía del árabe y que el hindú se someta a la autoridad del afgano, sin que ninguno de ellos sienta la menor disconformidad. Ante el cambio de gobierno, el musulmán no desecha las distintas formas que se le presentan, ni se resiente de que pase de grupo a grupo, mientras el gobernante preserve la ley islámica y se adhiera a sus enseñanzas. Y si se desvía de esa ley y no respeta sus prescripciones, o si pretende un trato preferencial donde no le

---

<sup>47</sup> *Hadīṭ* mencionado en *Daʿīf al-Ŷāmiʿ* y *Gāyat al-marām* de al-Albānī, y en *al-Ŷāmiʿ al-sagīr* de al-Siyūṭī.



corresponde, los corazones se apartan de él y se le considera un extranjero incluso entre sus compatriotas.

Los musulmanes se distinguen de los seguidores de otras religiones por su emoción y su pesar cuando se enteran de la pérdida de un fragmento de territorio musulmán, independientemente de la raza y la tribu de sus habitantes. Y si un insignificante gobernante musulmán de cualquier raza acatase los mandatos divinos con perseverancia, imponiendo sus castigos al populacho, sirviendo de ejemplo de sumisión a los mismos y evitando la vana ostentación, se haría con una gran extensión de países poblados por fieles de esta religión. Y ello sin soportar fatigas, incurrir en gastos o aumentar sus ejércitos... ¡Y sin la ayuda de las grandes potencias, ni la adulación de los "partidarios de la civilización" y los "campeones de la libertad"!

La marcha por la senda de los Califas Ortodoxos y el regreso a los fundamentos de la religión musulmana eximen de todo ello, puesto que en esa senda las fuerzas se restablecen y el vigor se renueva. Insisto en que la religión musulmana no se orienta sólo hacia el otro mundo, como el resto de las religiones, sino que también aporta bienestar a los creyentes en éste, y les otorga felicidad en la vida terrena y beatitud en la vida eterna; ello es lo que quiere decir la expresión "la felicidad en las dos moradas". Y sus mandatos conllevan la igualdad entre las diferentes razas y las distintas naciones.

Pero la situación de los musulmanes se ha deteriorado hasta tal punto que, en muy contadas ocasiones, algunos musulmanes han perdido la paciencia, angustiados por la injusticia de los gobernantes y su desviación de los dictados de la justicia canónica, y han buscado someterse a alguna autoridad extranjera. Sin embargo, tan pronto como dieron el primer paso en esa senda, se arrepintieron; son como el que desea quitarse la vida pero desiste al sentir el dolor.

Algunas de las divisiones que han ocurrido en los reinos musulmanes son consecuencia de los errores de los gobernantes, que se han alejado de los justos fundamentos del culto musulmán y del modelo de los píos ancestros. El rechazo de los mandatos eternos y el abandono de los esquemas tradicionales

han tenido efectos extremadamente perjudiciales sobre la autoridad más alta. Pero si los gobernantes musulmanes volvieran a las bases de su ley canónica y marchasen por el camino de los ancestros, en poco tiempo Dios les concedería un gran poder y los haría partícipes del honor de los Califas Ortodoxos, imanes de la religión. Que Dios nos ayude a hacer el bien y nos guíe hacia el camino de la rectitud.

\* \* \*

*Los otros tres textos provienen de Pensamientos de Ẓamāl al-Dīn al-Ḥusaynī al-Afgānī [al-Jāfirā], los cuales, como hemos mencionado, fueron redactados por el periodista Muḥammad al-Majzūmī durante los últimos años de la vida del sayyid y publicados póstumamente, y ofrecen la versión más elaborada de su doctrina.*

*El primer texto, “El cierre de la puerta de la interpretación personal”, presenta una síntesis de su posición con respecto a esta cuestión, central al reformismo musulmán. El fragmento en el que el autor se pregunta retóricamente quién ha cerrado esa puerta y con qué autoridad se encuentra entre los más citados de toda su producción. El texto contiene, asimismo, otra idea que podríamos calificar de subversiva: el sayyid desafía el monopolio exegético de los ulemas y afirma que cualquier musulmán cuerdo con un buen conocimiento de la lengua árabe y de la historia temprana del islam tiene derecho a interpretar el Corán.*

### **El cierre de la puerta de la interpretación personal<sup>48</sup>**

Ẓamāl al-Dīn era conocido por su aversión hacia la imitación [*taqlīd*] irreflexiva y, entre los dictámenes, aceptaba los mejores y rechazaba los desacertados, esforzándose en la interpretación de los primeros y elaborando los mandatos más lógicos y aceptables para la razón.

---

<sup>48</sup> Al-Afgānī 2002n.

Un día, en la tertulia de Ŷamāl al-Dīn, se mencionó un dictamen del cadí ʿIyyāḍ<sup>49</sup>, que fue aceptado como axioma hasta el punto de considerarse una verdad incuestionable, a la par con la Revelación.

Entonces observó Ŷamāl al-Dīn: "Por Dios, el cadí ʿIyyāḍ dijo lo que dijo en consonancia con la capacidad de su mente, el alcance de su entendimiento y la pertenencia a su época, pero ¿acaso no puede decirse algo más cercano a la verdad de lo que dijo el cadí ʿIyyāḍ o cualquier otro imán? ¿Es necesario el inmovilismo, detenerse ante los dictámenes de quienes, por su parte, no se detuvieron ante aquéllos de sus predecesores, sino que dejaron libre su mente, realizando así su contribución al océano del saber de acuerdo con lo que convenía a su tiempo? Los mandatos deben cambiar según cambia la época."

Alguien indicó: "Las palabras del letrado dejan entender que cualquiera puede corroborar o refutar los dictámenes del cadí ʿIyyāḍ y de los imanes que lo precedieron; que dijeran lo que dijeren, los que los suceden pueden dar su opinión, estén o no de acuerdo. Pero es bien sabido que tales dictámenes requieren la interpretación personal [*īyṭihād*] de un ʿālim (sing. de ʿulamāʾ), y que, para los sunníes, la puerta de la interpretación está cerrada, puesto que es imposible cumplir las condiciones que la hacen posible."

En ese momento, Ŷamāl al-Dīn exhaló un hondo suspiro y dijo: "¿Qué significa eso de que la puerta de la interpretación está cerrada? ¿Mediante qué texto se cerró la puerta de la interpretación? ¿Qué imán dijo que, tras él, ningún otro musulmán tenía derecho a profundizar en la religión, guiándose por el Corán y las tradiciones auténticas, y consagrarse a ampliar su entendimiento a partir de ellos deduciendo, a través de la analogía, lo aplicable al conocimiento contemporáneo y a las necesidades y los mandatos de la época, sin contradecir la esencia del texto?"

Dios envió un Profeta en la lengua de su pueblo, el árabe, para que entendiesen lo que quería hacerles entender: 'No mandamos a ningún enviado que no hablase la lengua de su pueblo' [Corán 14:4]; 'Lo hemos revelado como

---

<sup>49</sup> Abu al-Faḍl ibn Mūsà ibn ʿIyyāḍ al-Yahṣubī (m. 1149): Alfaquí y cadí conocido por su *Al-šifà fī taʿrīf ḥuqūq al-Muṣṭafà* – o, más comúnmente, *Al-šifà* – considerada la hagiografía más importante sobre el Profeta Muḥammad (al-Muṣṭafà, "el elegido", era uno de sus apelativos).

un Corán árabe; quizás así razonéis' [Corán 12:2]. El objetivo principal del Corán es exponer para que la gente medite sus significados y comprenda sus mandatos y el objetivo de éstos.

Cualquiera que domine la lengua árabe, esté cuerdo y conozca la vida de los ancestros, los principios de unanimidad de los ulemas y qué mandatos deben aplicarse literalmente y cuáles, interpretarse de manera alegórica, puede estudiar el Corán y aplicar la analogía para deducir, a partir de sus mandatos y de las tradiciones verdaderas, otros mandatos."

Y continuó: "No cabe duda de que si Abū Ḥanīfa, Mālik, al-Šāfi'ī y Aḥmad ibn Ḥanbal<sup>50</sup> hubieran vivido hasta nuestros días, hubieran continuado renovando, interpretando y deduciendo para cada cuestión un mandato a partir del Corán y de las tradiciones y, según fuesen profundizando, entenderían cada día más. Sí, esos extraordinarios imanes interpretaron con acierto, y que Dios los recompense por su aportación a la comunidad musulmana, pero no debemos pensar que vislumbraron todos los secretos del Corán o pudieron registrarlos en sus libros. Lo cierto es que todo lo que nos ha llegado de sus grandes conocimientos y de sus esfuerzos no es sino una gota en el mar o un segundo en el tiempo comparado con la sabiduría que contienen el Corán y las tradiciones verdaderas. 'El favor está en la mano de Dios, que lo concede a quien quiere entre sus siervos'<sup>51</sup>, y les enseñó lo que desconocían."

\* \* \*

*El texto siguiente lleva el título de "Las conquistas de los árabes y los turcos. La influencia de la lengua árabe". Al-Afgānī cuestiona que fuese intrínsecamente positivo que los árabes dejasen vestigios allí por donde pasaron, porque dichos vestigios son un recordatorio de la pérdida de esos territorios. Afirma, además, que el conocimiento de la lengua árabe es*

---

<sup>50</sup> Fundadores de las epónimas escuelas jurídicas suníes: la ḥanafī, la šāfi'ī, la mālikī y la ḥanbalī. A pesar de las (a menudo, ligeras) diferencias entre ellas, las cuatro se reconocen mutuamente como ortodoxas.

<sup>51</sup> Referencia a Corán 3:73 y 57:29.

*necesario para una buena comprensión del Corán – la cual, a su juicio, hizo posibles las conquistas musulmanas –, y aboga por la arabización de los turcos otomanos.*

*Este texto muestra la huella del nacionalismo romántico europeo en el pensamiento de al-Afgānī, que arguye que la riqueza y sabiduría de su lengua explican la rápida expansión de los árabes. La idea fundamental aparece en el párrafo final, en el que el sayyid destaca la importancia de la lengua para preservar la identidad de una nación. Nuestro autor fue, sin duda, inspirado por las unificaciones de Italia y Alemania (1881), a las que sus palabras parecen hacer referencia<sup>52</sup>.*

### **Las conquistas de los árabes y los turcos. La influencia de la lengua árabe<sup>53</sup>**

Dijo al-Afgānī: "Un día vino a verme un importante literato turco, con un librito de las memorias de ʿIyā Bāšā escrito en su letra. Estos párrafos son su traducción literal: 'Nuestras continuas conquistas nos llevaron al corazón de Europa. Entramos en Viena, aunque fuimos obligados a retirarnos. Sin embargo, carecemos de la menor influencia intelectual o material. Y será igual en el resto de Turquía y en Europa: En Bulgaria, Falaj [?], Bagdān [?], Serbia, Montenegro y otros países. El historiador se entristece cada vez que repite las palabras del poeta árabe:

Nuestros vestigios nos denotan; contemplad, pues, nuestros vestigios.

Cada vez que los árabes conquistaron un país, ya sea por las armas o de manera pacífica, dejaron vestigios literarios y materiales que el tiempo no ha logrado borrar. El musulmán, el cristiano y el judío en Egipto, Siria o Iraq

---

<sup>52</sup> El tema de la lengua árabe como factor de unidad de los musulmanes, que aparece a menudo en los escritos tardíos de ʿIyā al-Dīn, será recuperado por sus sucesores, en particular Rašīd Riḍā.

<sup>53</sup> Al-Afgānī 2002z.

preservan por encima de todo su linaje árabe, y se identifican como ‘árabes’ antes de mencionar su afiliación religiosa. Los vestigios materiales árabes en al-Andalus no son de menor importancia que aquéllos en el resto de las metrópolis, y a lo largo de los siglos anuncian elocuentemente que esos territorios fueron gobernados por la nación musulmana.

Lo más extraño es que el turco, el circasiano, el albanés o cualquier otro pueblo se arabizan con celeridad cuando viven en el país de los árabes, y se integran hasta el punto de ser considerados completamente árabes. No obstante, nuestra administración no puede turquizar al más pequeño grupo de súbditos, a pesar de la perfección de la justicia islámica y de la tolerancia y civilidad turcas."

Continuó Ẓamāl al-Dīn: "Si Ḍiyā Bāšā estuviese vivo, le solucionaría sus dudas sobre el estado del pueblo turco". Le preguntamos: "¿Cómo es eso?", y contestó: "El problema es que el difunto Ḍiyā Bāšā se equivocó al pensar que los turcos son como los árabes simplemente porque se convirtieron al islam y los imitaron en las conquistas en lo que se refiere a la justicia y a la civilidad. No advirtió que cada religión tiene su lengua, y la lengua del islam es el árabe; y que toda lengua tiene su cultura, y de esa cultura deriva su moralidad. Y para resguardar esa moralidad aparece la solidaridad tribal [*‘aṣabiyya*].

Los turcos han descuidado un asunto crucial, una beneficiosa propuesta del sultán Muḥammad el Conquistador<sup>54</sup>, que Dios lo tenga en su misericordia, propuesta que el sultán Salīm quería poner en práctica<sup>55</sup>: La adopción del árabe como la lengua del estado y su generalización entre los no-árabes que se hubiesen convertido al islam. De ese modo, entenderían sus mandatos y marcharían por la vía del progreso a través de sus ciencias, su cultura, su ética y las cualidades de sus gentes. Los árabes no tuvieron éxito en sus conquistas sabiendo solamente lo básico de su religión, sino que entendían los mandatos del islam y los implementaban. Y tal implementación reposa sobre el conocimiento de la lengua, que constituye el más importante de sus pilares.

---

<sup>54</sup> Mehmet al-Fātiḥ ("el Conquistador"; m. 1481): Sultán otomano que conquistó Constantinopla y extendió las fronteras del Imperio.

<sup>55</sup> Probablemente Selim I (m. 1520): Sultán otomano cuyas conquistas incluyeron Siria y Egipto.

Los grandes sultanes otomanos realizaron fantásticas conquistas, hicieron multitud de buenas acciones y se rodearon de los ulemas más sabios de su época, que se distinguían por su conocimiento del árabe y de algunas de sus ciencias. Esos ulema eran conscientes del valor de la lengua árabe, exagerando hasta el punto de que, según se dice, sólo ofrecían trabajo a quien hubiera aprendido de memoria el diccionario árabe al-Fīrūzābādī... lo cual, si es cierto, es de una exageración inusitada sin utilidad alguna<sup>56</sup>.

Durante sus conquistas, los turcos permanecieron en su estado de puro nomadismo. La fuerza bruta fue el único instrumento que aportaron a las tierras conquistadas. Sí, se convirtieron al islam en su forma más simple y practican todos sus ritos, pero están muy lejos de entender los significados del Corán y la cultura de su lengua. Si los árabes fueran como los turcos, no habrían dejado mejores vestigios que ellos ni hubieran tenido una civilización, sino que hubieran permanecido en su completo nomadismo. Y sólo hubieran querido conquistar países a fin de explotar sus riquezas para satisfacer su apetito por el lujo y la ostentación, la gran vida y el derroche. Esa fue la perdición de estados que, de lo contrario, no se habrían echado a perder, tanto antes como después del islam. al-Ḥanafī, al-Šāfi‘ī, al-Mālikī y al-Ḥanbalī.

La ostentación, el lujo, el derroche y la extravagancia se encuentran entre los factores principales que conducen al atraso y la desaparición de las naciones. Como mínimo, suponen la pérdida de la voluntad en lo que se refiere a cuestiones sublimes y la indiferencia ante el apoyo que el gobernante necesita para cumplir sus promesas de desarrollo.

Pese a ello, el mayor peligro es el menosprecio de las reivindicaciones de las masas. Cada vez que el monarca, escondido en su palacio, y sus derrochadores ayudantes van demasiado lejos, ignorando esas reivindicaciones y oprimiendo a quien las hace, se amontonan los rencores y arraiga la antipatía. Y no pasa mucho tiempo hasta que salgan a la luz cuando

---

<sup>56</sup> Al-Fīrūzābādī (m. 1414): Lexicógrafo que compiló el famoso diccionario árabe que lleva su nombre y también se conoce como *al-Qāmūs al-muḥīṭ*.

menos se lo esperan el tiránico monarca y sus secuaces, que vulneraron los derechos de la nación por considerarse una elite.

Los turcos se pusieron de acuerdo con los árabes, al menos en apariencia, y el resultado ha sido igualmente doloroso para ambos pueblos y ambas naciones. En cuanto al honor de los árabes por haber dejado vestigios arquitectónicos y literarios, ello no tiene mucha importancia a largo plazo."

Y añadió: "El que después de haber penetrado en Europa y entrado en Viena los turcos no hayan dejado vestigios literarios o arquitectónicos no es ninguna vergüenza, del mismo modo que el que queden vestigios de los árabes en al-Andalus no puede considerarse un honor, después de que su estado allí desapareciera. Es más, en mi opinión es un deber sagrado que quien haya creado esos vestigios a gran costo material invierta todos sus esfuerzos para que continúen estando bajo su control. En caso contrario, esos vestigios invitan a la tristeza, porque dicen más sobre la indolencia que las palabras pueden expresar, y expresan la sandez y la incompetencia mejor que cualquier excusa o prueba.

De hecho, opino que el que los turcos no dejasen vestigios es mejor que haberlos dejado, para evitar sus efectos, aunque algunos europeos no estén de acuerdo con esta interpretación. Los más brillantes escritores franceses, por ejemplo, describieron lo que denominaron *Las abominaciones de la guerra del setenta* en 1870, exponiendo su debilidad frente a Alemania, su falta de preparación, los errores de sus líderes, las causas de su fracaso, los crímenes del enemigo... Todo ello, de manera mucho más espantosa que lo que hizo enemigo alemán. Lo hicieron a fin de que fuese un recuerdo constante e impulsase a su nación a prepararse militarmente de la manera más efectiva<sup>57</sup>.

Los árabes y los turcos, en todas sus conquistas e independientemente de que hayan dejado vestigios o no, dejaron atrás a hijos [de su raza] que recuerdan la gloria de la conquista y están orgullosos de las acciones de sus ancestros. Sin embargo, no saben nada del poderío militar e ignoran su deber.

---

<sup>57</sup> Referencia a la humillante derrota francesa frente a Alemania en 1870-1, que condujo a la pérdida de Alsacia-Lorena y a la proclamación de la unificación del estado alemán en la Sala de los Espejos de Versalles.



Y aunque se les recordase, no se acordarían; aunque se intentase despertarlos, no se levantarían. Sumidos en su sueño, abandonan todo a las manos del destino. Sería mejor que actuaran de acuerdo con la ley divina, según la cual 'el hombre sólo será sancionado con arreglo a su propio esfuerzo' [Corán 53:39]. Ese esfuerzo es el mejor camino hacia el éxito y la mejor manera de educar a la juventud."

Al-Afgānī continuó: "La difusión de la lengua árabe fuera de la Península Arábiga no tuvo nada que ver con los conquistadores, que no tomaron medida alguna al respecto, sino a la brillante literatura, los aforismos, los proverbios y las máximas de dicha lengua. Incluso en estado de barbarie<sup>58</sup>, nomadismo y ausencia de civilización que caracterizaba a los árabes antes del islam, éstos tenían una lengua que les ganó el respeto de poderosos monarcas como Cosroes I<sup>59</sup>. Su lengua reúne los corazones y, gracias a la sabiduría de la misma y a su cultura, los árabes obtenían recompensas y se enriquecían de su comercio con los no-árabes.

Así, la innata y fogosa inteligencia árabe se ve correspondida por la alcurnia y la elocuencia de su lengua y su cultura. Como consecuencia, aparecieron entre ellos personajes como el sabio médico al-Ḥārītī ibn Kalda<sup>60</sup>, cuyo dominio de la lengua y gran inteligencia le permitieron competir con el mejor de los médicos persas, a pesar de toda la cultura de éste. Del mismo modo, cuando el poeta de una tribu se distinguía, el que fuese de origen humilde no impedía que su tribu lo ensalzase, puesto que se consideraba que su poesía y su prosa protegían el honor de la tribu, y lo colmaban de ganado y riquezas. En cuanto a la civilización islámica, muchos personajes que se distinguieron por su dominio de la lengua llegaron a ocupar puestos de ministro o emir en sus estados, aunque fueron contados los literatos que se beneficiaron de la largueza de califas y monarcas.

---

<sup>58</sup> El término utilizado, *ḡāhiliyya*, que significa "ignorancia" – específicamente, ignorancia de Dios – se utiliza para designar el periodo anterior a la aparición del islam.

<sup>59</sup> Kisrā Anū Šarwān, rey del Imperio Sasánida entre 531 y 579.

<sup>60</sup> Al-Ḥārītī ibn Kalda al-Ṭāqafī (m. 670), famoso médico árabe que se formó en Persia y en el Yemen y escribió una obra sobre las *Conversaciones de medicina* que mantuvo con el monarca persa Cosroes. Los musulmanes lo consultaban por orden del Profeta, aunque no se sabe con seguridad si él mismo se convirtió al Islam.

Todo lo anterior, con respecto al efecto material de la lengua. En cuanto a su efecto psicológico, la lengua es el más importante factor de unión de los pueblos dispersados, y ocupa una posición privilegiada entre los motivos de orgullo de cualquier nación. En muchas ocasiones hemos visto naciones cuya soberanía les ha sido arrebatada pero que supieron preservar su lengua y esperar su oportunidad hasta que, finalmente, resurgieron. Recuperaron la soberanía y reunieron a quien habla su lengua, y ésta fue el factor que lo hizo posible por encima de todos los demás<sup>61</sup>. Por otra parte, los que perdieron su lengua perdieron su historia y olvidaron su gloria, y siguieron sometidos mientras Dios así lo quiso."

\* \* \*

*El último texto se titula "Egipto y los egipcios. El gobierno absolutista y el gobierno justo. La libertad y la independencia". Como sabemos, Ýamāl al-Dīn tenía una relación especial con Egipto, donde residió varios años, y en la editorial del primer número de El asidero más firme destacó el afecto que todos los musulmanes sienten hacia ese país (1981: 341). Curiosamente, en su introducción al texto al-Majzūmī nos informa de que el sayyid tenía una idea negativa de la revuelta de ʿUrābī, a la cual había contribuido de manera indirecta antes de ser expulsado del país. Por supuesto, no se puede descartar que al-Afgānī estuviera hablando con la ventaja de una mirada retrospectiva, puesto que la revuelta había precipitado la ocupación británica.*

*El texto urge a los egipcios a liberarse de los gobernantes que los han oprimido desde el tiempo de los faraones y afirma que la mejor forma de gobierno para Egipto y para el Oriente en general es la monarquía parlamentaria. Explica también que ese tipo de gobierno es en favor del propio gobernante, y adivinamos aquí los argumentos que el sayyid utilizaba para intentar convencer al šāh Nāsir al-Dīn, el jedive (virrey) Tawfiq o al sultán ʿAbd*

---

<sup>61</sup> Posible referencia a Alemania e Italia, que se reunificaron en 1881.

*al-Ḥamīd sobre la necesidad de introducir la šūrà. El último párrafo es un buen ejemplo de la incendiaria retórica de Ŷamāl al-Dīn.*

## **Egipto y los egipcios. El gobierno absolutista y el gobierno justo. La libertad y la independencia<sup>62</sup>**

Ŷamāl al-Dīn amaba Egipto y a los egipcios y sentía un estrecho vínculo con ellos. Por eso se interesaba por las cuestiones del país y los motivos que habían hecho que cayese en las garras de los británicos, y discutía los errores que el Imperio Otomano hubiera podido evitar. En particular, consideraba el hecho de que el Imperio no hubiese enviado un ejército para aplacar la rebelión de °Urābī una prueba de negligencia y sandez política<sup>63</sup>.

Decía: "Es como si el tiempo hubiera prometido al poder faraónico que no abandonaría el valle del Nilo: Cada vez que ha muerto un faraón, otro ha asumido su manto. Cada vez que se ha extinguido una familia faraónica, otra ha reclamado su herencia, incluso viniendo de más allá de los mares para asumir su linaje, y aunque su único parecido con sus predecesores fuese la soberbia y la deificación sobre la gente." Repetía a menudo: "'Extravió a su pueblo y éste le obedeció...'"<sup>64</sup>.

Y reflexionaba: "Extraño el destino de los paladines de Egipto y de los egipcios que viven entre ellos: Moisés huyó temiendo una emboscada, denunciado por un oprimido que había ayudado contra su opresor<sup>65</sup>. El Faraón era adorado, mientras que el profeta José fue arrojado en prisión, injustamente acusado de adulterio. Pero al final, la verdad se hace clara y la falsedad fenece."<sup>66</sup>

---

<sup>62</sup> *Jāṭirāt Ŷamāl al-Dīn al-Ḥusaynī al-Afgānī* (al-Afgānī 2002d).

<sup>63</sup> V. pág. 21, nota 25.

<sup>64</sup> La aleya completa dice: "Extravió a su pueblo y éste le obedeció: Era un pueblo perverso." [Corán 43:54].

<sup>65</sup> De acuerdo con las Escrituras, Moisés vio a un egipcio golpear a un esclavo israelita y mató al egipcio, y hubo de huir cuando se corrió la voz del suceso.

<sup>66</sup> Referencia a la aleya "Y di: Ha venido la verdad y ha fenecido la falsedad. ¡La falsedad tiene que fenecer!" [Corán 17:81].

"Egipto será liberada para su pueblo si éste trabaja con determinación y prepara la resolución y el vigor que requiere el autogobierno. Habrá de recurrir a los métodos necesarios de presión y contención. Cuando eso ocurra, hablará con una sola voz y reunirá las ansias de alcanzar el objetivo, y será poderoso. Y si no despilfarra esa fuerza en envidias o engaños, el resultado será ineludible; el pueblo vencerá y accederá así a la verdadera vida."

"Egipto no renacerá, las naciones y los emiratos del Oriente no renacerán a menos que Dios conceda a cada uno de ellos un hombre fuerte y justo que lo gobierne a través de su gente, sin monopolizar el poder y la autoridad. En el poder ilimitado reside la tiranía, y no existe justicia a menos que el poder esté contenido. Y por 'gobierno de Egipto a través de su gente' quiero decir la participación popular en un verdadero gobierno constitucional."

Entonces explicó: "Hay cosas que no se regalan, y las más importantes entre ellas son la libertad y la independencia. El gobernante no las concede voluntariamente a su pueblo, sino que éste tiene que ganarlas por la fuerza, empapando su tierra de la sangre de sus hijos más nobles y fieles."

"Sin embargo, el cambio de un gobierno absolutista a otro parlamentario constitucional es relativamente fácil de pedir y de obtener. En ocasiones, basta con que los consejeros próximos al monarca lo persuadan de que haga a sus súbditos partícipes en el gobierno. Después del experimento, el monarca encontrará tranquilidad de espíritu, apoyo en la seguridad en su reino y grandeza en la agrupación de los distintos estratos sociales, los corazones devotos, en torno a su trono. [En ese tipo de gobierno,] el rey constitucional ostenta la majestad del poder, mientras los representantes de la nación deben soportar la carga de las vicisitudes del reino, protegerlo de las intrigas y defender su integridad con riquezas y hombres.<sup>67</sup>"

"Hemos visto a multitud de monarcas sensatos cuya razón los ha guiado a cambiar el gobierno absolutista por el parlamentario, con lo cual se aliviaron a

---

<sup>67</sup> Probablemente este argumento fue muy utilizado por al-Afgānī en sus conversaciones con los monarcas para que aceptasen un gobierno parlamentario.

sí mismos y aliviaron a su pueblo. Ese es el tipo de gobierno que conviene a Egipto y a los países musulmanes."

Y añadió, como clarificación y resumen: "Pero en la mayoría de los casos, el verdadero gobierno constitucional no conviene a un rey que ha probado las delicias del monopolio del poder; y se le hará más difícil cada vez que el parlamento se enfrente a su voluntad y se oponga a sus caprichos. Por ello, he dicho 'Si Dios concediera a Egipto y al Oriente un hombre fuerte y justo que lo gobierne a través de su gente...'"

"Si ese hombre no existe, la nación deberá elegirlo a condición de que sea íntegro y se someta a la ley fundamental, y lo coronará con ese juramento. Y se le informará que la corona seguirá sobre su cabeza mientras preserve la integridad de la Constitución. Pero si se perjura y traiciona a la nación, su cabeza se quedará sin corona... ¡o su corona se quedará sin cabeza! Eso es lo que la nación debe hacer si teme que sus emires o sus monarcas sean desleales a la ley fundamental o que no estén comprometidos con el gobierno constitucional en cuerpo y alma. Para terminar, el buen príncipe autóctono es mejor que un extranjero."

## Bibliografía

Abū Rayya, Maḥmūd (1966) *Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī. Tārīju-hu wa-riṣālatu-hu wa-mabādiʿu-hu* [Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī. Su historia, su mensaje y sus principios]. El Cairo: Al-Maylis al-Aʿlā li-l-Šuʿūn al-Islāmiyya.

Adams, Charles C. (2000, 1ª ed. 1933) *Islam and Modernism in Egypt*. Londres & Nueva York: Routledge.

Al-Afgānī, Ŷamāl al-Dīn. *Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī. Al-aʿmāl al-kāmila*. In Muḥammad ʿImāra 1979a, 1979b, 1981:

----- (1981a) "Al-waḥda al-islāmiyya" [La unidad islámica]. Al-ʿUrwa al-wuṭqā. En ʿImāra 1981; págs. 25-9.

----- (1981b) "Al-waḥda wa-l-siyāda" [La unidad y la soberanía]. Al-ʿUrwa al-wuṭqā. En ʿImāra 1981; págs. 30-3.

- (1981c) “Al-ÿinsiyya°Alī °Abd al-Rāziq wa-l-diyāna al-islāmiyya”. [La nacionalidad y el culto musulmán] *al-°Urwa al-wuṭqà*. En °Imāra 1981; págs. 34-6.
- (1981d) “Al-ta°aṣṣub” [El fanatismo]. *Al-°Urwa al-wuṭqà*. En °Imāra 1981; págs. 40-6.
- (1981e) “Riÿāl al-dawla wa-biṭānat al-mulk. Kayfa yaÿib an yakūnū” [Los hombres de estado y su séquito. Cómo deberían ser]. *Al-°Urwa al-wuṭqà*. En °Imāra 1981; págs. 47-50.
- (1981f) “Asbāb ḥifẓ al-mulk” [Las causas de la preservación del poder]. *Al-°Urwa al-wuṭqà*. En °Imāra 1981; págs. 51-4.
- (1981g) “Asbāb tajalluf al-muslimīn” [Las causas del atraso de los musulmanes]. *Al-°Urwa al-wuṭqà*. En °Imāra 1981; págs. 62-6.
- (1981h) “Furṣa yaÿib an lā tuḍī°”. [Una oportunidad que no debe perderse]. *Al-°Urwa al-wuṭqà*. En °Imāra 1981; págs. 166-8.
- (1981i) “Mu°āraḍat al-inÿlīz” [La oposición a los ingleses]. *Al-°Urwa al-wuṭqà*. En °Imāra 1981; págs. 169-71.
- (1981j) “Radd °alà Rīnān” [Respuesta a Renan]. En °Imāra 1981; págs. 322-3.
- (1981k) “Al-umma wa-sulṭat al-ḥākīm al-mustabidd”. [La comunidad (musulmana) y la autoridad del gobernante tiránico]. *Al-°Urwa al-wuṭqà*. En °Imāra 1981; p. 329.
- (1981l) “Fātiḥat al-ÿarīda” [Introducción a la publicación (*al-°Urwa al-wuṭqà*)]. *Al-°Urwa al-wuṭqà*. En °Imāra 1981; págs. 339-43.
- (1981m) “Manḥay° *al-°Urwa al-wuṭqà* wa-ahdāfu-hā” [Programa y objetivos de *El asidero más firme*]. *Al-°Urwa al-wuṭqà*. En °Imāra 1981; págs. 344-5.
- (1981n) “Al-ÿarā°id al-inglīziyya wa-*l-°Urwa al-wuṭqà*” [Los periódicos británicos y *El asidero más firme*]. *Al-°Urwa al-wuṭqà*. En °Imāra 1981; págs. 346-7.
- (1981o) “*Al-°Urwa al-wuṭqà* 3” [El asidero más firme, 3ª parte]. *Al-°Urwa al-wuṭqà*. En °Imāra 1981; p. 349.
- *Jāṭirāt ÿamāl al-Dīn al-Ḥusaynī al-Afgānī*. En al-Majzūmī 2002:
- (2002a) *Al-radd °alà al-dahriyyīn* [La refutación de los materialistas]. En Sayyid Hādī Jusraw Šāhī 2002a; págs. 127-96.

- (2002b) “Muqābilat al-sultān ‘Abd al-Ḥamīd” [Entrevista con el sultán ‘Abd al-Ḥamīd]. *Jāṭirāt Ŷamāl al-Dīn al-Ḥusaynī al-Afgānī*. En al-Majzūmī 2002; págs. 58-63.
- (2002c) “Al-aḥzāb wa-l-siyāsa fī l-šarq” [Los partidos y la política en el Oriente]. *Jāṭirāt Ŷamāl al-Dīn al-Ḥusaynī al-Afgānī*. En al-Majzūmī 2002; págs. 78-9.
- (2002d) “Mišr wa-l-mišriyyīn [*sic*]. Al-ḥukm al-muṭlaq wa-l-ḥukm al-‘ādil. Al-ḥurriyya wa-l-istiqlāl” [Egipto y los egipcios. El gobierno absolutista y el gobierno justo. La libertad y la independencia]. *Jāṭirāt Ŷamāl al-Dīn al-Ḥusaynī al-Afgānī*. En al-Majzūmī 2002; págs. 82-4.
- (2002e) “Falsafat al-waṭan. Zawāl al-tafarrud bi-l-sulṭa wa-l-istibdād” [La filosofía de la nación. Desaparición del monopolio del poder y de la tiranía]. *Jāṭirāt Ŷamāl al-Dīn al-Ḥusaynī al-Afgānī*. En al-Majzūmī 2002; págs. 85-7.
- (2002f) “Zuhūr al-islām wa-faḍā’il wufūd al-‘arab al-muslimīn” [La aparición del islam y las virtudes de la venida de los árabes musulmanes]. *Jāṭirāt Ŷamāl al-Dīn al-Ḥusaynī al-Afgānī*. En al-Majzūmī 2002; págs. 88-9.
- (2002g) “Futūḥāt al-‘arab wa-l-atrāk. Ta’tīr al-luga al-‘arabiyya” [Las conquistas de los árabes y de los turcos. La influencia de la lengua árabe]. *Jāṭirāt Ŷamāl al-Dīn al-Ḥusaynī al-Afgānī*. En al-Majzūmī 2002; págs. 90-3.
- (2002h) “Al-inḡlīz wa-ahl al-šarq. Jiṭṭat al-garbī wa-gaflat al-šarqī! Wa-l-i’lāy: Tarbiyat ḡil ḡadīd” [Los ingleses y el Oriente. El plan occidental y la inercia oriental. Tratamiento: La educación de una nueva generación]. *Jāṭirāt Ŷamāl al-Dīn al-Ḥusaynī al-Afgānī*. En al-Majzūmī 2002; págs. 116-22.
- (2002i) “Ḥayāt al-šarq bi-l-‘ilm” [La vida del Oriente estriba en la ciencia]. *Jāṭirāt Ŷamāl al-Dīn al-Ḥusaynī al-Afgānī*. En al-Majzūmī 2002; págs. 123-4.
- (2002j) “Kayfiyyat tarbiyat al-aṭfāl” [Cómo educar a los niños]. *Jāṭirāt Ŷamāl al-Dīn al-Ḥusaynī al-Afgānī*. En al-Majzūmī 2002; págs. 125-6.
- (2002k) “Da‘wat al-islām. Al-dīn wa-l-ḥaqā’iq al-‘ilmiyya” [La Llamada del islam. La religión y la ciencia]. *Jāṭirāt Ŷamāl al-Dīn al-Ḥusaynī al-Afgānī*. En al-Majzūmī 2002; págs. 134-8.
- (2002l) “Ta‘ālim al-Qur‘ān wa-uṣūl al-ḥukūma al-šūriyya” [Enseñanzas del Corán y bases del gobierno constitucional]. *Jāṭirāt Ŷamāl al-Dīn al-Ḥusaynī al-Afgānī*. En al-Majzūmī 2002; págs. 139-49.

- (2002m) “Taqaddum al-°arab fi l-°ulūm wa-l-funūn” [El adelanto de los árabes en las ciencias y las artes]. *Jāṭirāt Ŷamāl al-Dīn al-Ḥusaynī al-Afgānī*. En al-Majzūmī 2002; págs. 143-9.
- (2002n) “Insidād bāb al-iṯtihād” [El cierre de la puesta de la interpretación personal]. *Jāṭirāt Ŷamāl al-Dīn al-Ḥusaynī al-Afgānī*. En al-Majzūmī 2002; págs. 150-1.
- (2002o) “Al-sunna wa-l-šī°a wa-maṯāmi° al-mulūk fi ṯahl al-umma” [Los sunnīes y los chíies y el interés de los monarcas en la ignorancia de la comunidad musulmana]. *Jāṭirāt Ŷamāl al-Dīn al-Ḥusaynī al-Afgānī*. En al-Majzūmī 2002; págs. 152-3.
- (2002p) “Maḍhab al-nuṣū° wa-l-irtiqa°” [La teoría de la evolución de las especies]. *Jāṭirāt Ŷamāl al-Dīn al-Ḥusaynī al-Afgānī*. En al-Majzūmī 2002; págs. 154-8.
- (2002q) “Al-iṯtirākiyya wa-l-°adāla al-iṯtimā°iyya” [El socialismo y la justicia social]. *Jāṭirāt Ŷamāl al-Dīn al-Ḥusaynī al-Afgānī*. En al-Majzūmī 2002; págs. 159-69.
- (2002r) “Hal al-ḥaqq ma° al-akṯariyya?” [¿La mayoría siempre tiene razón?]. *Jāṭirāt Ŷamāl al-Dīn al-Ḥusaynī al-Afgānī*. En al-Majzūmī 2002; págs. 174-6.
- (2002s) “Al-adyān al-ṯalāṯa muttafiqa fi l-mabd° wa-l-gāya” [Las tres religiones [monoteístas] asentir los mismos fundamentos y propósitos]. *Jāṭirāt Ŷamāl al-Dīn al-Ḥusaynī al-Afgānī*. En al-Majzūmī 2002; págs. 177-9.
- (2002t) “Uṣūl al-adyān wāḥida. Baḥṯ °irfānī” [Los fundamentos de las religiones son los mismos. Investigación cognitiva]. *Jāṭirāt Ŷamāl al-Dīn al-Ḥusaynī al-Afgānī*. En al-Majzūmī 2002; págs. 181-3.
- (2002u) “Al-mas°ala al-šarqiyya. Ajṯā° al-salāṯin al-atrāk” [La cuestión del Oriente. Los errores de los sultanes turcos]. *Jāṭirāt Ŷamāl al-Dīn al-Ḥusaynī al-Afgānī*. En al-Majzūmī 2002; págs. 184-201.
- (2002v) “Al-duwal al-islāmiyya. Asbāb al-taqahqur wa-l-inḥiṯāṯ” [Los países musulmanes. Causas de la decadencia]. *Jāṭirāt Ŷamāl al-Dīn al-Ḥusaynī al-Afgānī*. En al-Majzūmī 2002; págs. 206-8.
- (2002w) “Rābiṯat al-dīn wa-l-waḥda al-islāmiyya” [El lazo de la religión y la unidad musulmana]. *Jāṭirāt Ŷamāl al-Dīn al-Ḥusaynī al-Afgānī*. En al-Majzūmī 2002; págs. 229-33.



- (2002x) “Al-i‘yāz fi l-īyāz. Manbar al-juṭba sawṭ al-ta‘līm” [Lo bueno si breve. El púlpito de predicación es el sonido de la educación]. *Jāṭirāt Ŷamāl al-Dīn al-Ḥusaynī al-Afgānī*. En al-Majzūmī 2002; págs. 234-42.
- (2002y) “Nihāyat al-isti‘mār” [El fin del colonialismo]. *Jāṭirāt Ŷamāl al-Dīn al-Ḥusaynī al-Afgānī*. En al-Majzūmī 2002; págs. 243-7.
- (2002z) “Futuḥāt al-‘arab wa-l-atrāk. Taṭīr al-luga al-‘arabiyya”. [Las conquistas de los árabes y los turcos. La influencia de la lengua árabe]. *Jāṭirāt Ŷamāl al-Dīn al-Ḥusaynī al-Afgānī*. En al-Majzūmī 2002; p. 90-3.
- (2004a) “Answer to Renan”. *Journal des Débats*. En Keddie 2004; págs. 2-6.
- (2004b) “The materialists in India”. Al-‘Urwa al-wuṭqā. En Keddie 2004; págs. 6-10.
- Al-Azmeh, Aziz (1993) *Islam and Modernities*. Londres & Nueva York: Verso.
- Al-Bannā, Ŷamāl (2005). *Tayḍīd al-islām wa-i‘ādat ta’sīs manzūmat al-ma’rifa al-islāmiyya* [La renovación del islam y la reconstrucción del sistema de conocimiento islámico]. El Cairo: Dār al-Fikr al-Islāmī.
- Euben, Roxanne L. (1999) *Enemy in the Mirror. Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*. Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Goldziher, I. (1972) *EF*, s.v. “Djamāl al-Dīn al-Afghānī”.
- Graham, Mark (2006) *How Islam Created the Modern World*. Beltsville, Maryland: Amana Publications.
- Hourani, Albert (1983 [1962]) *Arabic Thought in the Liberal Age. 1798-1939*. Cambridge & Nueva York: Cambridge University Press.
- ‘Imāra, Muḥammad (intro y ed.) (1979a) *Ŷamāl al-Dīn al-Afganī. Al-a‘māl al-kāmila. Al-ŷuz’ al-awwal. Allah.. wa-l-‘ilm.. wa-l-insān* [Ŷamāl al-Dīn al-Afganī. Obras completas. Primera parte. Dios, el conocimiento y la persona]. Beirut: Al-mu’assasa al-‘arabiyya li-l-dirāsāt wa-l-našr.
- (1979b) *Ŷamāl al-Dīn al-Afganī al-muftarà ‘alay-hi* [El difamado Ŷamāl al-Dīn al-Afganī]. El Cairo: Dār al-Šurūq.

----- (ed.) (1981) *Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī. Al-a‘māl al-kāmila. Al-ŷuz’ al-tānī. Al-kitābāt al-siyyāsiyya* [Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī. Obras completas. Segunda parte. Los escritos políticos]. Beirut: Al-mu‘assasa al-‘arabiyya li-l-dirāsāt wa-l-našr.

Iqbal, Muzaffar (2002) *Islam and Science*. Hampshire, Burlington: Ashgate.

Jusraw Šāhī, Sayyid Hādī (2002a) *Al-āṭār al-kāmila. Al-sayyid Ŷamāl al-Dīn al-Ḥusaynī al-Afgānī. Vol. ii-iii. Rasā‘il fī l-falsafa wa-l-‘irfān* [Obras completas. El sayyid Ŷamāl al-Dīn al-Ḥusaynī al-Afgānī. Vol. ii-iii. Escritos de filosofía y gnosis]. El Cairo: Maktab al-Šurūq al-Duwaliyya.

----- (2002b) *Al-āṭār al-kāmila. Al-sayyid Ŷamāl al-Dīn al-Ḥusaynī al-Afgānī. Vol. vi. Jāṭirāt Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī al-Ḥusaynī (Ārā’ wa-afkar)* [Obras completas. El sayyid Ŷamāl al-Dīn al-Ḥusaynī al-Afgānī. Vol. vi. Las meditaciones de Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī al-Ḥusaynī (Ideas y reflexiones)]. El Cairo: Maktab al-Šurūq al-Duwaliyya.

Keddie, Nikki R. (1966) "Biographical Review. Sayyid Jamāl al-Dīn al-Afghānī's First Twenty-Seven Years: The Darkest Period". *Middle East Journal* 20:4; págs. 517-33.

----- (1968) *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamāl ad-Dīn "al-Afghānī"*. Berkeley: University of California Press.

----- (1972) *Sayyid Jamāl ad-Dīn "al-Afghānī": A Political Biography*. Berkeley, Los Angeles & Londres: University of California Press.

----- (2004) "Imperialism, Science and Religion: Two Essays by Jamal al-Din al-Afghani, 1883 and 1884". *Modern Middle East Sourcebook Project*. In: [http://sitemaker.umich.edu/emes/sourcebook/da.data/82631/FileSource/1884\\_a-l-afghani.pdf](http://sitemaker.umich.edu/emes/sourcebook/da.data/82631/FileSource/1884_a-l-afghani.pdf) (consultado 27/02/2011).

Kedourie, Elie (1992) *Politics in the Middle East*. Oxford & Nueva York: Oxford University Press.

----- (1997 [1966]) *Afghani and 'Abduh. An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*. Londres: Frank Cass.

Kerr, Malcolm H. (1967) "Review of Afghani and °Abduh. An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam, by Elie Kedourie". *Middle East Journal* 21:1; págs. 118-119.

----- (1973) "Review of Sayyid Jamāl ad-Dīn "al-Afghānī": A Political Biography, by Nikki R. Keddie". *Middle East Journal* 27:3; págs. 402-4.

Kudsi-Zadeh, A. Albert (1969) "Review of An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamāl ad-Dīn "al-Afghānī", by Nikki R. Keddie". *Middle East Journal* 23:2; págs. 244-6.

Laroui, Abdallah (1990) *Islam et modernité*. Argelia: Bouchène.

Al-Majzūmī, Muḥammad (2002 [1931]) *Jāṭirāt Ŷamāl al-Dīn al-Ḥusaynī al-Afgānī*. En Sayyid Hādī Jusraw Šāhī 2002b.

McDaniel, Robert A. (1974) "Review of Sayyid Jamal ad-Din °al-Afghani': A Political Biography, by Nikki R. Keddie". *The Historian* 36:2; págs. 308-9.

Michel, B. & Abdel Raziq, Moustapha (1925) *Rissalat al tawhid. Exposé de la religion musulmane*. París: Paul Geuthner.

Al-Qaraḍāwī, Yūsuf (2000) *Ummatu-nā bayna qarnayn* [Nuestra comunidad entre dos siglos]. El Cairo: Dār al-Šurūq.

Qurānī, °Izzat (2006) *Tārīj al-fikr al-siyyāsī wa-l-iṯtimā'ī fī Mišr al-ḥadiṯa* [Historia del pensamiento político y social en el Egipto moderno]. El Cairo: Al-Hay°a al-Mišriyya al-°Āmma li-l-Kitāb.

Ramadan, Tariq (2000) *El reformismo musulmán. Desde sus orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

Shahin, Emad Eldin (1993) *Through Muslim Eyes: M. Rashid Riḍa and the West*. Herndon, Va.: International Institute of Islamic Thought.

Sukidi (2005) "The traveling idea of Islamic Protestantism: a Study of Iranian Lutherans". *Islam and Christian-Muslim Relations* 16:4; págs. 401-12.

Yūsuf, al-Sayyid (1999) *Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī wa-l-ṯawra al-šāmila* [Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī y la revolución total]. El Cairo: Al-Hai°a al-Mišriyya al-°Āmma li-l-Kitāb.

## CAPÍTULO II

*Durante la segunda mitad del siglo XIX Egipto, que había conseguido la independencia de facto del Imperio Otomano, cayó en manos de las potencias coloniales. Grandiosos proyectos de modernización – entre ellos, el Canal de Suez – provocaron enormes deudas, y en 1878 el jedive Ismā‘īl hubo de aceptar la presencia de representantes de Francia y el Reino Unido en su gabinete de gobierno. A continuación, los británicos aprovecharon la revuelta del coronel Aḥmad ‘Urābī contra la interferencia extranjera para instaurar un protectorado sobre el país.*

*El šayj Muḥammad ‘Abduh, que había sido el más cercano de los discípulos de al-Afgānī, vivió durante esta época. Sin embargo, su pragmática actitud hacia la ocupación británica ilustra cuán diferentes eran las personalidades de los dos hombres. En efecto, la intransigencia y el ardor en ocasiones irreflexivo del maestro contrastaba con el carácter práctico y la voluntad de diálogo de su antiguo prosélito. Inevitablemente, ello condujo al distanciamiento de los dos hombres y a una actitud de ‘Abduh hacia el poder colonial que podría calificarse de colaboracionismo si no fuese por su indudable deseo de trabajar por el bien de Egipto y de los egipcios.*

### **MUḤAMMAD ‘ABDUH (1849-1905)**

Aquél a quien sus discípulos llamarían *al-šayj al-imām* o *al-ustād al-imām*<sup>68</sup> nació en 1849 en el departamento de al-Garbiyya, en el Bajo Egipto, donde su padre se había refugiado de las exacciones fiscales del valí Muḥammad ‘Alī<sup>69</sup> y había tomado esposa. Tras largos años de ausencia su

---

<sup>68</sup> Entre sus posibles significados, el término *šayj* se refiere a alguien que ha memorizado el Corán. El término *imām* (en castellano, imán) indica a quien dirige la oración pero también, más generalmente, a un guía religioso. Un *ustād* es, literalmente, un maestro.

<sup>69</sup> Muḥammad ‘Alī Bāšā (1805-1848): Comandante albano del ejército otomano, que se aprovechó de la partida de las tropas de la expedición de Napoleón para declararse valí, o gobernador, de Egipto. El título de jedive, o virrey, sería otorgado por el sultán ‘Abd al-‘Azīz I al entonces gobernador de Egipto, Ismā‘īl Bāšā.

progenitor pudo regresar a su lugar de nacimiento, Maḥallat Naṣr, y recuperar algunas de las antiguas posesiones de su familia. Allí Muḥammad pasó su infancia, aprendió a leer y escribir en casa y memorizó el Corán en la escuela coránica [*kuttāb*] de la aldea. A los trece años fue enviado a la mezquita Aḥmadī de Ṭanṭā, el centro de teología más importante de Egipto después de al-Azhar<sup>70</sup>, pero el método de enseñanza, que básicamente consistía en la memorización de textos antiguos que nadie se molestaba en explicar, lo desalentó. El joven decidió abandonar sus estudios y volver a Maḥallat Naṣr, donde se casó y se propuso a dedicarse a la agricultura, pero su padre estaba determinado a que Muḥammad tuviera una buena educación y le ordenó que regresase a la mezquita Aḥmadī.

En lugar de obedecer a su progenitor, Muḥammad se escapó a una aldea cercana donde vivían algunos parientes, entre ellos el primero de los hombres que marcaría su destino: su tío-abuelo, el *šayj* Jaḍr Darwīš. Éste era un campesino, como el resto de la familia de ʿAbduh, pero su inquietud intelectual y su sed de conocimiento lo habían llevado a Trípoli, donde había estudiado con la cofradía sufí sanusí<sup>71</sup>. En su (inacabada) autobiografía<sup>72</sup>, ʿAbduh relata cómo su tío-abuelo consiguió, con sutileza y paciencia, renovar su interés por los libros (1993y: 322-3). Ello lo animó a volver a Ṭanṭā y, en 1866, a trasladarse a El Cairo para completar su educación en la mezquita de al-Azhar. Allí los estudios estaban caracterizados por la misma rigidez que tanto había desagradado al joven Muḥammad, y éste adoptó una vida de asceta, aislándose en ejercicios espirituales. Una vez más el *šayj* Darwīš fue su

---

<sup>70</sup> Al-Azhar: Construida por los fatimíes en 970 y posteriormente convertida al sunnismo tras la conquista de Egipto por parte de Saladino, al-Azhar es una mezquita-universidad situada en El Cairo y considerada una de las máximas autoridades del islam sunní.

<sup>71</sup> La sanusí es una cofradía sufí político-religiosa fundada por el ulema argelino Muḥammad ibn ʿAlī al-Sanūsī (1787-1859) en La Meca en 1837. El movimiento se extendió principalmente en Libia y, en menor medida, en Sudán, y tuvo un papel importante en la lucha contra el colonialismo.

<sup>72</sup> ʿAbduh comenzó a escribir su autobiografía a instancias de su amigo Wilfrid Blunt, un aventurero británico casado con la nieta de Lord Byron y que, como éste, era un defensor de causas revolucionarias. El *šayj* sólo completaría un par de capítulos, desde sus orígenes hasta el comienzo de la revuelta de ʿUrābī.

guía, instándolo a abandonar su aislamiento y a asumir el deber de transmitir sus conocimientos (ibíd: 325).

A principios de la década de los setenta del siglo XIX, °Abduh se convirtió en el más fiel discípulo de Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī, que se había establecido en Egipto con una pensión del gobierno y cuyo domicilio se había convertido en la meca de muchos estudiantes de al-Azhar. Kedouri ha descrito el vínculo entre los dos hombres como “el que existe entre el maestro y el discípulo en los cultos esotéricos secretos” (1997: 8). En una carta que reproduce, °Abduh se dirige a al-Afgānī en estos términos:

Mi ilustre señor, que Dios os preserve y os apoye en vuestros objetivos. ¡Cuán quisiera saber qué escribiros! Sabéis lo que hay en mi alma tanto como sabéis lo que hay en la vuestra. Nos habéis moldeado con vuestras manos, habéis conferido a nuestra materia su perfecta forma y nos habéis creado con el mejor aspecto<sup>73</sup>. A través de vos, nos hemos conocido a nosotros mismos. A través de vos, os hemos conocido. A través de vos, hemos conocido todo el universo. (En Kedouri 1997: 66)

El *sayyid* inició a su alumno en el pensamiento contemporáneo y despertó su interés por las cuestiones sociopolíticas. Fue entonces que °Abduh empezó a escribir, publicando un par de obras teológicas y varios artículos en el recién aparecido periódico *al-Ahrām*.

En 1877 °Abduh obtuvo su diploma de *‘ālim* [sing. de *‘ulamā*] con una nota mediocre; su osadía intelectual no era del agrado de los *šuyūj* [pl. de *šayj*] de al-Azhar<sup>74</sup> – y empezó a impartir clases. Pronto fue reclutado por la nueva *Casa de las Ciencias* (Dār al-‘Ulūm), que formaba a estudiantes que deseaban entrar en la judicatura o la enseñanza. Pero los artículos periodísticos que seguía escribiendo, que mostraban una marcada influencia de al-Afgānī, provocaron su confinación a su aldea cuando el gobierno expulsó al *sayyid* de

---

<sup>73</sup> Clara – algunos dirían blasfema – referencia a Corán 95:4: “Hemos creado al hombre dándole la mejor complexión”.

<sup>74</sup> Más tarde, °Abduh escribiría que pasó décadas borrando de su cabeza la mugre que al Azhar había depositado en ella (en al-Azmeh 1993: 80).

Egipto en 1879. Unos meses más tarde el gobierno liberal de Riyyāḍ Bāšā lo convocó a El Cairo para trabajar en la gaceta oficial, *Sucesos Egipcios* (Al-Waqāʿi al-Miṣriyya), de la que llegaría a ser redactor jefe. Sus escritos continuaron denunciando la corrupción de las elites y la influencia extranjera. Debido a su posición, ʿAbduh fue un participante – reacio – en la revuelta de ʿUrābī, a pesar de desconfiar del radicalismo del joven oficial<sup>75</sup>. En cualquier caso, tras el fracaso de la revuelta, ʿAbduh fue desterrado y tomó refugio en Beirut.

En 1884 al-Afgānī lo convocó desde París para colaborar en *El asidero más firme* (al-ʿUrwa al-wuṭqā), pero la revista duró apenas ocho meses. Cuando cesó de publicarse y su maestro volvió a sus viajes, ʿAbduh decidió retornar a Beirut y dedicarse a la enseñanza y a la escritura. De esta época datan las lecciones de teología que su discípulo Rašīd Riḍā publicaría bajo el título de *Risālat al-tawḥīd* (El mensaje del monoteísmo), que se convertiría en su obra más célebre.

En 1889, el jedive Ismāʿīl permitió que ʿAbduh regresara del exilio gracias a la intercesión de figuras como Saʿd Zaglūl y la princesa Nāzli, según Muḥammad ʿImāra (1993a: 32), o la del cónsul británico, Lord Cromer, según Kedourie (1997: 37). Comenzó entonces una colaboración con la administración colonial británica que suscitó muchas críticas y contribuyó a su distanciamiento de al-Afgānī. En efecto, libre de la influencia de su mentor, ʿAbduh era de carácter realista y pragmático. Así, sabiendo que el jedive nunca le perdonaría su papel en la revuelta de ʿUrābī, el *šayj* presentó directamente a Lord Cromer un proyecto de reforma de la educación, que consideraba de capital importancia para el desarrollo del país. No obstante, no le fue permitido volver a la enseñanza por miedo a su ascendiente sobre la juventud, y fue nombrado juez en un tribunal de provincias. Su ejercicio jurídico reavivó su interés en la lengua francesa – gran parte de la legislación que debía aplicar

---

<sup>75</sup> En una comunicación dirigida a Blunt veinte años más tarde, ʿAbduh explicó no haber sido partidario de la revuelta, que creía innecesaria para obtener las garantías constitucionales que exigían los seguidores de ʿUrābī. Afirmó, además, que comunicó a éste sus temores de que el extremismo de los revolucionarios conduciría a la ocupación militar del país, que fue precisamente lo que sucedió (1993k: 614).

estaba basada en los códigos franceses – y, aunque ya rondaba la cincuentena, se embarcó en su aprendizaje, inicialmente con un tutor, más tarde viajando a Francia y Suiza durante sus vacaciones de verano (1993y: 328-9). Paralelamente se elevó en la jerarquía de la magistratura, hasta ser nombrado Gran Muftí de Egipto en 1899.

La muerte del jedive Ismāʿīl en 1892 había eliminado un obstáculo en la vía de modernización gradual por la que abogaba ʿAbduh. Sus buenas relaciones iniciales con el nuevo gobernante, el jedive ʿAbbās, le permitieron realizar algunas reformas en la magistratura, los legados religiosos (*awqāf*) y al-Azhar. En 1895 obtuvo permiso para organizar un Consejo de Administración en al-Azhar a través del cual consiguió introducir una serie de medidas para modernizar la vetusta institución, aunque sus intentos de actualizar el programa de estudios no tuvieron éxito<sup>76</sup>. En 1899 fue nombrado miembro del Consejo Legislativo (*Maʿlīs al-šūrā*), una especie de parlamento de notables cuya función era asesorar al gobierno. Además, continuó publicando artículos y, cuando sus obligaciones se lo permitían, enseñaba en al-Azhar; de esas lecciones saldría su inacabada *Exégesis del Corán (Tafsīr al-Qurʿān)*, más tarde publicada por Rašīd Riḍā. Entre los jóvenes a los que los conocimientos y el talante de ʿAbduh atrajeron cabe destacar a dos, muy diferentes entre sí: Rašīd Riḍā, un *ʿālim* de formación clásica que fundó la revista *al-Manār* y escribiría una monumental biografía del *šayj*<sup>77</sup>, y Qāsim Amīn, el liberal autor de *La liberación de la mujer (Taḥrīr al-marʿa)*, en cuya redacción es muy posible que participase el propio ʿAbduh (v. ʿImāra 1993a: 261-71).

Durante los últimos años de su vida, ʿAbduh hubo de enfrentarse a una firme resistencia al cambio por parte de las fuerzas conservadoras, en particular los *šuyūj* de al-Azhar, que no dudaban en orquestar campañas de prensa en su contra. Al mismo tiempo, sus cargos oficiales limitaban su libertad

---

<sup>76</sup> ʿAbduh deseaba introducir asignaturas “modernas” en al-Azhar y fusionar esta institución con el sistema de educación general. Tras su fracaso y posterior dimisión del Consejo de Administración de al-Azhar, su rector, el *šayj* al-Šarbīnī, declaró: “Ese hombre quería destruir las claras vías de la instrucción religiosa y convertir esta gran mezquita en una escuela de filosofía y literatura” (en Rahman 1982: 66).

<sup>77</sup> Hourani describe dicha biografía como “la fuente más importante de la historia de la mentalidad árabo-musulmana a finales del siglo XIX” (1983: 227).



de acción, puesto que, como Gran Muftí de Egipto, debía emitir fetuas conformes a la escuela ḥanafí, aunque no era partidario de la imitación de las escuelas jurídicas<sup>78</sup>. Según Rašīd Riḍā, su posición de Gran Muftí fue una de las causas que le impidieron pronunciarse sobre *La liberación de la mujer* de Qāsim Amīn a pesar de la insistencia de sus críticos (citado en °Imāra 1993a: 265).

Pero el jedive °Abbās era reacio a ver desaparecer el vínculo privilegiado que tradicionalmente había existido entre palacio y al-Azhar. Además, veía con malos ojos las buenas relaciones de °Abduh con los británicos; por ejemplo, que el *šayj* apelara directamente a Lord Cromer para impedir que el jedive se apropiara de ciertas tierras que pertenecían a los legados religiosos. Como represalia, °Abbās obstaculizó las reformas que °Abduh se esforzaba en realizar, y en 1905 éste dimitió del Consejo de Administración de al-Azhar como protesta. Fallecería ese mismo año.

El impacto de °Abduh fue perdurable: Quranī lo describe como “el precursor directo de todas las generaciones de escritores e intelectuales del Egipto moderno” (2006: 499). La *EI2* apunta que “su papel consistió en abrir ante los musulmanes ortodoxos la puerta que conduce al Occidente” (Schacht 1972: 421). Otros autores han señalado que su esfuerzo por conciliar el credo musulmán con el mundo moderno proporcionó un terreno de entendimiento a los musulmanes que habían seguido una formación ortodoxa y aquellos que recibieron su educación en las instituciones seculares modernas (v.g. Gibb 1947: 42-3; Kerr 1966: 105); Hourani ha caracterizado así su labor:

El objetivo de °Abduh [...] era salvar el abismo [que se había abierto] en la sociedad islámica y, al mismo tiempo, reforzar sus bases morales. A su juicio, esto no podía hacerse volviendo al pasado y deteniendo el proceso de cambio que había comenzado Muhammad °Ali, sino que podía hacerse aceptando la necesidad del cambio y vinculando dicho cambio a los principios del islam. Y mostrando no sólo que éste permitía los cambios que estaban teniendo lugar,

---

<sup>78</sup> V.g. 1993x: 222-3, donde critica que el Estado sólo reclute a jueces ḥanafíes.

sino también que dichos cambios eran la necesaria consecuencia de un islam bien entendido, y que la religión musulmana podía servir a la vez como factor de cambio y control beneficioso sobre el mismo. (1983: 139)

Pero el cuidadoso equilibrio que °Abduh había intentado mantener entre el islam y la modernidad era frágil. Tras su muerte, sus discípulos se dividieron en dos campos opuestos: Algunos, representados por Rašīd Riḍā y el llamado Partido de *al-Manār*, insistieron en la relevancia del islam en la vida sociopolítica de los países musulmanes. Otros como, Luṭfī al-Sayyid<sup>79</sup> y °Alī °Abd al-Rāziq<sup>80</sup>, defendieron la relegación de la religión al ámbito privado y abogaron por la secularización de las sociedades musulmanas. En la actualidad, los islamistas contemplan su legado con una cierta ambigüedad: algunos reconocen y celebran su contribución al desarrollo del pensamiento islamista (v.g. al-Qaraḍāwī en *Al-šarīʿa wa-l-ḥayāt* 2004; al-Bannā 2005: 77; Ḥalabī 2005); sin embargo, la mayoría lo han hecho el blanco de sus ataques, tachándolo de “apologista” (v.g. Sayyid 2003: 113) o incluso de “traidor” (v.g. al-Qaṣṣāš 2005) debido a sus relaciones con la potencia colonial.

## Ideas clave

### Islam y razón

°Abduh ha sido descrito como “un salafí racionalista” (°Imāra 1993a: 187) y como “el pionero del racionalismo islámico” (al-Bannā 2005: 69; al-Ḥalabī 2005). En su exposición del credo de la religión musulmana, *El mensaje del monoteísmo*, el *šayj* escribe que la razón permite al hombre aprehender la existencia de Dios y la inmortalidad del alma (1993ae: 375; 410); reconocer las dogmas y las reglas que emanan de Dios y, por lo tanto, a los verdaderos

---

<sup>79</sup> Luṭfī al-Sayyid (1872-1863): Periodista y político egipcio fundador de Ḥizb al-Šaʿb (el Partido del Pueblo) y editor de *Al-Ŷarīda* (El Periódico).

<sup>80</sup> °Alī °Abd al-Rāziq (1888-1966): Autor del polémico *Al-islām wa-uṣūl al-ḥukm* (1927), en el que negaba que el islam presentara un modelo de gobierno y defendía la abolición del califato. Esta obra ha sido recientemente traducida al español por el arabista Antonio Pacheco.

profetas (ibid.: 439, 445); y distinguir el bien y el mal, la virtud y el vicio (ibid.: 409; 425). En su polémica *Actitud del islam y el cristianismo hacia la ciencia y la civilización* escribe que la razón percibe la existencia de un único Dios, en consonancia con la unicidad de la creación (ibid.: 296); la describe como “una de las mejores aptitudes del ser humano, si no la mejor” (ibid.: 317), y declara que el musulmán no puede dar las gracias a Dios como Éste se merece a menos que conozca el mundo, para lo cual debe utilizar la razón con la que el Creador lo ha bendecido (ibid.: 316). En su *Exégesis del Corán*, explica que Dios ha descrito a los infieles como “perdidos” (*ḍāllūn*) porque no han hecho uso de sus facultades mentales (*Tafsīr al-Manār* v: 438) y arguye que quien acepta el credo de forma irreflexiva, sin pedir pruebas, no puede ser considerado un creyente (citado en Adams 131-2<sup>81</sup>). De hecho, el tema de la racionalidad del islam es recurrente en todos sus escritos.

Como los filósofos musulmanes que había estudiado con al-Afgānī, ‘Abduh mantenía que no existe contradicción alguna entre la razón y la Revelación (v.g. 1993ae: 374-5). En caso de que pareciese haber alguna discordancia, el sentido aparente de la Revelación no es el auténtico, en cuyo caso el creyente es libre de intentar comprender su verdadero sentido o dejar la cuestión a la omnisciencia divina (ibid.: 439). El *šayj* llegó a afirmar – contra la evidencia histórica y sus propias críticas de los ulemas (v.i.) – que en la ortodoxia musulmana cuando la razón (*‘aql*) y “lo transmitido” (*naql*) están en desacuerdo, es la razón que se impone. En esos casos, lo transmitido debe considerarse algo que la mente humana es incapaz de aprehender, o interpretarse alegóricamente (v.g. 1993ad: 301; *Tafsīr al-Manār* i(f): 267). En el mismo sentido, defendió el derecho del creyente a interpretar las aleyas coránicas sobre los ángeles o la otra vida de la manera que satisficiera su intelecto (*Tafsīr al-Manār* i(f): 269), aunque advirtió que no todos los musulmanes pueden acogerse a tales interpretaciones, puesto que las masas necesitan certitudes (1993ae: 483, 405-6; *Tafsīr al-Manār* i(e): 254). Su

---

<sup>81</sup> Adams identifica erróneamente la aleya comentada como la 166 de la azora de la Vaca; en realidad, se trata de la aleya 171 de dicha azora.

racionalismo, que se alejaba de la ortodoxia ašarí, le valió acusaciones de muʿtazilismo, a lo que respondería, con donaire: “Si he dejado de imitar a los ašaríes, ¿por qué voy a imitar a los muʿtazilíes?” (en Qurānī 2006: 484)<sup>82</sup>.

Sin embargo, ʿAbduh creía que la razón humana tiene límites. Guiándose por la tradición del profeta (*ḥadīṭ*) que ordena “Reflexiona sobre lo que Dios ha creado, pero no sobre Su esencia, o perecerás” (citada en 1993ae: 394-5<sup>83</sup>) y por las aleyas que reprochaban a los creyentes su tendencia a las controversias (ibid.: 578), el *šayj* recomendaba evitar debates teológicos divisorios y estériles sobre “lo oculto” (*al-gayb*), como los atributos divinos, la esencia de los ángeles, o el conflicto entre la existencia de un Dios creador de todo lo que existe y el libre albedrío por el cual los hombres pueden ser considerados responsables de sus actos (v.g. ibid.: 394-7, 402-6, 430-1; *Tafsīr al-Manār* i(e): 254; 1993af). Su propia actitud hacia tales cuestiones era la más racional compatible con la ortodoxia (v.g. 1993ae: 404, 451-2; *Tafsīr al-Manār* i(f): 267-8; iii: 202-6)<sup>84</sup>. Por otro lado, argüía que la razón sola no puede guiar el hombre hacia el bien, que a menudo es marginado por apetitos y pasiones y carece de fuerza persuasiva para que el hombre lo elija sobre el mal (v.g. 1993ae: 425-6, 437-8; *Tafsīr al-Manār* i(c): 63).

En definitiva, el hombre necesita la Revelación, cuyas principales funciones serían indicar los deberes impuestos por Dios y que el ser humano no puede determinar, como la oración y el azaque (1993ae: 413; 434; *Tafsīr al-Manār* i(h): 422; ii(b): 203-4), y estipular el comportamiento moral que garantiza su felicidad en esta vida y en la otra (1993ae: 414, 434-5, 445; *Tafsīr al-Manār*

---

<sup>82</sup> El ašarismo es una escuela de teología musulmana que surgió en el siglo X como reacción al muʿtazilismo. A diferencia de éste, que se inspiraba en la filosofía griega y creía en la capacidad del ser humano para conocer la naturaleza de Dios y las reglas de la moralidad, la escuela ašarí afirmaba que la razón es incapaz de aprehender tales conceptos. Kerr cita un estudio de Robert Caspar según el cual la teología de ʿAbduh representa, de manera implícita, “el resurgimiento del muʿtazilismo” (1966: 105, n. 2), mientras al-Qaraḍāwī afirma que el *šayj* combinó el conservadurismo ašarí y la libertad muʿtazilí (1999: 243). Finalmente, Gardet escribe que “sobre un fondo de soluciones ašaríes, ʿAbduh integró tesis muʿtazilíes o, más precisamente, intentó sobrepasar tanto el muʿtazilismo como el ašarismo” (1977: 253).

<sup>83</sup> La fuente de este *ḥadīṭ* podría ser de al-Sajjāwī en su *Al-maqāṣid al-ḥasana*, que lo describe como “débil”. El *ḥadīṭ* en cuestión prohíbe meditar sobre la naturaleza de Dios.

<sup>84</sup> Así, por ejemplo, Kerr ha señalado que sobre la cuestión del libre albedrío, el *šayj* utiliza el concepto de *kasb* (“adquisición” de los actos que nos designa el destino), que es propio del discurso ašarí, pero lo interpreta a la manera de los muʿtazilíes (1966: 111).

i(b): 17; ii(b): 204-5). La posibilidad de respetar o no los mandatos divinos es lo que hace al hombre libre y, por ello, totalmente humano:

Hay quien dice: ¿Por qué [Dios] no ha depositado en el instinto [del hombre] el saber que necesita? ¿Por qué no se adhiere de manera instintiva al comportamiento propicio para la vida eterna? [... Pero] [s]i [Dios] inspirase [al hombre] lo que necesita como lo inspira a los animales, no sería humano sino como [cualquier] otro animal – la abeja, la hormiga – o como un ángel, que no está entre los habitantes de este planeta. (1993ae: 421)

El racionalismo metódico de °Abduh tenía como objetivo proporcionar un marco teológico a partir del cual liberar el pensamiento musulmán del yugo de la imitación de los ulemas tradicionales y de las escuelas jurídicas (*maḍāhib*, sing. *maḍhab*) (1993y: 310; 1993ad: 362-3; *Tafsīr al-Manār* i(a): 7). Probablemente influenciado por al-Gazālī<sup>85</sup> e Ibn Taymiyya<sup>86</sup>, el *šayj* juzgaba a los musulmanes capaces de decidir lo que les conviene por sí mismos, rescatando así el concepto de interés general (*maṣlaḥa*) de su situación de marginalidad en la jurisprudencia clásica (1993ad: 313-5; 1993i; v. también Hourani 1983: 151-2; Hallaq 1999: 212). Además, puso en cuestión uno de los fundamentos del islam que, a su juicio, ostaculizaba su renovación: la Sunna, o conjunto de las tradiciones del profeta donde se busca respuesta a cuestiones doctrinales y jurídicas que no aparecen resueltas en el Corán. Adoptando, una vez más, una postura cercana a la de los muʿtazilíes, °Abduh sostenía que sólo deberían aceptarse las *aḥādīṯ mutawāṭira*, es decir, aquellas tradiciones que han sido comunicadas por numerosas fuentes “entre las que es inconcebible la connivencia” (v.g. 1993ae: 482), y al menos en una ocasión afirmó que sólo el Corán cumple esa condición (1993ad: 298).

Es cuando responde a los críticos no musulmanes del islam que el discurso de °Abduh se hace más osado y racionalista. El *šayj* mantuvo famosas polémicas con el estadista e historiador francés Gabriel Hanotaux y el periodista egipcio-libanés Faraḥ Antoine. Hanotaux había comparado la

---

<sup>85</sup> Abū Ḥamīd al-Gazālī (m. 1111): Célebre por introducir el sufismo en la ortodoxia sunní, es uno de los pensadores clave de la historia musulmana.

<sup>86</sup> Ibn Taymiyya (m. 1328): Ulema de la escuela jurídica ḥanbalī (es decir, la más severa) cuyo legado ha sido puesto de moda por los islamistas radicales contemporáneos.

civilización cristiana, de origen ario, con la musulmana, de origen semíta, concentrándose en dos cuestiones fundamentales: la relación del ser humano con Dios, que en el cristianismo sería de proximidad debido al principio de la Trinidad, mientras que en el islam sería de sumisión; y el conflicto entre el destino y el libre albedrío, en el que el islam representaría el primero y el cristianismo, el segundo (v. Hanotaux 1992a, 1992b). °Abduh rechazó tales acusaciones de fatalismo, ofreciendo el ejemplo de los industrioses judíos y fenicios (ambos, pueblos semítas) y del Profeta Muḥammad, del que preguntó retóricamente: “¿Podemos decir de él que se recostara sobre la almohada, dejando al destino la tarea de propagar su mensaje?” (1993ac: 226-7). Al contrario, sería la entrada en la civilización musulmana de elementos extranjeros, en particular “arios” (persas e hindúes), que habría conducido a ese fatalismo místico criticado por Hanotaux (ibid.: 228). Por otro lado, el *ṣayj* contrastó la irracionalidad del credo cristiano a la racionalidad del musulmán (ibid.: 233-4) y destacó el papel del islam en el desarrollo del Occidente, puesto que “[l]a primera chispa que encendió el espíritu occidental [...] fue aquella antorcha encendida cuya luz se difundió desde al-Andalus” (ibid.: 222).

La controversia de °Abduh con Faraḥ Antoine recibiría una gran difusión y sería publicada bajo el título *Actitud del islam y el cristianismo hacia la ciencia y la civilización*. Discípulo de Ernest Renan, Antoine pretendía que el islam había destruido el espíritu filosófico. En su respuesta, °Abduh comparó la religión musulmana con la cristiana y concluyó que, a diferencia de ésta, el islam es racional, tolerante y realista: Racional, puesto que sus argumentos se basan en la razón y no en milagros, que Dios sólo otorga a Sus profetas para facilitar la difusión de Su mensaje entre pueblos supersticiosos; en el caso de la Revelación de Muḥammad, el único milagro sería el propio Corán (1993ad: 298-9)<sup>87</sup>. Tolerante, puesto que los musulmanes son reacios a excomulgar a sus correligionarios (ibid.: 302), aprecian a los seguidores de otras religiones hasta el punto de tomar esposas entre sus fieles (ibid.: 312-3), y nunca han

---

<sup>87</sup> Según un dogma musulmán basado en el propio Corán, el libro sagrado del islam es inimitable. Dicho dogma se resume en el lema *I‘yāz al-Qur‘ān* – literalmente, "la inimitabilidad del Corán".

buscado imponer el islam a los pueblos que conquistaron (ibid.: 310). Y realista, porque la religión musulmana tiene en cuenta tanto las necesidades de este mundo como las del otro, y sus dictados aseguran la felicidad en ambos (ibid.: 313-5). A ojos del *šayj*, el atraso de los musulmanes no se puede achacar a la religión sino a causas políticas que posibilitaron la intrusión de elementos “extraños” en el islam (ibid.: 335-7).

Como muchos de sus contemporáneos, °Abduh creía que, de manera directa o indirecta, muchos avances científicos europeos tuvieron su origen en el mundo musulmán. Citando a “un filósofo europeo”, llegaría a declarar que la aparición de las dos aptitudes que habían posibilitado el progreso occidental, el libre albedrío y la libertad de expresión, habían sido una consecuencia del contacto con el islam (1993ae: 455-6). Por otra parte, el *šayj* también estaba influenciado por el pensamiento occidental contemporáneo: En su comentario del Corán, identificó la lucha por la supervivencia de Darwin con las *sunan Allāh*, las leyes divinas que rigen la creación (en Kerr 1966: 130)<sup>88</sup>, y algunos autores han visto en su empleo de dicho concepto una reformulación de la “ley natural” de la filosofía política europea (v.g. Michel & Rāzik 125: lxii; Adams 2000: 140; Moaddel 2001: 699)<sup>89</sup>. La idea del islam como el último de los mensajes de Dios a los hombres es un dogma de la religión musulmana, pero la explicación del *šayj* de que las tres religiones monoteístas aparecieron de acuerdo con las tres fases de evolución del ser humano parece un calco de la

---

<sup>88</sup> °Abduh era un admirador de Herbert Spencer, uno de los fundadores del darwinismo social, y tradujo su *Éducation* del francés. La correspondencia entre *sunan Allāh* y la teoría de la evolución no es la única referencia a la ciencia moderna en el comentario coránico del *šayj*, que en ocasiones recurre a la llamada “exégesis científica”. Dicha disciplina, que pretende probar que el Corán contiene conocimientos científicos que han sido corroborados por la ciencia moderna, apareció en el último cuarto del siglo XIX y sigue gozando del favor de una parte no desdeñable del público musulmán; v. Hoodbhoy (1991: 140-54) para una amena introducción al fenómeno. Para otras interpretaciones “heterodoxas” del *šayj*, incluida la identificación de los *ŷinn* (genios) con microbios, véase Adams 2000: 134-43.

<sup>89</sup> Kerr considera engañosa la identificación de la ley divina tal y como la concebía °Abduh con la ley natural, es decir, la ley moral congénita que precede a las leyes positivas, arguyendo que el término *sunan Allāh* hace referencia a leyes naturales de causalidad, mientras que la ley natural tendría su equivalente en el código moral prescrito por la *šarī'a* (1966: 131). Al-Azmeh comparte esa opinión (1993: 53). Por su parte, Rosenthal ha puesto en duda que °Abduh estuviera influenciado por la idea de la ley natural en absoluto (1970: 121-2).

ley los tres estadios de Comte (1993ae: 459-61)<sup>90</sup>. Khadduri ha indicado la influencia de la jurisprudencia occidental en su reformulación del concepto de interés general (*maṣlaḥa*; en Akhavi 2003: 46-7, n. 40). Finalmente, Watt ha descrito *El mensaje del monoteísmo* como una de las primeras defensas de la doctrina musulmana presentada en términos del pensamiento occidental moderno (1997: 161).

## Islam y reforma política

Como su maestro, al-Afgānī, °Abduh imputaba el atraso del mundo islámico a que los musulmanes se hubieran apartado del verdadero islam. La solución debía pasar, pues, por el regreso al Corán y a la senda del Profeta y de los píos ancestros para, sobre esa base, construir un islam libre de la carga medieval y adaptado a la modernidad. En su autobiografía, el *šayj* identifica dicha reforma como la más importante tarea a la que había dedicado su vida (1993y: 310). Tanto el diagnóstico del problema como su tratamiento son, en realidad, una versión elaborada de las propuestas de al-Afgānī. Pero a diferencia de éste, impaciente y siempre envuelto en intrigas políticas, °Abduh estimaba que la mejor manera de garantizar el progreso del mundo musulmán era de forma gradual, en particular a través de la educación. Ya en una serie de artículos tempranos denunció el “error de los eruditos” que buscaban introducir reformas radicales siguiendo el modelo occidental sin tener en cuenta si convenían o no al pueblo (1993c, 1993d, 1993e). En otros escritos de la misma época, insistía que tanto los sistemas políticos como las leyes deben adecuarse a las circunstancias de las distintas naciones (1993f; 1993i: 398). Y uno de sus principales argumentos a favor de la adopción del sistema parlamentario en Egipto era que, a su juicio, el pueblo estaba preparado para el mismo (v.g. 1993h: 390; 1993i: 399).

---

<sup>90</sup> Según la explicación de °Abduh, el judaísmo apareció durante la “infancia” del ser humano, cuando Dios debía comportarse como un padre severo; el cristianismo, durante su adolescencia, su fase de desarrollo emocional; el islam, cuando ya había alcanzado la madurez y el raciocinio (1993ae: 459-61). Hourani no cita este particular ejemplo, pero sugiere que la base del pensamiento de °Abduh es el positivismo comteano (1983: 139).



Los fracasos de al-Afgānī y, más tarde, la revuelta de °Urābī, confirmaron a °Abduh en su gradualismo. Tras su exilio, abandonó casi por completo la política y se dedicó a la reforma de las estructuras educacionales y jurídicas que tenían consecuencias directas sobre la sociedad egipcia. No obstante, dado el lugar central de la religión en la vida del pueblo, esas reformas sociales debían necesariamente pasar por el islam:

Intentar la reforma por medio de una cultura o filosofía de carácter no religioso precisaría la construcción de una nueva estructura, para lo cual no disponemos ni de los materiales ni de los hombres. Y si la religión de los musulmanes puede cumplir esta función y tiene su confianza, ¿por qué buscar otros medios? (citado en Adams 2000: 110).

Ante tales afirmaciones, no es extraño que algunos estudiosos hayan llegado a especular que la preocupación de °Abduh por la reforma del islam provenía exclusivamente de su preocupación por la reforma de la sociedad (v.g. Qurānī 2006: 423-424). Como es el caso con al-Afgānī, incluso se le ha acusado de ateísmo (Kedourie 1997, *passim*). No obstante, sus obras de índole religiosa – *El mensaje del monoteísmo*, la *Exégesis del Corán* – y su apasionada defensa del islam – en particular, en sus polémicas con autores cristianos – hacen difícil dudar de la fe que lo inspiraba. Sin embargo, es revelador que el *šayj* se identificase con grandes reformadores musulmanes del pasado que habían sido malentendidos o criticados por su heterodoxia, como al-Gazālī o Ibn Taymiyya (v. 1993ad: 359). De hecho, °Abduh contribuyó a la rehabilitación de éste último, apreciando el aspecto renovador del pensamiento del jurisconsulto de la escuela jurídica *ḥanbalī*, que había presagiado algunas de las ideas centrales de los modernistas del siglo XIX/XX. En efecto, ya en el siglo XIII Ibn Taymiyya criticó las escuelas jurídicas, enfatizó el papel de la consultación (*šūrā*) y, rechazando que el consenso de los ulemas (*ijmāʿ*) fuese posible después de la generación del Profeta, reclamó el derecho a la interpretación personal (*iytihād*) y la prioridad del interés general (*maṣlaḥa*; v. Coulson 1999: 202-3).

Las diferencias entre al-Afgānī y °Abduh tenían su reflejo en sus respectivos discursos: la tendencia mesiánica que hemos advertido en el primero se ve substituida por el pragmatismo racionalista del segundo. Al-Afgānī veía en las *sunan Allāh* las leyes reveladas en el Corán que los musulmanes debían respetar a fin de recobrar su pasada gloria; °Abduh creía que la Revelación se había limitado a corroborar leyes universales observables en la historia de los pueblos, y explica la superioridad europea como resultado del respeto de dichas leyes (v.g. 1993ad: 302-4; 1993ae: 464-5; *Tafsīr al-Manār* i(g): 336; i(h): 423; iv: 294). Al-Afgānī enfatizaba la importancia de dos instituciones islámicas, la *šarī'a* y la *šūrā*, como si éstas, por sí solas, pudieran garantizar la justicia; °Abduh aspiraba a un sistema de gobierno similar al propuesto por el *sayyid* pero prefería avanzar argumentos racionales y utilizaba un lenguaje prácticamente desprovisto de referencias religiosas “a pesar del uso aquí y allá de la palabra ‘*šarī'a*’” (Quranī 2006: 437; v. también Kerr 1966: 140). Así, sostenía que las mejores leyes son las que emanan de la opinión pública, puesto que el autócrata es incapaz de tener en cuenta los intereses de todos (v.g. 1993i: 397)<sup>91</sup> y, en un claro intento de equiparar el califato a los regímenes occidentales, afirmó que el califa no es un gobernante religioso, sino civil, que el pueblo instala mediante el homenaje (*bay'a*) y al que puede deponer si prueba ser un líder abusivo (1993ad: 307-8)<sup>92</sup>.

El pragmatismo de °Abduh lo conducía a adoptar posturas basadas en la coyuntura más que en ninguna convicción íntima. Como hemos señalado, el *šayj* no dudaba en colaborar con los británicos cuando creía que ello era en el interés de Egipto. De hecho, no se oponía a la ocupación siempre que fuera temporal, e incluso veía en ella beneficios (1993m; 1993o: 824)<sup>93</sup>. El mismo

---

<sup>91</sup> Son ideas como ésta las que muestran la influencia de la Ilustración – en este caso, de Voltaire – en el pensamiento de °Abduh.

<sup>92</sup> En otro de sus textos afirma, por el contrario, que el califato debería establecerse “sobre bases más espirituales” (1993a: 305). Kerr ha señalado la falta de sistematicidad del pensamiento político de °Abduh, del cual ofrece otros ejemplos (v. 1966: 146-52).

<sup>93</sup> No obstante, de acuerdo con Rašīd Riḍā, °Abduh no se hacía ilusiones sobre la rapacidad del poder colonial. Riḍā relata que, unos años antes de su muerte, ambos se paseaban y vieron a un campesino que chupaba una caña de azúcar y, finalmente, la desechaba. Entonces, el *šayj* le dijo: “Mira cómo ese hombre chupa esa caña. Eso es lo que hacen los ingleses: chupar la riqueza del país” (citado en Quranī 2006: 435).

pragmatismo animaba su actitud hacia el Imperio Otomano: Aunque contaba a los turcos entre los pueblos que habían corrompido el islam (1993ad: 335-7), consideraba al sultán ʿAbd al-Ḥamīd un tirano (1993t) y era un firme defensor del nacionalismo egipcio (1993g, 1993j: 401-2)<sup>94</sup>, ʿAbduh sostenía que la unidad de los árabes y los turcos era imprescindible para evitar que ambos pueblos cayeran bajo el dominio de los poderes coloniales (1993s). Así, consideraba a los otomanos un mal necesario, por ser “los príncipes musulmanes más fuertes, y los más capaces de servir los intereses de la comunidad musulmana” (1993r). Es más, parece que tuvo esperanzas de que la ocupación británica fuera sustituida por la turca (1993o: 824), aunque también veía ineludible reducir al jedive a un puesto meramente honorífico (ibid.: 819-20). Sin embargo, en ocasiones deseaba el advenimiento de un “tirano justo” que introdujese instituciones parlamentarias de manera gradual (1993p: 846).

En cualquier caso, ʿAbduh concentró la mayor parte de sus energías en la educación, cuya importancia no se cansaba de repetir (v.g. 1993c: 326; 1993ab; 1993y: 318-9). Reconociendo el valor de la ciencia, que había posibilitado el avance de los países europeos, el *šayj* estimaba que una de las mayores desgracias que afligía al islam era que los ʿulamāʾ la juzgasen enemiga de la religión (*Tafsīr al-Manār* ii(a): 63-4). Insistía, además, que el islam urge a la investigación científica (1993ae: 454; 1993ad: 316-8), y hablaba de dos libros enviados por Dios: uno revelado, el Corán, y otro creado, la naturaleza (*Tafsīr al-Manār* ii(a): 64). Por otra parte, veía con inquietud que las instituciones educativas religiosas tradicionales no hacían sino transmitir conocimientos irrelevantes, mientras las escuelas modernas propagaban de manera indiscriminada las ciencias y las costumbres occidentales (v. Hourani 1983: 137-8). Su solución era librar la educación tradicional de la imitación irreflexiva que la caracterizaba e introducir de manera selectiva elementos de la

---

<sup>94</sup> Recordemos que, hasta bien entrado el siglo xx, Egipto no se consideraba, ni era considerado, un país árabe, sino que vivía la época de lo que se ha llamado el “nacionalismo faraónico” (v. Hourani 1983: 295). La aparición del nacionalismo árabe tuvo lugar en el Levante, particularmente en la Gran Siria (que incluía, además del presente estado sirio, los actuales Líbano, Jordania y Palestina).

educación moderna, lo cual reconduciría a los musulmanes al camino del verdadero islam. En sus propias palabras:

Cuando los musulmanes eran sabios [*ulamā*], tenían dos ojos: con uno contemplaba este mundo; con el otro, el más allá. Cuando empezaron a imitar, cerraron el segundo ojo y empañaron el primero con lo que les era extranjero, perdiendo así de vista ambas tareas. Y no volverán a encontrarlas a menos que abran el ojo que han cerrado y curen el que han empañado. (1993ad: 363)

## Islam y justicia

El tercero de los objetivos identificados por °Abduh en su autobiografía – tras la reforma de la religión, que ya hemos mencionado, y la de la lengua árabe, en la que no entraremos ahora – es “el distinguir entre la obediencia que el pueblo debe al gobierno y la justicia que el gobierno debe al pueblo” (1993y: 311). Su preocupación por el tema fue, al menos en parte, el producto de su origen campesino: Como hemos mencionado, su propia familia había sido víctima de la explotación y la arbitrariedad de los gobernantes<sup>95</sup>. La justicia y la necesidad de respetar la legalidad son un tema central ya en sus artículos de juventud (v.g. 1993a; 1993b). Su trabajo como magistrado a su regreso del exilio lo puso en contacto con las deficiencias del sistema jurídico, aumentando, si cabe, su interés en el tema. Preocupado por la adopción sistemática de la legislación europea, que el pueblo no entendía ni respetaba (v.g. 1993e, 1993f), el *šayj* promovió la modernización de la ley islámica según los principios de *mašlaḥa* (interés general) y *talfiq* (combinación de preceptos de las distintas escuelas jurídicas para emitir dictados conformes a las nuevas necesidades) (v. Hourani 1983: 137; 151-3).

°Abduh se esforzó en basar su concepto de justicia en el islam; a menudo se ha puesto de manifiesto que, para el *šayj*, el papel de la religión era

---

<sup>95</sup> Su artículo “Las secuelas de Muḥammad °Alī en Egipto” es una denuncia de las consecuencias que las empresas de ese gobernante tuvieron sobre la población del país (1993q).

esencialmente moral (v.g. Hourani 1983: 161; Ramadan 2000: 131-2; Schacht 1972: 421). En *El mensaje del monoteísmo* arguye que la Revelación ha hecho a hombres y mujeres libres e iguales, independientemente de clase o raza (v.g. 1993ae: 445, 453, 462-3). Dios ha enviado a los profetas para que enseñen al hombre a respetar los derechos del prójimo (ibid.: 421ff), y los Libros Sagrados han instituido leyes que garantizan la justicia, la equidad y la armonía social (ibid.: 447, 464-5). Y el islam ha dictado que los ricos contribuyan con una parte de sus bienes a mejorar la situación de los pobres, y ha exhortado a la caridad, que es considerada una expresión de la fe (ibid.: 468). El *šayj* escribió a menudo sobre este deber: En su comentario de la azora de la Vaca, en la que los creyentes son identificados como aquellos “que creen en lo oculto, rezan y gastan [en otros] de lo que les hemos proveído” [Corán 2:3], explica que la última característica se cuenta entre los signos más fuertes de la fe (*Tafsīr al-Manār* i(d): 129-30). Más abajo, dice que el azaque representa un vínculo entre ricos y pobres, creando así una comunidad unida, y afirma que Dios ha encomendado a los pudientes la tarea de ocuparse de los menos favorecidos, del mismo modo que Él se ha ocupado de ellos y les ha ofrecido la oportunidad de obtener sus riquezas (*Tafsīr al-Manār* ii(c): 422)<sup>96</sup>.

En cuanto a la situación de la familia egipcia, ese hijo de familia tradicional contemplaba con pesar cómo la vida moderna conducía a su desmembramiento. En uno de sus escritos nota, horrorizado, que tres cuartos de los litigios tienen lugar entre parientes (1993ab: 170). Una de sus fetuas utiliza como argumento el hecho de que “los lazos de parentela ya no tienen prácticamente valor alguno” para condenar una ley según la cual, si alguien desertaba del ejército, otro miembro de su familia era forzado a alistarse en su lugar (1993aa: 512). Le inquietaba, en particular, la condición de la mujer, que se esforzó en mejorar, emitiendo fetuas para limitar la poligamia, garantizar su

---

<sup>96</sup> La preocupación de ‘Abduh por los más desfavorecidos lo condujo a cofundar en 1892 durante su estancia en Beirut la Organización de Beneficencia Islámica (*Al-ġam‘iyya al-jayriyya al-islāmiyya*). Sin embargo, dada la ausencia de mandatos divinos sobre la organización de la economía, el *šayj* creía que el estado sólo debe intervenir en esta área como árbitro en la resolución de disputas (v. 1993n). Es por ello que se le ha reprochado, quizás un tanto injustamente, que su idea de justicia social parece limitarse a la beneficencia (Qurānī 2006: 454).

manutención y facilitarle el divorcio (v.g. 1993w, 1993u, 1993ab: 169-70, 1993v). Pero además, cuando Qāsim Amīn publicó *Taḥrīr al-marʿa*, muchos sospecharon que su verdadero autor no era otro que ʿAbduh. ʿImāra mantiene que el *šayj* escribió los capítulos del libro que tratan sobre el matrimonio, la poligamia, el divorcio y el *ḥijāb* (1993a: 267-71) y, aunque Hourani no se aventura a avanzar tal hipótesis, su exposición de la obra de Amīn parece apoyar esa tesis (1983: 167).

ʿAbduh estaba asimismo animado por una sincera tolerancia hacia los musulmanes no sunníes y los fieles de otras confesiones. Comentando un *ḥādīṯ* según el cual la comunidad musulmana se dividirá en setenta y tres sectas de las cuales sólo una se salvará, el *šayj* arguye que ningún musulmán puede estar seguro de pertenecer a esa secta y que, en cualquier caso, es posible que todas las sectas pertenezcan al grupo aludido (*Tafsīr al-Manār* VIII: 220-2). El programa del Partido Nacionalista Egipcio, que corredactó en 1881, lo describe como un partido “no confesional” y declara que todos los egipcios, independientemente de su religión, “tienen los mismos derechos políticos y legales” (1993j: 404). Igualmente, *El mensaje del monoteísmo* recuerda a los creyentes que el Corán dictó que las minorías monoteístas que viven en tierras islámicas (*ahl al-dimma*) tienen los mismos derechos que los musulmanes (1993ae: 462). Durante su exilio en Beirut, ʿAbduh participó en el establecimiento de una organización para promover el diálogo ecuménico. Cuando, en 1888, los periódicos egipcios lanzaron una campaña contra el subsecretario del Ministerio de Justicia, Buṭrus Gālī, y, por extensión, contra todos los coptos, el *šayj* publicó un artículo criticando el sectarismo (1993l). En correspondencia privada con un párroco inglés, enfatizó los rasgos comunes a las tres religiones monoteístas e indicó que la verdadera religión brilla a través de todas ellas (en Michel y Abdel Razik 1925: XLVI). Por último, de importancia simbólica son sus fetuas según las cuales los animales sacrificados por los judíos y los cristianos pueden ser consumidos por los musulmanes (v.g. ʿAbduh 1993z; Kerr 1966: 145-6).

## Los textos

*Nuestro primer texto proviene de la gaceta oficial Sucesos Egipcios, de la que – como hemos visto – °Abduh llegaría a ser redactor jefe. El artículo se concentra en dos de los temas centrales en su pensamiento: la educación y el gradualismo. El šayj mantiene que los intelectuales se equivocan cuando quieren imponer sus ideas sobre el desarrollo de su nación, puesto que el pueblo no está capacitado para entender sus argumentos ni poner en práctica sus proyectos. Por ello, enfatiza la necesidad de instruir a las masas e introducir el cambio de manera gradual.*

*°Abduh explica que, para los pueblos acostumbrados a los sistemas de gobierno autoritarios, la democracia es un fin lejano. Casualmente, su comparación entre los Estados Unidos y Afganistán está muy de actualidad. El lector advertirá la carencia de referencias religiosas en el texto, que caracteriza los artículos que °Abduh escribió en esa época.*

## El error de los eruditos<sup>97</sup>

El estudio habitual de las bellas letras, la lectura de los anales de las naciones y la observación de sus circunstancias actuales a menudo inspiran excelentes ideas a los hombres de genio, y surgen en sus espíritus elevadas ambiciones que los impulsan a determinar los hechos y designar los objetivos a los que el mundo debería aspirar. Una vez adquiridas esas ideas y ambiciones de los libros, los anales, el contacto con la gente de conocimiento y similares medios, esos intelectuales se convencen de que es fácil que los demás lleguen a idénticas conclusiones que ellos, y que todo el mundo – o, al menos, la nación a la que pertenecen – marche de acuerdo con lo que han aprendido; tan fácil como a ellos les resulta entender las explicaciones, y tan cercano como están los libros de sus manos y los términos, de sus oídos. Por ello, piden con insistencia que la gente siga su ejemplo y quieren que el sistema de gobierno y

---

<sup>97</sup> °Abduh 1993c.

las leyes de la nación sean acordes con sus ideas, aunque la nación tenga millones de habitantes y el número de pensadores sea limitado. Y están convencidos de que si sus ideas fuesen redactadas y dispusiesen de las bases del progreso de la nación, ésta iría de lo más hondo de la miseria a lo más alto de la felicidad. Las costumbres cambiarían, la moral se transformaría. Así, pasar de la deficiencia a la perfección sólo requeriría que la gente aceptase sus sugerencias.

El conocimiento que esos intelectuales han adquirido de sus lecturas les ha sugerido tales pensamientos. Pero pese a su mérito en lo que respecta a la virtud de la idea, la nobleza de la ambición y el estímulo del entusiasmo, han cometido un grave error: No han tenido en cuenta cuán lejos están sus propias conclusiones de la naturaleza de la nación a la que pretenden orientar. No han explorado la disposición de las mentes y las personalidades a dejarse guiar por sus consejos y seguir sus pasos. Si estudiaran la naturaleza del mundo como han estudiado los libros, si mirasen con detenimiento su verdadera ética y sus costumbres, que derivan de su condición, y si la comparasen con los sucesos escritos en los libros y estableciesen cómo conducir las naciones de su principio a su fin, sabrían que en su estado general éstas son como las personas en su estado particular. De hecho, el estado general es una colección de estados particulares. La nación no es otra cosa que un conjunto de individuos, y el estado global de esos individuos no es otra cosa que el conjunto de sus estados individuales.

Quien desee el desarrollo de la nación deberá medirlo con respecto al desarrollo de cada uno de sus miembros. El camino para educar a las masas es el mismo que para educar al individuo. ¿Acaso el intelectual encontraría simple implantar las elevadas ideas a las que ha llegado con seriedad, esfuerzo y muchas lecturas, en la mente de un bebé o de un niño que todavía no tenga uso de razón ni sepa nada de los principios de las ciencias? Claro que no. Si quiere que alguien comparta sus ideas, deberá empezar por enseñarle a leer y a escribir; seguidamente, los fundamentos de las artes más fáciles de adquirir; y entonces lo elevará de manera gradual hasta que, tras muchos años [de



esfuerzo], alcance un cierto grado de la habilidad deseada. Deberá también vigilar los movimientos de ese niño para evitar que se mezcle con gentes inmorales, holgazanas o propensas a seguir sus apetitos. Y si se equivoca en la progresión de la enseñanza – por ejemplo, poniendo lo difícil antes de lo fácil –, o descuida observar las acciones y la situación del alumno, la educación fallará y sus esfuerzos habrán sido en vano. En ese caso, será imposible que el alumno alcance el nivel de su maestro.

Si se quiere transformar las ideas de un adulto, ¿se las puede sustituir por otras con sólo ordenárselo? Obviamente, no. Aquello que se ha consolidado en la mente durante mucho tiempo sólo puede dissociarse de ella progresivamente. El intelectual deberá primero esforzarse en eliminar los prejuicios a las que se aferra esa persona, y eso no ocurre de golpe, o con una mera explicación, sino mediante diferentes explicaciones, algunas fáciles y rápidas de aprehender, otras más elevadas; algunas retóricas, otras empíricas. Si no usa esos métodos para orientarlo, su meta se le resistirá, e incluso es concebible que su consejo resulte en un perjuicio. Esa situación es de sobras conocida. Por otro lado, el éxito en cambiar el pensamiento de un individuo con todo ese esfuerzo dependerá de que, durante su aprendizaje, sólo se relacione con su orientador. Si se mezclase con quien corrobore su pensamiento original, la orientación podría no tener éxito. Creemos que esto es algo que admiten quienes practican la moralidad y las costumbres.

Y si ése es el caso de una sola persona que queremos reformar, sea de la edad que sea, a pesar de la facilidad con la cual se pueden determinar sus acciones y sus circunstancias y detenerse en su esencia, sus características y su grado de avance o atraso con respecto a lo que se desea, ¿cuál no será el caso de una nación, con todos sus diferentes elementos y pueblos? Es un error, incluso una muestra de ignorancia, que se le pida a una nación que avance hacia aquello cuya verdad no conoce, o instigarla a lo que está fuera del alcance de su capacidad intelectual, al igual que no es adecuado solicitar de una persona que haga algo que no entiende o es incapaz de hacer.

Más sensato sería preservar las aspiraciones implantadas en la mente de los individuos y limitarse a pedirles unas ligeras mejoras. Una vez que éstas se hayan convertido en costumbre, se les pedirá más, gradualmente, de modo que vayan abandonando sus costumbres e ideas indignas y adoptando otras más elevadas sin sentir lo que ha ocurrido. Pero si se les impone límites que no pueden entender, se les encomienda una tarea de la que no tienen conocimiento previo, o se les confía una autoridad que no están acostumbrados a ejercer, tropezarán en el camino, porque no pueden ver la meta y se perderán en lo que nunca habría pasado por sus mentes. La consecuencia es inevitable: puede que salgan de su situación original, pero sólo para llegar a otra más miserable.

Por ejemplo, aprobamos del régimen republicano de los Estados Unidos, la moderación de sus preceptos y la libertad en las elecciones generales de su presidente, sus parlamentarios, sus consejeros, etc. Somos conscientes de la felicidad de las gentes en ese régimen, y de que esa felicidad proviene del hecho de que son los gobernadores de sus intereses por sí mismos. Eso se debe a que son electores, y a que los presidentes de los Estados y los miembros de los parlamentos que eligen tienen el deber de velar por esos intereses y derechos. Todos los espíritus libres ansían vivir bajo un sistema semejante.

Sin embargo, no aprobamos que se aplique ese régimen en un país como Afganistán, por ejemplo, debido a su conocida rudeza. Si se encomendase a sus gentes el interés de todos, cada uno buscaría su propio beneficio y no sería posible ponerse de acuerdo en un régimen general. Y si se les pidiese, por ejemplo, que eligiesen a cien representantes, cada persona elegiría a un amigo o un pariente, y es concebible que se eligiesen a miles, porque cada individuo se obstinaría con su primer voto y, por consiguiente, las elecciones no conducirían al objetivo pretendido. Similarmente, si se les encomendase la elección de un presidente, cada tribu elegiría a uno de entre los suyos y pronto habría altercados entre los diferentes presidentes.

Tal es la condición de las naciones que se han acostumbrado a que las riendas del poder estén en manos de un rey, un príncipe o un ministro que gobierna sin que los intereses de la nación le preocupen lo más mínimo. No se debe pedir a dichas naciones que se ocupen de los asuntos generales o, de lo contrario, se arruinarían. Si quisiéramos que los afganos, por ejemplo, alcancen el nivel de los estadounidenses, harían falta siglos durante los cuales se popularizasen las ciencias, se domasen las mentes, se sometiesen los apetitos y se propagasen los grandes ideales, de modo que se estableciese en el país lo que se denomina "opinión pública". Sólo entonces será adecuado para Afganistán lo que es adecuado para los Estados Unidos.

¡Qué sorpresa! Cuando una persona ha heredado las costumbres de su padre y de sus abuelos, practicándolas desde la cuna hasta la ancianidad, y se ha acostumbrado a someter sus intereses a la voluntad de otro, ¿es posible que todo eso se elimine de una sola vez? No; arrojarle las riendas de su propio interés sin valorar que durante toda su vida no ha pensado en éste sería un craso error.

Nuestros intelectuales, que ansían que nuestro país sea como Europa, no tendrán éxito. Se harán daño a sí mismos, puesto que sus esfuerzos no tendrán el menor impacto, y harán daño al país, porque sus planes no reposan sobre buenos fundamentos. Su proyecto no tardará en echarse a perder, y las cosas serán peor que antes. Pasará el tiempo y la nación continuará en su antiguo estado, a pesar de que hubiese sido posible que alcanzase uno mejor si se le hubiera permitido seguir su evolución natural. Quien quiera el bien del país sólo tiene que perfeccionar la educación, y tras ello, obtendrá lo que pide, sin cansar el intelecto o agotar el espíritu.

\* \* \*

*A continuación presentamos dos fragmentos de El mensaje del monoteísmo [Risālat al-tawhīd]. Según ‘Abduh, el islam creó a los seres humanos libres, iguales y responsables de sus actos, y los incitó a usar la*

*razón dentro de los amplios límites que ha dictado Dios, además de liberarlos de la tiranía de la imitación de los errores de sus antepasados. °Abduh llega a afirmar, citando como referencia a un “sabio europeo”, que las cualidades que hicieron posible el Renacimiento tuvieron su origen en la cultura islámica. Sin embargo, el šayj no duda en erigirse en abogado del diablo, denunciando las divisiones de los musulmanes, su distorsión del mensaje coránico y su irracionalidad, que atribuye a ignorancia del islam.*

### **El mensaje del monoteísmo [*al-tawhīd*]<sup>98</sup>**

[...]

#### *El monoteísmo*

[...]

Con el monoteísmo, los hombres se convirtieron en siervos de Dios de forma exclusiva, liberándose de la servidumbre de cualquier otro. Cada uno obtuvo los mismos derechos de hombres libres en absoluta igualdad, sin distinción excepto la que procede de sus acciones, sin diferencia aparte de la que deriva de su inteligencia y su saber. Sin que los acerque a Dios sino que su mente esté limpia de la impureza de las supersticiones<sup>99</sup> y su comportamiento, exento de deshonestidad e hipocresía.

Por otro lado, el monoteísmo purificó la riqueza de los pudientes, asignando una parte de ésta a los pobres e infortunados y al interés general y protegiéndola de los parásitos y los holgazanes que pretendían a ella debido a su situación y su rango, y no a sus obras o a sus servicios a la comunidad.

---

<sup>98</sup> °Abduh 1993ad, págs.453-6, 479-82.

<sup>99</sup> Recuérdese que éste – la ausencia de las supersticiones – era uno de los argumentos con los que al-Afgānī defendía la racionalidad del islam frente a las falsas ilusiones que caracterizarían a otras religiones.

### *La categoría de la acción*

El islam exigió que trabajase todo el que pudiera hacerlo, y determinó que lo que uno haya hecho redundará en su propio bien o en su propio mal: "Quien haya hecho un átomo de bien, lo verá y quien haya hecho un átomo de mal, lo verá" [Corán 99:7-8]; "El hombre sólo será sancionado con arreglo a su propio esfuerzo" [Corán 53:39]. Y permitió que cada ser humano tomase lo que deseara de los placeres que Dios ha puesto a su disposición, ya sea comer o beber, vestirse o ataviarse. Sólo le prohibió lo que le resulta dañino a sí mismo o a aquellos que están a su cargo, o lo que cause perjuicios a un tercero. Por ello, definió reglas generales en concordancia con el bienestar de toda la humanidad y garantizó a toda persona la independencia en sus acciones, dejando campo libre a la competición de esfuerzos para que éstos no se tropiecen con otro obstáculo que los intereses legítimos con los que pudiesen toparse. [...]

### *La libertad de pensamiento... y la renovación*

El islam acometió contra el tradicionalismo, lanzando en su contra una campaña arrolladora. Dispersó sus milicias, que dominaban los espíritus. Extirpó sus raíces, que se habían implantado en los intelectos. Hizo volar sus pilares y sus cimientos, que sostenían las creencias de los pueblos. Y clamó en la mente, sacudiéndola de su sopor y despertándola del sueño en el que había estado sumida tanto tiempo; cada vez que le llegaba un rayo de la luz de la verdad, lo obstruían los servidores de los altares de la superstición, murmurando: "Duerme. La noche es oscura, el camino es abrupto, la meta está lejos, la montura está extenuada y las provisiones son escasas".

La voz del islam se elevó contra las [falsas] ilusiones de las masas y proclamó que el ser humano no fue creado para dejarse conducir por la brida, sino para que lo guiasen la ciencia y los indicios, los signos de la naturaleza y las señales de los acontecimientos. Los maestros se limitan a advertir y a

orientar, conduciendo a los caminos de exploración. El islam describió claramente a la gente de la verdad como aquellos "que escuchan las palabras y siguen las mejores [de ellas]" [Corán 39:18]. Dicho de otra manera, los [musulmanes] valoran lo que se dice independientemente de quien lo diga, adoptando lo que consideran bueno y rechazando aquello cuya autenticidad y utilidad no es evidente. [El islam] se alzó asimismo contra los gobernantes, derribándolos del pedestal desde el cual ordenaban y prohibían y poniéndolos bajo la supervisión de los gobernados. Así, estos últimos los examinarían como les pareciese, inspeccionarían sus alegaciones de acuerdo con sus conocimientos; y, finalmente, juzgarían según lo que han logrado establecer, y no basándose en conjeturas.

El islam apartó los corazones de las costumbres heredadas de los antepasados y calificó de necios y mentecatos a los que continuaron aceptando incondicionalmente sus enseñanzas. Advirtió de que el hecho de que nos precediesen no garantiza su sabiduría, y de que ninguna mente tiene preeminencia sobre las demás; al contrario, el antepasado y el descendiente son iguales en discernimiento e instinto. Es más, los descendientes pueden reflexionar sobre los acontecimientos del pasado y sacar provecho de la observación de sus secuelas, lo cual no estaba al alcance de sus predecesores. Dicha observación puede beneficiar a la generación actual, que observa las nefastas consecuencias de las acciones de los que la precedieron y las calamidades a las que conduce apartarse de la vía de los antepasados. "Di: 'Id por la tierra y ved cuál fue el final de los que negaron la verdad'" [Corán 6:11]. Las puertas de la gracia de Dios no se cierran ante el que busca, y Su misericordia, que lo abarca todo, no rechaza al que persiste.

Los hombres de religión reprobaron a los seguidores de otras religiones por seguir los pasos de sus antepasados y detenerse donde se detuvieron sus ancestros, como en las palabras que les atribuyó el Corán: "Seguiremos las costumbres que seguían nuestros padres" [Corán 31:21]; y: "Encontramos a nuestros padres siguiendo una cierta religión, y nos guiamos por sus pasos" [Corán 43:22]. De este modo, liberó la razón de sus ataduras, rescatándola de

la imitación que la había esclavizado y devolviéndola al feudo en el que decide según su criterio y su sabiduría, sometiéndose sólo a Dios, deteniéndose sólo ante Su ley, sin obstáculo a la acción ni impedimento a las especulaciones que respetan los límites de la ley divina.

En virtud de lo susodicho el ser humano adquirió, de conformidad con la religión, dos facultades fundamentales que durante mucho tiempo le estuvieron vedadas: el libre albedrío y la libertad de opinión. Con ellas, alcanzó es estado de humanidad y se dispuso a alcanzar la felicidad para la que la preparó Dios con arreglo al instinto con el que la dotó. Algunos pensadores occidentales contemporáneos han afirmado que el desarrollo de la civilización en Europa se basó en esos dos principios: Que las gentes emprendieron la actividad y las mentes se embarcasen en la investigación hasta que muchos se hubieran conocido a sí mismos y hubieran comprendido que tenían derecho a ejercer su voluntad y a buscar la verdad por medio del intelecto. Esa gnosis sólo se alcanzó en el siglo XVI, y uno de esos pensadores ha precisado que fue un rayo que les llegó de la cultura islámica y de las observaciones de los investigadores musulmanes de aquella época. [...]

### *Una objeción fácil de responder*

Hay quien dice: Si el islam ha venido a llamar a la unidad de los que estaban en desacuerdo, y si su Libro afirma que "En cuanto a los que han escindido su religión en sectas, es asunto que no te incumbe" [Corán 6:160], ¿cómo es posible que la religión musulmana esté dividida en escuelas jurídicas y sectas?

Si el islam es uno, ¿por qué se multiplican las doctrinas musulmanas? Si encamina el fiel hacia el Creador del cielo y de la tierra, ¿por qué sus gentes piden la intercesión de quien no puede beneficiar ni perjudicarlos, hacer el bien o el mal, sino con el beneplácito de Dios, y casi ven tal conducta como un

elemento del monoteísmo?<sup>100</sup> Si fue la primera religión en dirigirse a la razón e invitarla a estudiar el universo, dejándola libre de sumergirse en dicho estudio dentro de los límites de su capacidad y sin imponer otro requisito que el de adherirse a los dogmas de la fe, ¿por qué los musulmanes se contentan con el mínimo esfuerzo y muchos han cerrado sus puertas a la ciencia, creyendo complacer a Dios con su ignorancia y su negligencia de la perfección de Su creación?<sup>101</sup> ¿Por qué, tras haber sido apóstoles del amor, hoy lo buscan sin encontrarlo? ¿Por qué, habiendo sido modelos de seriedad y dinamismo, se han convertido en ejemplos de pasividad y pereza? ¿Qué es lo que los musulmanes han añadido a su religión, a pesar de que el Libro de Dios les permite distinguir las innovaciones ilegítimas de aquello a lo que los llama la religión, que han descuidado? Si el islam está cerca de la mente y el corazón, ¿cómo se explica que, a ojos de las gentes, hoy en día sea inalcanzable, por mucho que se intente? Si el islam invita a la meditación, ¿por qué sólo se lee el Corán canturreando<sup>102</sup>, y la mayoría de los profesores de religión no saben nada de él a partir de un puñado de conjeturas?

Si el islam concedió la libertad a la razón y la voluntad, ¿por qué las han cargado de cadenas?... ¡y qué cadenas! Si instauró las bases de la justicia, ¿por qué la mayor parte de sus gobernantes son ejemplos de injusticia? Si la religión aspira a la emancipación de los esclavos, ¿cómo se explica que, durante siglos, los musulmanes redujesen a hombres libres a la esclavitud? Si entre los fundamentos del islam se encuentran el cumplimiento de las promesas, la sinceridad y la lealtad, ¿cómo se explica que entre sus adeptos predomine la traición, la mentira, la falsedad y la calumnia? Si el islam condena las artimañas, prohíbe el fraude y advierte que los timadores no pueden considerarse musulmanes, ¿por qué utilizan estratagemas incluso con Dios, Su

---

<sup>100</sup> Referencia a la práctica conocida como *tawassul*, a través de la cual los musulmanes piden la intercesión de un *walī* o "santo" con la esperanza de que éste consiga que Dios cumpla su petición. Aunque la práctica está muy extendida entre el pueblo, la ortodoxia musulmana la condena como una forma de asociacionismo (*širk*), es decir, relacionar a otras divinidades con Dios.

<sup>101</sup> Entre los ulemas contemporáneos de ʿAbduh era común el rechazo de las ciencias modernas debido a su procedencia occidental.

<sup>102</sup> Referencia a la *tilāwa* o recitación rítmica del Corán.



ley y Sus santos? Si ha prohibido las obscenidades, tanto visibles como invisibles, ¿por qué las observamos en secreto y en público, en cuerpo y alma?

Si el islam estableció la religión como el consejo de Dios a Su Enviado y a los creyentes, cualquiera que sea su condición social; si dice que "En verdad, el hombre camina hacia su perdición, excepto quienes crean, obren bien, se recomienden mutuamente la verdad y se recomienden mutuamente la paciencia" [Corán 103:2-3], y si proclama que aquellos que no han exhortado al bien y prevenido el mal serán dominados por los peores entre ellos<sup>103</sup>, y Dios no responderá a las invocaciones de los mejores de entre ellos, y se muestra firme en esta cuestión más que ninguna otra, ¿cómo puede ser que los musulmanes no se aconsejen mutuamente, no se exhorten a actuar con justicia, no perseveren con constancia, y no se den consejos ni para bien ni para mal? ¿Que, al contrario, abandonen a sus amigos, dándoles rienda suelta para que se comporten como quieran? ¿Que vivan aislados y se aíslen en sus acciones, sin que nadie sepa lo que hace su hermano, como si ningún vínculo los uniese? ¿Cómo es posible que los hijos maten a sus padres y las hijas no respeten a sus madres? ¿Dónde están los vínculos de la compasión? ¿Dónde, los sentimientos de afecto hacia los parientes? ¿Y qué ha sido del impuesto sobre las fortunas de los ricos a favor de los pobres en una época en la que los ricos despojan a los pobres de lo poco que les queda?

Dices que una antorcha del islam iluminó el Occidente, pero que su resplandor principal, su grandioso sol se encuentra en el Oriente. No obstante, sus pueblos están sumidos en las tinieblas. ¿Cómo puede eso tener sentido? ¿Cuándo se ha oído algo semejante? ¿Acaso no ves que la mayoría de los musulmanes que han sido introducidos a la ciencia califican los dogmas del islam de supersticiones, sus reglas y preceptos, de trivialidades, y que disfrutan imitando a esos socarrones que se llaman a sí mismos "libre pensadores" y "de altas miras"? ¿Acaso no has visto que los que se han limitado a ojear algunos libros se erigen pese a ello en protectores de sus preceptos y custodios de sus leyes, se alejan de las ciencias experimentales, las ridiculizan y juzgan su

---

<sup>103</sup> V. pág. 30, nota 35.

cultivo inútil tanto desde el punto de vista religioso como del mundano? ¿Y que muchos de ellos incluso se enorgullecen de su ignorancia, como si hubieran evitado algo que la religión prohíbe y se hubieran elevado por encima del pecado?

Los musulmanes que han llegado al umbral de la ciencia ven en su religión una vestidura usada que se avergüenzan de llevar en público. Mientras, los que creen estar cercanos a su religión y acatar sus dogmas consideran la razón una locura, y la ciencia, una mera especulación. ¿Es que ello no testimonia ante Dios, Sus ángeles y la gente que no existe acuerdo entre la ciencia y el intelecto, por una parte, y el islam, por otra?

### *[Nuestra] respuesta*

Quizás el que así describe el estado de los musulmanes hoy en día, o incluso desde hace varias generaciones, no haya exagerado; hasta es probable que no haya dicho sino una pequeña parte de lo que se podría decir. El *šayj* al-Gazālī<sup>104</sup>, Ibn al-Ḥayyāy<sup>105</sup>, y otros conocedores de la religión escribieron sobre los musulmanes de su época, tanto de las elites como del pueblo llano, lo suficiente como para llenar múltiples volúmenes. Pero con sólo leer el Corán se puede saber lo suficiente de la religión musulmana como para comprenderla con minuciosidad y entenderla como la entendieron aquellos a los que fue revelada y entre quienes fue puesta en práctica. Para reconocer el beneficioso efecto que hemos mencionado, es suficiente la lectura en los anales de la historia de lo que escribieron los investigadores no-musulmanes ecuanímenes. Eso es el islam.

Hemos explicado que la religión es guía y razón. Quien la practica y acepta sus consejos, gana la felicidad que Dios ha prometido a sus fieles. Cuando se han tratado los males de las sociedades humanas con esa medicina, ni los ciegos ni los sordos pueden negar el éxito resultante. La

---

<sup>104</sup> V. pág. 66, nota 85.

<sup>105</sup> Muslim ibn al-Ḥayyāy (m. 875): Compilador de la famosa colección de *aḥādīth* que se conoce como *Ṣaḥīḥ Muslim* (Los *aḥādīth* auténticos de Muslim).

sección anterior pretende mostrar que cuando el médico recetó una medicina al paciente éste se curó, pero el médico contrajo la enfermedad que había tratado. Y a pesar de su agonía, rehúso tomar la medicina que tenía en su casa. Muchos de los que lo visitaron y se regodearon en su desgracia tomaron esa medicina y se curaron de esa misma enfermedad, mientras el médico desesperaba de la vida y esperaba la muerte, o un cambio en las leyes de Dios [*sunnat allāh*] con respecto a la cura de casos como el suyo<sup>106</sup>.

Pero hoy estamos discutiendo el estado de la religión musulmana. Sobre los musulmanes, cuyas acciones se han convertido en un testimonio contra su religión, no decimos nada en estos momentos puesto que será el tema de otro libro, si Dios quiere<sup>107</sup>.

\* \* \*

*El tercer texto, “El quinto fundamento del islam”, proviene de la controversia con el intelectual Faraḥ Antoine, en la que °Abduh identifica los fundamentos del islam y del cristianismo a fin de comparar las dos religiones. El fragmento en cuestión trata la cuestión de la autoridad religiosa. Según el šayj, ningún musulmán tiene derecho a dictar cómo se debe adorar a Dios o a juzgar la fe de otro musulmán, que es la competencia exclusiva del Creador. Por otra parte, todo creyente debe basar su fe en el Corán y la Sunna; en caso de no disponer de los conocimientos necesarios para hacerlo, debe preguntar a los que posean tales conocimientos, pero evitando aceptar sus respuestas de manera irreflexiva.*

*En definitiva, en el islam no existe autoridad religiosa que defina el dogma; el califa es un mero dirigente político susceptible de ser depuesto si no respeta los mandatos divinos, y su interpretación de los textos sagrados no*

---

<sup>106</sup> Con esta metáfora, °Abduh parece referirse a la adopción de las ciencias musulmanas por parte de los no musulmanes y su abandono por parte de los propios musulmanes.

<sup>107</sup> El imán maestro cumplió esa promesa con aquellos artículos y ensayos en los que trató la relación del islam con la civilización y la postura de los musulmanes hacia ésta, y que están reunidos en sus *Obras Completas*. Sin embargo, durante su vida no se publicó ningún libro que tratase exclusivamente de esta cuestión. [N. del Ed.]

*tiene más importancia que la de ningún otro. De hecho, ningún musulmán tiene autoridad religiosa alguna excepto la de aconsejar. Notemos que, como al-Afgānī, °Abduh tiende a presentar su heterodoxa forma de entender la religión musulmana como el verdadero islam.*

### ***El quinto fundamento del islam: El desplome de la autoridad religiosa***<sup>108</sup>

[...] El fundamento del islam que trataré a continuación – ¡y qué extraordinario fundamento! – es el desplome y la destrucción de la autoridad religiosa, empezando por sus cimientos.

El islam destruyó el edificio de esa autoridad y borró sus ruinas, hasta el punto de que sus gentes la han olvidado completamente. El islam no otorga a nadie autoridad alguna sobre el credo o la fe de nadie, excepto a Dios y a Su Profeta<sup>109</sup>. Incluso este último tenía como misión avisar y recordar, no dominar. Dijo Dios: "Y amonesta, pues. Tu eres sólo un monitor, no tienes autoridad sobre ellos" [Corán 88:21-22], y no otorgó a ningún creyente el derecho de hacer y deshacer en la tierra o en el cielo<sup>110</sup>.

La fe liberó al creyente de toda supervisión de lo que ocurre entre él y Dios a excepción de la del propio Dios, y lo redimió de toda esclavitud salvo la sumisión a Dios. En el islam ningún musulmán, por eminente que sea, tiene derecho alguno sobre ningún otro, por humilde que sea, aparte del derecho a aconsejarlo y orientarlo. Dios describió a los bienaventurados como "[Aquéllos que] se recomiendan el bien y se recomiendan la paciencia" [Corán 103:3]. Y dijo: "Que constituyáis una comunidad que llame a la virtud, ordenando lo que está bien y prohibiendo lo que está mal. Quienes obren así, serán los bienaventurados" [Corán 3:104]. Y: "Basta con que acudan algunos de cada

---

<sup>108</sup> °Abduh 1993ac, de *Al-radd °alà Faraḥ Anṭwān* (Respuesta a Faraḥ Antoine); págs.304-9. En esta sección °Abduh responde a los ataques de Antoine contra el islam criticando al cristianismo de manera indirecta, mostrando los rasgos negativos que no comparte con el islam.

<sup>109</sup> °Abduh olvida a los ulemas, que pretenden mantener el monopolio de la interpretación de los textos sagrados del islam.

<sup>110</sup> Referencia a los hombres de religión cristianos, que se erigieron como intermediarios entre Dios y los hombres.

grupo para instruirse en la religión y advertir a su pueblo cuando regresen. Quizá así tengan cuidado" [Corán 9:122].

Los musulmanes se aconsejan y forman una comunidad que llama a la virtud y a la que supervisan y reconducen si se desvía del buen camino. Esa comunidad no tiene otra prerrogativa que la de llamar al islam, recordar su mensaje y advertir [de las consecuencias de no seguirlo]. Ni ella ni nadie tiene derecho a escrutar los defectos de nadie; ningún creyente, independientemente de su poder, tiene permitido escudriñar lo que cree algún otro. [Por otra parte], el musulmán no debe adquirir su credo o aprender los fundamentos de sus acciones de nadie excepto del Libro de Dios y de la Sunna de Su Profeta.

Todo musulmán debe aprender sobre Dios del Libro de Dios, y sobre Su Profeta de las palabras de Su Profeta, sin la mediación de ninguno de los antepasados o de los que los siguieron. Pero antes de ello deberá alcanzar los conocimientos que le permitan comprender [el Corán y la Sunna], como la gramática y la literatura de la lengua árabe; la situación de los árabes, especialmente durante la Revelación; las creencias de los contemporáneos del Profeta; los sucesos de la época de la Revelación; y algo sobre el abrogante y el abrogado en el Corán<sup>111</sup>. Si su condición no le permite llegar al nivel que le permita comprender bien dichos textos, deberá preguntar a los que los conozcan. No obstante puede, o incluso debe, pedir a quien le responda que le muestre las pruebas en las que ha basado su respuesta, ya sea la pregunta sobre el credo o sobre los usos. En el islam, no existe en forma alguna lo que se ha denominado en otras religiones "autoridad religiosa"<sup>112</sup>.

---

<sup>111</sup> En un número no desdeñable de ocasiones el Corán se contradice. Para explicar estas contradicciones, los ulemas han creado el concepto de *al-nāsij wa-l-mansūj*, "el abrogante y el abrogado", según el cual la aleya que debe tenerse en cuenta es la última que fue revelada. No obstante, dado que el Corán no está ordenado cronológicamente, en ocasiones es difícil de establecer cuál es la aleya que ha abrogado cuál.

<sup>112</sup> Por supuesto, en la práctica los ulemas han controlado la interpretación de la religión desde los primeros siglos del Islam.

## *La autoridad en el islam*

El islam es a la vez religión y ley, porque estableció a la vez prohibiciones y derechos. Pero no todo aquél que es, en apariencia, un creyente, actúa como tal; en ocasiones, los caprichos dominan, los apetitos subyugan, se menosprecia la verdad y el trasgresor se propasa. La sabiduría de los preceptos no se hace realidad a menos que exista una fuerza que imponga los castigos, ejecute los veredictos del cadí y preserve el orden de la comunidad. Y esa fuerza no debe ser múltiple y caótica, sino única: el sultán o el califa.

Para los musulmanes el califa no es infalible, ni el depositario de la Revelación, ni tiene derecho a monopolizar la interpretación del Corán y de la Sunna. Es cierto que debe ser capaz de interpretar los textos, es decir, tener los conocimientos suficientes de la lengua árabe y la sabiduría que la acompañan para poder entender, a partir del Corán y de la Sunna, los preceptos que le permiten diferenciar lo verdadero de lo falso y poder así instaurar la justicia que le exigen tanto la religión como la comunidad musulmana.

A pesar de eso, la religión no confiere al califa privilegio alguno en la comprensión del Corán y de los preceptos divinos; todos los que buscan la verdad son iguales, sólo los distinguen la claridad del intelecto y el número de aciertos. Además, se obedece al califa mientras siga el camino marcado por el Corán y la Sunna. Los musulmanes lo vigilan y, si se desvía del buen camino, lo devuelven a éste mediante consejos y admoniciones, puesto que “la criatura que desobedece al Creador no debe ser obedecida”<sup>113</sup>. Pero si persiste en alejarse del Corán y de la Sunna, deberá remplazarse (a menos que ello implique un mal mayor que su continuación en el poder). La comunidad – o sus delegados – lo elige, lo supervisa... y lo depone si ve que ello está en su interés, puesto que se trata de un gobernante temporal en todos los aspectos.

---

<sup>113</sup> Tradición relatada, entre otros, por al-Dahabī en su *Taljīs al-‘ilal al-mutanāhiya*, Ibn al-Qayyim en *A‘lām al-muwwaqa‘in*, Ibn Haṣar al-Asqalānī en *Tajrīḡ miškāt al-maṣābiḥ* y al-Siyyūṭī en *al-Ŷāmi‘ al-sagīr*.

El buen observador no puede confundir el califa de los musulmanes con lo que los europeos denominan "gobierno teocrático", que se distingue por tomar la ley divina directamente de Dios y tiene derecho exclusivo de legislación. El teócrata exige obediencia en razón de la fe, y no como resultado del juramento de lealtad (*bay'at*), que conlleva como deber la justicia y la protección del territorio. [En el caso del teócrata, l]os creyentes no pueden contradecirlo, aunque lo consideren un enemigo de la religión y sean testigos de actos que no se adecuen con las leyes divinas, porque sus actos y sus palabras son la religión y la ley. Tal era durante la Edad Media la autoridad de la Iglesia, que sigue reclamando dicha autoridad [...].

Uno de los acontecimientos de la civilización moderna ha sido la separación de los poderes religioso y temporal, dejando a la Iglesia el derecho de controlar el credo y los asuntos que conciernen a la relación entre el Señor y su siervo, decretando y revocando, vigilando y castigando, permitiendo y prohibiendo como le parezca. El poder temporal, por su parte, se ha visto conferida la regulación de las relaciones entre los hombres y el control del orden social, ocupándose de esta vida y no de la siguiente. Esta separación es, para los occidentales, una cuestión de interés general.

Se equivocan los que acusan al islam de decretar la unión de los dos poderes en una única persona, creyendo que ello significaría que el musulmán ve en el gobernante un dirigente religioso que establece los preceptos, los pone en práctica y utiliza la fe para someter los corazones y convencer a las mentes. De acuerdo con esta valoración, las mentes y las emociones serían, a sus ojos, meras mercancías. Los occidentales deducen de ello que el musulmán es, en virtud de su religión, el siervo del gobernante. Además, sabiendo que entre ellos el poder religioso combatía la ciencia y protegía la ignorancia, no pueden concebir que la religión musulmana pueda a la vez ser tolerante hacia la ciencia y decretar que la investidura del gobernante es un deber religioso.

Es probable que adviertas que todo ello es un craso error que está lejos de comprender ese fundamento del islam. Como has aprendido, en éste no existe otra autoridad religiosa que la de predicar, llamar al bien y apartar del

mal. Dios ha conferido esa autoridad incluso al más insignificante de los musulmanes, que puede ejercerla sobre el más importante, tal y como la ha conferido al más importante en su trato con el más insignificante. Así, toda la comunidad sabe que la cuestión de la autoridad en el islam no es causa de angustia ni un obstáculo a la ciencia. Los [propios] califas omeyas, abasíes y andalusíes eran mecenas de las ciencias y de los científicos; quizás volvamos a este punto más tarde.

Preguntan: "Si el califa no ostenta la autoridad religiosa, ¿acaso ésta no está en manos de los cadís o del Gran Muftí?" Mi respuesta es que el islam no les confiere autoridad alguna sobre el credo o los preceptos, y que sólo ostentan la autoridad temporal que les otorga la ley musulmana. Ninguno de ellos tiene el derecho de controlar la fe o los ritos de nadie ni disputar sus opiniones.

\* \* \*

*El siguiente texto es una fetua sobre la poligamia en la que ‘Abduh evoca que ésta es una costumbre pre-islámica no exclusiva de los árabes, afirma que, de manera indirecta, el islam pretendía su erradicación y decreta que las autoridades políticas o religiosas pueden ilegalizarla para evitar los males sociales y morales a los que da lugar.*

*Una vez más, el šayj ofrece su propia versión, racional y compasiva, de la religión musulmana como el retrato del verdadero islam, y critica las prácticas “decadentes” de los musulmanes, en este caso la poligamia. Del mismo modo, utiliza argumentos religiosos para condenar los ejemplos de esclavitud más comunes de su época.*



## Fetua sobre la poligamia<sup>114</sup>

*Primera pregunta:*

"¿Cuál es el origen de la poligamia entre los árabes (o en el Oriente en general) antes de la misión del Profeta?"

*Respuesta:*

La poligamia no es una peculiaridad del Oriente, ni la monogamia una peculiaridad del Occidente. En el Oriente hay pueblos que no han conocido la poligamia, como el tibetano o el mongol, y en el Occidente ha habido pueblos que practicaban la poligamia, como los galos y los germanos. En la época de [Julio] César, la poligamia era habitual entre los galos, y los germanos la practicaban en tiempos de Nāsīt<sup>115</sup>. Incluso después de que el cristianismo entrase en Europa hubo casos de Papas que la permitieron a algunos reyes, como fue el caso de Carlomagno, rey de Francia. Eso ocurrió después de la aparición del islam.

Los gobernantes y los ricos buscaban el placer de la poligamia en aquellos países en los que el número de mujeres excedía el de hombres. En los territorios árabes, esta costumbre no estaba sujeta a límite alguno: El hombre podía casarse con tantas mujeres como se lo permitía su virilidad y la riqueza para mantener a las esposas y a los hijos que nacerían.

Cuando apareció el islam, algunos hombres tenían diez esposas. Ese era el caso de Gīlān, que Dios lo tenga en su seno; cuando se convirtió al islam, el Profeta le ordenó que se quedase con cuatro esposas y se separase

---

<sup>114</sup> °Abduh 1993v. *Al-Manār* publicó estas fetuas del imán en la primera parte de su volumen veintiocho, que apareció el 3 de marzo de 1927 d.C. El *šayj* Rašīd Riḍā dijo en su introducción a las mismas: "Encontré las siguientes fetuas entre los papeles del imán, y decidí publicarlas para desafiar al gobierno egipcio a limitar la indecencia de la poligamia, que tanto da que hablar" (págs.29-35). [N. del Ed.]

<sup>115</sup> No hemos podido establecer la identidad de este personaje, pero es posible que se tratase de un rey germánico.

de las demás. Qays ibn al-Ḥārīt al-Asadī [*sic*<sup>116</sup>] tenía ocho esposas cuando se convirtió, y el Profeta le ordenó que eligiese a cuatro y abandonase a las demás.

El motivo por el que los hombres tenían multitud de esposas era el placer que le proporcionaban. Por otro lado, antes de la aparición del islam los árabes estaban en un estado continuo de enfrentamiento y lucha y, como consecuencia, el número de hombres disminuía y muchas mujeres se quedaban sin maridos. Por ello, el que estaba dotado de fuerza física y suficiente riqueza perseguía el goce con las mujeres, que satisfacían sus apetitos. Así, continuaba yendo de mujer a mujer mientras le quedasen fuerzas y riqueza.

Los árabes también se casaban con esclavas, pero sin exagerar. Si un jefe tribal tomaba prisioneras, elegía a una y repartía a las demás entre sus hombres. No se conocen casos de jefes que tomasen para sí más de una prisionera u ofreciesen a alguno de sus hombres varias de una sola vez.

*Segunda pregunta:*

"¿Cómo se practicaba esta costumbre, en particular en los territorios árabes?"

*Respuesta:*

Se practicaba como hemos mencionado: Casándose con una esposa tras otra, o tomando concubina tras concubina, o reuniendo esposas y concubinas. Las mujeres eran un mero objeto de placer sin derechos ni justicia hasta que apareció el islam, que les otorgó derechos y decretó la justicia a fin de mejorar su condición.

*Tercera pregunta:*

"¿Cómo reformó el Profeta esa costumbre, y cómo la entendía?"

*Respuesta:*

---

<sup>116</sup> Parece que, en este punto, la memoria le falló a nuestro *šayj*. El nombre del compañero del Profeta en cuestión, que es una fuente importante de la colección de *aḥādīth* conocida como *Sunan Abū Sa'ūd*, se llamaba al-Ḥārīt ibn Qays al-Asadī.

Cuando apareció el Profeta, los hombres trataban a las mujeres como hemos descrito: No existía diferencia alguna entre esposa y concubina, ni límite en el número de esposas que el hombre podía tomar. Dios quiso que la ley del Profeta fuese compasiva hacia las mujeres, estableciendo sus derechos y concediéndoles justicia para mejorar su condición. Al contrario de lo que afirman los europeos, el islam no se limitó a convertir en religión lo que era costumbre entre los árabes. Los extranjeros han tomado como ejemplo el mal uso de la religión por parte de algunos musulmanes, y no su realidad.

El precepto divino sobre la poligamia vino en la azora de las mujeres: "Si teméis no ser equitativos con los huérfanos, entonces, casaos con otras mujeres que os gusten: dos, tres o cuatro. Pero si teméis no obrar con justicia, entonces con una sola o con vuestras esclavas." [Corán 4:3].

En la época pre-islámica, era frecuente que si un árabe ejercía su tutela sobre una huérfana y se sentía atraído por su belleza y su fortuna, se casara con ella si le estaba permitido<sup>117</sup>, entregándole una dote menor de la que merecía, y que la tratase mal, no dándole lo suficiente como pensión y gastando su dinero. Dios prohibió tajantemente a los musulmanes tal comportamiento y les ordenó que entregasen a los huérfanos las riquezas que les pertenecían<sup>118</sup>, advirtiéndoles que no se las apropiaran. Además, les advirtió: Si la vulnerabilidad de las huérfanas hace que las maltratéis y teméis que, si os casáis con ellas, no seréis ecuanimes, que vuestra autoridad conyugal será tiránica y os apropiareis de sus riquezas y las humillaréis, tomad a otras mujeres, de las que podéis desposar aquellas cuya belleza y fortuna os complacen hasta un límite de cuatro, a condición de ser justos con todas ellas. Ningún musulmán debe tomar más de una esposa a menos que esté seguro de que respetará los derechos de cada una y las tratará con ecuanimidad, sin dar preferencia a ninguna de ellas en cuanto a los derechos conyugales. Si

---

<sup>117</sup> La expresión utilizada es *idā kānat taḥillu la-hu*, es decir, si la joven era *ḥalāl* (permitida), y no un miembro de su familia inmediata.

<sup>118</sup> En virtud de su herencia. La protección de los huérfanos – que eran numerosos, debido a las luchas inter-tribales y las duras condiciones de vida – en un tema recurrente en el Corán. Quizás ello está relacionado a la infancia del Profeta, cuyos padres murieron cuando todavía era un niño.

sospecha que si se casa con más de una esposa no podrá ser justo, deberá contentarse con una.

La cuestión de la poligamia aparece [en el Corán] con una expresión que indica que está permitida, pero sólo si se preserva la justicia; si se sospecha la injusticia, se prohíbe el matrimonio múltiple. Lejos de sugerir que la poligamia sea deseable, ello significa que, por el contrario, es reprobada. Otra aleya afirma: "Y no podréis ser justos con vuestras mujeres aun si lo deseáis. No seáis, pues, tan parciales que dejéis a una de ellas en suspenso. Sed rectos y píos, pues Dios es indulgente y misericordioso" [Corán 4:129]. Si la justicia no es posible y el temor de cometer una injusticia obliga a limitarse a una esposa, ¿qué puede ser más censurable que tomar más de una? El islam limitó el número de esposas a cuatro, y a continuación puso unas condiciones tales que si los polígamos recapacitasen, no tomarían a más de una esposa.

En cuanto a las esclavas, el precepto que las atañe se encuentra en las palabras de Dios "o vuestra propiedad" [Corán 4:3], que es una autorización para tomar a varias concubinas sin tener en cuenta la equidad. Ello es debido a que la esclava no tiene derechos, aunque su propietario debería reservarla para el servicio doméstico y no mantener relaciones carnales con ella. Los musulmanes acordaron que el hombre puede tomar tantas concubinas como desee, sin límite de número. Sin embargo, el buen entendedor debería entender otra cosa: La aleya limita la poligamia a cuatro poniendo como requisito la justicia. El significado podría ser que, si se teme la iniquidad, hay que limitarse a una esposa o al número mencionado de esclavas, y que en ningún caso se permite tener más de cuatro mujeres.

Es cierto que se permiten cuatro esposas si respeta la condición de justicia, pero ese no es el caso para las esclavas. Ello se debe a que las esclavas no tienen derechos conyugales, y sólo gozan de aquellos que tiene cualquier esclavo: que su señor lo alimente, lo vista y no le encomiende tareas que superen su capacidad<sup>119</sup>. Así, no disfrutaban de los mismos derechos que

---

<sup>119</sup> En el margen de *Al-Manār* hay aquí un comentario que no sabemos si es del *imán* o del *šayj* Rašīd Riḍā, y que no se atribuye a *Al-Manār*, como era la costumbre del *šayj* Rašīd para

En referencia a las cautivas que es aceptable desposar, éstas son las no-musulmanas hechas prisioneras durante una guerra legal que tiene como intención defender la verdadera religión o llamar a ésta siguiendo las condiciones establecidas. Sólo las no musulmanas pueden hacerse prisioneras, aunque incluso las musulmanas pueden venderse. Las costumbres que han adquirido los musulmanes en los últimos tiempos con respecto a la esclavitud no guardan relación alguna con la religión. El comprar a jóvenes circasianas musulmanas que sus padres o parientes venden para poder subsistir, o a sudanesas que raptan los criminales predadores que se conocen como "negreros" no es ni legítimo ni conocido en el islam. Se trata de una costumbre de la época pagana... y ni siquiera de la época pagana árabe, sino de la sudanesa o la circasiana.

En cuanto a la posibilidad de abolir la poligamia, no cabe duda [de su legitimidad], por varios motivos: Primero, que su requisito, la justicia, ha desaparecido completamente; un caso entre un millón no debe tomarse como regla. Cuando la corrupción domina las almas y es probable que los hombres no sean justos con sus esposas, el gobernante o el ulema pueden prohibir la poligamia de manera absoluta.

En segundo lugar, en la mayor parte de casos de poligamia los hombres maltratan a sus esposas, privándolas de sus derechos de manutención y bienestar. El gobernante y el legislador pueden prohibirla para impedir este tipo de corrupción tan difundida.

Finalmente, el tener a madres diferentes da lugar a enemistad entre los hijos, que son educados para detestar a los demás. Incluso antes de llegar a la

---

distinguir sus propios comentarios. Su texto dice: "Esto es lo que dictan las escuelas jurídicas conocidas. No obstante, afirmaron que lo que es un deber en el caso de la esposa, es deseable hacia la concubina. Por su parte, los ḥanbalíes escribieron que el señor debe proteger a la esclava mediante el matrimonio con todas sus condiciones." [N. del E.]

edad adulta, cada uno de ellos siente la más viva animadversión [hacia sus hermanastros]. Y continúan las disputas hasta que arruinan sus hogares directa o indirectamente. Por tanto, el gobernante o líder religioso puede prohibir la poligamia a fin de prevenir la iniquidad.

Es cierto que no es justo prohibir a un hombre cuya mujer no le ha dado hijos que se case con otra que le dé descendencia, porque el propósito del matrimonio es la procreación, y si la esposa es estéril no es razonable impedir que su esposo tome a otra.

Para resumir: En general, es posible prohibir que los hombres se casen con más de una mujer a menos que exista una necesidad demostrada ante el cadí. No existe para ello ningún impedimento religioso; lo único que lo impide es la costumbre.

\* \* \*

*El último texto, “Una meta con tres objetivos”, es un fragmento de la introducción a la autobiografía incompleta de °Abduh. Tras aludir al inconformismo que lo condujo a seguir su propio camino, el šayj explica las tareas en las que concentró sus esfuerzos: En primer lugar, la reforma del islam mediante el retorno a sus fuentes, de forma que sea el fundamento del orden social y moral y represente un acicate a la adquisición del conocimiento. Ello supone vencer la resistencia tanto de los ulemas como de aquéllos que han recibido una educación de corte occidental. Su segunda tarea fue la reforma de la lengua árabe. La última tarea que °Abduh menciona es concienciar al pueblo de su derecho a la justicia. No obstante el šayj ha llegado a la conclusión de que la iniciativa debe partir del pueblo, por lo que ha dejado dicha tarea en manos de Dios.*

## **Una meta con tres objetivos<sup>120</sup>**

Fui criado como la gran mayoría de los egipcios de clase media y seguí la misma senda que ellos. Pero pronto me hastiaron sus costumbres y me sentí empujado a buscar un conocimiento que no tenían. Y así, hallé lo que no habían hallado, promulgué lo que encontré provechoso, y elevé mi voz principalmente para exhortar a dos cuestiones trascendentales:

La primera cuestión fue la de liberar el pensamiento de las cadenas de la imitación y entender el islam como lo entendían los píos ancestros de la comunidad musulmana antes de que surgieran las diferencias. Para obtener dicho conocimiento es fundamental remontarse a sus fuentes originales y sopesar la religión en la balanza que Dios dispuso en la razón humana, a fin de evitar sus excesos y reducir sus errores, preservando así el orden humano que prescribió la sabiduría divina. Visto de esa manera, el islam es un amigo de la ciencia que empuja a investigar los secretos de la Creación, llama a respetar las verdades establecidas, y exige depender de ellas para educar el espíritu y reformar las acciones. Todo ello es, en mi opinión, una única cuestión, sobre la cual me enfrenté a dos importantes grupos que forman parte de la comunidad: los estudiosos de las ciencias religiosas y aquellos del conocimiento contemporáneo, junto con los partidarios de cada grupo.

La segunda cuestión fue la reforma del estilo de redacción de la lengua árabe, ya sea en los documentos oficiales que circulan entre los distintos ministerios y gabinetes gubernamentales, en los artículos de prensa originales o traducidos de otras lenguas, o en la correspondencia privada entre la gente. El estilo de escritura en Egipto se reducía entonces a dos tipos, ambos ofensivos al buen gusto y sin relación con la lengua árabe:

El primer tipo era el que se empleaba en gabinetes gubernamentales e instituciones similares, y consistía en una arcaica, horrenda e incomprensible combinación de palabras sin relación con idioma alguno, ni en la forma ni en el

---

<sup>120</sup> ©Abduh 1993y, págs.310-2.

contenido. Restos de este estilo todavía subsisten entre algunos escritores coptos y los que han aprendido de ellos, pero son pocos, gracias a Dios.

El segundo tipo de redacción en árabe era el que utilizaban los escritores graduados de al-Azhar. Su rasgo más cuidado era la prosa rimada, aunque fuera fútil, y estaba caracterizado por asonancias y paronomasias. De mal gusto, difícil comprensión y pesada al oído, no favorecía la comunicación del significado ni guardaba relación con las reglas de la lengua árabe... Y aunque fuese posible relacionarlo con los fundamentos del árabe en su forma, su estilo no complace a su gente. Este tipo de redacción continúa en uso, especialmente entre los *šuyūj* [pl. de *šayj*].

Además, últimamente nos llegó de los territorios sirios otro tipo de escritura de lo más extraña, con las publicaciones *al-Ŷanna* y *al-Ŷanān*, ambas producto de la pluma del profesor Buṭrus al-Bustānī<sup>121</sup>. Gracias a Dios que ese estilo raro, con el que se fundó el periódico *al-Ahrām*, ha desaparecido.

También fui de los que reclamé una tercera reforma sobre la cual la gente lo ignoraba todo, a pesar de que es la piedra angular de su vida social y de que su ausencia es la causa principal del estado de debilidad y humillación en el que viven: El distinguir entre el derecho del gobierno a la obediencia del pueblo y el derecho del pueblo a la justicia del gobierno. Sí, estuve entre los que intentaron concienciar de sus derechos al pueblo egipcio, una nación que había perdido la noción de sí misma durante más de veinte siglos<sup>122</sup>. Pretendimos mostrarle que, aunque debe ser obedecido, el gobernante es un ser humano y, como tal, comete errores y se deja llevar por sus apetitos; lo único que puede enmendar los primeros y controlar la tiranía de los segundos es el consejo de la comunidad en palabra y obra. Empezamos a hablar de este asunto cuando el despotismo alcanzaba su apogeo, la injusticia asía firmemente el cetro con una mano de hierro y la gente estaba esclavizada.

---

<sup>121</sup> Buṭrus al-Bustānī (1819-83): intelectual cristiano maronita que nació en lo que ahora es el Líbano. Además de participar en el establecimiento de la prensa árabe a través de sus publicaciones, y a pesar de que su estilo desagradaba a ʿAbduh, se le considera uno de los fundadores de la prosa árabe moderna.

<sup>122</sup> Es decir, desde el final de la época faraónica, que fue seguida por la conquista de los persas, los romanos, los árabes, etc. Esto indica la opinión del imán sobre los regímenes que se sucedieron en Egipto desde la antigüedad. [N. del Ed.]



Es cierto que no he sido un imán seguido ni un líder obedecido. Pero he sido el espíritu de la Llamada [*da'wa*] al islam, que continúa en muchos aspectos que he mencionado: No desisto de predicar mi credo en la religión, y reclamo que se complete la reforma de la lengua, que ya queda poco. En cuanto a la cuestión del gobierno, se la he dejado al destino y a la mano de Dios, porque he comprendido que es un fruto que cosechan los pueblos tras haberlo sembrado y atendido durante largos años. Esa siembra debería ser la prioridad actual, con la ayuda de Dios.

En ocasiones me ha sonreído el éxito; en otras, he afrontado la derrota. En ambos casos, los motivos han sido muchos: mi naturaleza, mi entorno, mis opiniones y errores... ¿Y quién puede explicar eso aparte de mí, a fin de que sea un ejemplo para la posteridad? Con ese fin, he visto necesario escribir aquello que he vivido y relatar lo que he aprendido desde que tengo uso de razón, advirtiéndome de mis defectos y de las cualidades que me ha concedido Dios, y relatando las circunstancias que he atravesado – o me han atravesado – en las diferentes etapas de mi vida. [...]

## Bibliografía

°Abd al-Rāziq, Abū Bakr (1992) *Al-šayjān al-Afgānī wa-Muḥammad °Abduh yaruddān °alā iftirā°āt al-mustašriqīn °alā l-Islām wa-l-muslimīn* [Los dos *šuyūj* al-Afgānī y Muḥammad °Abduh responden a las calumnias de los orientalistas contra el islam y los musulmanes] El Cairo: Dār Mišr li-l-ṭabā°a.

°Abduh, Muḥammad, *Al-a°māl al-kāmila li-l-imām Muḥammad °Abduh*. En °Imāra 1993a, 1993b y 1993c:

----- (1993a) “Iḥtirām qawānīn al-ḥukūma wa-awāmir-ha min sa°adat al-umam” [En el respeto de las leyes y las órdenes del gobierno se halla la felicidad de los pueblos] *Al-Waqā°i° al-Mišriyya* (31-10-1880). En °Imāra 1993a; págs. 303-6.

----- (1993b) “Al-quwwa wa-l-qānūn” [La fuerza y la ley] *Al-Waqā°i° al-Mišriyya* (7-2-1881). En °Imāra 1993a; págs. 307-12.

- (1993c) “Jaṭa° al-°uqalā°” [El error de los eruditos] *Al-Waqā°i°c al-Miṣriyya* (4-4-1881). En °Imāra 1993a; págs. 323-6.
- (1993d) “Kalām fī jaṭa° al-°uqalā° [1]” [Sobre el error de los eruditos (1)] *Al-Waqā°i°c al-Miṣriyya* (7-4-1881). En °Imāra 1993a; págs. 327-30.
- (1993e) “Kalām fī jaṭa° al-°uqalā° [2]” [Sobre el error de los eruditos (2)] *Al-Waqā°i°c al-Miṣriyya* (19-4-1881). En °Imāra 1993a; págs. 331-5.
- (1993f) “Ijtilāf al-qawānīn bi-ijtilāf al-umam” [La disparidad de las leyes dependiendo de la disparidad de las naciones] *Al-Waqā°i°c al-Miṣriyya* (19-6-1881). En °Imāra 1993a; págs. 337-42.
- (1993g) “Al-ḥayāt al-siyyāsiyya” [La vida política] *Al-Waqā°i°c al-Miṣriyya* (28-11-1881). En °Imāra 1993a; págs. 373-5.
- (1993h) “Fī l-šūrā” [Sobre la šūrā] *Al-Waqā°i°c al-Miṣriyya* (13-12-1881). En °Imāra 1993a; págs. 389-93.
- (1993i) “Al-šūrā wa-l-qānūn” [La šūrā y la ley] *Al-Waqā°i°c al-Miṣriyya* (25-12-1881). En °Imāra 1993a; págs. 395-9.
- (1993j) “Barnāmiy° al-ḥizb al-waṭanī al-miṣrī” [Programa del Partido Nacionalista Egipcio]. En °Imāra 1993a; págs. 401-4.
- (1993k) “Mawqaf-ī min al-ṭawra” [Mi postura con respecto a la revuelta]. (Comunicación privada con Wilfrid Blunt, 22-12-1903). En °Imāra 1993a; págs. 613-615.
- (1993l) “Miṣr – Al-maḥākim al-ahliyya” [Egipto: Los juzgados civiles]. En °Imāra 1993a; págs. 747-51.
- (1993m) “Yalā° al-inglīz °an Miṣr” [La evacuación inglesa de Egipto]. (Conversación con Wilfrid Blunt, 24-2-1893, reproducida en *The Secret History of the English Occupation of Egypt*). En °Imāra 1993a; p. 787.
- (1993n) “Tadajjul al-dawla fī l-ḥayāt al-iqtiṣadiyya” [La intervención del Estado en la vida económica]. (Fetua emitida en 1904, reproducida en *al-Manān*). En °Imāra 1993a; págs. 795-7.
- (1993o) “Šakl al-idāra al-miṣriyya ma° al-iḥtilāl” [El modelo de la administración egipcia bajo la ocupación]. (Dos cartas a Wilfrid Blunt, 6-5-1904 y 8-6-1904, reproducidas en una edición temprana de *The Secret History of the English Occupation of Egypt*, °Imāra no está completamente seguro de su autoría.) En °Imāra 1993a; págs. 819-24.

- (1993p) “Innamā yanhaḍ bi-l-šarq mustabidd ʿādil” [Si un tirano justo apareciese en el Este...]. *Majallat al-Jāmiʿa al-ʿUṭmāniyya*. 1/5/1899. En ʿImāra 1993a; p. 845-6.
- (1993q) “Āṭār Muḥammad ʿAlī ʿalā Miṣr” [Las secuelas de Muḥammad ʿAlī en Egipto]. *Al-Manār* 7/6/1902). En ʿImāra 1993a; p. 851-8.
- (1993r) “Al-iṣlāḥ al-dīnī. wa-l-jilāfa” [La reforma religiosa y el califato]. (Ideas recogidas en la obra *The Future of Islam*, de Wilfrid Blunt.) En ʿImāra 1993a; p. 867.
- (1993s) “Al-ʿarab wa-l-turk” [Los árabes y los turcos]. (Propósitos recogidos en las memorias de Wilfrid Blunt, 13-4-1905.) En ʿImāra 1993a; págs. 869-70.
- (1993t) “Istibdād al-sultān ʿAbd al-Ḥamīd” [La tiranía del sultán ʿAbd al-Ḥamīd]. (Conversación con Rašīd Riḍā, que reproduciría las palabras de ʿAbduh en *al-Manār*, 3/9/1910). En ʿImāra 1993a; p. 871.
- (1993u) “Ḥukm al-šarīʿa fī taʿaddud al-zawāʾāt” [Dictamen de la ley islámica con respecto a la poligamia]. *Al-Waqāʿiʿ al-Miṣriyya*. 8-3-1881. En ʿImāra 1993b; págs. 76-81.
- (1993v) “Al-infāq ʿalā al-zawāʾa wa-l-taṭlīq ʿalā al-zawāʾ” [La manutención es el derecho de la esposa y el divorcio, del esposo] (Fetua) 31-7-1900. En ʿImāra 1993b; págs. 128-30.
- (1993w) “Fatwa fī taʿaddud al-zawāʾāt” [Fetua sobre la poligamia]. En ʿImāra 1993b; págs. 88-93.
- (1993x) “Al-quḍāt” [Los jueces]. En ʿImāra 1993b; págs. 221-4.
- (1993y) *Sīratī* [Mi autobiografía]. En ʿImāra 1993b; págs. 307-49.
- (1993z) “Zayy al-kitābiyīn wa-ḍabāʾiḥu-hum” [La vestimenta y los alimentos (sacrificados) de judíos y cristianos]. (Fetuas.) En ʿImāra 1993b; págs. 509-10.
- (1993aa) “Al-iʿtirāḍ ʿalā qānūn ḡālim” [La oposición a una ley injusta]. En ʿImāra 1993b; págs. 510-12.
- (1993ab) “Al-tarbiya” [La educación] (Resumen de su discurso ante la celebración anual de la Organización de Beneficencia Islámica en 1896). En ʿImāra 1993c; págs. 167-71.
- (1993ac) “Al-radd ʿalā Hānūtū” [Respuesta a Gabriel Hanotaux]. En ʿImāra 1993c; págs. 217-56.

----- (1993ad) “Al-radd ‘alà Faraḥ Anṭwān” (Al-Islām wa-l-naṣrāniyya ma‘ al-‘ilm wa-l-madaniyya)” [Respuesta a Faraḥ Antoine. (*Actitudes del islam y el cristianismo hacia la ciencia y la civilización*)]. En ‘Imāra 1993c; págs. 257-368.

----- (1993ae) *Risālat al-tawḥīd* [El mensaje del monoteísmo]. En ‘Imāra 1993c; págs. 369-490.

----- (1993af) “Risāla fī l-ŷabr wa-l-ijtiyyār” [Mensaje sobre el destino y el libre albedrío]. En ‘Imāra 1993c; págs. 499-500.

----- *Tafsīr al-Manār* vol. I a V. (ed. Rašīd Riḍā). Beirut: Dār al-Ma‘rifa li-l-

#### Ṭabā‘a wa-l-Našr:

*Tafsīr al-Manār* i(a) “Fātiḥat tafsīr al-Qur‘ān al-ḥakīm” [Introducción a la exégesis del sagrado Corán]; págs. 2-16.

*Tafsīr al-Manār* i(b) “Muqaddamat al-Tafsīr” [Introducción a la exégesis]; págs. 17-31.

*Tafsīr al-Manār* i(c) “Tasfīr sūrat al-Fātiḥat: 5” [Exégesis de la azora 1:5]; págs. 62-6.

*Tafsīr al-Manār* i(d) “Tasfīr sūrat al-Baqara: 3” [Exégesis de la azora 2:3]; págs. 126-31.

*Tafsīr al-Manār* i(e) “Tasfīr sūrat al-Baqara: 30” [Exégesis de la azora 2:30]; págs. 251-61.

*Tafsīr al-Manār* i(f) “Tasfīr sūrat al-Baqara: 34” [Exégesis de la azora 2:34]; págs. 265-75.

*Tafsīr al-Manār* i(g) “Tasfīr sūrat al-Baqara: 62” [Exégesis de la azora 2:62]; págs. 333-9.

*Tafsīr al-Manār* i(h) “Tasfīr sūrat al-Baqara: 109-110” [Exégesis de la azora 2:109-10]; págs. 419-23.

*Tafsīr al-Manār* ii(a) “Tasfīr sūrat al-Baqara: 163-164” [Exégesis de la azora 2:163-4]; págs. 54-64.

*Tafsīr al-Manār* ii(b) “Tasfīr sūrat al-Baqara: 189” [Exégesis de la azora 2:189]; págs. 201-7.

*Tafsīr al-Manār* ii(c) “Tasfīr sūrat al-Baqara: 245” [Exégesis de la azora 2:245]; págs. 462-70.

*Tafsīr al-Manār* iii “Tasfīr sūrat Āl ‘Umrān: 1-9” [Exégesis de la azora 3:1-9]; págs. 154-231.

*Tafsīr al-Manār* iv “Tafsīr sūrat Āl ‘Umrān: 187-189” [Exégesis de la azora 3:187-9]; págs. 277-96.

*Tafsīr al-Manār* v “Tafsīr sūrat al-Nisā: 122-125” [Exégesis de la azora 4:122-5]; págs. 431-41.

*Tafsīr al-Manār* viii “Tafsīr sūrat al-An‘ām: 159” [Exégesis de la azora 6:159]; págs. 213-32.

Adams, Charles C. (2000, 1ª ed. 1933) *Islam and Modernism in Egypt*. Londres & Nueva York: Routledge.

Akhavi, Shahrough (2003) “Sunni modernist theories of social contract in contemporary Egypt”. *International Journal of Middle East Studies* 35; págs. 23-49.

Al-Azmeh, Aziz (1996, 2ª ed.; 1ª ed. 1993) *Islams and Modernities*. Londres & Nueva York: Verso.

Al-Bannā, Ŷamāl (2005). *Taydīd al-islām wa-i‘ādat ta’sīs manzūmat al-ma’rifa al-islāmiyya*. [La renovación del islam y el reconstrucción del sistema de conocimiento islámico]. El Cairo: Dār al-Fikr al-Islāmī.

Gardet, Louis (1977) *Les hommes de l’islam*. Approche des mentalités. París: Hachette.

Gibb, H.A.R. (1947) *Modern Trends in Islam*. Chicago: University of Chicago Press.

Ḥalabī, Samīr (2005) Muḥammad ‘Abduh rā’id al-iṣlāḥ fī l-‘aṣr al-ḥadīth” [Muḥammad ‘Abduh, pionero de la reforma en la época moderna] *Islam Online*. In: <http://www.islamonline.net/Arabic/history/1422/07/article29.shtml> [12/3/2006]

Hallaq, Wael B. (1997) *A History of Islamic Legal Theories. An Introduction to Sunnī Uṣūl al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hanotaux, Gabriel (1992a) (Primer artículo de Hanotaux, sin título). *Al-Mu‘ayyid* (Abril 1900). En ‘Abd al-Rāziq, 1992; págs. 13-20.

----- (1992b) “Al-dīn huwa al-wasīla al-waḥīda allatī tumahhid li-l-insān ṭarīq al-wuṣūl li-l-ḥaḍra al-ilāhiyya” [La religión es el único medio que allana el camino que conduce al hombre a la presencia divina] (Segundo artículo de Hanotaux). *Al-Mu‘ayyid* (Abril 1900). En ‘Abd al-Rāziq, 1992; págs. 21-30.

Hoodbhoy, Pervez (1991) *Islam and Science. Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*. Londres & Nueva Jersey: Zed Books.

Hourani, Albert (1983; 1ª ed. 1962) *Arabic Thought in the Liberal Age. 1798-1939*. Cambridge & Nueva York: Cambridge University Press.

°Imāra, Muḥammad (1993a) *Al-aʿmāl al-kāmila li-l-imām Muḥammad °Abduh. Al-ʿyuzʿ al-awwal. Al-kitābāt al-siyyāsiyya* [Las obras completas del imán Muḥammad °Abduh. Primera parte. Los escritos políticos]. Beirut & El Cairo: Dār al-Šurūq.

----- (1993b) *Al-aʿmāl al-kāmila li-l-imām Muḥammad °Abduh. Al-ʿyuzʿ al-tānī. Al-kitābāt al-iʿtimāʿiyya* [Las obras completas del imán Muḥammad °Abduh. Segunda parte. Los escritos sociales]. Beirut & El Cairo: Dār al-Šurūq.

----- (1993c) *Al-aʿmāl al-kāmila li-l-imām Muḥammad °Abduh. Al-ʿyuzʿ al-tālīf. Al-iṣlāḥ al-fikrī wa-l-tarbawī wa-l-ilāhiyyāt* [Las obras completas del imán Muḥammad °Abduh. Tercera parte. La reforma intelectual y educativa y los escritos religiosos]. Beirut & El Cairo: Dār al-Šurūq.

----- (1993d) *Al-aʿmāl al-kāmila li-l-imām Muḥammad °Abduh. Al-ʿyuzʿ al-jāmisʿ. Fī tafsīr al-Qurʿān* [Las obras completas del imán Muḥammad °Abduh. Quinta parte. Exégesis del Corán]. Beirut & El Cairo: Dār al-Šurūq.

Kedourie, Elie (1997 [1966]) *Afghani and °Abduh. An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*. Londres: Frank Cass.

Kerr, Malcolm H. (1966) *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muḥammad °Abduh and Rashīd Riḍā*. Berkeley, California: University of California Press.

Michel, B. & Abdel Raḥik, Moustapha (1925) *Rissalat al tawhid. Exposé de la religion musulmane*. París: Paul Geuthner.

Moaddel, Mansoor (2001) "Conditions for ideological production: The origins of Islamic modernism in India, Egypt, and Iran". *Theory and Society* 30(5); págs. 669-731.

Al-Qaraḍāwī, Yūsuf (1999) *Al-ljwān al-Muslimūn. 70 °āman fī l-daʿwa wa-l-tarbiya wa-l-ʿijād* [Los Hermanos Musulmanes. 70 años de predicación, educación y lucha]. °Abidīn, El Cairo: Maktabat al-Wahba.

Al-Qaṣṣāṣ, Muḥammad Ŷalāl (2005) “Mašrū° Muḥammad °Abduh (al-iṣlāḥī) wa-zar° al-šūk” [El proyecto ‘reformador’ de Muḥammad °Abduh, o plantar espinas]. Maḡallat al-°aṣr. In: <http://www.alasr.ws/index.cfm?method=home.con&contentID=6901> [20/12/2006]

Qurānī, °Izzat (2006) *Tārīj al-fikr al-siyyāsī wa-l-iḡtimāī fī Miṣr al-ḡadīḡa* [Historia del pensamiento político y social en el Egipto moderno]. El Cairo: Al-Hay°a al-Miṣriyya al-°Āmma li-l-Kitāb.

Rahman, Fazlur (1982) *Islam & Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago & Londres: The University of Chicago Press.

Ramadan, Tariq (2000) *El reformismo musulmán. Desde sus orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*. Barcelona: Bellaterra.

Rosenthal, Erwin I. J. (1970). “Reseña de la obra Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muḥammad °Abduh and Rašīd Riḡā, de M. H. Kerr”. *Journal of Semitic Studies* 15; págs. 115-25.

Sayyid, Bobby S. (2003, 2ª ed.; 1ª ed. 1997) *A Fundamental Fear. Eurocentrism and the Emergence of Islamism*. Londres, Nueva York: Zed.

Schacht, J. (1972) *Eġ*, s.v. “Muḥammad °Abduh”.

*Al-Šarī°a wa-l-ḡayat* (2004) “Al-islām al-dīmuqrāḡī al-madanī” [El islam democrático civil] *Al-Jazeera*. In: <http://www.aljazeera.net/Channel/archive/archive?ArchiveId=108218> [12/12/2006]

Watt, W. Montgomery (1997, 4ª ed.; 1ª ed. ext. 1985; 1ª ed. 1962) *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgo: Edinburgh University Press.

### CAPÍTULO III

*Ya a mediados del siglo XIX el Imperio Otomano no podía ocultar su declive y pasó a ser conocido como "el hombre enfermo de Europa". Una serie de reformas o Tanzīmāt introducidas para intentar salvar la situación no se llevaron a cabo con la firmeza que demandaban las circunstancias. Por otra parte, el sultán °Abd al-Ḥamīd II – que reinó durante el crucial periodo 1876-1909 – no fue fiel a su promesa de gobernar como un monarca constitucional. La consiguiente opresión conduciría a muchos intelectuales del Levante a dejar su patria e instalarse en Egipto, donde los jedives se mostraban más tolerantes. Uno de ellos fue nuestro próximo personaje, Rašīd Riḍā.*

*La derrota de las Potencias Centrales en la Primera Guerra Mundial condujo al colapso final del Imperio Otomano y a la creación del estado turco moderno en la parte turcófona de los territorios del Imperio. El nuevo gobernante, Mustafa Kemal Atatürk, era un militar reformista que impuso el secularismo en el país, por la fuerza cuando lo juzgó necesario. Una de sus medidas más controvertidas fue la abolición del califato. La desaparición del que había sido el principal vínculo entre los musulmanes durante más de un milenio fue un evento traumático para muchos, incluido – como veremos – el propio Riḍā.*

#### **RAŠĪD RIḌĀ (1865-1935)**

Muḥammad Rašīd Riḍā, en cuya persona concurren los apelativos de *sayyid*, imán y *šayj*, nació en Qalamūn, una pequeña población al sur de Trípoli, en lo que eran entonces las provincias sirias del Imperio Otomano. Riḍā a menudo hacía referencia a su noble origen, escribiendo, por ejemplo, “nuestro abuelo Murtaḍā” (apelativo de °Alī ibn Abī Ṭālib, yerno del Profeta) o



“nuestro abuelo Ḥusayn” (hijo de ʿAlī) (al-Šarabāšī 1970: 105)<sup>123</sup>. Su familia se distinguía por su piedad y su interés en las ciencias islámicas, y su padre ejercía de imán en la mezquita del pueblo.

Rašīd comenzó su educación en la escuela coránica local, y a continuación fue enviado a la escuela estatal en Trípoli, cuya finalidad era proporcionar funcionarios a la burocracia otomana, por lo que la enseñanza era en turco. Pero el joven aspiraba al conocimiento, no al funcionariado, y al año siguiente consiguió convencer a su padre de que lo inscribiera en la Escuela Nacional Islámica que acababa de fundar Ḥusayn al-Ŷisr, un ulema de un cierto renombre. La institución ofrecía asignaturas tanto religiosas como “profanas”, todas ellas en árabe, y no dudaba en utilizar los libros de texto del colegio protestante. Aunque las autoridades otomanas cerraron la escuela tras apenas un año, el *šayj* al-Ŷisr continuó siendo el mentor de Rašīd.

La obra que marcó la adolescencia de Riḍā y continuaría ejerciendo una gran influencia a lo largo de su vida fue *La revivificación de las ciencias religiosas (Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn)* del teólogo y místico medieval Abū Ḥamīd al-Gazālī<sup>124</sup>. Más tarde referiría que, en una ocasión en la que la leía durante el mes de Ramadán, tuvo una experiencia que se podría calificar de extracorporal (v. al-Bannā 2006: 9). De hecho, los episodios místicos fueron una constante en la vida del *šayj*, que relataría que se le había aparecido el Profeta Muḥammad para alentarle en su trabajo, y que otros le habían dicho que tuvieron visiones en las que Profeta tenía sus rasgos (v. al-Šarabāšī 1970: 125-6). No es extraño, pues, que en su juventud se sintiese atraído por el sufismo y se uniese a la cofradía Naqšabandī<sup>125</sup>. Sin embargo, no tardaría en ver en las doctrinas sufíes una peligrosa desviación de la ortodoxia musulmana y abandonar el misticismo.

---

<sup>123</sup> Aḥmad al-Šarabāšī, autor de una de las obras más citadas sobre la vida y el pensamiento del Riḍā, señala que los habitantes de Qalamūn reclamaban el apelativo de *šurafāʾ* (plural de *šarīf*), que designa a los miembros de la familia del Profeta (1970: 103).

<sup>124</sup> V. pág. 66, nota 85.

<sup>125</sup> La Naqšabandī es una *ṭarīqa* (cofradía sufí) que traza su fundación al propio Profeta del Islam. Se la considera moderada, lo cual muestra que incluso durante su breve etapa sufí, la principal referencia de Riḍā era la ortodoxia.

Rašid pronto quiso poner sus conocimientos al servicio de su comunidad y del islam y empezó a dar sermones en la mezquita de Qalamūn. Al mismo tiempo, acudía a los cafés en los que se congregaban los hombres del pueblo para hablarles de religión, y ofrecía lecciones a las mujeres en la casa de la familia. Utilizaba un lenguaje simple y accesible, y su mayor preocupación eran las innovaciones ilegítimas que, a su juicio, habían invadido la religión del pueblo, en particular el solicitar la intercesión de los santos (*tawassu*)<sup>126</sup>.

Un día, mientras ponía en orden los papeles de su padre, Rašid encontró varios ejemplares de *El asidero más firme*, de Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī y Muḥammad ʿAbduh, y los leyó con avidez. Su apetito insatisfecho, buscó entre sus conocidos otros números de la publicación y, cuando descubrió que el *šayj* al-Ŷisr los tenía todos, se dedicó a copiarlos, leerlos y releerlos. Inspirado por sus artículos, decidió dedicarse a la reforma del islam y a la regeneración del mundo musulmán. Envió una carta a Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī en la que se presentaba – en términos que no podemos decir pecasen de modestia<sup>127</sup> – y le comunicaba su deseo de convertirse en su discípulo. Pero al-Afgānī, a la sazón virtual prisionero del sultán en la corte de Estambul, no tuvo la ocasión de responder y moriría sin que el joven pudiera conocerlo.

En 1894 Muḥammad ʿAbduh visitó Trípoli y Rašid aprovechó la oportunidad para presentarse y establecer una relación con él. Cuando, en 1897, el joven obtuvo su *ijāza* (diploma de ulema), decidió exiliarse a Egipto, como tantos otros sirios que buscaban un ambiente intelectual libre de la severa censura otomana. Su objetivo era proponer a ʿAbduh el lanzamiento de una revista que difundiese el pensamiento reformista, siguiendo el modelo de *El asidero más firme*. Rašid consiguió vencer las reticencias iniciales del imán, que le hizo prometer que no discutiría cuestiones políticas, y redactó el primer número de la nueva revista en apenas unas semanas.

*Al-Manār* (El Faro) apareció el 15 de marzo de 1898 como un semanario de ocho páginas; más tarde saldría cada quince días y, finalmente, una vez al

---

<sup>126</sup> V. pág. 85, nota 100.

<sup>127</sup> La modestia no era una de las cualidades de Riḍā. El mismo al-Šarabāšī que, en general, se muestra indulgente hacia su sujeto, no puede evitar criticar su vanidad (v.g. 1970: 180, 202).

mes o bimensualmente cuando las circunstancias de la vida de Riḍā así lo dictaban. A pesar de una desalentadora recepción inicial y de que los retrasos de pago de los abonados daban lugar a frecuentes problemas económicos, el *šayj* no dejaría de editar la revista y redactar la mayor parte de sus artículos hasta su muerte. En palabras de Hourani. “en un cierto sentido, desde el momento de su fundación *al-Manār* fue su vida” (1983: 226).

*Al-Manār* contenía las reflexiones de Riḍā sobre la reforma del islam, sus análisis de la situación política internacional, relatos de sus viajes, artículos científicos de otras revistas que habían llamado su atención, antiguos ensayos de *El asidero más firme...* Cuando en 1899 °Abduh fue nombrado Gran Muftí, *al-Manār* comenzó a publicar sus fetuas, y esta sección se convertiría en un apartado regular al que los lectores podían enviar sus consultas. A partir de 1900 empezó a aparecer la exégesis coránica que Riḍā redactaba a partir de las lecciones que °Abduh impartía en al-Azhar y que él mismo continuaría tras la muerte del imán. Posteriormente, dicha exégesis sería publicada por separado bajo el título de *Tafsīr al-Manār* (Exégesis de *al-Manār*)<sup>128</sup>.

La reputación de Riḍā le valió invitaciones a conferencias islámicas como las de Lucknow (1912), La Meca (1926) y Jerusalén (1931)<sup>129</sup>. A su alrededor se congregó un grupo de intelectuales con inquietudes similares, el llamado “*Ḥizb al-Manār*” (el Partido de *al-Manār*), entre los que destaca otro discípulo sirio de °Abduh, °Abd al-Raḥmān al-Kawākibī. Las contribuciones de °Abduh y la serialización de *El cuaderno de La Meca* (Siḥill umm al-qurà) de al-Kawākibī incrementaron de forma significativa la circulación de *al-Manār*. Según el propio Riḍā, en su quinto año las copias del primer volumen se vendían por cuatro veces su precio original (*al-Manār* i(a): 4).

---

<sup>128</sup> La exégesis basada en las lecciones de °Abduh ocupa cinco volúmenes de *Tafsīr al-Manār* y cubre desde el comienzo del Corán hasta la aleya 126 de la cuarta azora (*sūrat al-Nisā*) inclusive. Riḍā publicaría siete volúmenes más, llegando a la aleya 52 de la azora doce (*sūrat Yūsuf*). *Tafsīr al-Manār* se convertiría en una de las más influyentes exégesis contemporáneas del libro sagrado.

<sup>129</sup> Weldon C. Matthews (2003) ha escrito un interesante artículo sobre el Congreso de Jerusalén de 1931 y, como telón de fondo, el conflicto entre un incipiente nacionalismo árabo-palestino dinámico y exigente y un pan-islamismo más bien comprometido con el poder colonial.

Por otra parte, Riḍā fue muy activo en el campo de la política, sobre todo tras la muerte de °Abduh. En su opinión, el mundo musulmán necesitaba la reforma política tanto como la religiosa (*al-Manār* x: 675-7). En un principio era partidario del Imperio Otomano, al que veía como la garantía de la unidad musulmana. No obstante, estaba a favor de una monarquía parlamentaria, por lo que criticaba el despotismo del sultán °Abd al-Ḥamīd. En este espíritu, cofundó y dirigió la Sociedad otomana por el gobierno constitucional (*Ŷamʿiyyat al-šūrā al-ʿuṭmāniyya*). Además, Riḍā vio con agrado la rebelión de los Jóvenes Turcos (1908), hasta que sus políticas represivas y "turcanizadoras" lo condujeron a fundar el Partido de la Descentralización (*Ḥizb al-lā markaziyya*), con el objetivo de obtener autonomía para la región árabe.

Durante la I Guerra Mundial, el *šayj* apoyó a Ḥusayn, *šarīf* de La Meca, en su revuelta contra el Imperio Otomano, pero pronto reprobaría su alianza con los británicos. Incluso llegaría a describir la tribu Hāšimī del *šarīf* como "el peor desastre acaecido al islam en el periodo contemporáneo" (citado en Hourani 1983: 304). Tras la guerra, Riḍā volvió a su Siria natal, donde fue recibido como un héroe y elegido presidente del parlamento que declaró la independencia de la antigua provincia otomana, con Fayṣal, el hijo del *šarīf* Ḥusayn, como monarca. Sin embargo, los franceses no tardaron en imponer su mandato, de acuerdo con las condiciones del Acuerdo Sykes-Picot.

Riḍā regresó a Egipto, donde organizó – junto con su viejo amigo y futuro biógrafo, el príncipe druso Šakīb Arslān – el Congreso Sirio-Palestino, que se celebró en Ginebra en 1921 para protestar contra la ocupación franco-británica de los territorios árabes y las ambiciones sionistas en Palestina. Durante su estancia, Riḍā testificó sobre la cuestión ante la Sociedad de Naciones, pero sus esfuerzos fueron infructuosos. Quizás desilusionado ante este nuevo fracaso, el *šayj* se alejó gradualmente del reformismo de sus maestros, al-Afgānī y °Abduh, para convertirse en un firme defensor del

wahabismo saudí<sup>130</sup>. La muerte le sobrevendría precisamente cuando volvía de despedir a Ibn Sa'ūd en Suez.

## Ideas clave

Como hemos visto, Riḍā aspiraba a vestir el manto de heredero intelectual de °Abduh. Tras el fallecimiento del imán, publicó unos versos en los que supuestamente éste afirmaba morir tranquilo porque Dios había bendecido al islam con un guía *rašīd* (bien orientado); personalidades como Taha Hussein<sup>131</sup> acusaron a Riḍā de haber compuesto los versos él mismo (v. al-Šarabāšī 1970: 263-6<sup>132</sup>). La cuestión no se reducía a una cuestión de vanidad, sino que reflejaba el conflicto sobre las diferentes maneras de entender el legado de °Abduh. En efecto, algunos de sus antiguos discípulos habían tomado una senda totalmente diferente de la de Riḍā.

Entre esos discípulos destaca °Alī °Abd al-Rāziq, que en su polémico *El islam y los fundamentos del gobierno* (*Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm*) proclamó que la religión musulmana no es política sino meramente espiritual y que, por lo tanto, el califato no tenía razón de ser<sup>133</sup>. Riḍā escribió una refutación de la obra en *al-Manār* (xxvi(a), v. también xxvi(c)) y jugó un papel decisivo en el juicio y posterior inhabilitación de su autor. Por otro lado, Riḍā no dudaba en citar a °Abduh para apoyar sus posturas, algunas de las cuales parece cuestionable que éste hubiese compartido. Por ejemplo, el *šayj* describió a los saudíes como "el pilar del partido de la reforma musulmana moderada cuyas

---

<sup>130</sup> Yūsuf explica que a pesar de su entusiástico apoyo público a Ibn Sa'ūd, en privado Riḍā expresaba recelos sobre las estrechas relaciones que el monarca mantenía con los británicos, relaciones que condicionaban su postura hacia cuestiones como la situación en Palestina (2000: 54-5). El mismo autor alude a posibles intereses económicos como uno de los factores tras la actitud de Riḍā, puesto que cita una carta en la que el *šayj* revela a Arslān estar beneficiándose económicamente de la impresión de publicaciones wahabíes (ibid.: 52-3).

<sup>131</sup> Taha Hussein (1889-1973): Intelectual egipcio que escribió numerosas obras influyentes y, en ocasiones, polémicas, como *El futuro de la cultura en Egipto* (*Mustaqbal al-Ṭaqāfa fī Miṣr*), cuya tesis es que Egipto está más cerca de los países occidentales que de los árabes.

<sup>132</sup> Para otros ejemplos de cómo Riḍā intentó reclamar la herencia intelectual de °Abduh, v. al-Šarabāšī 1970: 267ff.

<sup>133</sup> Para un sumario crítico de *Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm*, v. Rosenthal 1965: 85-102. La obra ha sido traducida al español por Pacheco (2007).

bases instituyeron el *sayyid* Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī y el *šayj* Muḥammad °Abduh".

El ascendiente de Riḍā en los círculos islamistas – en particular la Sociedad de Jóvenes Musulmanes (*Ŷamaʿiyyat al-šubbān al-muslimīn*) y, posteriormente, la Sociedad de los Hermanos Musulmanes (*Ŷamaʿiyyat al-ijwān al-muslimīn*) – justifica en cierto modo la alta opinión que el *šayj* tenía de sí mismo. Así, en un discurso ante la Sociedad de Jóvenes Musulmanes, Riḍā citó la tradición del profeta en la que éste anuncia que, cada siglo, Dios envía a los musulmanes quien renueve su religión... y, a continuación, destacó su propio papel, insinuando claramente que se veía como el renovador de su siglo (*al-Manār* xxx(a): 116-8). Su amigo y discípulo Šakīb Arslān compartía tal punto de vista, y se refirió a Riḍā como "el maestro de los maestros" (*ustād al-asātīda*) y "la [principal] autoridad del islam en esta época" (*ḥuŷŷat al-islām bi-hādā al-ʿaṣr*; v. al-Šarabāšī 1970: 176). No obstante, Voll minimiza su influencia en la sociedad egipcia:

En un periodo que vio el establecimiento de organizaciones políticas de masas, [Riḍā] no contaba con una organización formal que representase sus ideas. En una época en la que la identidad egipcia ganaba importancia, el hecho de que Rida fuese de origen sirio reducía su influencia en la política egipcia. [...] [Por otro lado,] los escasos defensores del fundamentalismo perjudicaban su propia causa porque, como Rashid Rida, lo presentaban de una manera extremadamente intelectual que tenía poco que ofrecer a la mayoría de los egipcios. (Voll 1991: 358-9)

Por otra parte, incluso los defensores de Riḍā conceden que no fue un pensador particularmente original. Tariq Ramadan mantiene que sus aportaciones al pensamiento reformista "no fueron considerables", y se redujeron básicamente a sintetizarlo y darle una base teológica más sólida (2000: 154). Ŷamāl al-Bannā, por su parte, admite que Riḍā "no era tan racional como Muḥammad °Abduh ni tan revolucionario como Ŷamal al-Dīn al-Afgānī" y destaca su papel como transmisor de la obra de sus predecesores (2006: 4-5)

y creador de una versión del salafismo sobre la cual Ḥasan al-Bannā pudo construir su visión (ibid.: 50)<sup>134</sup>.

La estructura del libro que al-Bannā consagra a Riḍā nos será útil para explorar las tres cuestiones en las que el *šayj* concentró sus esfuerzos: el credo, la comunidad musulmana y la Llamada al islam. A dichas cuestiones añadiremos una cuarta: su intolerancia.

### **El credo (*al-‘aqīda*)**

Riḍā adoptó las principales ideas de reforma del islam propuestas por sus predecesores. Propugnó el ejemplo de los píos ancestros (*al-salaf al-ṣāliḥ*; v.g. *al-Manār* I(f): 552-4, 556; xxii(b): 177, 184-5; 1956: 12) y la interpretación personal del jurista (*ijtihād*; v.g. *al-Manār* IV(a); xxiv(c): 196-7; xxvii(b): 125; 1956: 241), y criticó la imitación (*taqlīd*; v.g. *al-Manār* IV(b); IV(c); xxiii (b): 440; xxvii(b): 126-7; xxix(b): 65; *Tafsīr al-Manār* xi: 252-3) y la rigidez de las escuelas jurídicas (*maḍāhib*; v.g. *al-Manār* IV(a); xiv(c): 196; xxix(b): 64). Al mismo tiempo destacó el papel de la consultación (*šūrā*), denominándola "la base fundamental del gobierno islámico" y comparándola con el principio del monoteísmo (*tawḥīd*), puesto que a la centralidad de éste en el plano espiritual correspondería el papel de aquélla en el temporal (Riḍā 1956: 236-40; *al-Manār* ix: 360-1; v. también xxiii(c): 749-52).

Riḍā enfatizó, asimismo, la racionalidad del islam y reelaboró el concepto de interés general (*maṣlaḥa*) basándose en la distinción clásica entre los inmutables ritos de adoración (*‘ibādāt*) y las más flexibles relaciones entre

---

<sup>134</sup> Ḥamāl al-Bannā advierte que no se debe descuidar el elemento renovador en el pensamiento de Riḍā, en particular su intento de desacralizar la Sunna, responsable de gran parte de la rigidez del islam. No obstante, la obra del *šayj* están caracterizados por la abundancia de tradiciones del profeta. Es más: frente a la circunspección de ‘Abduh, que consideraba el islam una religión racional, el *šayj* a menudo apoyaba sus argumentos con tradiciones que narran supuestos milagros del Profeta, como el arrojar un puñado de tierra que golpeó a cada uno de los soldados del ejército enemigo, o el alimentar a un gran ejército con una pequeña cantidad de comida... esta última, una posible adaptación del milagro de los panes y los peces de Jesucristo (*Tafsīr al-Manār* x: 137).

los seres humanos (*mu'āmalāt*), en las que existe un amplio marco de maniobra (v.g. *al-Manār* IV(a): 210-1; IV(c): 860-1; XXIV(c): 186-7). Por otra parte, achacó la debilidad de los musulmanes a las innovaciones ilegítimas (*bida'*) que habían distorsionado el islam (v.g. *al-Manār* I(n): 810-11; I(m): 788-790; XXIX(b): 64) y a la ignorancia de las leyes divinas que gobiernan el progreso de los pueblos (*sunan allāh*, v.g. *al-Manār* I(f): 556; I(h): 586-7; XIV(a): 108-10; *Tafsīr al-Manār* x: 135-8)<sup>135</sup>, además de la (re)aparición de las divisiones raciales, lingüísticas y doctrinales (v.g. *al-Manār* VIII(b): 788-9; XXIV(a): 52).

El *šayj* culpaba a múltiples grupos de la decadencia musulmana: A los ulemas, por su sumisión a los gobernantes despóticos (v.g. *al-Manār* I(j): 732-3; VII: 49-50; VIII(b): 789; IX: 362-3; XXIV(a): 34) y su incapacidad de adaptarse a los nuevos tiempos (v.g. *al-Manār* I(m): 810-1; VII: 51; x: 677-9; XXIV(a): 64-67; XXVII(b): 126-7; *Tafsīr al-Manār* VIII: 227-8;). A los propios gobernantes, por su tiranía y su corrupción (v.g. *al-Manār* I(j): 732; VIII(b): 789; XXIV(a): 65). A los sufíes, por sus innovaciones ilegítimas, sus excesos y su ignorancia (v.g. *al-Manār* I(i); IV(a): 216; XXII(b): 179-80; XXVII(a): 16). A los extranjeros, que tras una fachada de nobles intenciones buscaban que el pueblo abandonase el islam, ya sea mediante su perversión, su conversión al cristianismo o ambas cosas (v.g. *al-Manār* XIV(a): 110-1; XIV(e): 439-40; XXII(c); XXIII(b): 439-40; 1956: 302)<sup>136</sup>, y provocaban disensiones interreligiosas, interétnicas y lingüísticas para debilitar a los países musulmanes (v.g. *al-Manār* I(d): 485-6; XI(a): 269; XXVI(d); *Tafsīr al-Manār* VIII: 227-8). Por último, a los “afrancesados”<sup>137</sup>, que aseguraban que el islam no está adaptado a la modernidad y pretendían sustituir la ley islámica por la legislación civil y el vínculo religioso, por el nacional (v.g. *al-Manār* x: 678-9; XXIII(b); XXVII(b); *Tafsīr al-Manār* IX: 579-80).

---

<sup>135</sup> En este sentido, Riḍā repite la misma aleya que sus predecesores: “Dios no cambiará la condición de un pueblo mientras éste no cambie lo que en sí tiene” (v.g. *al-Manār* I(k): 746; XXIII(a): 2; XXIX(a): 1); v. pág. 16, nota 15).

<sup>136</sup> Riḍā añadió que los esfuerzos occidentales para pervertir a los musulmanes tuvieron el efecto contrario: que éstos volviesen a la guía del Corán (*al-Manār* XIV(e): 440).

<sup>137</sup> El término utilizado es *mutafarnij*, de *farnj*, término que durante la época de las Cruzadas designaba a “los francos”, i.e. los extranjeros de origen europeo.



La solución a los problemas del mundo musulmán estaría en manos del Partido de la reforma (Ḥizb al-Iṣlāh), formado por aquellos que, reunidos en torno a *al-Manār*, buscaban un término medio entre tradicionalistas y afrancesados (v.g. *al-Manār* xxiv(a): 62, 66; xxix(b): 66-7; v. también vii: 52). Inicialmente, Riḍā consideraba la intransigencia de los ulemas el mayor desafío, y en los volúmenes iii y iv de *al-Manār* publicó las "Conversaciones entre el reformador y el tradicionalista", en las que un joven salafí se confronta a un ulema y, gradualmente, logra convencerlo con sus argumentos y ganar su respeto<sup>138</sup>. Pero con el tiempo, Riḍā comenzó a sentir que los "afrancesados" representaban la mayor amenaza contra el islam, sobre todo en países como Turquía y Egipto (v.g. *al-Manār* xxix(a): 63-4; xxvii(a): 17), y sus ataques contra ellos serán feroces, incluyendo acusaciones de ateísmo, inmoralidad e incluso traición (v.g. *al-Manār* xxiii(b): 435; xxvii(b): 127; xxx(a): 127; xxxiii(b)). El comienzo de su diatriba contra ʿAlī ʿAbd al-Rāziq por su *El islam y los fundamentos del gobierno* comienza:

Los enemigos del islam – aquellos que desean derribar su trono, destruir su reino, abolir su ley y esclavizar a los pueblos que creen en Dios como dicta su dogma – continúan pugnando con la espada y el fusil, con estratagemas y astucias, con opiniones e ideas, corrompiendo la moral y las doctrinas, arremetiendo contra todos los rasgos y componentes de la comunidad musulmana y escindiendo todos los vínculos que conectan a sus individuos y pueblos, de modo que sean presa fácil de los codiciosos y de los colonizadores. (*al-Manār* xxvi(a): 100)

Frente a los intentos de los modernizadores pro-occidentales de relegar la ley islámica al ámbito de lo privado, Riḍā insistía que islam es un sistema completo: religioso, social, político, jurídico, financiero, militar... (v.g. *al-Manār* viii(a): 71; 1956: 28; *Tafsīr al-Manār* i: 11)<sup>139</sup>. Por otra parte, paulatinamente se

---

<sup>138</sup> Para un sumario y análisis de las "Conversaciones entre el reformador y el tradicionalista", v. Skovgaard-Petersen (2001).

<sup>139</sup> Como señala Bassam Tibi, ya desde el siglo IX la ley islámica se mostraba incapaz de hacer frente a nuevas situaciones. La solución fue utilizar "trucos" [*ḥiya*] para contornear ciertos

impuso en su pensamiento una tendencia literalista que llegaría a rozar lo ridículo<sup>140</sup>. Como hemos mencionado, hacia el final de su vida, Riḍā se convertiría en un firme partidario del wahabismo. Tras publicar una breve biografía del fundador de esa secta islámica, explica:

Ése es un fragmento verídico de la vida del reformador del islam en el s. XVIII, Muḥammad ibn °Abd al-Wahhāb. Los historiadores orientales y occidentales que conocen los efectos de esa reforma concuerdan en su similitud con la aparición del islam, y en que si no hubiera sido por los obstáculos que hubo de afrontar, [°Abd al-Wahhāb] habría renovado la gloria del islam, tanto religiosa como temporal. (*al-Manār* xxvi(b): 205)

Tales palabras no sólo exaltan una versión particularmente sectaria e intolerante del islam sino que, en su comparación de °Abd al-Wahhāb con el Profeta Muḥammad, podríamos decir que Riḍā roza la herejía.

### **La comunidad musulmana (*al-umma*)**

Una de las principales preocupaciones de Rašīd Riḍā era la unidad de la comunidad musulmana (v.g. *al-Manār* i(e); iv(b); xxii(a): 138). Debido a eso, en un principio era partidario del Imperio Otomano del mismo modo, crítico y realista, que lo había sido °Abduh; la editorial del primer número de *al-Manār* reza que la revista es “de inclinación otomana y acento ḥamīdī” (en referencia al sultán °Abd al-Ḥamīd; *al-Manār* i(b): 13). Riḍā recupera además una idea de *El asidero más firme* y sugiere la creación de una Sociedad Islámica bajo la tutela del califa, con sede en La Meca y filiales en todo el mundo musulmán,

---

dogmas de la religión cuya aplicación se había vuelto imposible e inventar otros adaptados a las nuevas condiciones (2001: 155).

<sup>140</sup> Así, en su comentario de la aleya 8:60, que comienza " ¡Preparad contra ellos toda la fuerza, toda la caballería que podáis para amedrentar al enemigo de Dios y vuestro!", el *šayj* interpreta el término “caballería” literalmente, e insiste en que ésta sigue siendo un elemento primordial en la guerra moderna (*Tafsīr al-Manār* x: 139). Dicha interpretación tuvo lugar más de una década después del fin de la I Guerra Mundial, que mostró más allá de toda duda la ineficacia de las cargas de caballería contra ametralladoras y tanques.

cuyos ulemas se pondrían de acuerdo en una doctrina aceptada por todos y redactarían un código de leyes adaptado a los tiempos (v.g. *al-Manār* i(m); iv(c): 852; x: 673-5, 680).

Dada esa tendencia unificadora, no es extraño que el *šayj* criticase con dureza a los nacionalistas, a los que tachaba de "destruir una metrópoli para construir un palacio" (*al-Manār* viii(b): 788). Pero una vez más, a la raíz del problema estarían los gobernantes tiránicos y los *‘ulamā’* tradicionalistas:

¿Cuál fue la enfermedad que debilitó el magnífico vínculo religioso que unía a los musulmanes? Los fanatismos religiosos, lingüísticos y patrióticos a los que el islam intentó poner fin. Cuando los monarcas se alejaron del modelo de gobierno musulmán, lo combatieron por medio de las nacionalidades. Por ello los que arruinaron tanto esta vida como la otra fueron los monarcas tiránicos y sus colaboradores, los ulemas del mal. (ibid.: 789)

Riḍā reconocía, con una cierta reticencia, la existencia de lazos nacionales, que podían incluir a aquellos fieles de otras religiones que, en clara referencia los cristianos del Oriente, “no tengan ambiciones políticas ni tratos con potencias extranjeras” (*al-Manār* xxiv(d): 269). Sin embargo, aconsejaba a los jóvenes musulmanes que no dejasen que sus sentimientos patrióticos los distrajesen de su pertenencia a la comunidad musulmana (ibid.: xxxiii(a): 192).

En el marco de la unidad de la comunidad musulmana, Riḍā se preocupó por la reforma del califato desde los primeros volúmenes de *al-Manār* (v.g. i(l); viii(b): 787-8). La relegación de esa institución a un papel meramente espiritual y su posterior abolición por parte de Atatürk hizo la cuestión particularmente urgente. El *šayj* escribió entonces una serie de artículos que posteriormente publicaría en un libro bajo el título de *El califato y el gran imanato* (*Al-jilāfa wa-l-imāma al-‘uzmā*<sup>141</sup>). Esos artículos constituyen básicamente una actualización de la teoría del califato elaborada por ulemas

---

<sup>141</sup> Se distinguen dos imanatos: El “pequeño imanato”, que consiste en liderar la oración, y el “gran imanato” o gobierno de la *umma*.

medievales como al-Māwardī<sup>142</sup> o al-Taftāzānī<sup>143</sup>, a los que Riḍā cita extensamente. Al mismo tiempo, la obra intenta demostrar que el sistema califal contiene los principales elementos de la democracia occidental. Así, insiste que en el islam la soberanía reside en la comunidad musulmana; que el parlamento tiene su equivalente en la *šūrā*, y los parlamentarios, en *ahl al-ḥall wa-l-ʿaqd* (“los que atan y desatan”); y en conclusión, que el califa debe someterse a la voluntad de los representantes del pueblo (*al-Manār* xxiv(c): 187-8; xxiv(a): 58-9)<sup>144</sup>.

Riḍā afirmaba que el gobierno que conocieron los musulmanes después de la época de los Califas Ortodoxos no fue un verdadero califato<sup>145</sup>, puesto que en éste el califa debe ser elegido por los líderes y los representantes de la comunidad musulmana, *ahl al-ḥall wa-l-ʿaqd*, entre aquellos candidatos que reúnan una serie de características (ser hombre, libre, sensato, valiente, *qurayšī*, *muḃtahid* ...<sup>146</sup>). Si ninguno de los candidatos reúne esas condiciones, se nombra a uno de ellos en el marco del “califato de necesidad” (*jilāfat al-ḍarūra*). Por otra parte, cuando alguien usurpa el poder, impone el “califato de dominación” (*jilāfat al-tagallub*; *al-Manār* xxiv(a): 36-8). En el verdadero califato, el califa debe consultar a los representantes de la comunidad y respetar su unanimidad (*iḃmāʿ*; *al-Manār* xxiii(c): 749-52; xxiv(a): 33); en caso de desacuerdo, los líderes deberán remitirse al Corán y la Sunna (*al-Manār* xxiv(c): 188)<sup>147</sup>.

<sup>142</sup> Abū'l-Ḥasan al-Māwardī (m. 1058): Juez y jurisconsulto de la época abasí. Escribió *Aḥkām al-sulṭāniyya*, considerado uno de las obras clave de la teoría del califato.

<sup>143</sup> Saʿd al-Dīn al-Taftāzānī (m. 1389): Polígrafo cuyo saber incluía la jurisprudencia.

<sup>144</sup> Gardet y Laoust han señalado que las ideas de Riḍā a menudo parecen una mera reformulación musulmana del pensamiento occidental (en Kerr 1966: 164). Kerr afirma que tal no era la intención consciente de Riḍā, pero nuestras investigaciones nos inclinan a creer que esa intención era probablemente más consciente de lo que el *šayj* hubiera admitido.

<sup>145</sup> Pero a pesar de sus críticas a los gobernantes musulmanes que sucedieron a los Califas Ortodoxos, Riḍā idealizaba el pasado y sostenía que incluso el gobierno de los omeyas y los abasíes había sido mejor que el de cualquier otra *umma* (*Al-Manār* VIII(b): 787; xxiv(f): 774; xxvi(a): 102).

<sup>146</sup> El término *qurayšī* designa a un miembro de la tribu del Profeta Muḃammad. El *muḃtahid* es aquél capaz de emitir opiniones utilizando los procedimientos definidos en la jurisprudencia musulmana.

<sup>147</sup> El *šayj* no explica qué hacer en caso de diferentes interpretaciones de los textos coránicos, lo cual, dada la ambigüedad de los mismos, sería de esperar.

El *šayj* admitía que las condiciones políticas no eran propicias al restablecimiento del califato (*al-Manār* xxiv(a): 57; xxiv(d): 268-9). Entre los principales obstáculos que identifica están que es improbable que los países musulmanes independientes deseen subordinarse a un poder centralizador, mientras que los que están colonizados no son dueños de su destino (*al-Manār* xxiv(a): 152-6). Sin embargo el *šayj* aseguraba que si se restaurase el califato, aun en un pequeño territorio, todos los musulmanes reconocerían su autoridad, al menos en el plano espiritual, del mismo modo que los católicos reconocen la autoridad del Papa<sup>148</sup> (*al-Manār* xxiv(c): 198). Entre tanto, el Partido de la Reforma debería prepararse para asumir el papel de *ahl al-ḥall wa-l-ʿaqd* y educar a la opinión pública (*al-Manār* xxiv(a): 62).

### **La Llamada al islam (*al-daʿwa*)**

Riḍā sostenía que el hecho de que los musulmanes se hubieran desviado del verdadero islam se debía en gran parte a que las instituciones educativas tradicionales ofrecían una enseñanza desfasada e irrelevante, mientras que las modernas, establecidas por las misiones cristianas o según su modelo, descuidaban la enseñanza de la religión musulmana. Por ello, la cuestión de la educación y el papel de la religión en la misma estuvieron presentes desde el primer volumen de *al-Manār* (v.g. I(c); I(g); v. también *al-Manār* VI; xxiv(c): 293-5).

Pero además, el *šayj* creía que el deber de la Llamada al islam había sido descuidado, y que si los musulmanes lo hubieran asumido, no sólo sus correligionarios no abandonarían su religión sino que los no musulmanes se convertirían al islam (v.g. *al-Manār* I(m): 791-2; VIII(c): 792-6; xxiv(a): 65). Después de todo, el islam es “la religión del instinto” (*dīn al-fiṭra*), es decir, la que mejor se adapta a la naturaleza humana (v.g. IV(a): 216; VIII(c): 792-6).

---

<sup>148</sup> Kerr destaca la fascinación que el papado ejercía sobre Riḍā (1966: 184-5). Otros autores han observado que la versión del califato que proponía era similar a la institución papal (v. Sayyid 2003: 61; Zubaida 2004: 410-1). Sin embargo, el califato espiritual era para el *šayj* sólo un primer paso en el camino hacia el califato político.

Decidido a hacer frente a la negligencia de ese deber, Riḍā intentará durante años crear un seminario que tendría como misión formar a musulmanes que corrigiesen los errores de la fe y llevasen el mensaje del islam a otros pueblos<sup>149</sup>.

Riḍā continuó su tarea en *al-Manār* y su exégesis del Corán sin olvidar sus proyectos de predicación, y en 1933 publicó *La revelación de Muḥammad* (Al-waḥī al-muḥammadī). La obra tuvo un cierto eco en el mundo árabe y fue traducida al chino y al urdu, pero en el prólogo a su tercera edición su autor se lamentaba de que todavía no existiese ninguna edición europea (1956: 6-7). En efecto, su principal objetivo eran “los pueblos de la civilización materialista” (ibid.: 29) los cuales, el *ṣayj* profetizaba con optimismo, “entrarán en el islam en masa”<sup>150</sup> tras la traducción de su libro (ibid.: 8). Éste pretendía corregir la imagen del islam en el Occidente, la cual, según el autor, había sido distorsionada por los orientalistas, la Iglesia y los gobiernos occidentales, además de la ignorancia y el atraso de los propios musulmanes (ibid.: 21-3). Riḍā creía que sólo el islam podía salvar a Europa de la corrupción moral en la que estaba sumida (ibid.: 19-20)<sup>151</sup>. Como explica en la conclusión:

El islam es la única religión que se puede llamar completa, indeleble, verdadera, perfecta. Os hemos mostrado los fundamentos de su legislación espiritual, política y social, válida para cualquier lugar y cualquier época, y que es la religión de la paz, la ecuanimidad, la justicia y la igualdad, que hace

---

<sup>149</sup> En un principio, Riḍā buscó patrocinadores para su seminario en El Cairo, sin éxito. Tras el golpe de estado de los Jóvenes Turcos en 1908, el *ṣayj* pensó en relanzar su proyecto en Estambul pero, tras un año de infructuosas negociaciones, volvió a Egipto. Finalmente, La casa de la predicación y la orientación [al buen camino] (Dār al-daʿwa wa-l-irṣād) fue inaugurada en El Cairo en 1912. El seminario ofrecía formación gratuita y apoyo financiero a su alumnado, que incluía a estudiantes de otros países musulmanes, y su currículo consistía en una mezcla de disciplinas tradicionales y modernas. Pero con el comienzo de la Primera Guerra Mundial, el apoyo financiero empezó a fallar y La casa de la predicación y la orientación hubo de cerrar sus puertas.

<sup>150</sup> Referencia a dos aleyas mequías del Corán de carácter apocalíptico: “Día en que tocará la trompeta y acudiréis en masa” (78:18); “y veas que los hombres entran en masa en la religión de Dios” (110:2).

<sup>151</sup> El *ṣayj* llegaría a decir que, debido a su materialismo, la civilización europea no podía calificarse de cristiana y estaba condenada a desaparecer (*Al-Manār* xxiv(d): 257, 268). A su juicio, el islam no sería sólo la solución al materialismo sino también al socialismo que “amenazaba” a la sociedad contemporánea (v.g. *al-Manār* i(o); xxiv(c): 193-4).

respetar los derechos tanto del pueblo como del individuo. Sólo el islam proporciona la solución a todos los males económicos, políticos, militares y sociales (ibid.: 305).

Por último, Riḍā llama a los líderes de opinión europeos, es decir, a los intelectuales, a aceptar la evidencia que les había presentado. A partir de la segunda edición, incluso incluye un apéndice en el que busca convencerlos recurriendo a la “exégesis científica” del Corán<sup>152</sup> (ibid.: 306-9).

En los escritos de Riḍā abundan las tentativas de mostrar que la civilización islámica es superior a la occidental. Por ejemplo, en el propio *La revelación de Muḥammad* el *ṣayy* asevera que el sistema de gobierno islámico es mejor que el parlamentario y que, en cualquier caso, los occidentales copiaron las bases del gobierno democrático del islam... ¡y ahora tenían la desfachatez de decir a los musulmanes que la causa de su atraso era su religión! (1956: 237-40). En su estudio sobre el califato, asegura que toda la justicia contenida en las leyes europeas había sido establecida con anterioridad en la ley islámica (*al-Manār* xxiv(d): 272). Como último ejemplo, añadamos que el *ṣayy* consideraba a “los que atan y desatan” el equivalente musulmán de los parlamentarios occidentales... pero superiores a éstos en cultura y virtud (*al-Manār* xxiv(a): 59).

## La intolerancia

Riḍā enfatizaba la necesidad de que la comunidad musulmana estuviese unida contra el enemigo exterior, pero mostraba una innegable intolerancia hacia los musulmanes que no estaban de acuerdo con él. Sintomática de tal es su reproche al mismo °Abduh, por su interpretación de la tradición del profeta que augura que los musulmanes se dividirán en setenta y tres sectas de las

---

<sup>152</sup> El lector recordará que al-Afgānī y, sobre todo, °Abduh recurrieron en ocasiones a la “exégesis científica” del Corán (v. págs. 68-9, note 88). El término utilizado por Riḍā es *muʿyāzāt* (milagros), y ese tipo de exégesis ha venido a conocerse como *al-iʿyāz al-ʿilmī* (literalmente, “la incapacidad científica”), que recupera el concepto de la imposibilidad de imitar el Corán debido a la belleza de su lengua (*iʿyāz al-Qurʿān*).

que sólo una se salvará. Como el lector recordará, el imán, siempre preocupado por la armonía entre los musulmanes, había afirmado que nadie podía saber cuál es esa secta, y que quizás todas lo fueran. Sin embargo Riḍā se mostró en desacuerdo y amonestó a su maestro por no haber consultado los libros de tradiciones del profeta que, a su juicio, muestran inequívocamente que la secta salvada será la que denomina “salafí-reformista”, es decir, la suya propia (*Tafsīr al-Manār* viii: 222).

Incluso entre los sunníes, sus críticas del sufismo y su tendencia wahabí le crearon numerosas enemistades: En la mezquita omeya de Damasco en 1908 sus críticos lo acusaron de mostrar el mismo sectarismo que “sus hermanos, los wahabíes” (al-Šarabāšī 1970: 205, 147). En el caso de la otra gran rama islámica, la chií, es difícil creer en su buena voluntad cuando presenta su credo como el fruto de conspiraciones judías y zoroastras, que introdujeron elementos ajenos en el islam para pervertirlo y debilitar a los árabes (v.g. *al-Manār* xxii (b): 177; *Tafsīr al-Manār* viii: 225-6). En su *Al-sunna wa-l-šīʿa* (Los sunníes y los chiíes) llega a acusarlos de colaborar con los tártaros y los cruzados para destruir el imperio musulmán (*al-Manār* xxiv(a): 12-3)<sup>153</sup>.

Por otra parte, Riḍā contribuyó a exacerbar las tensiones intercomunitarias en su país de adopción, Egipto<sup>154</sup>. *Al-Manār* atacaba regularmente a la minoría copta, a la que acusaba de intentar provocar un conflicto interétnico para obtener la protección británica (*al-Manār* x: 911; v. también xi(b): 340-1)<sup>155</sup>. En 1911 publicó una serie de artículos<sup>156</sup> en los que reprobaba la ingenuidad de los musulmanes ante la duplicidad de los coptos,

---

<sup>153</sup> En cambio, en las *Conversaciones entre el reformador y el tradicionalista*, Riḍā había achacado la invasión tártara al fanatismo de las escuelas jurídicas šāfiʿī y ḥanafī (*Al-Manār* iv(a): 206).

<sup>154</sup> Riḍā resentía que, al contrario de los coptos, él era considerado un extranjero en Egipto (v.g. *al-Manār* xi(b): 342; v. también al-Šarabāšī 1970: 138-9).

<sup>155</sup> El discurso del *šayj* es poco coherente. En otras ocasiones pretende que son los poderes coloniales los que manipulan a las minorías (*Al-Manār* xxvi(d)), o que los cristianos de Oriente y los “afrancesados ateos” están aliados con dichos poderes contra el islam (*Al-Manār* xxvi(a): 100).

<sup>156</sup> Estos artículos serían recopilados y publicados bajo el título de *Al-muslimūn wa-l-qubṭ* (Los musulmanes y los coptos).



su desunión ante la unidad de éstos y su adopción de eslóganes nacionalistas que sólo favorecían a esa minoría (*al-Manār* xiv(a): 112-3). A sus ojos, los coptos no eran más que una minoría protegida (*ḡimma*) que debía estar satisfecha de tal condición (xi(b): 341). Incluso describió el congreso musulmán de 1911 – celebrado como respuesta a otro congreso en el que los coptos hab *al-Manār* ía exigido el fin de la discriminación en su contra – como el evento que más lo había alegrado desde su llegada a Egipto (*al-Manār* xiv(c): 290).

Riḡā no era más amable hacia la otra gran minoría del mundo musulmán: los judíos. Durante las primeras décadas del siglo xx el plan de crear un estado judío en Palestina preocupaba a muchos musulmanes, pero el *šayj* no reducía sus ataques a los sionistas. En una serie de artículos sobre la situación en Palestina, el *šayj* estableció “hechos constatados” que, en realidad, no son más que una lista de prejuicios antisemitas: Los judíos son chovinistas, arteros y pérfidos (*al-Manār* xxx(b): 385, 387). Juzgan lícita la opresión de los no judíos y su ley, recogida en la Tora, dicta la aniquilación de los pueblos conquistados (íbid.: 385-6; v. también *al-Manār* xiv(d): 299-300). Fueron los fundadores de la masonería – cuyo nombre es supuestamente una referencia a la reconstrucción del Templo de Salomón – e idearon el capitalismo a fin de esclavizar a la humanidad (*al-Manār* xxx(b): 387, 392-3)... Desgraciadamente, muchas de estas alegaciones antisemitas se han convertido en una parte integrante del islamismo.

## Los textos

*Nuestro primer texto es la editorial del primer número de al-Manār. En la misma, Rašīd Riḡā aparece como un joven impulsivo y entusiasta que se ha puesto como objetivo despertar a los orientales de su estupor. Para ello, les advierte que sus "hermanos" occidentales los han superado en las ciencias modernas – lo cual ha provocado un cambio radical en sus vidas – y los exhorta a esforzarse para no quedarse atrás. Además, utiliza el Corán y la Sunna para mostrar que el islam insta al progreso y al saber, y rechaza las*

*acusaciones en su contra. Riḍā también busca disipar cualquier duda sobre sus intenciones, y no olvida proclamar su lealtad al califa otomano, °Abd al-Ḥamīd II.*

### ***Editorial del primer año de al-Manār*<sup>157</sup>**

Que Dios sea loado, y que la paz sea con los elegidos entre Sus siervos. Sólo Dios puede garantizar el éxito. A Él me confío y dirijo mis plegarias.

Ésta es una voz que clama en clara lengua árabe; una Llamada [*da wa*] ecuánime que repica en el oído de los árabes y de todos los orientales<sup>158</sup>. Una Llamada que resuena desde un lugar cercano, de modo que la escuchan tanto el oriental como el occidental, y que el vapor pone al alcance del turco y el persa<sup>159</sup>. Y dice: Oh, oriental sumido en tu sopor, satisfecho con la delicia de tus ilusiones. ¡Ten cuidado! Tu sueño ha excedido el descanso y casi ha pasado a ser desmayo, si no muerte súbita. Levántate, limpia las legañas de tus ojos y contempla este nuevo mundo. La Tierra ha sido transformada hasta el punto de ser irreconocible, y el ser humano ha entrado en una nueva etapa en la que somete la naturaleza.

Objetos inanimados hablan sin lengua y escriben sin pluma. Todo es posible, y las naves exploran estepas y desiertos, desplegando sus velas. Incluso vuelan, compitiendo con los vientos y rivalizando con los seres alados. Tu hermano despierto ha conquistado las fuerzas de la naturaleza. Ha unido el agua y el fuego, de lo que ha resultado su hijo, el vapor, y ha aprendido a utilizar la electricidad y la luz. Se ha adentrado en las montañas y ha explorado las profundidades de los mares. Ha conocido la extensión del aire, su mirada ha penetrado los cuerpos opacos, y las ondas de su voz han llegado a lugares lejanos, acercando los puntos más remotos de la Tierra y uniendo sus países. Con sus esfuerzos, ha ascendido a la cúpula del universo y ha descubierto los planetas y sus órbitas, su materia y su magnitud.

---

<sup>157</sup> *Al-Manār* I(b): págs. 9-14 .

<sup>158</sup> V. pág. 19, nota 19.

<sup>159</sup> V.gr. los medios de transporte modernos.

¡Ten cuidado! ¡Despierta de tu sueño! ¡Levántate de tu descanso! La noche oscura de la ignorancia ha pasado, y el sol del conocimiento ha salido. Observa y reflexiona sobre lo que hace tu hermano despierto: Embiste fortalezas y baluartes, demuele bastiones y edificios mientras sigue cómodamente sentado, contemplándolo todo desde la distancia por medio de binoculares. Levanta fortificaciones y muros, construye acorazados y torres sin que sus músculos se cansen ni su frente se cubra de sudor. Y para llevar a cabo estas proezas sólo requiere un pequeño gesto, un ligero movimiento y la naturaleza lo obedece, sometiéndose a su señal. Lo que desea, ocurre. ¡Oh, oriental! Que lo que ves no te intimide, que lo que escuchas no te asuste. Esta es la época del saber y de la acción: quien sabe y actúa, domina; quien ignora y se abandona a la pereza es aniquilado. "Yo no os hago ver sino lo que yo veo y no os dirijo sino por el camino recto" [Corán 40:29].

En la época de tus antepasados las ciencias naturales eran ideas contradictorias, puntos de vista discordantes y palabras discrepantes. No provenían de la experimentación ni de la acción, y apenas tenían aplicaciones prácticas. Por ello, tenían muchos críticos y pocos defensores. En esta época, por el contrario, la ciencia no es sino lo que la experimentación ha probado, o aquello en lo que se basa; lo que no tiene aplicación práctica no se tiene en cuenta. Las acciones alimentan las ciencias, y las ciencias apoyan la acción. Míralo en la tradición que dice: "A quien actúa de acuerdo con lo que sabe, Dios hace heredero de lo que no sabe"<sup>160</sup>. Esta regla fue establecida en el Oriente, pero los occidentales se beneficiaron de ella mientras aquéllos en cuya lengua fue expresada no le prestaban atención. ¡No pierdas el tiempo en fantasías y especulaciones! ¡No hagas que tu suerte dependa de meros deseos y ansias! ¡No dejes espacio en tu cerebro a las ilusiones! "Esto no depende de lo que vosotros anheléis ni de lo que anhele la gente de la Escritura" [Corán 4:123]. "Quien obra bien, lo hace en su propio provecho. Y quien obra mal, lo hace en detrimento propio. Tu Señor no es injusto con Sus siervos" [Corán 40:46]. Debes acostumbrarte a la ciencia y a la acción, y educar así a tus hijos.

---

<sup>160</sup> Abū Naʿīm, *Hilyat al-Awliyāʾ*?

El nudo de aislamiento y mutismo que trababa mi lengua se ha deshecho, y mi pluma se ha liberado de las ataduras de la docilidad y el silencio. Algunos de mis hermanos y hermanas siguen sumidos en el sueño, otros se han ahogado en los mares de la ilusión. El enfermo no conocía su mal, y el experto desesperó de que tuviese cura. Este periódico ha nacido en respuesta al deseo de aquéllos en cuyas almas se ha despertado la necesidad de reparar el daño y de apoyar a los que se esfuerzan en tratar el mal; aquéllos que han aprendido de las enseñanzas religiosas y de los signos de la naturaleza que desesperar del espíritu y la misericordia de Dios es el colmo de la herejía y la perdición, una muestra de ignominia y de injuria, y quisieron trabajar por el bien de su comunidad religiosa. Este periódico será un vínculo entre ellos y la comunidad musulmana y, orientándolos, hará revivir el entusiasmo de los individuos y resucitará a aquéllos cuyo ardor se ha apagado. Se mostrará de acuerdo con los líderes en los métodos del progreso. Se erigirá como un faro [*manār*] que haga luz sobre las últimas dudas y las cuestiones ignoradas.

El primer objetivo de *al-Manār* es fomentar la educación de los niñas y los niños, sin menospreciar a príncipes y sultanes; inspirar el deseo de adquirir la ciencia y la técnica, sin objetar a los jueces y a la ley<sup>161</sup>. Reformar, además, los libros de ciencia y los métodos de instrucción. Impulsar la competición con las naciones civilizadas. Llamar a las puertas de la economía y el lucro. Exponer los elementos extraños que se han mezclado con las creencias de la comunidad musulmana, la inmoralidad que ha arruinado tantas de sus costumbres, las enseñanzas engañosas que describen los errores como aciertos, y las interpretaciones inválidas que han hecho de la verdad, falsedad. En efecto, entre los musulmanes el fatalismo es considerado monoteísmo; negar la causalidad, fe; descuidar las actividades provechosas, confianza en Dios; conocer las verdades, impiedad y ateísmo; atacar al que sigue una escuela jurídica diferente, religión; ignorar la técnica y aceptar las

---

<sup>161</sup> Riḡā intentaba aquí tranquilizar a los poderosos de que sus proyectos no eran motivo de inquietud.

supersticiones, devoción; el desorden mental y las opiniones insensatas, responsabilidad y cognición; la humillación y la degradación, modestia; someterse a la mortificación y rendirse ante la injusticia, conformidad y aquiescencia; y la imitación ciega de todo conocimiento precedente, ciencia y certidumbre.

*Al-Manār* diagnostica esas y otras enfermedades del espíritu. Explica el mal y prescribe su tratamiento. Se esfuerza en aunar corazones desacordes, reconectar relaciones interrumpidas y reunir opiniones dispersas en la medida de lo posible. Intenta convencer a los representantes de las diferentes sectas y escuelas jurídicas de que Dios dictó la religión a fin de promover la armonía y la concordia, la rectitud y la benevolencia, y que la oposición y la hostilidad, el ataque y la agresión conducen a la destrucción de las naciones, y la solución es adherirse a la guía de las religiones. Nuestra publicación promueve aferrarse a las religiones, explicando que son el fundamento de la felicidad y que la impiedad es la ruina el progreso. Rechaza las sospechas contra la ley islámica y refuta las alegaciones de los que dicen que es un tupido velo, un obstáculo que separa a sus seguidores de la auténtica civilización. Esas alegaciones se deben a la ignorancia de la admirable sabiduría y los justos mandatos que contiene dicha ley. Finalmente, explica a los que se esfuerzan que intentar levantarse de un salto es arrogancia, que demandar la meta cuando todavía se está en el comienzo es ignorancia, y que observar las leyes divinas [*sunan*] y acatar las leyes naturales es suficiente para alcanzar todo objetivo y hacer realidad todo deseo, con la ayuda de Dios.

Al mismo tiempo, *al-Manār* advierte a los otomanos que las compañías financieras son fuentes de progreso y manantiales de conocimiento, y que fue en su órbita, y no en la de reyes y príncipes, que avanzó Europa en la industria y la técnica. [Esas compañías] fundan bibliotecas y escuelas, construyen talleres y fábricas, y hacen avanzar los barcos. Tienen un ejemplo de ello entre las manos y delante de los ojos [i.e. *Al-Manār*]: un ejemplo que muestra las cualidades de la lengua árabe, adornándose con sus joyas, aprovechando sus prodigios y respetando sus irregularidades, que usa de forma gradual. No

descuida mencionar las noticias políticas extranjeras que es ventajoso conocer y confirmar los sucesos locales que es importante divulgar, eligiendo las fuentes más creíbles y moderadas. Y no se inclina al viento de ningún partido, ni apoya al negligente o al fanático, de acuerdo con lo que determina la interpretación personal de los textos sagrados. Con ello, es de inclinación otomana y acento *ḥamīdī*<sup>162</sup>, defiende lealmente a la Sublime Puerta y sirve a nuestro señor el sultán con sinceridad. Evita los improperios personales y los encomios versificados, y no se cansa de elogiar las obras públicas y citar los libros escritos para el beneficio de las masas con palabras justas y objeciones sinceras. Acepta las críticas positivas, que recibe con aprobación y agradecimiento. Defiere a la verdad cada vez que se muestra, comoquiera que aparezca. Y se hace con la sabiduría de donde quiera que venga, tomándola donde se encuentre.

Ése es mi objetivo, resultado de buenas intenciones y lealtad de corazón. Soy consciente de que mi tarea es formidable y de que he asumido una pesada carga que incluso los más fuertes evitan; una carga que requeriría que se formase un consejo y se celebrase una asamblea. Pese a ello, sé que la verdad tiene partidarios y que las buenas acciones encuentran campeones. Esta publicación se apoya en la gama de ideas de éstos, se alimenta de las palabras dulces de la cosecha de su conocimiento y bebe la tinta de la sabiduría de sus plumas. Dudé un tiempo tras concebir este proyecto, vacilando entre el atrevimiento y la reserva, el pesimismo y la esperanza, movido por estímulos contradictorios. Éstos combatieron en mi interior hasta que me decanté por la esperanza y opté por la audacia, pero ¡qué natural estar en tal estado de confusión!

Algunos de los grandes de este país me advirtieron, y la tribulación y el discernimiento confirmaron, que las gentes detestan la seriedad y que gran parte de la comunidad musulmana está enemistada entre ellos. Los que no lo merecen han usurpado los derechos de los virtuosos. Todo lo que les preocupa es criticar al gobierno local, y sus pensamientos se reducen a enemistades

---

<sup>162</sup> Referencia al sultán ʿAbd al-Ḥamīd II, monarca del Imperio Otomano durante esa época.

personales. No miran a su alrededor, y sólo dedican su atención a rumores y habladurías, especialmente si se trata de una broma divertida o una historia romántica. Y si vieran un periódico que refuta la mayoría de lo que dicen, denuncia sus derroches, lamenta su negligencia y hace constar que no están preparados para destruir su país, sino que parecen dispuestos a entregarlo a los *ḡimmi-s*, sometidos a los agentes del colonialismo... Explotaron el país de la peor manera y, a continuación, escupieron lo que quedaba.

Pero he aprendido a contentarme apoyando a los mejores. Sí, éstos son pocos, pero esperamos que su número aumente como lo requiere esta época, y que despierten a la comunidad musulmana de su embarazosa situación. Dios es el que ayuda y en Él se debe confiar, y "[a] quien confía en Dios, Él le basta. Dios consigue lo que se propone. Dios ha establecido una medida para cada cosa." [Corán 65:3]

\* \* \*

*El segundo texto es "El estado de los musulmanes en los dos mundos", cuyo título hace referencia al mundo de lo visto y del otro. Este texto fue escrito unos siete años después del primero, pero repite las mismas críticas contra los musulmanes y los urge a imitar a los no-musulmanes, que son más avanzados desde todos los puntos de vista. Además, Riḡā hace referencia a los dos principios que considera las bases del islam: la unicidad de Dios (tawḡid) y la consultación (ṡūrà).*

*En ambos casos, explica Riḡā, los musulmanes se han alejado de su religión: en el primero caso, han dirigido sus plegarias a otros humanos que supuestamente interceden ante Dios (tawassul); en el segundo, la ṡūrà, la han ignorado y se han sometido a la autoridad de tiranos. Pero los verdaderos responsables de esta situación son los ulemas, que no cumplen con su deber de aconsejar al gobernante y exhortarlo al bien con la excusa de que temen represalias.*

## **El estado de los musulmanes en los dos mundos... y una llamada a los ulemas para que aconsejen a los príncipes y los sultanes<sup>163</sup>**

Cada día, el sol naciente envuelve con sus rayos la Tierra y las miradas penetrantes abarcan todo aquello que se les somete. En nuestra época cualquier individuo casi sabe tanto sobre lo que pasa en la Tierra como lo sabría el propio sol, si éste contemplase las cosas además de mostrarlas. Mediante su dominio de las fuerzas de la naturaleza, el hombre ha hecho del mundo una ciudad en la que el que observa un evento en cualquier lugar puede comunicarlo fácilmente a los que no están allí. El más palpitante de los relámpagos [i.e. el telégrafo] envía a los habitantes del Magreb noticias de los del Mašreq<sup>164</sup>, e informa a estos últimos de lo que hacen los primeros. Los caminos del saber están adoquinados, los medios de transporte son dóciles y la cosecha de las ciencias y el conocimiento está en todas partes al alcance de la mano.

Esa proximidad en el espacio y continuidad en el tiempo no dejan excusa a ningún pueblo o raza para que no se mantenga a la altura del resto de los pueblos y razas. Hemos visto a niños que imitan a los adultos entre los que se crían en todo lo que ven hasta que, en unos años, se convierten en hombres como ellos. Y hemos visto a hombres que se independizan de aquellos con quienes se criaron en aquellas cuestiones para las que cuentan cualidades notables. La imitación y la independencia en las acciones adquiridas son como la herencia y la diversidad en las leyes naturales: a través de ellas, el ser humano preserva lo mejor de lo que ha hallado y crea lo que no ha hallado. Son las alas con las que el ser humano vuela en el cielo de la ciencia y la industria, hasta alcanzar el grado de perfección para el que ha sido preparado.

Observa otra vez el estado de los pueblos de esta época, presta oído a sus noticias diarias, y verás que todos han seguido la vía del instinto humano a la que hemos hecho referencia... todos, excepto los musulmanes. En nuestra

---

<sup>163</sup> *Al-Manār* IX, págs.357-65.

<sup>164</sup> Los países del noroeste de África (el Magreb) y a los del Levante árabe (el Mašreq).



época éstos casi no pueden calificarse de humanos, a pesar de que en el pasado superaron y dominaron a todos los demás. Los musulmanes más avanzados de esta época son los turcos, los egipcios y los indios, ¿y acaso se puede decir que alguno de ellos haya alcanzado el nivel de los pueblos no musulmanes que los rodean?

Del cuerpo del Imperio Otomano se han tajado varios pueblos cristianos, todos ellos más avanzados que los musulmanes del Imperio – turcos, árabes y kurdos – en lo que respecta a la forma de gobierno y la cultura, las ciencias y las artes, la industria y la manufactura, la literatura y la vida social. De hecho, podríamos decir que los cristianos son más avanzados que nosotros en todas las cuestiones, y maravillarnos de que aunque sigan bajo la autoridad de ese Imperio, son más avanzados que los musulmanes desde todos los puntos de vista, a pesar de ser menos en número, capital y derecho a cargos oficiales. ¿Y qué diríamos si comparásemos los musulmanes de Turquía con los cristianos de Francia, Alemania, Inglaterra y el resto de los países europeos que ahora controlan Turquía incluso en muchas de sus cuestiones internas, y que hasta hace dos o tres siglos temblaban ante ella?

¿Qué han hecho los musulmanes de Egipto después de un siglo de enseñanza a la europea? No hay entre ellos filósofos, inventores, descubridores o autores en el campo de las ciencias, y ni siquiera se han preocupado de establecer una escuela secundaria. Entre una decena de millones, apenas hay diez hombres de visión y voluntad independientes que no temen decir la verdad al gobernante ni tiemblan ante su desaprobación. El gobierno de su país se les ha escapado de las manos, junto con los acres que las compañías extranjeras adquieren cada año y las riquezas que extorsionan cada día. No nos extendemos en describir su estado; nos lo ahorran los contenidos habituales de sus periódicos. ¿Y cómo los juzgaremos si los comparamos con los cristianos de Europa y los idólatras del Japón?

En cuanto a los musulmanes de la India, que conviven con los paganos budistas, hinduistas y zoroastras, además de los europeos, solían dominar el conocimiento además del gobierno de su país. Sin embargo, ahora están por

detrás de todos esos pueblos en ciencia, técnica, educación y riqueza. Y no sólo no se preocupan de competir con los que son más numerosos que ellos, como los hindúes, sino que no se avergüenzan de que los sobrepasen los que son menos, como los zoroastras.

Un viajero musulmán que recorrió la India me dijo: "Los zoroastras son el pueblo más noble de la India en cuanto al conocimiento, la acción, la moral y la cultura, y la mayoría son devotos y caritativos tanto entre ellos como hacia aquéllos con los que conviven. En algunas localidades sus escuelas excedían sus necesidades, pero aún así construían otras para la educación de las otras comunidades: la musulmana y la idólatra. Oí a uno de sus predicadores dirigirse a una asamblea repleta, y la elevación de sus ideas y la amplitud de sus conocimientos me asombraron.

Y lo comparé con un *šayj* musulmán al que había oído hablar en un lugar de reunión de Bombay similar a la plaza de la Azbakiyya en Egipto<sup>165</sup>, rodeado de gente de todas las religiones y razas. La diferencia entre el musulmán y el zoroastra era enorme. En su sermón, el musulmán discutió el prestigio de °Abd al-Qādir al-Ŷīlānī<sup>166</sup> ante Dios, explicando que si un cuervo se hiciese con el hueso de uno de los animales sacrificados durante la celebración de su nacimiento [*mawlid*] y ese hueso cayese en el cementerio de los infieles, Dios perdonaría a todos los enterrados en el mismo, en honor al *šayj*<sup>167</sup>.

El predicador relató asimismo un milagro que mencionan algunos libros sobre las proezas de °Abd al-Qādir, que resumo en unas palabras: Cuando un alumno suyo falleció, su familia imploró al *šayj* que lo resucitara, y éste se elevó en el cielo para alcanzar al ángel de la muerte y recuperar el alma del alumno. El ángel se lo impidió, diciéndole: 'No puedo devolver un alma tomada con el permiso de Dios sin el permiso de Dios.' Se enfadó el *šayj* y le arrebató la vasija en la que el ángel llevaba todas las almas que había cosechado ese día.

---

<sup>165</sup> La plaza de Azbakiyya es una famosa plaza de El Cairo.

<sup>166</sup> °Abd al-Qādir al-Ŷīlānī (m. 1166): Ulema y predicador persa fundador de una de las cofradías sufíes más antiguas, la Qādiriyya.

<sup>167</sup> Las fiestas populares para festejar el nacimiento de "santos" sufíes o *mawālīd* (pl. de *mawlid*, cumpleaños) son comunes en los países musulmanes a pesar de ser condenadas por los ulemas más ortodoxos.

La vasija se cayó y se vertieron las almas, y cada una regresó volando a su cuerpo. Así, todos los que habían muerto ese día volvieron a la vida en honor al *šayj*... Y no osamos mencionar las protestas del ángel ante su Señor y cuál fue la respuesta de Éste."

La inmensa mayoría de los musulmanes de la India aceptan estas historias, y quien las rechaza en su fuero interno no lo admite en público. Es más, la mayoría está opuesta a cualquier llamada a una reforma basada en el conocimiento verdadero y la educación efectiva. Así, los enturbantados<sup>168</sup> de Bombay se irritaron contra el predicador de la Mezquita de los Minaretes cuando éste se refirió en su sermón a "nuestros hermanos los chiíes", y hubiera habido un conflicto [*fitna*] si no hubieran intervenido algunas gentes sensatas. Además, esos ulema prodigan durante la conmemoración [*mawlid*] del *šayj* [°Abd al-Qādir] enormes cantidades de dinero que serían mejor utilizadas en generalizar la educación.

En la India hay un nuevo movimiento islámico al que deseamos bien, pero es débil, crece lentamente y no se puede comparar con los de las otras comunidades religiosas en sus esfuerzos y su seriedad. ¿Qué le ha pasado a los musulmanes? ¿Qué los ha hecho descender de lo más alto a lo más bajo?

En una ocasión previa, mostramos que las tribulaciones de los musulmanes son consecuencia del islam. Éste es la causa de su jactancia, sus innovaciones ilegítimas, su ignorancia y sus tergiversaciones. Aceptaron las calamidades que sus corruptos líderes les mostraron bajo la forma de la religión – aunque fuesen contrarias a la misma o minasen sus fundamentos –, y se opusieron a cualquier conocimiento, acción, bien, obsequio y provecho que sus ignorantes líderes no pintaron del color de la religión, aunque fuesen la quintaesencia de ésta o el escudo del que depende su supervivencia. Los que aceptan el mal en el nombre de la religión pueden asimismo rechazar el bien debido a la sospecha de la religión. Sus corazones se han vaciado hasta el punto de que, entre miles de ellos, no encontrarás a uno cuyas convicciones

---

<sup>168</sup> *Arbāb al-‘amā‘im*, "los que llevan turbantes", i.e. los ulemas.

religiosas controlen sus apetitos. Sus costumbres no están regidas por lo que creen ser la evidencia o lo que reconocen por aparecer estipulado en el Corán.

No hay necesidad de explicar esta cuestión ni compararla con lo que los musulmanes han hecho de sus fundamentos religiosos y terrenos, espirituales y físicos. Los fundamentos espirituales del islam son la unicidad de Dios y la sumisión sólo ante Él. Todos los ritos de adoración fueron dictados para recordar ese fundamento, afianzarlo y preservarlo. Entre otras cosas, eso significa que no se debe pedir nada sino de Dios, que ha decretado las reglas generales que conectan causa y efecto. Es asociacionismo [*širk*], pedir algo de quien no es su primera causa: Aquél que concede la misericordia y la caridad a todas Sus criaturas. La ignorancia y la impotencia sólo deberían conducir a Dios; quizás Él revele otro motivo, haga más soportable la tristeza o ayude a superar las dificultades. Sin embargo, las masas musulmanas se han convertido en la nación que menos reconoce y depende de las leyes que Dios dictó a Su creación, que ha substituído por causas ilusorias y la autoridad divina atribuida a cierta gente. Así, aunque los musulmanes hayan recibido la Llamada y la doctrina, otros son más cercanos que ellos a la verdad del auténtico monoteísmo, tanto en sus convicciones como en sus acciones.

El fundamento terreno del islam consiste en que el gobierno de los musulmanes se base en la *šūrā*, sin que nadie se erija en tirano, como hacen generalmente los reyes y los príncipes. Por ello, los Compañeros del Profeta se pusieron de acuerdo en que en el islam no hay otra autoridad que la de Dios, que impuso la *šūrā* como mecanismo de gobierno entre los custodios que conocen el bien general [*maṣlaḥa*], tienen buen juicio y son conocidos y respetados por la comunidad. El propio Profeta pedía consejo en cuestiones terrenas, para enseñar a los musulmanes que hicieran como estipula el Libro Sagrado; tras él, sus Seguidores [*Tābiʿūn*]<sup>169</sup> se guiaron por su ejemplo. Ésa es la base de la dimensión terrena del islam, de la misma manera que la unicidad es la base de su dimensión religiosa y espiritual. Y así como se dictaron ritos de adoración para apuntalar y mantener el principio de unicidad [*tawḥīd*], se

---

<sup>169</sup> Es decir, los seguidores del Profeta y de los Compañeros de éste (*Ṣaḥāba*).

dictaron reglas civiles y jurídicas y se dejaron a los custodios las cuestiones para las que no existe un texto definitivo a fin de apoyar el sistema de consultación [*šūrā*], que es el fundamento del gobierno musulmán.

No obstante, los musulmanes han utilizado ese fundamento incluso peor que el primero: No todos los musulmanes se vieron afectados por las tendencias idólatras que socavan la unicidad de Dios, pero todos los países de mayoría musulmana aceptaron el gobierno tiránico y la destrucción del sistema de *šūrā* dictado por el Corán y reconocido por los Compañeros del Profeta. Es cierto que siempre ha habido individuos que criticaron la usurpación de esa autoridad, pero nunca se organizaron para combatirla. El rechazo verbal de esa usurpación no siempre fue fácil, y por ello la mayoría se contentó con rechazarla en sus corazones, que es lo que el Profeta llamó "la forma más débil de la fe"<sup>170</sup>.

El islam tiene fundamentos y suplementos. Quien preserva los fundamentos e incumple algunos de los suplementos puede esperar que Dios lo perdone. Pero quien abandona los fundamentos ha abandonado la religión, y no puede considerarse entre sus fieles ni tiene esperanza de salvación. Los fundamentos más importantes del islam son los que hemos mencionado: la unicidad en la dimensión espiritual y el gobierno de *šūrā* [consultación] en la parte terrena. ¿Cómo puede esperar la salvación quien abandona el primer fundamento, ignora las leyes de Dios y pone su confianza en algunos de Sus siervos, que "no disponen para sí mismos de lo que puede aprovechar o dañar" [Corán 13:16], como dice el Corán de las mejores criaturas: los profetas y los enviados? ¿Y cómo espera la salvación en este mundo quien consiente el gobierno de tiranos y ha erigido como líder a otro ser humano que ha sido divinizado y no rinde cuentas a nadie, es decir, que reclama la jurisdicción que Dios ha reservado para Sí mismo, en particular a través de las palabras: "No tendrá Él que responder de lo que hace, pero ellos tendrán que responder"

---

<sup>170</sup> Referencia a la tradición profética según el cual cuando los musulmanes ven algo reprobable, intentarán cambiarlo con la mano, es decir, actuando; si no pueden hacerlo, lo criticarán con su lengua; y si esto tampoco es posible, lo rechazarán en sus corazones, "y ése es el grado más débil de la fe". Véanse los libros de *Aḥādīṭ Saḥīḥ* de Muslim y el *Musnid* de Aḥmad.

[Corán 21:23)? Es más, ¿cómo puede salvarse en la otra vida quien desobedece el texto del Corán y la unanimidad de los musulmanes de la primera época? Y ello aceptando las palabras de los alfaquíes, según los cuales quien abandona o consiente el abandono del texto del Corán y contradice lo que, por unanimidad, es un dogma de la religión es un infiel que pasará la eternidad en el infierno, como los adoradores de ídolos.

La negligencia del Corán y el abandono de la unanimidad de los ulemas ha llegado al punto de que la mayoría de los musulmanes ignora la verdad sobre la autoridad en el islam. Es más, entre el pueblo muchos creen que la ley divina permite al sultán que haga lo que quiera y gobierne como le parezca, como si esa ley le hubiese concedido poder sobre la propia ley, de la que abroga lo que desea, gobierna como se le antoja, respeta los mandatos que quiere y cancela los que le parecen. Es decir, puede disponer de la ley divina como no podía disponer aquél a quien fue revelada. Dijo el Enviado de Dios: "Si mi hija Fátima robase, yo mismo cortarí su mano" (tradicón relatada por al-Bujārī<sup>171</sup>). Incluso hay quien piensa que el sultán no es como el resto de los musulmanes en lo que respecta a los mandatos de la ley islámica. Lo que lo distingue a ojos de algunos es que si ve una mujer casada a la que desea, esa mujer queda prohibida a su marido y permitida a él! Ése es el colmo de la impiedad. Además, Muhammad Bāšā Dāmād<sup>172</sup> me relató que los campesinos de Anatolia creen que el sultán es físicamente diferente a los seres humanos, y que, por ejemplo, su barba es verde.

En referencia a las gentes del conocimiento [i.e. los ulemas], éstos pretenden que han sido oprimidos y que si dijese la verdad a los gobernantes, la espada de la falsedad se haría sentir sobre sus cuellos. Por ello deben conformarse con la más débil de las manifestaciones de fe, es decir, el rechazo

---

<sup>171</sup> Muḥammad al-Bujārī (m. 870) es, junto a Muslim ibn al-Ḥayyāy (m. 875), el autor de las dos grandes colecciones de tradiciones consideradas auténticas, *Ṣaḥīḥ al-Bujārī* y *Ṣaḥīḥ Muslim*. Las obras de recopilación de al-Bujārī y Muslim se denominan *al-Ṣaḥīḥān* ("las dos auténticas").

La tradición mencionada aparece en las principales colecciones de tradiciones del Profeta: las *Ṣaḥīḥān* de al-Bujārī y Muslim y las *Sunan* de Abū Dawūd, al-Tirmidī e Ibn Māyāh.

<sup>172</sup> No hemos podido establecer la identidad de este personaje, pero es obvio por el apelativo "pāšā" que debió tratarse de un príncipe o alguien con un cargo político.

de lo reprehensible en sus corazones. ¿Es creíble esa alegación de quien alaba, unge y defiende a los gobernantes? ¿Es creíble de quien trabaja para ellos y acepta sus puestos, sus salarios y sus honores? ¿Es creíble de quien no se esfuerza por llamar a sus colegas a una reunión secreta para crear una asociación que exija públicamente un gobierno basado en la *šūrā* y obligue a implementarlo apoyándose en la fuerza de la comunidad musulmana?

Dios no exigió Llamar al islam, ordenar el bien y prohibir el mal a toda la comunidad musulmana<sup>173</sup>. Es suficiente establecer una organización de refugio que proteja a los ulemas de los tiranos y que sea gobernada en el nombre de la religión. ¿Y qué han hecho esos ulemas de las palabras de Dios: "¡Que constituyáis una comunidad que llame al bien, ordenando lo que está bien y prohibiendo lo que está mal! Quienes obren así serán los que prosperen" [Corán 3:104]? ¿O de las palabras del Profeta: "Quien vea un acto reprehensible que lo corrija con la mano; si no puede, que hable en su contra; y si no puede, que lo rechace en su corazón. Éste es el menor grado de la fe"<sup>174</sup>?

Si esos ulemas se dicen incapaces de hacerlo, ¿cuál es la excusa de los que no tienen el pretexto de la tiranía ni ningún otro pero que, igualmente, descuidan invitar al bien, ordenar lo permitido y prohibir el mal a los gobernantes de otros países? Dicho de otra manera, si los ulemas de todos los países temen a sus gobernantes, ¿qué les impide exigir de gobernantes de otros países musulmanes que gobiernen con la justicia que estableció el Corán ("se consultan mutuamente", [Corán 42:38])? Si los ulemas de al-Azhar o de la India se dirigiesen de esa forma a los sultanes de Turquía, Persia y Marruecos, anunciando su consejo en los periódicos, ¿acaso tendrían miedo de ser asesinados, crucificados o exiliados? ¿O es que creen que lo que escriben no es de utilidad alguna? ¿Cómo puede ser, cuando se sabe que algunos sultanes se preocupan incluso de lo que dicen los efendis<sup>175</sup>, cuyas palabras no tienen

---

<sup>173</sup> Contrastar con pág. 86.

<sup>174</sup> V. pág. 138, nota 170.

<sup>175</sup> Efendi: Miembro de las clases medias egipcias que recibió una educación laica en las escuelas estatales en lugar de la escuela coránica. Los efendis trabajaban en el sector moderno de la economía y se distinguían por su vestimenta de estilo occidental y por portar en

ningún valor para la inmensa mayoría de los musulmanes? "Traedlo y recompensadlo; o lleváoslo y encadenadlo"<sup>176</sup>.

No tenemos duda alguna de que si los ulemas de Egipto e India escribiesen al sultán otomano pidiéndole la reforma, ello tendría en ese país – donde todo el mundo desea la reforma – un efecto mayor que el de las revoluciones en otros reinos, en las que corren ríos de sangre exigiendo la reforma y el fin de la tiranía.

Los ulemas de Egipto tienen menor conciencia política y se preocupan menos de los asuntos generales que los ulemas de la India, y no están acostumbrados a reunirse para discutir los intereses de los musulmanes, como lo están los de ese país, que han establecido la Asamblea de los ulemas y otras organizaciones. Los ulemas de la India son los primeros en haber puesto en práctica ese consejo y deberán apurarse, porque si los países europeos lo advierten, avisarán al Imperio Otomano a fin de que ponga a todos sus estados bajo la supervisión de las grandes potencias europeas, como pasó con Creta y Macedonia<sup>177</sup>. Y si eso ocurriese – que Dios no lo quiera – la soberanía musulmana habrá desaparecido, porque no es lógico que esas potencias pongan fin a Turquía y permitan sobrevivir a Irán y Marruecos, que casi ya han dejado de existir.

Si la ruina de los musulmanes emana de su religión, esa ruina proviene de sus líderes [religiosos], y la corrupción de los líderes temporales no hubiera sido posible sin la ayuda de algunos líderes religiosos y el silencio cómplice de otros. Ese largo proceso de corrupción debilitó en las almas de los musulmanes la disposición a la independencia, y la grandeza de las naciones en esta época depende de tal independencia. Los reyes no abandonan la tiranía de manera voluntaria, y los pueblos musulmanes no se han levantado para obligar a sus

---

la cabeza un *tarbūš* (fez) en lugar de la típica *imāma* o turbante de los *šuyūj* y las clases populares.

<sup>176</sup> La última parte de esta frase es una referencia al Juicio Final, cuando Dios ordenará a los ángeles que se lleven a los pecadores y los encadenen (v. Corán 69:30).

<sup>177</sup> Tras muchas revueltas y demandas de unión con Grecia, considerada su protectora, Creta obtuvo autonomía del Imperio Otomano, que sólo retuvo una soberanía nominal sobre la isla a partir de 1897. Macedonia buscaba esa misma autonomía pero no la consiguió. Por ello, la referencia a esta región de los Balcanes no es clara.



gobernantes que practiquen la justicia y la *šūrā*, como se levantaron uno tras otro los pueblos cristianos. La historia nos advierte sobre aquellos que vencieron en el pasado, y hoy en día observamos a los que dan la bienvenida a la victoria en Rusia<sup>178</sup>. Lo que permite el despotismo de los gobernantes musulmanes es el que sus súbditos crean que la religión obliga a la obediencia absoluta, a pesar de que existe unanimidad en que, de acuerdo con una tradición, "la criatura que desobedece al Creador no debe ser obedecida"<sup>179</sup>.

Si sucedió como ha sido relatado, es el deber de los ulemas libres en países como la India y Egipto – mientras les queden fuerzas – mostrar a los gobernantes y a los pueblos musulmanes esa verdad y exigir de los primeros justicia y reforma a través del gobierno de *šūrā*. Y si no les responden, que soliciten el apoyo del pueblo y de los periódicos, tras mostrar al primero a través de los segundos el mandato de Dios con referencia al gobierno en el islam y la diferencia entre el califa, el sultán y el emir<sup>180</sup> – que deben gobernar dentro de los límites de la ley islámica [*šarīʿa*] y la consultación [*šūrā*], y son responsables ante la comunidad musulmana en este mundo y ante Dios en el otro –. Dios, que hace lo que desea, gobierna como le parece y no es responsable ante nadie.

Quizás los ulemas de la India no sean conscientes del peligro de colapso que amenaza al Imperio Otomano, porque la mayoría de sus periódicos – como los periódicos de los musulmanes de Egipto – ocultan lo que saben de sus males (aunque lo que sepan sea insignificante). Esos periódicos adornan al Imperio con las supuestas virtudes que, a su juicio, afianzan los puntales de la esperanza. Al mismo tiempo, presentan la hostilidad de Europa con los ejemplos más feos y las imágenes más desagradables. Y crean excusas que impedirían la reforma en cuestiones internas, atrayéndose así los corazones de los pueblos musulmanes. Y piensan que de esa manera hacen el bien.

---

<sup>178</sup> No hubo ninguna guerra importante entre Russia y el Imperio Otomano en la época de publicación de este artículo, por lo que es posible que Riḍā se refiera a alguna escaramuza.

<sup>179</sup> V. pág. 91, nota 113.

<sup>180</sup> Durante un periodo significativo de la historia del Imperio Otomano, el califa era el líder religioso; el sultán, el dirigente político; y el emir, el gobernador de provincias del Imperio.

Tras una detallada investigación y una larga reflexión, hemos descubierto que el mal causado por este plan supera todas las virtudes de los periódicos. Y si la mayoría de la gente ignora ese mal, algunos de los propietarios de periódicos egipcios son conscientes de él. Este artículo no puede extenderse sobre el tema, pero llamaremos la atención [del lector] a dos cuestiones. La primera, externa, consiste en la llamada a los musulmanes de los países que han caído bajo influencia europea pero que se aferren al vínculo con la Sublime Puerta. Ello casi ha resultado en la unión de las potencias para derribar el Imperio, sin beneficio alguno para éste ni para aquéllas. A éste, denomino el "peligro cercano". Ya hemos visto sus signos, y que Dios nos proteja de sus consecuencias.

La segunda cuestión es interna: la hostilidad del Estado hacia el conocimiento, la enseñanza, los libros, las congregaciones y la cooperación, especialmente en Siria y Palestina, y la multitud de derechos arancelarios, impuestos e injusticias que se unen a la escasez de medios. Que un amigo justo observe las consecuencias para cualquier comunidad cuyo gobierno considere la posesión de los mejores libros de ciencia religiosa y terrena un gran crimen que se castiga con más severidad que el asesinato o el robo, ¡hasta el punto de que las gentes queman los libros que heredan!

Si aceptamos lo que dicen algunos propietarios de periódicos y creen algunos leales musulmanes de Egipto y de otros países, según los cuales el criticismo de la administración del Estado y la exigencia de reforma en los periódicos son imputaciones perniciosas, ¿es posible que una persona razonable acepte las palabras de un ignorante que habla sin entender y afirma que el Consejo de los ulemas al sultán, de acuerdo con lo que Dios ha impuesto, puede considerarse una imputación perniciosa? No creo que haya gente tan ignorante, y si la hubiera sería muda, como los gusanos.

¡Oh, sabios ulemas! Si la religión lo es todo para vosotros, ¿por qué no la ponéis en práctica hasta que hayáis comprendido las palabras del Profeta: "La religión es consejo de Dios, su Profeta, su Libro, los ulemas musulmanes y

la gente común" (*ḥadīṭ* relatado por Muslim<sup>181</sup>). Dirigimos este recordatorio al Consejo de los Ulemas y rogamos a todo el que lo lea que lo mencione a sus hermanos. Y quien quiera consultarnos en detalle sobre la cuestión del consejo y cómo ponerlo en práctica, estamos preparados para explicar lo que se nos pregunte. E imploramos a Dios que ponga la salvación de la comunidad musulmana en manos de sus ulemas, y que sus consejos guíen al gobernante y a los gobernados hacia el buen camino. Y que la paz sea sobre los que respondieron a los predicadores de Dios en todo lugar y tiempo.

\* \* \*

*El tercer texto discute la restauración del califato, después de que éste fuese abolido por Atatürk. Nuestra selección se concentra en los protagonistas de dicha restauración: En primer lugar el partido "islamista moderado reformista", con el que se identifica el propio Riḍā y que sitúa en una posición intermedia entre los ultraconservadores y los afrancesados "imitadores de los europeos". A continuación discute el papel de éstos, que utilizan el nacionalismo para socavar la religión. Finalmente, critica a los inmovilistas, que no desean ver cambio alguno en el islam y cuya versión de la religión musulmana no está adaptada al mundo moderno.*

## **El califato o el gran imanato<sup>182</sup>**

[...]

### *18. El partido islamista moderado de la reforma*

[...]

---

<sup>181</sup> En *Ṣaḥīḥ Muslim*.

<sup>182</sup> Textos aparecidos en el *Al-Manār* (xxiv, págs.62-7), y que serían posteriormente publicados en forma de libro. En este tratado de Riḍā, el califato y el gran imanato son términos sinónimos.

Los que compiten por el liderazgo político y la categoría de “aquéllos que atan y desatan” [*ahl al-ḥall wa-l-‘aqq*] en los países musulmanes fuera de la Península Arábiga son de tres tipos: los imitadores de las diferentes escuelas de jurisprudencia; los imitadores de las leyes y los regímenes europeos; y el partido reformista, que combina la independencia en la comprensión de la religión y la ley islámica con la esencia de la civilización europea. Si este último recibiese más apoyo, fondos y partidarios, podría poner fin a las divisiones de la comunidad musulmana, como lo requiere la restauración del imanato. Su posición en el medio le permitiría atraer a aquéllos en los dos extremos que están preparados para la renovación de la comunidad musulmana. Éste es el partido que en el tercer artículo de la serie "La ley civil" llamamos "el partido del imán maestro" [*al-ustād al-imām*, i.e. Muḥammad ‘Abduh].

*Al-Manār* ha preparado el camino para hacer del maestro el líder reformista en todos los países del islam, y ya conocemos a reformistas moderados en diversos países, especialmente entre los árabes, los turcos y los indios. Estamos convencidos de que, en general, los musulmanes de la India son los que con más probabilidad apoyarán a ese partido con fondos y hombres, pero sus eruditos deberán además unirse a los del resto de los países musulmanes para formar a "los que atan y desatan" en el sistema que acuerden, a fin de liderar a la opinión pública y de convocar una conferencia urgente a fin de decidir qué medidas tomar.

[Hasta el momento] no se había hablado de la cuestión del califato, pero el nuevo golpe de estado turco<sup>183</sup> lo ha convertido en el asunto de discusión más importante. Y si no fuera por todos los sinsentidos y las falsedades que se escriben al respecto para engañar a la opinión pública, hubiéramos preferido callarnos y actuar de acuerdo con lo que consideramos el interés general. Sin embargo, se ha hecho necesario preparar el camino al califato estableciendo los hechos para que éstos sean objeto de investigación y discusión, incluyendo las diferentes opiniones al respecto. Y hemos pensado mencionar al partido

---

<sup>183</sup> Referencia a la abolición total del califato. Éste fue abolido políticamente en 1923, y como institución espiritual, en 1924. Diferentes países y personajes aspiraron a resucitar el califato – como por ejemplo el rey de Egipto, Fuad I (1922-36) –, pero sus planes no fructificaron.

reformista, con todas las dificultades que ello conlleva a causa del partido de la imitación de los extranjeros y el del fanatismo hacia una escuela jurídica [*madhab*] determinada, junto con los fundamentos y las reglas que se debe preparar.

### *19. El partido de los afrancesados*

El tercer artículo de la serie "La ley civil" explica qué queremos decir cuando hablamos del afrancesamiento y de sus partidarios – que incluyen tanto a los apóstatas que ostentan su impiedad como a los que la esconden –, y cuáles son sus objetivos con respecto al gobierno y a la ley islámicos. Aquí, añadimos:

Los ateos afrancesados creen que en esta época la religión no concuerda con la política, la ciencia y la civilización, y que el estado que se deja restringir por la religión no puede robustecerse y alcanzar el nivel de los países poderosos. Esos afrancesados incluyen a muchos de los que han estudiado en Europa o en las escuelas en las que se enseñan las lenguas europeas y las ciencias contemporáneas. La mayoría de ellos cree que el gobierno debe ser aconfesional. Su partido es fuerte y está bien organizado en Turquía, pero no en Egipto, y es débil en países como Siria, Iraq e India. Los afrancesados defienden la abolición del califato islámico y la debilidad de la religión musulmana, adoptando todos los métodos para sustituir los lazos religiosos por lazos raciales y nacionales. Entre ellos, los turcos son los más contrarios al restablecimiento del imanato.

Organizaciones de afrancesados difundieron en Anatolia, cuna del carácter islámico, la llamada al chovinismo ciego [*aşabiyya*], utilizando métodos que no permitían a las masas darse cuenta de su objetivo. Ya hemos hecho alusión a algunos de ellos, que tuvieron el efecto deseado: Cuando al turco se le preguntaba su raza, solía decir: "Musulmán, a Dios gracias", y así se distinguía del cristiano ortodoxo y del armenio; ahora responde que es turco. Antes, entendía el deber del servicio militar como obediencia a su califa y

sultán en la yihad en la vía de Dios, pero se le infundió la idea de combatir por los turcos, la patria turca y la gloria turca. Estos días hemos leído la novela *Una camisa de fuego*, de la escritora de origen judío y política e intelectualmente turca Jādiya Adīb, Ministra de Educación en el gobierno de Ankara. La obra fue escrita para mostrar la esencia del movimiento nacional en Anatolia, que surgió para resistir a la autoridad de Estambul, expulsar a los griegos del país y asegurar la independencia. Se trata de un ejemplo de lo que hemos mencionado; no encontramos en ella ni una sola referencia a la idea de la yihad ni del espíritu religioso musulmán o cristiano ortodoxo, como sería de esperar.

Pero un grupo de esos afrancesados piensa que la existencia de la institución califal en Turquía puede ser beneficiosa desde el punto de vista político, moral, etc., si el califato es meramente formal o espiritual, no una autoridad que legisla y gobierna, y su influencia se reduce a la propaganda político-religiosa del estado, como es el caso del Papa, los patriarcas y las asociaciones misioneras. La mayoría de esos afrancesados son chovinistas turanios<sup>184</sup> que en algunas cuestiones están de acuerdo con los partidarios del panislamismo y desean formar una gran nación que incluya a los pueblos musulmanes no-árabes del Oriente, pero turquizándolos a todos. Ninguno de esos pueblos tiene una lengua escrita – excepto los persas, los afganos y el urdu de los musulmanes de la India – pero la lengua turca está diseminada por la mayor parte del territorio iraní. Y aquellos a quien no se puede asimilar a la nación turca en el nombre de la unidad turania y el vínculo de la lengua turca, se lo puede asimilar a través del califato islámico. Posteriormente sus hijos serán turcos por educación y súbditos del gobierno. No obstante, el partido del chovinismo específicamente turco se opone al chovinismo del partido turanio, puesto que teme que la identidad turca se diluya en él como se diluyó en la unidad otomana o la musulmana, según pretende. Nuestra meta aquí no es investigar o criticar estas cuestiones, sino señalar de la forma más sucinta su oposición al imanato islámico, y no desesperamos de convencerlos de que combinen la nacionalidad y el islam.

---

<sup>184</sup> Los turanios eran un pueblo turco natural de Turán, en el Asia Central.

Existe un último grupo de afrancesados – de los que unos son más devotos que otros – que creen que el establecimiento del califato islámico y que la cabeza del estado sea un imán que aplique la ley islámica es prácticamente imposible en esta época en un estado laico. La alternativa sería un califato nominal en el estado turco, como era el caso del Imperio Otomano; que se beneficie de él tanto como sea posible y se evite el mal de su tiranía. Que el gobierno sea libre de las ataduras de tener que acatar los mandatos de la legislación islámica, que no es posible implementar en esta época, o que prescinda totalmente de ellos. Es más fácil que el partido reformista apoye a este grupo que a ninguno de los precedentes.

#### *20. El grupo del partido de los jurisconsultos inmovilistas*

Todos los ulemas de la religión y la mayoría de la gente común que los sigue desean un gobierno puramente islámico, y los turcos prescriben que se siga la escuela jurídica ḥanafí<sup>185</sup>. Entre esos ulema hay quien no ve impedimento alguno en adoptar algunos mandatos de las otras escuelas jurídicas sunníes, y no les importa que ello sea contrario al laicismo de la época. Sin embargo, esos ulemas son incapaces de redactar leyes militares, financieras y políticas basadas en la jurisprudencia tradicional y rechazan la interpretación personal de los textos para responder a todos los asuntos de este mundo. Si se les encomendase la tarea de revivir el gobierno, serían totalmente incapaces de llevarla a cabo.

En muchas ocasiones hemos dicho en *al-Manār* que la incapacidad de los ulemas musulmanes en lo que respecta a revelar la verdad del islam y defenderlo como lo demanda esta época es la causa principal de la apostasía de muchos afrancesados. Si lo expusieran como es debido, los propios extranjeros se convertirían en números muchas veces superiores a los de los musulmanes que lo abandonan debido a la atracción de los argumentos de esos afrancesados. En gran medida, ello se debe a que los musulmanes no

---

<sup>185</sup> Una de las cuatro escuelas jurídicas reconocidas en el islam sunní; v. pág. 41, nota 50.

tienen un imán o una organización con fondos adecuados que se ocupe de mostrar el islam, como el imán de los católicos, el Papa, y las organizaciones misioneras de los países cristianos. Los sultanes, los príncipes y sus seguidores estropearon a los ulemas, revocando el liderazgo de la *umma* de éstos debido a su apoyo a la injusticia y la tiranía de aquéllos, como hemos mencionado con anterioridad.

Si los musulmanes tuviesen un califa que asumiese la carga del gran imanato [*al-imāma al-uḏmā*], no descuidarían la defensa del islam y de la Llamada [*daʿwa*] hasta que abundasen los casos de apostasía, [como ahora], y el estado otomano no habría sido derribado por gentes sin conocimiento del mismo. ¿No es extraño que cuando presenté el proyecto de "Llamada y orientación religiosa" para cumplir con esas obligaciones, que son el primer deber del Imán y de las organizaciones musulmanas, no hubiese entre los ministros y líderes del Estado quien osara permitir ese nombre? ¿Y que los que aprobaron el proyecto se pusieron de acuerdo en llamar a la organización "Sociedad para el conocimiento y la orientación"? El ministro de la cancillería le dijo al Gran Visir, Ḥaqqī Bāšā, en mi presencia: "Si pusiéramos en práctica este proyecto, ¿no encontraríamos la oposición de las grandes potencias?". A lo que Ḥaqqī respondió: "El estado búlgaro tiene una escuela aquí para formar a predicadores cristianos, y ¿acaso el estado califal tiene menos libertad religiosa en su capital que el estado búlgaro?"

Pero el Gran Visir no puso en práctica el proyecto ni nos ayudó en modo alguno, sino que aprovechamos la oportunidad de su viaje a Italia y del viaje del ministro del interior y jefe de la federación, Ṭalaʿat Bey, a Edirne para lanzar el proyecto de forma oficial. En ello me ayudó el que se celebrase el Consejo de Viceministros bajo la presidencia de uno de los partidarios del proyecto, el Gran Muftí Mūsà Kāzim, e insistí hasta que éste – que Dios lo tenga en su misericordia – emitió una decisión del Consejo para su puesta en práctica. Pero entonces volvió Ṭalaʿat Bey y todo se echó a perder.

Aquél a quien solían llamar sultán o "califa" estaba en su jaula, indefenso, apenas se despertaba de su ebriedad, y los *šuyūj* musulmanes no



esperaban de él ni palabras ni acciones sobre esa cuestión o ninguna otra. ¿Por qué la influencia sobre él de un Ṭalaʿat o un Nāẓim era mayor que la del Gran Muftí o la de los *šuyūj* del Consejo de Fetuas? ¿No era acaso debido a la incompetencia de esos *šuyūj* y de sus ayudantes en administrar los asuntos del Estado y mostrar la capacidad de la ley islámica, erigiéndola como la base del credo y de la acción, además de defenderla de toda sospecha? ¿No es, acaso, porque esos *šuyūj* no poseen las condiciones que los doctores de la ley determinaron para los que tienen como función "atar y desatar" en cuanto a conocimientos de religión y de política, competencia y habilidad?

A pesar de que la influencia de los ulemas en Turquía es más importante que en Siria o Egipto, sus enemigos afrancesados son más fuertes que ellos, y cada uno de los dos campos considera al otro la causa de la debilidad del Estado y de la decadencia de la comunidad musulmana. La verdad es que los dos grupos comparten la culpa, y que investir al Imán legítimo y hacer del Estado turco el protector de la institución califal sólo ocurrirá cuando el partido reformista aúne las voces dispersas y atraiga a la mayoría de las figuras influyentes, hasta reunir las cualidades de "los que atan y desatan". Para ello, habrá que desviar a los ulemas del inmovilismo de la imitación y del fanatismo a una escuela jurídica determinada, exponer los sofismas de los afrancesados sobre la religión y la ley islámica y denunciar el error del fanatismo nacionalista. Y si el convencer a la gran mayoría no es posible en este momento, basta con que ese partido tenga más éxito que los demás y que se prepare como mostraremos.

El islam es a la vez orientación espiritual y vínculo sociopolítico. Su perfección yace en esas dos características, y su defecto proviene de la debilidad de una de ellas o de ambas. Los ateos nacionalistas radicales han perdido ambas, y para ellos no hay tratamiento, ni entre los partidarios del califato ni entre los otros. Lo único que les puede servir es mostrarles la verdad del islam y de sus leyes, que aseguran el ascenso de los peldaños de la civilización y del progreso y la ausencia del mal y de la corrupción que son parte de la civilización materialista, como indicaremos en estos ensayos. El

islam los somete y los detiene en sus pasos, e incluso orienta a aquellos que no han cerrado sus corazones. Sin embargo, es más capaz de orientar a otros, entre los que el éxito de la predicación es más probable.

Todo ello indica los esfuerzos que nos serán necesarios con respecto a los turcos. En cuanto al pueblo árabe, éste es la base y la fuerza del islam: Esta religión no tiene vida sin su lengua, y sus fundamentos sólo se completan a través de la peregrinación que se lleva a cabo en tierras árabes y constituye el único fundamento que reúne a todos los pueblos del islam en el mismo lugar y al mismo tiempo. No puede haber un verdadero imanato al margen del religioso pueblo árabe; en su Península no hay ateísmo ni afrancesamiento. Su lacra es la ignorancia en cuestiones de administración y progreso del estado y de las ciencias y las técnicas sobre las que reposan la independencia y grandeza, a lo que se une los conflictos entre los príncipes y las tretas de sus enemigos. Lo que debe hacer el partido de la reforma es convencer a los líderes árabes de que la unidad es necesaria, y ayudarlos a prepararse para la fortaleza y el progreso. [...]

\* \* \*

*El último texto es un editorial de al-Manār que celebra el triunfo de los wahabíes en sus esfuerzos por conquistar lo que sería Arabia Saudí. Riḍā ofrece un resumen de la historia del movimiento wahabí y afirma que su victoria representa una oportunidad para el islam. Seguidamente identifica a los tres enemigos que supuestamente estarían destruyendo la religión musulmana desde su interior: los chiíes, a los que acusa de distorsionar el islam y traicionar a sus gentes; los ignorantes y supersticiosos entre los musulmanes sunníes; y los ateos, que consideran el islam un obstáculo para el progreso. Riḍā urge al "partido de la reforma" a apoyar el nuevo estado, de forma que éste haga realidad su promesa de poderío y progreso.*

## Volumen xxvii: Editorial<sup>186</sup>

En el nombre de Dios, el Compasivo, el Misericordioso.

Alabado sea Dios, y que la paz sea con Muḥammad, el árabe analfabeto que fue el sello de los profetas, y su familia, sus Compañeros y quienes lo apoyaron. Y que la maldición de Dios, los ángeles, los profetas y todos los buenos servidores de Dios sea con todas las sectas que han introducido innovaciones ilegítimas en esta religión y han sembrado divisiones entre los monoteístas, debilitando al conjunto de los musulmanes. Han sido más perjudiciales que todos los "asociadores"<sup>187</sup> o sus enemigos infieles.

Al mismo tiempo que *al-Manār* comienza la trayectoria de su volumen xxvii, algo grandioso ha ocurrido en el mundo musulmán: El único estado islámico sunní salafí ha conquistado el Ḥiḡāz y controla la cuna del islam, y se han manifestado señales anunciadas por el Profeta según las cuales el islam volverá a conquistar la tierra de las dos mezquitas [La Meca y Medina], donde se ocultará como se oculta la serpiente en su guarida, y se cobijará en el Ḥiḡāz como se cobija el íbice en la cumbre de la montaña. La reforma del islam por fin cuenta con un estado armado para combatir las innovaciones ilegítimas que dividieron a los musulmanes y los enemistaron con el demonio de las pasiones, después de que Dios hubiera aliado los corazones de sus antepasados con el Corán y que, con Su bendición, se hubieran convertido en hermanos.

Como es habitual, a continuación explicaremos a los lectores de *al-Manār* los principales asuntos recientes del islam en la editorial de este volumen:

---

<sup>186</sup> *Al-Manār* xxvii, págs. 1-6, 11-8.

<sup>187</sup> El término "asociador" (*mušrik*), que proviene de *širk*, es una acusación habitual contra los chiíes por su devoción a la familia del Profeta o contra los cristianos debido al dogma de la Trinidad.

### El estado del islam y de los musulmanes en esta época:

En el pasado reciente, el islam ha perdido el estado que desde la Edad Media había sido el más fuerte: el Imperio Otomano. Éste fue sucedido por el "estadillo" turco, el peor enemigo del islam en todo el mundo. Pero hoy, el islam cuenta con un estado nuevo, el que tiene más posibilidades de renovar su guía y devolverle la gloria de su primera época si el resto de los musulmanes lo apoyan, beneficiándolo y beneficiándose a su vez: El estado árabe saudí, que ha sido establecido en la cuna del islam, y del que esperamos que sea aquél del que habló el Profeta.

¿Y cuál es la actitud de los musulmanes de esta época hacia ese estado y hacia el islam?

En los libros de los imanes de la mejor de las épocas leemos el rechazo hacia las innovaciones ilegítimas que distorsionaban el islam. Esta queja se multiplicó en la Edad Media y se desbordó como una inundación en los últimos siglos, hasta el punto de que los predicadores actuales, a pesar de la ignorancia y las innovaciones de la mayoría de ellos, proclaman desde sus púlpitos: "No queda del islam sino su nombre, ni del Corán sino su traza. Lo permitido ha sido prohibido y lo prohibido ha sido permitido". Lo más trágico es que esas palabras se aplican a ellos mismos y a los que son, como ellos, responsables de la educación, la predicación y la guía. Para resumir, los que advierten contra lo prohibido y las innovaciones ilegítimas son sus más firmes partidarios.

Dios ha exigido e insistido sobre la necesidad de exhortar al bien y prohibir el mal<sup>188</sup> y, por medio de Sus libros y de Sus profetas, maldijo a los que dejaron de cumplir este deber. Todo ello, a fin de evitar que se abandone el bien y se generalice el mal, y que éste sea considerado el bien, de modo que las cualidades morales pierdan su significado, provocando la ruina del orden social. El Profeta llegó a decir: "Quien sea testigo de un acto infame que lo cambie con la mano, y si no puede, con su lengua, y si no puede, en su

---

<sup>188</sup> Véase pág. 30, nota 35.

corazón. Este último es el grado más débil de la fe<sup>189</sup>. Si denunciar el mal sólo en el corazón – aborreciéndolo, encontrándolo repugnante y alejándose de él y de los que lo cometen – es el grado más débil de fe, e impedirlo es el más fuerte, ¿qué se puede decir de los que ni siquiera lo rechazan en su corazón, porque se han habituado a él? ¿Y de los que son incluso más depravados: los que se han acostumbrado a lo reprehensible y declaran lícito lo ilícito, e incluso creen que es una buena acción?

Los musulmanes dejaron de poner fin a lo reprehensible debido a la debilidad del califato, que se convirtió en un mero título honorífico. A continuación abandonaron incluso la denuncia de lo reprehensible, debido a su generalización entre los gobernantes tiránicos y los líderes injustos, y a la debilidad de la fe en las sociedades musulmanas. La excepción fueron algunos individuos que se mostraban a veces y se escondían muchas otras y que no tenían ningún poder o autoridad, hasta que a finales del siglo XII de la Hégira y a principios del siguiente [siglo XVIII] surgió la reforma wahabí en el Naǧd<sup>190</sup>. Un ulema de esa región llamado Muḥammad ibn ʿAbd al-Wahhāb predicó el monoteísmo total, es decir, la adoración a Dios y a ningún otro – como lo prescribió Dios en Su Libro y a través de Su Profeta –, además de decretar las buenas costumbres y condenar la desobediencia [a Dios] y las innovaciones ilegítimas.

Las gentes atacaron a ese ulema, como habían atacado a quienes antes o después de él llamaron a la verdad y al bien, pero Dios le concedió un líder fuerte que lo apoyó a fin de que las palabras se vieran reforzadas por los hechos. El primer acto reprehensible contra el que se alzó ʿAbd al-Wahhāb fue el asociacionismo, cortando el árbol del que colgaban súplicas en aquel país, como durante la época preislámica (*ǧāhiliyya*)<sup>191</sup>, y los árboles de al-Ḥanafī y

---

<sup>189</sup> V. pág 171, nota 139.

<sup>190</sup> La región montañosa en el centro de la Península Arábiga, el Naǧd, fue conquistada por ʿAbd al-ʿAzīz ibn Saʿūd a principios del siglo XX y se convirtió en el feudo de su familia.

<sup>191</sup> “Ignorancia”. Por antonomasia, época anterior al islam, en la que los árabes desconocían al verdadero Dios.

de al-Mandūra aquí en Egipto<sup>192</sup>. Ello provocó una gran conmoción, y los adoradores del árbol pretendían asesinarlo, pero el líder de la casa de Sa'ūd lo protegió de todos los que querían hacerle daño. Su predicación de reforma se propagó en la Península Arábiga por medio de la fuerza de las espadas de esa noble casa hasta que se hizo con todo el Ḥiḡāz. Y estuvieron a punto de devolver al islam la gloria de su primera época – como explicaron todos los que estuvieron al tanto de los hechos, tanto orientales como occidentales – si no fuese por la oposición del Imperio Otomano, que los combatió en Iraq y en el Ḥiḡāz. Y cuando fue incapaz de vencerlos pidió la ayuda de Egipto, y Muḡammad °Alī los combatió hasta que los expulsó de al-Ḥiḡāz.

El estado turco y sus partidarios – incluso los árabes – no se contentaron con esa guerra, sino que emprendieron otra aún más execrable: la difusión contra la doctrina y las acciones de los wahabíes, describiendo sus prácticas como innovaciones ilegítimas; su bondad, como maldad; sus costumbres, como retorcidas; incluso su fe como impiedad. Los aduladores escribieron multitud de libros y epístolas, introduciendo las diabólicas artes de la mentira y la calumnia. Incluso algunos iraquíes heterodoxos y ateos que reconocen su herejía<sup>193</sup> y apostasía escribieron un libro en el que difamaron a los wahabíes, a fin de congraciarse con el gobernador turco y su Estado, que ungieron como protector de la Sunna. En realidad, lo que buscaba [el] Estado [turco] era proteger su dominio y su autoridad y cortarle el paso a la nación árabe de modo que no volviese a contar con un país fuerte. Y eso a pesar de que su propio Estado estaba – y sigue estando – plagado de innovaciones ilegítimas y perdición. Es más, reconocía como musulmanes a los restos de aquellas sectas que buscaban información encubierta en los textos; incluso a los ismaelíes, que adoran al famoso Āgā Jān<sup>194</sup>.

---

<sup>192</sup> Árboles considerados sagrados a los que la gente iba en peregrinación para colgar peticiones o exvotos.

<sup>193</sup> Se trata del *ta'ḡīl*, o negación de las propiedades de Dios.

<sup>194</sup> Āgā Jān es el título hereditario del imán o líder espiritual de los ismaelíes.

Los hombres del Sultán ʿAbd al-Ḥamīd II incitaron la discordia y la enemistad en el Naʿūd entre la casa de Saʿūd y la casa de Rašīd<sup>195</sup>, y todavía arman y financian a Ibn Rašīd para que expulse del Naʿūd a la casa de Saʿūd. [Ibn Rašīd] logró hacerse con Riyad, la capital del emirato saudí, hasta que la recuperaron los saudíes liderados por ʿAbd al-ʿAzīz ʿAbd al-Raḥmān al-Fayṣal, con la ayuda de Dios. El emir no sólo recuperó el Naʿūd sino que se hizo con el emirato de Ibn Rašīd, la tierra de Aḥsāʾ y todas las tierras de ese país que estaban en manos del Imperio Otomano. Seguidamente tomaron la tierra de ʿAsīr y, finalmente, la totalidad del reino de Ḥijāz.

Ésta es una nueva y anhelada fase para el islam, el momento propicio para vigorizar su guía y devolverle su gloria. ¿La desperdiciarán los musulmanes, como lo hicieron la primera vez? ¿Cuál será la postura del partido de la reforma islámica disperso por todos los países musulmanes con respecto a este líder de afiladas armas, después de que los imanes de la reforma arrojasen sus lanzas? ¿Y cuál será la postura de la nación árabe, que se ha descubierto a sí misma y ha empezado a exigir un líder bajo cuyo estandarte se renueve su civilización y su gloria? Por otro lado, ¿cuál será la postura de los que han introducido innovaciones ilegítimas en la religión, o la de los custodios de las tumbas que el pueblo adora, o la de los que proponen otras lucrativas supersticiones? ¿Y qué harán los afrancesados y los ateos para oponerse al nuevo estado y al inminente renacimiento?

[...]

### Las calamidades que amenazan la renovación islámica

[...]

---

<sup>195</sup> La casa de Rašīd era una dinastía árabe basada en al-Naʿūd que llegó al poder en esa región gracias a su cooperación con el Imperio Otomano.

Pero frente a las señales de buen augurio, existen tres calamidades que destruyen la unidad del islam desde su interior, aunque quizás se beneficien de maquinaciones extranjeras: La primera es el fanatismo chií. Lo sigue la ignorancia de los visitantes de tumbas<sup>196</sup>, que han introducido innovaciones ilegítimas en el islam, y los estafadores y supersticiosos que hacen como ellos. La tercera la constituye la propaganda irreligiosa y la corrupción de los afrancesados ateos.

### *Los chiíes y los sunníes*

Los chiíes fanáticos han sido la peor calamidad que ha golpeado al islam. Son los autores de la innovación ilegítima [*bid'ā*] más vil contra sus enseñanzas y su gente<sup>197</sup>. Son responsables de la división de su unidad, del debilitamiento de su poder, de la deformación de su belleza, de la degradación de su perfección. Hicieron de su unidad, idolatría; de su hermandad, enemistad y odio. Difundieron la sedición [*fitna*] que consiste en sacralizar y adorar a la gente a causa de su ascendencia<sup>198</sup>. Hicieron depender la felicidad en esta vida y en la otra de su intercesión ante Dios y de su efecto sobre Su conocimiento y Su voluntad, todo lo cual contradice el credo del Corán, según el cual entre los atributos del Creador está el que ninguna de sus criaturas tiene influencia sobre él. La felicidad de los seres humanos depende de una fe correcta, libre de las supersticiones idólatras que dañan las mentes, y de la purificación de las almas por medio del conocimiento de las leyes divinas y la adoración sólo de Dios, según Éste decretó. Ninguna criatura puede legitimar la adoración de un semejante sin que lo diga Su revelación. "¿Tienen asociados que les hayan prescrito en materia de religión lo que Dios no ha sancionado?" [Corán 42:21].

---

<sup>196</sup> Visitar las tumbas de los "santos" musulmanes es una costumbre popular que tiene como objetivo solicitar la intercesión del santo en cuestión ante Dios, del que se pide algo; v. pág. 85, nota 100.

<sup>197</sup> Referencia a la "glorificación" de la familia del Profeta.

<sup>198</sup> Los descendientes de Fāṭima, la hija del Profeta Muḥammad, y de su primo y yerno ʿAlī, que los chiíes veneran como imán junto con sus descendientes masculinos..



Todos los grupos que renegaron del islam en los siglos anteriores eran chiíes fanáticos. Éstos incluyen los grupos ocultistas que vestían el hábito de los musulmanes y fingían haber aceptado el islam para difundir su propaganda, a fin de destruir el islam a través de la exégesis. La cofradía Baktāšiyya<sup>199</sup> estaba esparcida por Turquía y Albania, y cuando los ateos kemalistas<sup>200</sup> predicaron la irreligiosidad, la adopción del sombrero europeo, la eliminación de los regímenes islámicos y la dispersión de sus organizaciones, los miembros de esa secta fueron los primeros en responder a su llamada, felices y aliviados. Algunos de sus líderes admitieron que habían conseguido su objetivo: destruir las enseñanzas del islam y desembarazarse de sus mandatos y su autoridad.

Del mismo modo, los fanáticos chiíes fueron los responsables de la más terrible catástrofe, que tuvo como consecuencia la destrucción del islam: La demolición del califato abasí y la asolación de la civilización árabe, que era el ornamento de la tierra y el orgullo de sus gentes. Tal fue la calamidad de los tártaros; [los chiíes] fueron partidarios y ayudantes de los peores enemigos de los musulmanes y los más destructivos del islam, incluso más que los cruzados.

Han desaparecido las causas que conducían a los ateos persas a comportarse según hemos indicado. El islam venció en su país, en efecto, y como resultado se redujo el número de enemigos del islam. Pero entonces la enemistad chií se dirigió hacia los sunníes, y el poder árabe desapareció de sus tierras y fue sucedido por la autoridad turca. Como resultado, su enemistad fue transferida de los árabes a los distintos grupos turcos. El sunnismo se había difundido por los países iraníes a la vez que el chiísmo se había debilitado, pero éste volvió a adquirir fuerza debido al fanatismo de los turcos otomanos, que fueron la causa del establecimiento de un estado chií que combate para proteger el chiísmo y perseguir el sunnismo, hasta el punto de

---

<sup>199</sup> Heterodoxa orden sufí chií procedente de Asia Central y presente en los Balcanes, especialmente en Albania.

<sup>200</sup> Referencia a Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938), fundador del estado turco moderno, al que ya hemos mencionado en alguna ocasión. Entre las medidas que ordenó están la abolición del califato, el cambio del alfabeto árabe por el latino y la imposición de la vestimenta europea.

que en Irán éste es más débil que el mazdeísmo<sup>201</sup>. No les quedan misioneros [a los sunníes], mientras que los chíes iraníes esparcieron su escuela entre los árabes de Iraq, de modo que prácticamente la mayoría de los beduinos celebran los funerales del imán Ḥusayn y maldicen a Abū Bakr y °Umār<sup>202</sup>. Y no encontraron oposición a su propaganda por parte del ignorante y estúpido estado otomano ni de los ulemas sunníes hasta la aparición del grupo wahabí.

[...]

### *La oposición de los supersticiosos hacia el estado sunní*

De los ignorantes sufíes, propagadores de supersticiones y adoradores de tumbas, y de sus partidarios entre la gente común, se puede decir que sean tan sectarios como los fanáticos chíes, pero menos arteros, aunque sean numéricamente superiores. Ello se debe a que sus maestros son ignorantes y no saben rebatir una aserción o apoyar una alegación, y no son en absoluto útiles para el pueblo. Pertenecen a las escuelas jurídicas sunníes que toman como referencia los libros de tradiciones del profeta más famosos: Los de al-Bujārī y Muslim<sup>203</sup>, los de Abū Dāwūd<sup>204</sup>, al-Tirmidī<sup>205</sup>, Ibn Māyah<sup>206</sup> y otras famosas compilaciones. Todos apoyan la reforma a la que llama el wahabismo, junto con los dichos de los imanes que practican la interpretación personal, cuya grandeza los sufíes no disputan.

---

<sup>201</sup> El mazdeísmo (también denominado zoroastrismo) es una religión monoteísta fundada por Zoroastro alrededor del siglo VI a.C. Su dios, Ahura Mazda, representa tanto el principio y el fin, el bien y el mal, como el creadores del mundo. Esta religión ha sido muy perseguida a lo largo de la historia.

<sup>202</sup> Los chíes consideran que Abū Bakr y °Umar usurparon una posición que debería haber sido asumida por °Alī. El imán Ḥusayn era hijo de Fāṭima, la hija del Profeta, y de °Alī.

<sup>203</sup> V. pág. 140, nota 172.

<sup>204</sup> Abū Dāwūd (m. 889): Autor de *Sunan Abū Dāwūd*, que se considera una de las seis colecciones canónicas de tradiciones del Profeta y se concentra en aquéllas de índole legal.

<sup>205</sup> Abū °Isà Muḥammad al-Tirmidī (m. 892): Autor de una de las seis colecciones canónicas de las tradiciones del Profeta, la denominada *al-ʿYāmiʿ al-ṣaḥīḥ*; pág. 141, nota 171.

<sup>206</sup> Abū Abdullāh Muḥammad ibn Māyah (m. 887): Autor de otra colección canónica de tradiciones proféticas, el *Sunan ibn Māyah*; v. ibid.

[...]

*La propaganda de los irreligiosos y el nuevo estado*

Una de las calamidades que dificultan la reforma y obstaculizan el camino del nuevo estado islámico es la propaganda de los irreligiosos y los afrancesados ateos. Éstos están contra todos los sunníes religiosos – tanto los auténticos como los que fingen –, contra los chiíes y contra todos los demás. Combaten la religión por medio de sofismas filosóficos, opiniones científicas, teorías legales y sociales... Pretenden que es contraria a las reformas contemporáneas, y le imputan supersticiones. Entre ellos hay muchos estadistas en Egipto y en Irán, y sus disensiones se han extendido a Afganistán. Desean hacer en estos reinos lo que hicieron los turcos y, debido a ello, son el peligro más importante que confronta la religión y su gente. Pero son pocos en el Hiyâz y no tienen ninguna presencia en el Naýd, por lo que el peligro que representan para el nuevo estado es principalmente exterior. Por otro lado, su peligro en Egipto e Irán está en su interior, en sus vísceras, y Afganistán no está a salvo de su maldad.

Los estudiosos de la reforma y la renovación de los verdaderos fundamentos y el legado del islam remediamos el inmovilismo de los jurisconsultos, combatimos las innovaciones ilegítimas de los sufíes, y refutamos los sofismas de los ateos, además de enfrentarnos a los misioneros cristianos. Los indecisos gobiernos musulmanes afrancesados halagan a los inmovilistas, complacen a los que llevan a cabo innovaciones ilegítimas, se acercan a los ateos y evitan a los reformadores, a pesar de necesitarlos para unificar el discurso y conseguir la unidad de la comunidad musulmana. No obstante, eso no lo comprende ninguna personalidad responsable en Estambul, El Cairo o Teherán, que son los gobiernos más importantes que han sufrido de afrancesamiento, pero son incapaces de evitar sus disensiones ni beneficiarse de sus técnicas y sistemas.

El resto de los pueblos y gobiernos musulmanes eran peores en lo que respecta al oscurantismo, las supersticiones, las innovaciones ilegítimas y la carencia de la guía de la religión. La ignorancia acabó con todos excepto con tres: dos árabes (el Yemen y el Naÿd) y uno extranjero (el gobierno de Afganistán). Esos países continuaron siendo los más cercanos a la guía de la religión y los más lejanos de las disensiones, el afrancesamiento y las desviaciones de los ateos. Pero no permanecerán así, como barcos de vela de espaldas al mar cuando el viento está tranquilo. En esta época, el viento de los acontecimientos no perdona ni mar ni golfo en el gran océano del planeta.

Por ello, el partido moderado reformista debe apoyar a ese nuevo estado, reforzarlo y ayudarlo con su ciencia, su criterio y sus esfuerzos, a fin de que combine la guía de la religión tal como la entendían los píos ancestros en la primera época con la dignidad de la soberanía, la justicia y un progreso basado en las más modernas técnicas, las ciencias experimentales, las manufacturas y los sistemas económicos y militares. Para ello deberá emplazarse en el medio, entre los partidarios de la religión y los que demandan la soberanía, la independencia y la civilización con sus artes y sus sistemas. Ello atraerá al partido reformista la elite de todos los estratos sociales de los países musulmanes, y se deshará de los malvados – los apóstatas, los supersticiosos –, siguiendo el detallado plan que atrae a muchos a su campo, al corral de la reforma.

[...]

## **Bibliografía**

Adams, Charles C. (2000 [1933]) *Islam and Modernism in Egypt*. Londres & Nueva York: Routledge .

Al-Bannā, Ŷamāl (2006) *Al-sayyid Rašīd Riḍā. Munšīʿ al-Manār wa-rāʿid al-salafiyya al-ḥadiṯa* [El sayyid Rašīd Riḍā. Fundador de *al-Manār* y pionero del salafismo moderno]. El Cairo: Dār al-Fikr al-Islāmī.

Hourani, Albert (1983 [1962]) *Arabic Thought in the Liberal Age. 1798-1939*. Cambridge & Nueva York: Cambridge University Press.

Kerr, Malcolm H. (1966) *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muḥammad ʿAbduh and Rashīd Riḍā*. Berkeley, California: University of California Press.

Matthews, Weldon C. (2003) "Pan-islam or Arab nationalism? The meaning of the 1931 Jerusalem Islamic Congress reconsidered". *International Journal of Middle East Studies* 35; págs. 1-22.

Pacheco Paniagua, Juan Antonio (2007) *El islam y los Fundamentos del Poder. Estudio sobre el Califato y el Gobierno en el islam de Ali Abd al-Ráziq*. Granada: Universidad de Granada.

Ramadan, Tariq (2000) *El reformismo musulmán. Desde sus orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*. Barcelona: Bellaterra.

Riḍā, Rašīd (1898-1935) *al-Manār* [El Faro], vol. i a xxxv. Cairo: Maṭbaʿat *al-Manār* fi Mišr.

*Al-Manār* i(a) (1898-9) "Muqaddimat al-ṭabʿa al-ṭāniyya li-l-mujallad al-awwal li-*al-Manār*" [Introducción de la segunda edición del primer volumen de *al-Manār*]; págs. 1-8.

*Al-Manār* i(b) (1898-9) "Fātiḥat al-sana al-ūlā li-*al-Manār*" [Editorial del primer año de *al-Manār*]; págs. 9-14.

*Al-Manār* i(c) (1898-9) "Al-tarbiya wa-l-taʿlīm" [La educación y la enseñanza]; págs. 56-61.

*Al-Manār* i(d) (1898-9) "Al-taʿaṣṣub" [El chovinismo]; págs. 483-93.

*Al-Manār* i(e) (1898-9) "Al-ittiḥād" [La unidad]; págs. 547-51.

*Al-Manār* i(f) (1898-9) "Al-tashābbuh wa-l-iqtidāʾ" [El parecido y la imitación]; págs. 551-7.

*Al-Manār* i(g) (1898-9) "Mā lā budd min-hu" [Lo imprescindible]; págs. 567-74.

*Al-Manār* i(h) (1898-9) "Wa-mā kāna rabbu-ka li-yuhlika al-qurā bi-zulmin wa-ahlu-hā muṣliḥūn" [No iba tu Señor a destruir las ciudades injustamente mientras sus poblaciones se portaban correctamente. [Corán 11:117]]; págs. 585-92.

*Al-Manār* i(i) (1898-9) “Rabbu-nā innā aṭʿanā sādātā-nā wa-kubarāʿi-nā wa-aḍallū-nā al-sabīla” [Oh Señor, obedecemos a nuestros señores y nuestros líderes. Devuélvenos al buen camino]; págs. 722-9.

*Al-Manār* i(j) (1898-9) “Šubha wa-ŷawābu-hā” [Una sospecha y su respuesta]; págs. 730-3.

*Al-Manār* i(k) (1898-9) “Al-iṣlāḥ al-maṭlūb” [La reforma necesaria]; págs. 740-53.

*Al-Manār* i(l) (1898-9) “Al-iṣlāḥ al-dīnī al-muqtaraḥ ʿalā maqām al-jilāfa al-ʿuṭmāniyya (1)” [La reforma religiosa sugerida al Califato Otomano]; págs. 764-71.

*Al-Manār* i(m) (1898-9) “Al-iṣlāḥ al-dīnī al-muqtaraḥ ʿalā maqām al-jilāfa al-ʿuṭmāniyya (2)” [La reforma religiosa sugerida al Califato Otomano]; págs. 788-93.

*Al-Manār* i(n) (1898-9) “Mustaqbal al-Islām” [El futuro del islam]; págs. 805-12.

*al-Manār* i(o) (1898-9) “Al-ištirakiyya wa-l-dīn” [El socialismo y la religión]; págs. 945-9.

*Al-Manār* iv(a) (1901-2) “Al-qism al-dīnī. Al-muḥāwara al-sābiʿa bayna al-muṣalliḥ wa-l-muqallid. Al-iȳtihād wa-l-waḥda al-islāmiyya” [Sección religiosa. Séptima conversación entre el renovador y el tradicionalista. El esfuerzo intelectual y la unidad islámica.]; págs. 205-17.

*Al-Manār* iv(b) (1901-2) “Al-qism al-dīnī. Al-muḥāwara al-tāmina bayna al-muṣalliḥ wa-l-muqallid. Al-iȳtihād wa-l-waḥda al-islāmiyya” [Sección religiosa. Octava conversación entre el renovador y el tradicionalista. La interpretación personal y la unidad islámica]; págs. 281-97.

*Al-Manār* iv(c) (1901-2) “Al-qism al-dīnī. Al-muḥāwara al-ṭāliṭa ʿashara bayna al-muṣalliḥ wa-l-muqallid. Al-taqlīd wa-l-waḥda al-islāmiyya fī l-siyyāsa wa-l-qaḍāʾ” [Sección religiosa. La decimotercera conversación entre el renovador y el tradicionalista. La imitación y la unidad islámica con respecto a la política y la judicatura]; págs. 852-66.

*Al-Manār* vi (1903-4) “Al-iḥtifāl bi-madrasat al-Šūrbāyī fī Kafr al-Zayyāt” [Apertura de la escuela al-Šūrbāyī en Kafr al-Zayyāt]; págs. 151-8.

*Al-Manār* vii (1904-5) “Mawʿaẓa li-l-muslimīn, bi-āyāt al-kitāb al-mubīn” [La predicación a los musulmanes por medio de aleyas del Libro Incuestionable]; págs. 49-52.

*Al-Manār* viii(a) (1905-6) “Ḥayāt al-umam wa-mawti-hā” [La vida y la muerte de las naciones]; págs. 67-71.

*Al-Manār* viii(b) (1905-6) “Rawābiṭ al-ŷinsiyya wa-l-ḥayāt al-milliyya” [Los lazos de la nacionalidad y la vida de las comunidades religiosas]; págs. 784-91.

*Al-Manār* viii(c) (1905-6) “Al-da‘wa ilà l-islām” [La llamada al islam]; págs. 792-800.

*Al-Manār* ix (1906-7) “Ḥāl al-muslimīn fī l-‘alamayn” [El estado de los musulmanes en los dos mundos]; págs. 357-65.

*Al-Manār* x (1907-8) “Baḥṭun fī l-mu‘tamar al-islāmī” [Estudio de la conferencia islámica]; págs. 673-82.

*Al-Manār* xi(a) (1908-9) “Fatāwà *al-Manār*. Tarŷamat al-Qur‘ān” [Fetuas de *al-Manār*. La traducción del Corán]; págs. 268-74.

*Al-Manār* xi(b) (1908-9) “Al-muslimūn wa-l-qubṭ” [Los musulmanes y los coptos]; págs. 338-47.

*Al-Manār* xiii (1910-1) “Mašrū‘ iḥiyā‘ al-ādāb al-‘arabiyya tuqāwama-hu ŷarīda qubṭiyya” [Un periódico copto se opone al proyecto de resurrección de la literatura árabe]; págs. 908-11.

*Al-Manār* xiv(a) (1911) “Al-muslimūn wa-l-qubṭ (1)” [Los musulmanes y los coptos]; págs. 108-14.

*Al-Manār* xiv(b) (1911) “Al-muslimūn wa-l-qubṭ (2)” [Los musulmanes y los coptos]; págs. 221-6.

*Al-Manār* xiv(c) (1911) “Al-muslimūn wa-l-qubṭ (3)” [Los musulmanes y los coptos]; págs. 287-95.

*Al-Manār* xiv(d) (1911) “Muqaddimat maqālāt al-muslimūn wa-l-qubṭ” [Introducción a los artículos sobre los musulmanes y los coptos]; págs. 298-302.

*Al-Manār* xiv(e) (1911) “Al-‘ālim al-islāmī wa-l-isti‘mār al-ūrubbī” [El ulema islámico y la colonización europea]; págs. 432-40.

*Al-Manār* xxii(a) (1920-1) “Da‘wat ‘arab al-Ŷazīra al-‘Arabiyya ilà l-waḥda wa-l-ittifāq” [La llamada a la unidad y el acuerdo dirigida a los árabes de la Península Arábiga]; págs. 133-40.

*Al-Manār* xxii(b) (1920-1) “Fatāwà *al-Manār*. Ḥaqīqat al-tašawwuf wa-makānu-hu min al-šar‘” [Fetuas de *al-Manār*. La verdad del sufismo y su lugar en la ley islámica]; págs. 173-85.

*Al-Manār* xxii(c) (1920-1) “Amānī al-mubašširīn, aw-mujāda<sup>°</sup>atu-hum li-l-mawsūrīn” [Los deseos de los evangelistas, o su engaño de los ricos]; págs. 313-4.

*Al-Manār* xxiii(a) (1922) “Fātiḥat al-muŷallad al-ṭāliṭ wa-l-<sup>°</sup>ašrīn” [Introducción al volumen xxiii]; págs. 1-7.

*Al-Manār* xxiii(b) (1922) “Madaniyyat al-qawānīn” [Las leyes civiles]; págs. 435-40.

*Al-Manār* xxiii(c) (1922) “Al-aḥkām al-šar<sup>°</sup>iyya al-muta<sup>°</sup>alliqa bi-l-jilāfa al-islāmiyya (1)” [Los preceptos legales relativos al califato islámico 1]; págs. 729-52.

*Al-Manār* xxiv(a) (1923) “Al-aḥkām al-šar<sup>°</sup>iyya al-muta<sup>°</sup>alliqa bi-l-jilāfa al-islāmiyya (2)” [Los preceptos legales relativos al califato islámico 2]; págs. 33-67.

*Al-Manār* xxiv(b) (1923) “Al-aḥkām al-šar<sup>°</sup>iyya al-muta<sup>°</sup>alliqa bi-l-jilāfa al-islāmiyya (3)” [Los preceptos legales relativos al califato islámico 3]; págs. 98-120.

*Al-Manār* xxiv(c) (1923) “Al-aḥkām al-šar<sup>°</sup>iyya al-muta<sup>°</sup>alliqa bi-l-jilāfa al-islāmiyya (4)” [Los preceptos legales relativos al califato islámico 4]; págs. 185-200.

*Al-Manār* xxiv(d) (1923) “Al-aḥkām al-šar<sup>°</sup>iyya al-muta<sup>°</sup>alliqa bi-l-jilāfa al-islāmiyya (5)” [Los preceptos legales relativos al califato islámico 5]; págs. 257-72.

*Al-Manār* xxiv(e) (1923) “Al-aḥkām al-šar<sup>°</sup>iyya al-muta<sup>°</sup>alliqa bi-l-jilāfa al-islāmiyya (6)” [Los preceptos legales relativos al califato islámico 6]; págs. 345-73.

*Al-Manār* xxiv(f) (1923) “Ta<sup>°</sup>līq *al-Manār* <sup>°</sup>alà maqālat ŷarīdat Al-Aqdām bi-l-jilāfa” [Comentario de *al-Manār* sobre el artículo del periódico al-Aqdām sobre el califato]; págs. 766-76.

*Al-Manār* xxvi(a) (1925-6) “Islām wa-uṣūl al-ḥukm (1)” [El islam y los fundamentos del gobierno (1)]; págs. 100-4.

*Al-Manār* xxvi(b) (1925-6) “Iṭāra min al-tārīj” [Eventos excitantes de la historia]; págs. 200-5.

*Al-Manār* xxvi(c) (1925-6) “Islām wa-uṣūl al-ḥukm (2)” [El islam y los fundamentos del gobierno (2)]; págs. 212-7.



*Al-Manār* xxvi(d) (1925-6) “Al-ṭawra al-sūriyya wa-l-ḥukuma al-fransiyya wa-l-tanāzu° bayna al-šarq wa-l-garb (6)” [La revolución siria, el gobierno francés y la lucha entre el Oriente y el Occidente]; págs. 699-703.

*Al-Manār* xxvii(a) (1926-7) “Fātiḥat al-muŷallad al-sābi° wa-l-°ašrūn” [Editorial del volumen xxvii]; págs. 1-18.

*Al-Manār* xxvii(b) (1926-7) “Da°āyat al-ilḥād fī Miṣr” [Los predicadores del ateísmo en Egipto]; págs. 119-27.

*Al-Manār* xxviii (1926-7) “Fatāwa *al-Manār*. Ḥill amwāl ahl al-ḥarb” [Fetuas de *al-Manār*. Los musulmanes se pueden apropiarse de las riquezas del enemigo]; págs. 575-83.

*Al-Manār* xxix(a) (1928-9) “Fātiḥat al-muŷallad al-tāsi° wa-l-°ašrīn min *al-Manār*” [Editorial del volumen 29 de *al-Manār*]; págs. 1-36.

*Al-Manār* xxix(b) (1928-9) “Muqaddimat kitāb *Yusr al-islām wa-uṣūl al-tašrī° al-°āmm*” [Introducción al libro *La indulgencia del islam y los fundamentos de la legislación general*]; págs. 63-70.

*Al-Manār* xxx(a) (1929-30) “Al-ŷam° bayna mas°alat al-dikrān wa-l-ināṭ fī l-madāris” [La cuestión de la mezcla de sexos en las escuelas]; págs. 115-127.

*Al-Manār* xxx(b) (1929-30) “Ṭawrat Filisṭīn. Asbābu-hā wa-natā°iŷu-hā.” [La revolución en Palestina. Sus causas y sus consecuencias]; págs. 385-393.

*Al-Manār* xxxiii(a) (1933-4) “Fatāwa *al-Manār*. Al-waṭaniyya wa-l-qawmiyya wa-l-°aṣabiyya wa-l-Islām” [Las fetuas de *al-Manār*. El nacionalismo, el patriotismo, el fanatismo y el islam]; págs. 190-192.

*Al-Manār* xxxiii(b) (1933-4) “Ṭawrat al-mar°a al-ibāḥiyya wa-jaṭar-hā °alā al-usra fa'l-umma°” [La revolución permisividad de la mujer y su peligro para la familia y la comunidad musulmana]; págs. 462-3.

----- (1906-1935) *Tafsīr al-Manār* [Exégesis de *al-Manār*] vol. i a xii.

Beirut: Dār al-Ma°rifa li-l-Ṭabā°a wa-l-Našr.

*Tafsīr al-Manār* i “Fātiḥat tafsīr al-Qur°ān al-ḥakīm” [Introducción a la exégesis del sagrado Corán]; págs. 2-16.

*Tafsīr al-Manār* iii “Tafsīr sūrat Āl °Umrān: 1-9” [Comentario de la azora 3: 1-9]; págs. 154-231.

*Tafsīr al-Manār* vii “Tafsīr sūrat al-Mā°ida: 104-5” [Comentario de la azora 5: 104-5]; págs. 124-201.

*Tafsīr al-Manār* viii “Tafsīr sūrat al-An‘ām: 159” [Comentario de la azora 6: 159]; págs. 213-232.

*Tafsīr al-Manār* ix “Julāṣat sūrat al-A‘rāf” [Resumen de la azora 7]; págs. 559-580.

*Tafsīr al-Manār* x “Julāṣat sūrat al-Anfāl” [Resumen de la azora 8]; págs. 119-144.

*Tafsīr al-Manār* xi “Tafsīr sūrat Yūnus: 1-2” [Exégesis de la azora 10]; págs. 143-293.

----- (1956, 6<sup>a</sup> ed.; 1<sup>a</sup> ed. 1933) *Al-waḥī al-muḥammadī* [La Revelación de Muḥammad]. El Cairo?: Al-Mu‘tamar al-Islāmī.

Rosenthal, Erwin I. J. (1965) *Islam in the Modern National State*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sayyid, Bobby (2003, 2<sup>a</sup> ed.; 1<sup>a</sup> ed. 1997) *A Fundamental Fear. Eurocentrism and the Emergence of islamism*. Londres, Nueva York: Zed Books Ltd.

Schacht, J. (1972) *Eġ*, s.v. “Muḥammad ‘Abduh”.

Skovgaard-Petersen, Jakob (2001) “Portrait of the intellectual as a young man: Rašīd Riḍā’s *Muḥāwarāt al-muṣliḥ wa-al-muqallid* (1906)”. *Islam and Christian-Muslim Relations* 12(1); págs. 93-104.

Al-Šarabāšī, Aḥmad (1970) *Rašīd Riḍā, ṣāḥib al-Manār. ‘Aṣru-hu wa-ḥayātu-hu wa-maṣādir taqafātu-hu* [Rašīd Riḍā, propietario de *al-Manār*. Su época, su vida y las fuentes de su cultura]. El Cairo: Maṭābi‘a al-ahrām al-tiŷāriyya.

Voll, John O. (1991) “Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan”; in Martin E. Marty & R. Scott Appleby (Eds.), *Fundamentalisms Observed*, vol. i (Chicago & Londres: The University of Chicago Press), págs. 345-402.

Yūsuf, Al-Sayyid (2000) *Rašīd Riḍā wa-l-‘awda ilà manḥay al-salaf* [Rašīd Riḍā y el retorno al modelo de los antepasados] El Cairo: Mīrīt li-l-Našr wa-l-Ma‘lūmāt.

Zubaida, Sami (2004) “Islam and nationalism: continuities and contradictions”. *Nations and Nationalism* 10(4); págs. 407-20.

## CAPÍTULO IV

*Tras la I Guerra Mundial, y debido a las promesas británicas transmitidas a través de Lawrence de Arabia y el derecho a la autodeterminación de los pueblos que proclamaba el presidente norteamericano Woodrow Wilson, los árabes creyeron que la hora de la independencia había llegado. Sin embargo, el periodo de entreguerras trajo consigo la imposición de los protectorados británico y francés en los territorios árabes que habían sido parte del Imperio Otomano, mientras los planes sionistas de establecer un estado judío en Palestina se materializaban. Los sueños de independencia dieron lugar a la pesadilla del sistema de mandatos y la creciente inmigración judía provocó la Revuelta Árabe, liderada por el muftí de Palestina, Amīn al-Ḥusaynī.*

*Lector de la revista de Rašid Ridā, al-Manār, prácticamente desde su niñez, Ḥasan al-Bannā observaba con preocupación y desagrado la progresiva occidentalización de su país, Egipto, causada en gran parte por la presencia británica. Fue ello que empujó a este joven de provincias a iniciar el mayor movimiento de masas que haya visto el mundo musulmán: la Sociedad de los Hermanos Musulmanes.*

### **ḤASAN AL-BANNĀ (1906-49)**

El imán Ḥasan al-Bannā nació en Maḥmūdiyya, un pueblo cercano a Alejandría, en 1906. Su padre, relojero de profesión, actuaba asimismo de imán en la mezquita local y gozaba de una cierta reputación como experto de las tradiciones del Profeta (la Sunna). Ḥasan fue enviado a la escuela coránica a la edad de ocho años, y su padre lo introdujo a las ciencias islámicas y a la lectura de *al-Manār*. Sin embargo, a los doce años el niño consiguió convencer a su padre – que hubiera querido que su primogénito llegase a ser un ulema de Al-Azhar – de que le permitiese asistir a la escuela estatal. Allí mostró sus dotes de liderazgo cuando fue elegido presidente de la Sociedad por la moral (Ŷamʿiyyat al-Ajlāq al-Adabiyya), que su profesor había creado para sensibilizar

a los alumnos sobre esa cuestión. Pero además, Ḥasan y algunos de sus compañeros deseaban tener un impacto fuera del marco escolar, y fundaron la Sociedad para la Interdicción de lo Prohibido (Ŷamʿiyyat Manʿ al-Muḥarramāt), que enviaba cartas amonestadoras anónimas a personas cuyo comportamiento no era conforme a las normas de la moral islámica.

Ḥasan mostró una temprana inclinación hacia el misticismo: el tratado del místico medieval al-Gazālī<sup>207</sup>, *La revivificación de las ciencias religiosas*, fue una de sus influencias determinantes – como ya lo había sido para Rašīd Riḍā – y con sólo doce años empezó a asistir a ceremonias sufíes de *dīkr*<sup>208</sup>. Al mismo tiempo, era muy consciente de las que se consideraban amenazas al islam, y a los trece años participó en la creación de la Sociedad Ḥaṣāfiyya de Beneficiencia (*al-Ŷamʿiyya al-Ḥaṣāfiyya al-Jayriyya*), que tenía como objetivo promover la moral y contrarrestar las actividades de tres jóvenes misioneras que trabajaban en su pueblo. De este periodo al-Bannā recuerda asimismo la revolución de 1919, en la que los egipcios exigieron el fin de la ocupación británica. En sus *Memorias de la predicación y del predicador* (*Muḍakkirāt al-daʿwa wa-l-dāʿiyya*) afirma haber sido uno de los líderes estudiantiles de la revolución en Maḥmūdiyya, organizando manifestaciones y componiendo poemas revolucionarios.

En 1923 al-Bannā se trasladó a El Cairo para continuar sus estudios en la Casa de las Ciencias (Dār al-ʿUlūm), donde ʿAbduh había impartido clases varias décadas antes. El año siguiente, el resto de su familia lo seguiría. En El Cairo el joven tomó conciencia de la rápida occidentalización que estaba experimentando la sociedad egipcia, y educado en el ambiente conservador de un pueblo de provincias, se sintió ofendido ante el abandono de los valores tradicionales en la capital. Según evocaría en sus *Memorias*, se vio confrontado por:

---

<sup>207</sup> V. pág. 66, nota 85.

<sup>208</sup> *Dīkr*: Mencionar repetidamente el nombre de Dios. Los sufíes lo hacen a fin de entrar en un trance y sentirse más cerca de la divinidad.

[U]na ola de disipación de almas y mentes, de morales y hábitos en el nombre de la emancipación intelectual, y de usos, conductas y prácticas en el nombre de la libertad personal. La ola de ateísmo y libertinaje era descomunal, arrolladora, imparable [...] Vi cómo la vida social de mi querido pueblo egipcio oscilaba entre elpreciado islam que había heredado, defendido y vivido con orgullo durante catorce siglos, y ese violento ataque occidental, equipado de todas las armas destructivas de la riqueza, el prestigio, la ostentación, el goce, la pujanza y los medios de propaganda. (1966: 53, 54)

Aparte de su continuada relación con la cofradía *ḥaṣāfiyya*, Ḥasan aprovechó los contactos de su padre para introducirse en los ambientes islamistas de El Cairo. Así, frecuentaba la Librería Salafí (al-Maktaba al-Salafiyya), asistía a las tertulias de Rašīd Riḍā y se involucró en las actividades de la Sociedad Islámica por la Moralidad (Ŷam‘iyyat Makārim al-Ajlāq al-Islāmiyya). Además, frustrado ante la apatía y displicencia de los ulemas de al-Azhar y deseoso de llevar su mensaje de renovación religiosa más allá de los círculos islamistas, el joven organizó a un grupo de estudiantes de la prestigiosa mezquita-universidad y de la Casa de las Ciencias que estaban dispuestos tanto a predicar en las mezquitas como en los cafés populares donde se reunían los trabajadores una vez terminada la jornada.

En 1927 al-Bannā terminó sus estudios y fue enviado a trabajar de maestro a la ciudad de Ismā‘īliyya. Más tarde relataría en sus *Memorias* que su estancia en la ciudad que servía de sede a la Compañía del Canal de Suez lo haría más consciente de los males de la colonización y contribuiría a su politización. En este nuevo ambiente al-Bannā continuó sus actividades de proselitismo: de día impartía clases a los hijos de los funcionarios, de los comerciantes y de los trabajadores; por las noches intentaba llegar a sus padres, dando charlas en las mezquitas y las diferentes sociedades islámicas o acudiendo directamente a los cafés. Sin embargo, no descuidó sus contactos en El Cairo: Se convirtió en un colaborador habitual de la revista islamista *La Conquista (al-Faṭḥ)*, y cuando se enteró por los periódicos del establecimiento de la Sociedad de Jóvenes Musulmanes (Ŷam‘iyyat al-Šubbān al-Muslimīn),

rápidamente expresó su interés en ser miembro. Pronto lanzaría su propia organización: la Sociedad de los Hermanos Musulmanes (Ŷamā<sup>°</sup>at al-ljwān al-Muslimīn)<sup>209</sup>.

El objetivo inicial de la Sociedad de los Hermanos Musulmanes era la instrucción a fin de formar a una generación de musulmanes que tuviesen lo que al-Bannā consideraba un correcto entendimiento del islam. El énfasis, pues, estaba en la educación moral (*tahdīb*). Como en las órdenes sufíes, al-Bannā era el "Guía Supremo" (*al-muršid al-<sup>°</sup>āmm*) al que todos los miembros debían jurar lealtad (*bay<sup>°</sup>a*). Deseando ver un rápido crecimiento de la Sociedad, el *muršid* pasaba sus vacaciones predicando en las ciudades y pueblos de la zona del Canal; pronto aparecieron filiales en numerosas poblaciones. Pero la verdadera gran expansión tendría que esperar hasta 1932, cuando al-Bannā consiguió ser trasladado a El Cairo. En menos de una década, la Sociedad se convertiría en una de las organizaciones más importantes de Egipto, presente en toda su geografía y sus capas sociales, además de contar con delegaciones en varios países árabes (Sudán, Siria, Marruecos...). Y a partir de 1933 los Hermanos contaron con su propia imprenta para difundir sus publicaciones, incluidas las "epístolas" (*rasā<sup>°</sup>il*) que el *muršid* enviaba a líderes políticos egipcios y musulmanes o dirigía a los miembros<sup>210</sup>.

En el quinto congreso de los Hermanos, que conmemoraba el quinto aniversario de la Sociedad, al-Bannā la definió así:

1. Es una Llamada salafí, porque busca el retorno del islam a la pureza de sus fuentes: el Libro de Dios y la Sunna de su Profeta.

---

<sup>209</sup> Se barajan varias fechas para el establecimiento de la Sociedad de los Hermanos Musulmanes, y es posible que tuviera lugar en 1929, y no en 1928. Sus miembros celebraron el décimo aniversario en 1939; sin embargo, el veinte aniversario fue celebrado en 1948. La confusión se debe a que al-Bannā relataría que la fundación tuvo lugar en Dū al-Qa<sup>°</sup>da de 1347/marzo de 1928. En realidad, la fecha de la Hégira se corresponde a abril o mayo de 1929.

<sup>210</sup> Además de sus revistas y diarios, en 1939 la Sociedad obtuvo de los herederos de Rašīd Riḍā su consentimiento para "resucitar" *al-Manār*. Sin embargo, sólo pudieron publicar algunos números antes de que el gobierno revocase su licencia.

2. Es una cofradía sunní, porque adopta la Sunna del Profeta, en particular en el credo y la adoración, tanto como es posible.
3. Es una realidad sufí, porque sabe que la base del bien es la pureza del espíritu, la bondad del corazón, la persistencia en el trabajo, la elusión de las gentes, el amor hacia Dios, y el compromiso con el bien.
4. Es una organización política, porque exige la reforma del gobierno en el interior y el reconsiderar los vínculos de la nación islámica con las demás naciones en el exterior, y reivindica la educación del pueblo en el honor, la dignidad y el celo por su patria hasta el máximo grado.
5. Es un club de deporte, porque le concierne la salud física y sabe que el creyente fuerte es mejor que el creyente débil. El Profeta dijo: ‘Tu cuerpo tiene derecho a que lo cuides’<sup>211</sup>. Por otro lado, sólo un cuerpo fuerte puede cumplir de manera completa y correcta los deberes del islam: La oración, el ayuno, el peregrinaje, la limosna [...]
6. Es una asociación cultural, porque el islam impone como deber [*farīḍa*] a todo musulmán y musulmana buscar el conocimiento, y porque los clubes de los Hermanos son, en realidad, escuelas que instruyen y cultivan y academias que educan el cuerpo, la mente y el espíritu.
7. Es una empresa económica, porque el islam se preocupa de la administración y adquisición de la riqueza. El Profeta dijo: ‘El buen dinero para el buen hombre’<sup>212</sup>; ‘Dios perdona a quien duerme tras haber comido de lo que ganó de su trabajo’<sup>213</sup>; ‘Dios ama al creyente que hace bien su trabajo’<sup>214</sup>.
8. Es un concepto social, porque se preocupa de los males de la sociedad musulmana e intenta tratarlos y curar a la comunidad [*umma*]”. (1998h: 170-1)

Gradualmente, la Sociedad de los Hermanos Musulmanes se involucró en la agitada vida política de la época. Siguiendo el ejemplo de la organización pseudo-fascista Joven Egipto (*Miṣr al-Fatāṭ*), que habían creado una sección cuasi-paramilitar, al-Bannā convirtió los clubes de atletismo de los Hermanos

<sup>211</sup> Tradición relatada en los *Ṣaḥīḥayn*.

<sup>212</sup> Tradición relatada en *Tajrīy al-iḥyāʾ*, de al-ʿIrāqī, y *Gāyat al-marām* y *Muškilat al-fuqr*, de al-Albānī.

<sup>213</sup> Tradición relatada en *Al-targīb wa-l-tarhīb* de al-Mundrī, *Al-matjar al-rābiḥ* de al-Dumyātī, y *Daʿīf al-targīb* de al-Albānī.

<sup>214</sup> Tradición relatada por, entre otros, Ibn ʿUday en *al-Kāmil fī l-ḍuʿafāʾ*, al-Qīsrānī en su *Ḍajīrat al-Ḥuffāz*, al-Albānī en su *Daʿīf al-targīb*, y al-Dahabī en *Mizān al-ʿitidāl* y *Taljīs al-ʿilal*.

en tropas de senderistas (*firaq al-ŷawwāla*) que, como demostración de fuerza, organizaban periódicamente concentraciones multitudinarias. En 1936, el cuarto congreso de la Sociedad celebró la coronación del rey Faruq<sup>215</sup> y culminó con un juramento colectivo de lealtad (*bay a*) frente al palacio de al-ʿĀbidīn. Esto marcó el comienzo de un periodo de colaboración con el joven monarca y sus consejeros, que consideraban a los Hermanos Musulmanes – y asociaciones similares, como Joven Egipto – una baza contra la principal fuerza de la oposición: el partido nacionalista Wafd.

La cuestión palestina era un importante factor de movilización; durante la revuelta de 1936-9, liderada por el muftí de Jerusalén, Amīn al-Ḥusaynī, la Sociedad recaudó fondos, organizó manifestaciones y publicó panfletos, y es bastante probable que algunos de sus miembros participasen en el combate en la propia Palestina. Al-Bannā anunció la politización del movimiento en el editorial del primer número de la revista *El avisador (al-Naḍīr)*, en mayo de 1938: “[N]os movemos de la mera predicación a la predicación acompañada de lucha y acción”. Y advirtió: “Si [los líderes] responden con artimañas, subterfugios y evasivas, estaremos en guerra con todo dirigente, todo jefe de partido y toda organización que no trabaje por la victoria del islam” (1966: 146; nótese la identificación del programa de la Sociedad de los Hermanos Musulmanes con la religión musulmana)<sup>216</sup>.

La Segunda Guerra Mundial aumentó considerablemente la visibilidad de la presencia británica, y el sentimiento anti-británico se intensificó entre el pueblo egipcio. Los Hermanos Musulmanes reflejaron ese sentimiento general en su retórica y sus actos y, como resultado, al-Bannā y sus colaboradores más próximos fueron desterrados de El Cairo varios meses y, más tarde,

---

<sup>215</sup> El rey Faruq de Egipto (1920-65) subió al trono cuando sólo era un adolescente, y contaba con gran apoyo popular. Sin embargo, sus desmedidos gastos, su corrupción y su comportamiento amoral irían minando ese apoyo y llegó a ser muy impopular entre sus súbditos. Ha aparecido antes?

<sup>216</sup> Pero mera la retórica no era suficiente para los Hermanos más exaltados, y durante el quinto congreso al-Bannā lanzó una advertencia a “los que desean recoger el fruto antes de que esté maduro” (1998h: 175). En vano; unos meses más tarde, un grupo no desdeñable de miembros abandonó la Sociedad para formar las Juventudes de Nuestro Señor Muḥammad (Ŷamʿiyyat Šabāb Sayyidinā Muḥammad).



brevemente encarcelados, y las publicaciones de la Sociedad, prohibidas<sup>217</sup>. Probablemente como consecuencia de esos primeros choques con las autoridades, al-Bannā creó un aparato paramilitar secreto bajo el anodino nombre de Organismo Especial (*al-Niḏām al-Jāṣṣ*)<sup>218</sup>. De esta época datan asimismo los primeros contactos entre la Sociedad y algunos oficiales del ejército egipcio que querían aprovechar la guerra para deshacerse de la presencia colonial británica, y que posteriormente participarían en el entrenamiento de los Hermanos que partieron a luchar en Palestina en 1948 y combatieron a los británicos en el Canal de Suez en 1951-2. Como veremos, algunos de esos oficiales protagonizarían la Revolución de 1952.

La Sociedad de al-Bannā salió de la guerra reforzada: Su ideología era atractiva y fácil de comprender para una población mayormente analfabeta y profundamente religiosa, su postura anti-británica encontraba eco entre los nacionalistas, y sus escuelas y hospitales proporcionaban valiosos servicios a las clases populares urbanas. Según cifras de la Sociedad, en 1945 el número de miembros rondaba el medio millón, y los simpatizantes se contaban por cientos de miles. Jansen manifiesta:

La prontitud de los musulmanes egipcios de este periodo a ser miembros de la Hermandad muestra que, en su forma existente, su religión los servía de manera inadecuada. [...] Los musulmanes egipcios veían la presencia de un gran número de extranjeros no-musulmanes en su país en esa época como la causa de la inestabilidad y la pobreza que sufrían. [...] Crecimiento rápido, xenofobia, secretos, actividades ilegales, asesinatos, reuniones políticas

---

<sup>217</sup> Según un antiguo miembro de la Sociedad, al-Bannā formó parte del denominado Frente de Liberación Nacional, que esperaba obtener de Alemania la garantía de la independencia egipcia a cambio de rebelarse contra la ocupación británica. El Frente habría incluido al destacado político °Alī Māhir y a Amīn al-Ḥusaynī, muftí de Jerusalén (Yūsuf 1994: 103).

<sup>218</sup> Algunos miembros y simpatizantes de la Sociedad afirman que el Organismo Especial respondía a la continuada ocupación británica y a la amenaza sionista en las fronteras del país (v.g. al-Bannā 1994: 49; al-Tilmisānī 1985: 36-7). La fecha de su establecimiento es confusa; por ejemplo, un antiguo miembro, Aḥmad Kāmil, mantiene que fue fundado en 1938 (1989: 150), es decir, antes de la Segunda Guerra Mundial. Según al-Ŷayyār, en 1948 el aparato paramilitar contaba con 25.000 miembros, aunque la autora no cita fuente alguna (2007: 44).

multitudinarias... Ser miembro de los Hermanos Musulmanes a finales de la década de los cuarenta debe haber sido excitante. (1997: 46-7)

Por otra parte, el principal competidor de la Sociedad, el partido nacionalista Wafd, había perdido credibilidad debido a su colaboracionismo con los británicos durante la guerra e intentaba recobrarla haciendo causa común con los comunistas. El anticomunismo visceral de al-Bannā lo acercó a los sucesivos gobiernos conservadores nombrados por el rey, que permitieron a la Sociedad una amplia maniobra de acción y apoyaron financieramente sus servicios y actividades<sup>219</sup>.

Durante los años que siguieron a la Segunda Guerra Mundial Egipto vivió un periodo de gran inestabilidad política. Los Hermanos Musulmanes fueron sólo uno de los grupos que participaron en la espiral de violencia, que se convirtió en un instrumento de presión para derribar gobiernos. El conflicto de la Sociedad con el Wafd y sus aliados comunistas dio lugar a frecuentes escaramuzas entre estudiantes de ambos bandos. Al mismo tiempo, el Organismo Especial multiplicaba sus ataques contra los británicos, los judíos egipcios – a los que acusaba de connivencia con los sionistas – y personalidades públicas. En marzo de 1948, dos de sus miembros asesinaron al juez Aḥmad al-Jāzindār, que había sentenciado a varios Hermanos a duras penas de prisión. En noviembre del mismo año, la policía encontró un depósito de armas de la Sociedad en Ismāʿīliyya y, unos días más tarde, detuvo a un grupo de miembros que conducían un jeep en el que se encontró documentación que probaba la existencia del Organismo Especial.

Al-Bannā intentó calmar la situación, pero en vano; en diciembre de 1948 la Sociedad fue ilegalizada, sus propiedades, confiscadas, y muchos de sus miembros, detenidos<sup>220</sup>. Como represalia, los Hermanos asesinaron al

---

<sup>219</sup> Contrariamente a la evidencia, al-Bannā a menudo insistiría que nunca había aceptado “ni una piala” de nadie excepto de sus propios miembros (1998h: 182-3; 1998b: 41; 1998d: 99; 1998h: 181; 1998o: 313-4).

<sup>220</sup> La ola de arrestos que siguió a la disolución de la Sociedad es considerada la primera persecución (*miḥna*) de los Hermanos. Éstos la atribuyen a una conspiración extranjera: La disolución coincidió con la primera guerra árabo-israelí y, según su versión, la heroica

primer ministro, Maḥmūd al-Nuqrāšī, y en enero de 1949 intentaron provocar un incendio en el juzgado en el que se almacenaban los documentos relacionados con el incidente del jeep. Al-Bannā condenó esas acciones, escribiendo en un comunicado que los que las habían perpetrado “ni son Hermanos, ni son Musulmanes”. A pesar de ello él mismo fue abatido, probablemente por la policía secreta, el 12 de febrero de 1948, y pasó a ser conocido como *al-imām al-šahīd*, “el imán mártir”<sup>221</sup>.

### Ideas clave

Como los reformadores salafíes que lo habían precedido, al-Bannā veía que la sociedad musulmana estaba en crisis y achacaba dicha crisis a que se hubiera apartado del islam (s.d.: 31). Sin embargo, el imán era un hombre de acción, no un ideólogo; un organizador, no un intelectual. Es por ello que sus escritos más importantes fueron las “Epístolas” (*Rasāʾil*) que dirigía a sus seguidores o a los líderes políticos egipcios, árabes y musulmanes, y que siguen siendo lectura obligada dentro del movimiento islamista.

La ideología que presentan las *Epístolas* es, en gran medida, la de Rašīd Riḍā y la denominada “Escuela de *al-Manār*”. Pero existe otra influencia destacada en el pensamiento de al-Bannā: el discurso de los regímenes fascistas de la época. El imán adaptó la idea de *šumūliyya* (totalitarismo) al islam, haciendo que éste jugase entre los musulmanes el papel central que tenía la nación en los sistemas totalitaristas europeos (v. Soage 2008). No obstante, la principal aportación de al-Bannā al islamismo fue la creación de un movimiento con la misión de construir el estado islámico que, a su juicio, sería la solución a todos los problemas. Ese movimiento, la Sociedad de los

---

participación en la misma de varios cientos de voluntarios de la Sociedad puso en peligro la fundación del estado de Israel, lo cual condujo a las potencias occidentales a presionar a al-Nuqrāšī para que la disolviera (al-Qaraḍāwī 2001-2a; Mawlā 2000: 74-5; al-Ŷāmiʿ 2004: 57-8).

<sup>221</sup> Tras el asesinato de al-Bannā, los Hermanos Musulmanes intentaron asesinar al sucesor de al-Nuqrāšī, Ibrāhīm ʿAbd al-Hādī, y distribuyeron panfletos en los que podía leerse: “La cabeza de [el rey] Faruq a cambio de la cabeza de al-Bannā” (al-Sīsī 1987: 292-3).

Hermanos Musulmanes, se ha convertido en la organización islamista más importante del mundo.

## **El islam como diagnóstico del problema**

El pretendido abandono del islam por parte de las sociedades musulmanas, considerado la causa principal de la decadencia de éstas, tenía varias dimensiones. Al-Bannā las lista en su mensaje *Entre ayer y hoy* (*Bayna al-ams wa-l-yawm*, 1998g), y podemos clasificarlas bajo los siguientes apartados:

### ***Factores internos***

Factores políticos: Las disensiones internas entre los líderes musulmanes árabes, que no tuvieron en cuenta las advertencias divinas contra las divisiones y el afán de gloria personal. Ello condujo a que se hicieran con el poder no-árabes – persas, dailamitas<sup>222</sup>, mamelucos<sup>223</sup>, turcos, etc. – “que no habían probado el sabor del verdadero islam” (al-Bannā 1998g: 143). Como al-Afgānī y Riḍā, al-Bannā insistía que los vínculos de religión son más sagrados que los de sangre o suelo (v.g. 1998a: 25; 1998d: 98; 1998q: 380) y abogaba por la unidad musulmana, rechazando la división del mundo musulmán en “estaditos débiles” (v.g. 1998h: 192-3; 1998d: 95-6). Pese a ello, el imán destacaba el estatus especial de los árabes en el islam (v.g. 1998a: 25; 1998f: 123-4; 1998h: 192), y afirmaba que su propia tierra, Egipto, era el líder natural de las naciones musulmanas (v.g. 1966: 263; 1998d: 98; 1998e: 109; 1998i: 211)<sup>224</sup>.

---

<sup>222</sup> Referencia a la dinastía buyí, proveniente de la región persa de Dailam, que gobernó el imperio abasí entre mediados del siglo X y mediados del siglo XI.

<sup>223</sup> Los mamelucos eran soldados-esclavos que se hicieron el poder en varias ocasiones durante la historia musulmana, especialmente en Egipto y Siria.

<sup>224</sup> Es de interés que, a diferencia de sus predecesores, al-Bannā no señala el abandono de la *šūrā* y la conversión del califato en una dinastía entre los factores de debilidad de los musulmanes. Gānim especula que tal omisión era táctica, dictada por las exigencias de un

Factores sociales: El disfrute incontrolado del lujo y de los placeres sensuales, a pesar de que Dios previno a los musulmanes de que conducen a la destrucción (al-Bannā 1998g: 143). La biografía de al-Bannā revela una preocupación por la moralidad que raya en el puritanismo. Entre las cincuenta medidas que propuso al rey Faruq y al primer ministro Muṣṭafā al-Naḥḥās en su mensaje *Hacia la luz (Naḥwa al-nūr)*, la mayoría tienen un carácter religioso o moral: la censura del teatro, el cine, la música y la literatura; la prohibición del baile, el juego y el alcohol; la flagelación como castigo al adulterio; la penalización del descuido de deberes religiosos como la oración o el ayuno durante el mes de Ramadán; la segregación de los sexos en la vida social; la inclusión de la religión como asignatura fundamental en todos los niveles de la educación; la promoción del matrimonio y la procreación; las pesquisas en la vida privada de los funcionarios; etc. (al-Bannā 1998c: 83-7; v. también 1998b: 53-4).

Factores intelectuales: En primer lugar, en lo que respecta al islam: las divergencias y rivalidades entre sectas y escuelas; la reducción de la religión a “palabras y expresiones muertas, sin espíritu ni vida”; el estancamiento y el fanatismo; y las disputas y polémicas, contrarias a los mandatos coránicos (al-Bannā 1998g: 143; v. también 1985a: 413; 1985b: 544-6). Como sus predecesores, al-Bannā creía en la necesidad de volver a la sencillez del islam original, basado en el Corán y la Sunna, y de entenderlo como lo entendían los venerables ancestros (*al-salaf al-ṣāliḥ*, v.g. 1998h: 169; 1985c: 573). El imán añade un segundo aspecto de decadencia intelectual: el descuido de las ciencias aplicadas a favor de filosofías especulativas y pseudo-ciencias<sup>225</sup>, ignorando los preceptos divinos que urgen a conocer la creación (1998g: 144; v. también 1998q: 373).

---

contexto político dominado por regímenes hereditarios a los que el imán esperaba convencer de que apoyasen su proyecto (1992: 215-6).

<sup>225</sup> Además de ser muy crítico de la filosofía, al-Bannā no tenía demasiada confianza en la razón humana, que consideraba en constante necesidad de la orientación divina (1998f: 120; 1998r: 398).

## ***Factores externos***

En sus escritos, al-Bannā adopta el tema del “enemigo externo” del islam. En *Entre ayer y hoy*, afirma que dichos enemigos habían logrado aprovecharse de las causas internas de decadencia señaladas en el apartado anterior en dos ocasiones: En el siglo VI de la Hégira (ca. s. XII), la época de las invasiones tártaras y de las campañas cruzadas<sup>226</sup>; y en el siglo XIV de la Hégira (ca. s. XX), cuando los poderes coloniales europeos conquistaron la práctica totalidad de las tierras musulmanas (1998g: 142-3, 144-5). Hablando de su propia época, al-Bannā veía un mundo islámico asediado política, económica, intelectual, social, psicológica, militar, culturalmente (v.g. 1998a: 30-1; 1998i: 320-1). Para colmo los musulmanes, deslumbrados por el Occidente y confiando en sus buenas intenciones, se habían apartado del islam y habían imitado a los europeos (v.g. 1998e: 107; 1998o: 321); sobre todo los gobernantes, “criados en el regazo de los extranjeros” (1998e: 114; 1998g: 151).

El discurso de al-Bannā es sumamente crítico del Occidente. Afirmaba que los occidentales habían sido seducidos por los demonios; que el materialismo de su civilización había matado la compasión y la espiritualidad; que sus rasgos más destacados eran la apostasía, la lascivia, el egoísmo y la usura (v.g. 1998e: 107; 1998f: 122; 1998g: 150). Todos sus avances científicos, intelectuales y artísticos no los habían hecho felices, porque no satisfacen el alma, y ni siquiera habían logrado alimentar al hambriento ni hacer desaparecer el crimen (195?: 6; 1998e: 107-8). Los occidentales sabían que la única oportunidad del Oriente es el islam; por ello, habían seducido a los musulmanes con sus mujeres “medio desnudas”, con sus licores, con sus

---

<sup>226</sup> Por supuesto, las Cruzadas habían comenzado siglo y medio antes de la invasión tártara, a finales del siglo XI. Éste es sólo una muestra de las libertades que al-Bannā se tomaba con la historia. Así, por ejemplo, caracterizó la denominada "Reconquista" como una invasión franca (1998g: 145; en realidad, el papel de los francos tuvo poca consecuencia) y afirmó que los británicos vendieron Palestina a los judíos (ibid.: 147; los sionistas compraron las tierras principalmente de terratenientes árabes y turcos).

teatros, con sus cabarés, y habían sembrado la duda y el ateísmo en las almas a través de sus escuelas y sus centros culturales (1998g: 151; 1998i: 216; 1998o: 320-1). Sin embargo, la brutalidad de la colonización había despertado a los pueblos de su sopor, y aunque la revuelta había tomado la forma de nacionalismos locales, el imán profetizó que, a la larga, su resultado sería la unidad y el renacer del imperio musulmán (1998g: 148).

### **El islam como programa de regeneración**

Ante esta situación de decadencia y fragmentación, al-Bannā identificó las dos principales metas de los Hermanos Musulmanes: En primer lugar, la liberación del mundo islámico del colonialismo; y en segundo lugar, el establecimiento de un estado islámico (1998g: 154). Tras la descolonización, el imán explicó, la elección ante los dirigentes musulmanes sería entre dos modelos, que denomina “la vía de la verdad” y “la vía de los apetitos carnales y las vanidades”, como en esta carta al rey Faruq:

En la vía de Europa se encuentra la ostentación y el esplendor, las delicias y el lujo, la disipación y el libertinaje, los placeres que cautivan las almas [...] Pero la vía del islam es gloria y fortaleza, verdad y fuerza, bienaventuranza y rectitud, firmeza, virtud y nobleza. ¡Haced marchar la comunidad musulmana [*umma*] por esa vía, y que Dios os otorgue el éxito! [...] ¡Sed los primeros en avanzar en el nombre del mensajero de Dios con el frasco de la medicina coránica para salvar al atormentado y enfermo mundo! (al-Bannā 1998c: 82).

Siguiendo a Ibn Jaldūn, al-Bannā creía que el péndulo del poder ha oscilado entre el Oriente y el Occidente a lo largo de la historia<sup>227</sup>, pero predice que ese ciclo se romperá cuando la supremacía vuelva al Oriente y la humanidad alcance un estadio de unidad y perfección dentro del orden islámico

---

<sup>227</sup> Los conocimientos de la historia de al-Bannā parecen imprecisos; así, afirma que la supremacía fue transferida del Occidente greco-romano al Oriente con Moisés (!), Jesús y Muḥammad (1998c: 68). Cabe destacar que el imán adopta de sus predecesores el concepto de ley divina (*sunnat Allah*) para explicar el destino de los pueblos (v.g. 1998c: 68; 1998o: 330).

(1998c: 68). El imán hablaba de una inevitable progresión en la difusión del mensaje de los Hermanos Musulmanes: del individuo a la familia, a la sociedad, al gobierno, a la comunidad musulmana y, finalmente, al mundo entero, “hasta que no haya religión sino la de Dios”<sup>228</sup> (v.g. 1998d: 95-6; 1998e: 110; 1998f: 129-30; 1998q: 375-7). Al-Bannā estaba convencido de que Dios ha designado a los musulmanes “guardianes” o “guías” de la humanidad y les ha otorgado el dominio sobre la misma a fin de cumplir tal misión (v.g. 1998b: 38-9, 46-7; 1998n: 301; 1998o: 312).

El plan de acción de los Hermanos Musulmanes comprendía tres estadios: Primero, la transmisión del mensaje a través de la predicación, la educación, la provisión de servicios sociales y la creación de pequeños proyectos económicos. Segundo, la formación de las tropas, tanto espiritual como militarmente. Tercero y final, la puesta en práctica del mensaje, es decir, la institución de un gobierno islámico (1998q: 378-9; 1998h: 174). El paso inicial sería la regeneración moral de la sociedad, que conduciría progresivamente al objetivo deseado (1985a: 402). Sin embargo, al-Bannā advertía que serían necesarias otras medidas, “algunas suaves, otras, rigurosas”, puesto que los Hermanos tendrían que enfrentarse a la oposición e incluso la hostilidad de los que no comprenden el verdadero islam (1998g: 155-8; 1998h: 185-6; 1987).

En una epístola titulada precisamente *Sobre la yihad (Risālat al-ŷihād)*, al-Bannā destaca que la guerra santa es un deber tan importante como la oración o el ayuno durante el mes de Ramadán, y la añade a los cinco pilares del islam (1998l: 263, 264-5, v. también 1998c: 71)<sup>229</sup>. En otros, insiste en su papel central en la propagación del islam, proclama que el martirio es el nivel más alto de la fe y afirma que la Llamada al islam (*da wa*) requiere sacrificios

---

<sup>228</sup> Referencia al Corán 8:39.

<sup>229</sup> El término *ŷihād* (yihad) significa "esfuerzo". Otros autores citan una tradición en la que el profeta distingue el *ŷihād* interior o “gran *ŷihād*” del *ŷihād* militar o “pequeño *ŷihād*” para destacar que el esfuerzo por controlar los apetitos y las pasiones es el más difícil y el más importante. Sin embargo, al-Bannā afirma que la cadena de transmisión de la mencionada tradición es débil (1998l: 279) y no deja ninguna duda de que, a su juicio, “*ŷihād*” se refiere a “la guerra, las fuerzas armadas, el refuerzo de todos los medios posibles de defensa y ataque” (ibid.: 263).



(1998i: 217-8; 1998o: 322; 1998q: 377; 1987: 60). A sus seguidores, impacientes de entrar en acción, les promete que los liderará “cuando hayan formado trescientas falanges, preparadas espiritualmente con la fe y la doctrina, mentalmente con el conocimiento y la cultura, y físicamente con el entrenamiento y el deporte” (1998h: 177; v. también 1966: 232).

La ambigüedad caracteriza la actitud de al-Bannā hacia los no-musulmanes. En su mensaje *Hacia la luz*, intenta tranquilizar al rey y al primer ministro sobre las consecuencias de adoptar el islam como sistema de gobierno, e insiste que éste tiene una actitud de protección y benevolencia hacia las minorías y los extranjeros (1998c: 78-9<sup>230</sup>; v. también 1998n: 302). Sin embargo, los no-musulmanes nunca serían ciudadanos de pleno derecho del Estado musulmán, puesto que se da por descontado que no pueden ocupar puestos de liderazgo (1998q: 376). La existencia de un tratado (*hudna*) con la Gente del Libro (*ahl al-kitāb*) no será eterna, y los no-musulmanes fueron a menudo víctimas de prácticas restrictivas. Por otra parte, el imán afirma que pueden existir relaciones de paz con estados no musulmanes, pero que el deber de los musulmanes es perseverar en invitarlos al islam (v.g. 1998a: 25; 1998e: 114).

En otras ocasiones, sin embargo, al-Bannā asevera que los Hermanos Musulmanes no deben contentarse con la liberación de las tierras musulmanas, sino que deben perseguir al invasor hasta su propia morada de modo que el islam domine el mundo (1998e: 109). En su *La paz en el islam (al-Salām fī l-Islām)*, en el que detalla las circunstancias en las que la guerra es legítima, cita la aleya coránica que legitima el cobro de un tributo sobre los no-musulmanes conocido como *yîzya* y una tradición del profeta según la cual los musulmanes deben luchar hasta que las gentes proclamen que “no hay dios sino Dios y

---

<sup>230</sup> Al-Bannā elige ilustrar la tolerancia del islam con aleyas más bien intolerantes. Cita 2:136-8, que después de afirmar que el musulmán debe creer en todos los mensajes previos, desde Abraham hasta Jesús, continúa: “Así, pues, si creen en lo mismo que vosotros creéis, estarán en la vía recta. Pero si se desvían, estarán entonces en oposición. Dios te bastará contra ellos [...]”. Y a continuación, toma como ejemplo de la posición “clara y justa” del islam las aleyas 3:118-9: “¡Oh, creyentes! No intiméis con nadie ajeno a vuestra comunidad. Si no, no dejarán de dañaros. Desearán vuestra ruina. El odio asomó a sus bocas, pero lo que ocultan sus pechos es peor [...]”.

Muhammad es el Profeta de Dios” (195?: 32). Y en *Sobre la yihad* al-Bannā cita explícitamente la aleya que impone el deber de combatir a la Gente del Libro “hasta que, humillados, paguen el tributo directamente” (1998l: 265; v. Corán 9:29), y otra tradición del Profeta según la cual la guerra santa contra ellos es obligatoria e implica una doble recompensa divina (Abū Dāwūd) (1998l: 270).

## **Organización política y social**

Al-Bannā creía que el islam no es una mera religión, sino un sistema “integral” o “holístico” que puede y debe regular los asuntos de todos los pueblos, en todos los lugares y en todas las épocas, en esta vida y en la otra (v.g. 1998a: 18; 1998n: 297; 1998q: 372). Por ello, rechazaba el islam “colonizado, sumiso y servil” de aquellos “enemigos del islam” que quieren circunscribir la religión al ámbito de lo privado, preguntando, retóricamente: “Si el islam no es política, ni sociedad, ni economía, ni cultura, ¿qué es?” (1998n: 299, 297, 296). Entre sus múltiples definiciones de la religión musulmana, se encuentran las siguientes:

Creemos que los mandatos y preceptos del islam son holísticos y organizan los asuntos de esta vida y de la otra, y que los que creen que esos preceptos sólo se ocupan de la dimensión ritual o espiritual están equivocados. El islam es credo y adoración, patria y nacionalidad, religión y Estado, espiritualidad y acción, Libro y espada. (1998h: 167)

El internacionalismo, el nacionalismo, el socialismo, el capitalismo, el bolchevismo, la guerra, la distribución de las riquezas, la relación entre el productor y consumidor, y todo lo vinculado directa o indirectamente con estas cuestiones que preocupan a políticos y filósofos... Creemos que el islam ha penetrado dichas cuestiones hasta el fondo, estableciendo para el mundo los sistemas que le permiten beneficiarse de lo bueno y evitar peligros y calamidades. (1998b: 51)

Al-Bannā razonaba que el gobierno es uno de los fundamentos del islam, puesto que ¿de qué sirve que el predicador condene la bebida si la ley permite la embriaguez y la policía protege al bebedor y lo conduce a casa? (1998h: 186; 1998o: 323; 1998n: 300). Una y otra vez insiste que la separación entre la religión y la política no está entre las enseñanzas del islam, y que el que no acepta la concepción política del islam no es un verdadero musulmán (v.g. 1998d: 97; 1998n: 297; 1998d: 97; 1998j: 227). En el orden islámico, el Corán es la base del sistema, las tradiciones del Profeta (Sunna) son su explicación y comentario, y las biografías de los píos ancestros representan su puesta en práctica (1998a: 19; v. también 1998b: 41). Sin embargo, ello no significa que se trate de un orden inmutable: El islam ha dictado las pautas de legislación generales y deja los detalles a la interpretación de los legisladores de cada época y lugar (1985a: 409; 1985b: 543; 1998n: 298; 1998i: 214; 1985c: 569-70). El problema del islam, a juicio de al-Bannā, es que los ulemas no han cumplido con su deber de adaptarlo a los tiempos (1985c: 570-1).

A finales de los años cuarenta, al-Bannā escribió una serie de tratados bajo el título *Nuestro problema a la luz del sistema islámico (Muškilatunā fī daw<sup>c</sup> al-nizām al-islāmī)*, que constituyen los ejemplos más concretos de su programa. El imán explicó que el gobierno islámico se basa en tres fundamentos: la responsabilidad del gobernante ante Dios y la comunidad; la unidad de la *umma* sobre la base del orden social islámico; y el respeto de la voluntad de la comunidad, que debe ser consultada (1998j: 228-9). Si un sistema de gobierno cumple estos requisitos, poco importa cómo se le llame; por ello, la democracia parlamentaria no es incompatible con el islam (ibid. 229, 232; en otros mensajes, el imán llega a afirmar que probablemente tal sistema sea el más cercano al islam (v. 1998h: 188; 1998k: 247). No obstante, los representantes de la nación – denominados, siguiendo la nomenclatura clásica, los que atan y desatan (*ahl al-ḥall wa-l-‘aqq*; v. págs. 122-3) – deben pertenecer a las tres categorías: los ulemas que practican la interpretación personal; los expertos en cuestiones generales; y los cabezas de familia y clan y líderes de organizaciones (1998j: 238).

Por otra parte, al-Bannā a menudo atacaba a los partidos políticos, a los que acusaba de no tener un verdadero programa y de limitarse a servir los intereses privados de sus líderes (1998j: 236; 1998h: 197; 1998n: 305-6)<sup>231</sup>. Además, consideraba su existencia reñida con la unidad que requieren tanto el islam como la lucha contra el ocupante colonial (1998j: 235, 237; 1998h: 197; 1998n: 305, 306). Por ello, pidió al rey que disolviese todos los partidos políticos, para que se formase “una unión popular que trabaje por el bien de la nación sobre las bases del islam” (1998h: 197-8)<sup>232</sup>. Pero los Hermanos no sólo disputaban la legitimidad de los partidos políticos; tampoco reconocían ningún gobierno que no estuviese basado en el islam ni ninguno de los instrumentos “impuestos por los infieles y los enemigos del islam” (1998d: 95). Debido a eso, no descontaban la posibilidad de hacerse con el poder:

[L]os Hermanos Musulmanes no piden el gobierno. Si encontrasen en la nación a quien estuviese dispuesto a soportar esa carga [...] serían sus soldados, sus partidarios y sus paladines. Pero si no lo encuentran, el poder ejecutivo es parte de su programa, e intentarán librarlo de las manos de todo gobierno que no cumpla las órdenes de Dios. [No obstante,] los Hermanos Musulmanes no ven en ninguno de los gobiernos con los que han convivido – ni el actual [Apostasía y Emigración] gobierno, ni el anterior, ni el gobierno de ningún partido – quien cargue con esa responsabilidad o tome las medidas adecuadas para promover el pensamiento islámico. (Al-Bannā 1998h: 187).

---

<sup>231</sup> En el mensaje al sexto congreso de la Sociedad de los Hermanos Musulmanes, al-Bannā se muestra más conciliador, quizás porque en ese mismo mensaje anuncia la intención de participar en las elecciones, y afirma que muchos políticos han servido bien a Egipto (1998o: 324). Sin embargo, reitera que los partidos no han definido un auténtico programa de reforma, que todavía no se han convencido de la necesidad de trabajar sobre la base del islam, y que, por ello, sólo se diferencian en cuestiones personales (ibid.: 324-5).

<sup>232</sup> A pesar de ello, al-Bannā no quiere rechazar la democracia parlamentaria, que sus predecesores habían asimilado a la *šūrā*. Así, afirma que los partidos no son necesarios en tal sistema, puesto que “muchos” países que lo siguen no los tienen – ningún ejemplo es mencionado – y las democracias más avanzadas, Gran Bretaña y los Estados Unidos, sólo cuentan con dos (1998h: 197; 1998j: 235). Mitchell cita dos artículos escritos en 1946 en los que al-Bannā ofrece como modelos de sistemas unipartidarios Rusia y Turquía (1969: 216).

No es sorprendente que hubiera gente que acusara a los Hermanos de estar preparando una revolución. Al-Bannā lo negaba categóricamente, a la vez que advertía de que si la reforma que proponía no tenía lugar, la revolución sería inevitable, y no la obra de la Sociedad (1998h: 186; v. también 1998i: 210).

### **El estilo de liderazgo de al-Bannā**

Dado que al-Bannā era por encima de todo un líder carismático y el creador de un movimiento de masas, terminemos este capítulo con un breve resumen de las características de su liderazgo. Mitchell, que ha tratado esta cuestión con cierto detalle, destaca sus dotes oratorias, la veneración personal que inspiraba, y su profunda convicción de haber sido designado por Dios para revivir el islam (1969: 295-300). El propio imán contribuía al culto de su personalidad, urgiendo a sus seguidores a que meditasen sus palabras e incluso que las aprendiesen de memoria, porque “tras cada palabra hay muchos significados” (1998g: 158). Asimismo, ponía un gran énfasis en la confianza y obediencia ciegas al liderazgo, en todas las circunstancias (1998g: 159; 1998q: 378, 380-1); el Hermano Musulmán debía considerarse "un soldado a la espera constante de órdenes" (1998q: 385).

Al-Bannā imbuía en sus seguidores un sentido de misión a través del sentimiento de pertenecer a una elite o vanguardia destinada a salvar a la *umma* y dispuesta al sacrificio; a los que no lo estaban, les pedía “que se aparten de la fila, para permitir que la brigada de Dios avance” (1966: 147, 183; v. también 1966: 183; 1987). Los instaba a clasificar a los musulmanes en cuatro grupos, distinguiendo al creyente, que tiene fe en la misión de los Hermanos Musulmanes, de los demás: el indeciso, vacilante ante la Sociedad y su mensaje; el oportunista, que sólo busca beneficiarse de su contacto con ella;

y el perjudicado, que desconfía de sus motivos (1998a: 14-5)<sup>233</sup>. Más abajo, añadía que la diferencia entre los Hermanos y los otros musulmanes es que la fe de éstos está dormida, mientras que la de los Hermanos arde con intensidad (ibid.: 16). Pero ser un Hermano requería dedicación plena y era incompatible con otras ideologías y otras lealtades (v.g. 1998a: 16; 1998e: 116; 1998q: 379)<sup>234</sup>.

También es fundamental su identificación del programa de la Sociedad con el islam (v.g. 1998a: 19; 1998b: 41; 1998n: 308; 1998o: 323). Al-Bannā describía su Llamada como el legado del mensajero de Dios, y su programa, como la guía del Dios de los dos mundos (v.g. 1998o: 325; 1966: 175). Afirmaba que aquéllos que proponían interpretaciones alternativas del islam no podían ser considerados verdaderos musulmanes, e incluso los tachaba de enemigos de la religión y secuaces de los poderes coloniales (1998j: 227; 1998d: 93, 96-7; 1966: 203). Sólo son verdaderos musulmanes aquéllos que comparten los objetivos de los Hermanos... objetivos que no establecieron ellos, sino el propio Dios. Así, cualquier desviación del programa de la Sociedad es una desviación del verdadero islam (1998p: 336; 1998d: 97; 1966: 193).

En su mensaje “Entre ayer y hoy”, que explica las características y los propósitos de los Hermanos Musulmanes, el imán recordaba a sus seguidores:

¡Oh, Hermanos! No sois una Sociedad caritativa, un partido político, o una organización local con fines limitados. Sois un espíritu nuevo que se abre camino en el corazón de esta *umma*, reviviéndola con el Corán. Sois una

---

<sup>233</sup> En una clasificación alternativa, al-Bannā afirma que el Hermano debe dividir a la gente en seis tipos: el musulmán que se esfuerza (*mujāhid*); el musulmán indolente; el musulmán pecador; el *ḍimmī* (cristiano o judío) que tiene un tratado con un estado musulmán; el *ḍimmī* neutral; y el *ḍimmī* en guerra con el estado musulmán. Tal clasificación – que proviene de los tratados medievales – determinará la actitud de los Hermanos hacia la persona o el grupo en cuestión (1998q: 379).

<sup>234</sup> Al-Biṣrī explica que los Hermanos Musulmanes debían seguir un gran número de directivas, que incluso dictaban cómo debían hablar o reírse, y que el objetivo de tales directivas era que su personalidad se diluyera en el grupo (1972: 71).

nueva luz que brilla y disipa la oscuridad del materialismo a través del conocimiento de Dios. Sois una voz resonante que se eleva repitiendo el mensaje del Enviado. En verdad y sin exageración, debéis sentir que soportáis esta carga, que la humanidad ha descuidado. (1998g: 158)

Y durante el sexto congreso general, los exhortaba:

¡Recordad bien, Hermanos! Sois seres excepcionales que actúan con integridad cuando la gente se deprava. Sois el nuevo pensamiento con el que Dios distingue el bien del mal, en una época en la que el bien aparece como el mal. Sois los predicadores del islam, los portadores del Corán, la conexión entre el cielo y la tierra, los herederos de Muhammad, los sucesores de sus Compañeros [...] ¡Recordadlo bien, Hermanos! Vuestra Llamada es la más pura de las llamadas, y vuestra Sociedad es la más honorable de las asociaciones. (1998o: 311, 313; v. también 1966: 232)

Otro elemento destacado del discurso del imán es una retórica que sólo podemos calificar de mesiánica. El lema de la Sociedad era y sigue siendo: “Dios es nuestra meta, el Profeta es nuestro líder, el Corán es nuestra constitución, la yihad es nuestro camino, y la muerte en la vía de Dios es el más sublime de nuestros deseos” (explicado en 1998q: 372-8). Al-Bannā afirma que la Llamada de los Hermanos Musulmanes es “un eco de la primera Llamada” (i.e. la de Muḥammad; 1998f: 135), que los Hermanos son “los Compañeros del Profeta de Dios, los portadores de su estandarte” (1998e: 115)... y, como los primeros Compañeros, son descritos como “monjes por la noche y jinetes durante el día” (1998d: 98). El imán prometió a sus jóvenes discípulos la victoria y la recompensa divina (1998d: 91); a su elite militar, “uno de dos bienes: cumplir el objetivo o morir como mártir” (1998q: 379). Y una y otra vez repetía que Dios ha prometido la victoria a los que se esfuerzan (*muḥāhidūn*), que los sueños de hoy son las realidades de mañana, que el único obstáculo es la desesperación (v.g. 1998i: 218; 1998g: 157; 1998a: 31; 1998q: 377; 1998h: 203; 1978?: 111-4).

## Los textos

*En el primer texto, "A los jóvenes, especialmente a los estudiantes" (Ilā al-šabāb wa-ilā al-ṭalaba jāṣṣatan), al-Bannā se dirige a ese grupo demográfico, que representaba un porcentaje importante de sus seguidores. El imán los insta a sacrificarse por su nación, conquistada y oprimida por el enemigo, y les advierte que la existencia de una diversidad de grupos trabajando por la nación causa la dispersión de los esfuerzos. Es necesario elegir una doctrina, y ésta debe ser el islam... y el único grupo que representa verdaderamente al islam es el de los Hermanos Musulmanes.*

*Al-Bannā añade que los jóvenes Hermanos no deben considerarse menos capaces que los primeros seguidores del islam, y los exhorta a comportarse como ellos. Acusa, además, a todo el que no esté de acuerdo con el programa de la Sociedad de enemistad hacia el islam o, al menos, de ignorancia del mismo.*

### ***A los jóvenes, especialmente a los estudiantes***<sup>235</sup>

En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso. Alabado sea Dios, y que la paz sea con nuestro señor Muḥammad y con su familia, sus Compañeros y los que lo apoyaron.

"Di: 'Sólo os exhorto a una cosa: a que os pongáis ante Dios, de dos en dos o solos, y meditéis. Vuestro paisano no es un poseso; no es sino un monitor que os previene contra un castigo severo'. Di: 'El salario que yo pueda pedir os ¡quedáoslo! Mi salario no incumbe sino a Dios. Él es testigo de todo'. Di: 'Mi Señor despide Verdad. Él conoce a fondo las cosas ocultas'. Di: 'Ha venido la Verdad. Lo falso no crea ni re-crea'. Di: 'Si me extravió, me extravió, en realidad, en detrimento propio. Si sigo el camino recto, lo debo a lo que mi Señor me revela. Él lo oye todo, está cerca'" [Corán 34: 46-50].

---

<sup>235</sup> Al-Bannā 1998d: 89-100.



¡Jóvenes! Alabado sea Dios, el único dios, y que la paz sea con nuestro señor Muḥammad, el imán de los conciliadores y el señor de los que se esfuerzan, y sobre su familia, sus Compañeros (*Ṣaḥāba*) y sus Seguidores (*Tābiʿūn*).

¡Jóvenes! Una idea triunfa si la fe en ella es fuerte, si hay sinceridad en su consecución, si aumenta el fervor por ella, y si existe la disposición que conduce al sacrificio y al esfuerzo para hacerla realidad. Y esos cuatro fundamentos – la fe, la sinceridad, el fervor y la disposición – son características de los jóvenes. Porque la base de la fe es un corazón puro, la base de la sinceridad es un corazón virtuoso, la base del fervor en una emoción fuerte, y la del esfuerzo, la determinación. Y todo ello sólo existe entre los jóvenes. Por ello, en toda nación los jóvenes han sido y siguen siendo la espina dorsal de su renacimiento, la fuerza de todo renacimiento tiene su secreto, y toda idea sostiene su visión. "Nosotros vamos a contarte su relato verdadero. Eran jóvenes que creían en su Señor y a quienes habíamos confirmado en la buena dirección" [Corán 18:13].

Por ello, vuestros deberes son muchos, y vuestra responsabilidad es enorme. Por ello, es mucho lo que debéis a vuestra nación. Por ello, vuestra carga es pesada. Por ello, tenéis el deber de pensar largamente, actuar con convicción, concretar vuestra posición, y avanzar para redimir a vuestra nación y darle lo que se merece de esa juventud.

Los jóvenes pueden crecer en una nación pacífica y tranquila, fuerte y desarrollada, y consagrarse a sí mismos más de lo que se dedican a su nación, divirtiéndose con la conciencia tranquila. Y pueden crecer en una nación luchadora y afanosa que ha sido conquistada por otra y cuyo enemigo ha tiranizado, y que lucha para recuperar sus derechos expoliados y su herencia usurpada, la libertad perdida, la gloria excelsa y el ejemplo sublime. Entonces, el más importante deber de esos jóvenes es consagrarse a su nación más que a sí mismos, y si lo hacen obtendrán el bien inminente en el campo de la victoria y el bien diferido en la recompensa de Dios. Quizás seamos afortunados de pertenecer al segundo grupo y haber nacido en una nación que

lucha infatigablemente para obtener su libertad. ¡Preparaos, hombres! ¡Qué cerca está la victoria para los que creen! ¡Y qué grande es el éxito de los que perseveran!

¡Jóvenes! Quizás el aspecto más peligroso para la nación resurgente cuando está en el alba de su renacimiento es la diversidad de llamadas, la mezcla de exhortaciones, la multitud de modelos, la variedad de planes y vías, la muchedumbre de aspirantes al liderazgo. Ello divide los esfuerzos, reparte las fuerzas y hace imposible obtener los objetivos. Por lo tanto, el estudio y la comparación de esas llamadas es un elemento imprescindible para el que desea la reforma.

Por ello, es mi deber explicaros con claridad y concisión la Llamada del islam en el siglo XIV [de la Hégira; s. XX].

*La Llamada de los Hermanos Musulmanes y la Llamada del islam en el siglo XIV de la Hégira*

¡Jóvenes! Hemos creído con una fe incontestable y con una certeza más firme que lo anclado y más profunda que lo que esconden las conciencias que sólo hay una idea que puede salvar al torturado mundo, guiar a la confundida humanidad, y orientar a la gente hacia el buen camino. Por ello, merece el sacrificio de proclamarla, predicarla, conducir a la gente a ella, entregarse por ella. Esa idea es la verdadera religión, el islam, en el que no existe desviación ni mal, ni perdición para el que lo sigue: "Dios atestigua, y con Él los ángeles y los hombres dotados de ciencia, que no hay más dios que Él, Que vela por la equidad. No hay más dios que Él, el Poderoso, el Sabio." [Corán 3:10]. "Hoy os he perfeccionado vuestra religión, he completado Mi gracia en vosotros y Me satisface que sea el islam vuestra religión." [Corán 5:3)

Nuestra idea es completamente islámica: Se concentra en el islam, deriva de él y se esfuerza por su gloria. No pongas ningún otro sistema al nivel del islam, no te dejes satisfacer por otra fe, no obedezcas mandatos sino los

suyos: "Alguien desea una religión diferente del islam, no se le aceptará y en la otra vida será de los que pierdan." [Corán 3:85]

Ha llegado un tiempo para el islam y para los musulmanes en el que se suceden los eventos y las catástrofes, y los enemigos del islam trabajan para apagar su belleza, ocultar su esplendor, extraviar a sus hijos, cancelar sus fronteras, debilitar a sus soldados y distorsionar sus enseñanzas y sus mandatos, a veces aumentándolos, otras reduciéndolos, y aún otras interpretándolos de manera falsa. En ello los ha ayudado la pérdida de la autoridad política del islam, la desintegración de su imperio mundial, la desmovilización de los ejércitos de Muḥammad y el que sus naciones hayan caído presa de los despreciables e infieles colonizadores.

El primero de los deberes de los Hermanos es mostrar a la gente las normas [*ḥudūd*] de ese islam, claras y completas, sin aumento, disminución ni incertidumbre. Ésa es la parte teórica de nuestra ideología. Debemos, además, exigirles que las implementen, conducirlos a llevarlas a cabo y llevarlos a esforzarse por ellas. Ésa es la parte práctica de esta ideología.

En todo ello nuestro apoyo es el Libro de Dios, en el que no hay lugar para el error; la Sunna auténtica y eterna del Enviado de Dios; y las puras crónicas de los píos ancestros de esta comunidad. Y lo único que deseamos es complacer a Dios, cumplir con nuestro deber, guiar a la humanidad y orientar a las gentes.

Nos esforzaremos para que nuestra ideología sea una realidad, lucharemos por ella mientras vivamos y llamaremos a ella a toda la gente. Así, viviremos con honor y moriremos con honor. Nuestro lema perpetuo será: "Dios es nuestra meta, el Profeta es nuestro líder, el Corán es nuestra constitución, la yihad es nuestra vía y la muerte en la vía de Dios es nuestra más noble aspiración."

¡Jóvenes! Dios os ha bendecido con la fe y la religión, os ha destinado a la preeminencia en esta vida y al liderazgo en la otra y os ha concedido el honor del maestro entre sus alumnos: "Sois la mejor comunidad humana que jamás se haya suscitado: ordenáis lo que está bien, prohibís lo que está mal y

creéis en Dios." [Corán 3:110) "Hemos hecho así de vosotros un comunidad moderada, para que seáis testigos de los hombres" [Corán 2:143).

Lo primero a lo que os llama es a que creáis en vosotros mismos, que sepáis vuestro rango y que juzguéis que sois los señores de la Tierra aunque vuestros enemigos quieran humillaros, y que sois los maestros del universo aunque otros parezcan triunfar sobre vosotros en la vida terrena. La recompensa es para los que temen a Dios.

El mundo está confuso, estremecido, y todos sus sistemas han sido incapaces de tratarlo. La única medicina es el islam. Avanzad en nombre de Dios para salvar al mundo, puesto que todos esperan un salvador, y el único salvador es el mensaje del islam, del cual lleváis la antorcha y anunciáis el mensaje.

¡Jóvenes! El programa de los Hermanos Musulmanes tiene etapas determinadas y pasos claros, y sabemos con certeza lo que queremos y cómo conseguirlo:

1. Queremos al hombre musulmán en su pensamiento y su fe, su carácter y sus sentimientos, su trabajo y su comportamiento. Ese es nuestra constitución individual.

2. A continuación queremos el hogar musulmán en su pensamiento y su fe, su carácter y sus sentimientos, su trabajo y su comportamiento. Por ello, nos ocupamos de la mujer tanto como nos ocupamos del hombre, y de la infancia tanto como de la juventud. Esa es nuestra constitución familiar.

3. A continuación queremos un pueblo musulmán. Por eso trabajamos para comunicar nuestra Llamada a todo hogar, para que nuestra voz se escuche en todos los lugares, y que nuestra idea prospere y penetre en toda aldea, todo pueblo, toda ciudad, toda localidad, toda urbe y toda metrópolis. En ello no escatimamos esfuerzo ni renunciamos a medio alguno.

4. A continuación queremos un gobierno musulmán que conduzca el pueblo a la mezquita y así lleve a la gente a la guía del islam, como lo hicieron antes los Compañeros del Enviado de Dios, Abū Bakr y ʿUmar<sup>236</sup>. No

---

<sup>236</sup> Los primeros dos califas tras la muerte del Profeta.

reconocemos a ningún gobierno que no esté basado en el islam ni derive de él. No reconocemos a esos partidos políticos o esas estructuras imitadas<sup>237</sup> a través de las cuales nos han obligado a gobernarnos y a trabajar los infieles y los enemigos del islam. Trabajaremos para revivir el sistema de gobierno islámico en todas sus manifestaciones, y la constitución de un gobierno islámico sobre la base de ese sistema.

5. A continuación queremos que se nos una cada segmento de nuestra patria islámica, que dividió la política occidental y desunieron las ambiciones europeas<sup>238</sup>. No reconocemos estas divisiones políticas y no aceptamos aquellos acuerdos internacionales que hacen del mundo islámico nacioncillas débiles y divididas que los usurpadores pueden engullir con facilidad. No nos callaremos sobre la expoliación de la libertad de estos pueblos y la tiranía de otros sobre ellos. Egipto, Siria, Iraq, el Hiḡāz, el Yemen, Libia, Túnez, Argelia, Marruecos y cada palmo de tierra en el que haya un musulmán que diga "No hay dios sino Dios" es nuestro gran país, que nos esforzamos en liberar, rescatar y reunificar.

Del mismo modo que el Reich alemán se ha impuesto como protector de todo aquél en cuyas venas corre sangre alemana, el credo musulmán exige a todo musulmán fuerte a considerarse protector de todo el que se ha empapado de las enseñanzas del Corán. No es posible en el islam que el aspecto racial sea más importante que el vínculo de fe; la creencia lo es todo en el islam, ¿y qué es la fe, sino amor y odio?

6. A continuación queremos que el estandarte de Dios vuelva a ondear sobre los territorios que el islam alegró durante una época y en los que resonó el sonido del muecín alto y fuerte, pero luego la mala suerte quiso que perdieran la luz del islam y volvieran a la infidelidad. Al-Andalus, Sicilia, los Balcanes, el sur de Italia y las islas del Mediterráneo fueron posesiones islámicas que deben volver al seno del islam. El Mediterráneo y el Mar Rojo

---

<sup>237</sup> Si para al-Afgānī, °Abduh y Riḡā el término imitación (*taqlīd*) hacía referencia al tradicionalismo de los ulemas, que "imitaban" los escritos de sus predecesores y evitaban innovar, para al-Bannā el mismo término se refería a la imitación de los países occidentales.

<sup>238</sup> Por supuesto, la desunión del mundo musulmán es muy anterior a la llegada de los poderes coloniales extranjeros.

deben volver a ser mares musulmanes, como lo fueron en el pasado. Si el *signor* Mussolini cree tener derecho a resucitar el Imperio Romano, a pesar de que ese supuesto Imperio no estaba basado en la Antigüedad sino sobre la base de ambiciones y caprichos, nosotros tenemos derecho a resucitar la gloria del Imperio Islámico, que estaba basado sobre la justicia y la difusión de la luz y la guía entre las gentes.

7. A continuación queremos anunciar nuestra Llamada al mundo, informar a todos de ella, englobar con ella toda la Tierra y someter a ella a todos los tiranos, "hasta que dejen de induciros a apostatar y se rinda todo el culto a Dios" [Corán 2:193 y 8:39]. "Ese día, los creyentes se regocijarán del auxilio de Dios. Auxilia a quien Él quiere. Es el Poderoso, el Misericordioso." [Corán 30:4-5].

Cada uno de esos niveles tiene sus pasos, sus detalles y sus métodos, sin embargo aquí no nos extenderemos. "Dios es Aquél Cuya ayuda se implora" [Corán 12:18] "¡Dios nos basta! ¡Es un protector excelente!" [Corán 3:173].

Que los ineptos cobardes digan que éstas son viejas fantasías, ilusiones que se han formado en las almas de esa gente. Ésa es una debilidad que no reconocemos y que no conoce el islam. Ésa es la debilidad que sacudió los corazones de esta nación e hizo que sus enemigos la derrotasen. Esa es la ruina de la fe en el corazón, la enfermedad degenerativa de los musulmanes. Anunciamos clara y sinceramente que todo musulmán que no cree en ese programa y no trabaja para hacerlo realidad no es un verdadero musulmán y debería buscar otra cosa en la que creer y por la que trabajar.

¡Jóvenes! No sois menos fuertes que los que vinieron antes que vosotros, y a través de los cuales Dios realizó Su programa. No seáis débiles, y fijad los ojos en las palabras de Dios: "A aquéllos a quienes se dijo: 'La gente se ha agrupado contra vosotros, ¡tenedles miedo!', esto les aumentó la fe y dijeron: 'Dios nos basta! ¡Es un protector excelente!'" [Corán 3:173].

Educaremos nuestras almas para ser hombres musulmanes. Educaremos nuestros hogares para que sean hogares musulmanes.

Educaremos a nuestro pueblo para que sea un pueblo musulmán. Perteneceemos a ese pueblo musulmán y marcharemos con pasos firmes hasta alcanzar el objetivo, un objetivo que no nos pusimos nosotros, sino que nos lo puso Dios. Y con la ayuda de Dios, llegaremos [a nuestra meta]. "Dios no desea sino que resplandezca [su luz], a despecho de los infieles." [Corán 9:32]

Para ello, hemos preparado una fe que no vacila, una tarea que no se detiene, una confianza en Dios que no se debilita, y almas cuyo día más feliz será aquél en el que se encuentren con Dios como mártires por su causa.

Que tal sea el núcleo de nuestra política interior y exterior. Lo derivamos del islam, puesto que creemos que la separación de religión y política no forma parte de sus enseñanzas, ni la conocen los musulmanes sinceros que comprenden su espíritu y sus enseñanzas. Que nos abandone quien quiera desviarnos de ese programa, porque no cabe duda de que se trata de un enemigo del islam o de que no sabe nada sobre él.

¡Jóvenes! Se equivoca quien cree que la Sociedad de los Hermanos Musulmanes es un grupo de derviches que se limitan al culto y cuyas preocupaciones se reducen a la oración, el ayuno, el *dikr*<sup>239</sup> y el *tasbīḥ*<sup>240</sup>. Los primeros musulmanes no conocían el islam de esa manera ni creían en él así, sino como dogmas y rituales, patria y nacionalidad, moralidad y materia, cultura y ley, gentileza y fuerza. Lo consideraban un orden completo que se impone en todas las manifestaciones de la vida y organiza las cuestiones tanto de este mundo como del otro: un orden a la vez efectivo y espiritual; religión y estado; Libro y espada. Por ello, no descuidaban los ritos ni dejaban de cumplir su deber hacia Dios e intentaban perfeccionar la oración, recitando el Libro de Dios y mencionando Su nombre de la manera que se les ordenó y dentro de los límites que se les puso, sin exageración, obcecación u obsesión. Eran los que mejor entendían las palabras del Enviado de Dios: "Esta religión es sólida.

---

<sup>239</sup> V. página 170, nota 206

<sup>240</sup> Manipular la *masbaḥa*, una especie de rosario que se utiliza para pasar las cuentas recitando los 99 nombres de Dios.

Penetrad en ella con delicadeza, de lo contrario perderéis"<sup>241</sup>. A pesar de ello, tomaban de esta vida lo que no los perjudicaría en la otra, y conocen las palabras de Dios: "Di: '¿Quién ha prohibido los adornos que Dios ha producido para Sus siervos y las cosas buenas de que os ha proveído?'" [Corán 7:32) Los Hermanos saben que la mejor descripción para el mejor grupo es la de los Compañeros del Enviado de Dios: "Monjes durante la noche y caballeros durante el día", y así intentan comportarse, con la ayuda de Dios.

Se equivoca quien cree que los Hermanos Musulmanes refunfuñan sobre la nación y el nacionalismo, puesto que los musulmanes son la gente más fiel a su país, más devota en su servicio y más respetuosa de los que trabajan por él con lealtad. La diferencia entre los musulmanes y los que sólo son partidarios del nacionalismo es que la base de su nacionalismo es el credo musulmán. Los musulmanes trabajan y se esfuerzan por un país como Egipto y se consagran a esa yihad porque Egipto pertenece al territorio del islam y es el líder de sus naciones. Además, en ellos ese sentimiento no se detiene en las fronteras egipcias sino que hacen partícipes de él a todas las tierras musulmanas y a todos los países musulmanes, mientras que el mero nacionalista se detiene en las fronteras de su país y sólo siente obligación de trabajar por su país por imitación del Occidente, ostentación, vanagloria y provecho, no como un deber que Dios ha impuesto en sus siervos. Con respecto al nacionalismo de los Hermanos Musulmanes, basta decir que consideran un dogma decisivo y necesario que perder un palmo de tierra habitada por musulmanes es un crimen que no será perdonado hasta que la recuperen o perezcan en el intento. Sin ello, no encontrarán salvación en Dios.

Se equivoca quien cree que los Hermanos Musulmanes llaman a la pereza y la negligencia. Los Hermanos saben en todo momento que el musulmán debe ser un imán en todo, y no están satisfechos sino liderando, trabajando, esforzándose y siendo los primeros en todo: el conocimiento, la fuerza, la salud y la riqueza. El retraso en cualquier aspecto de los mencionados es dañino a nuestra ideología y contrario a las enseñanzas de

---

<sup>241</sup> Tradición relatada por al-Bazzār en su *Al-aḥkām al-šar'iyya al-kubrā*.



nuestra religión. A pesar de ello, condenamos ese materialismo vehemente que hace que la gente viva sólo para sí misma y dedique su talento, su tiempo y sus esfuerzos a egoístas objetivos personales, sin hacer nada por los demás ni preocuparse por las cuestiones de su nación. Dice el Profeta: "Quién no se preocupa de las cuestiones de los musulmanes no es uno de ellos"<sup>242</sup>. Y: "Dios ha dictado la filantropía en todo"<sup>243</sup>.

Se equivoca quien cree que los Hermanos Musulmanes llaman a la segregación entre los diferentes elementos de la nación. Sabemos que el islam prestó especial atención al respeto del vínculo entre los hombres, en las palabras del Altísimo: "¡Hombres! Os hemos creado de un varón y de una hembra y hemos hecho de vosotros pueblos y tribus, para que os conozcáis unos a otros." [Corán 49:13]. Al mismo tiempo, el Profeta vino por el bien de toda la gente, como muestra de la misericordia del Dios de los mundos<sup>244</sup>. Una religión que tiene tal tarea está muy lejos de segregar y dividir. El Corán vino para corroborar y encomiar la unidad, como en las palabras del Altísimo: "No hacemos distinción entre ninguno de Sus enviados." [Corán 2:285]. El islam ha prohibido la agresión incluso en casos de ira y enemistad; dijo el Altísimo: "¡Que el odio a una gente no os incite a obrar injustamente! ¡Sed justos! Esto es lo más próximo al temor de Dios." [Corán 5:8].

Dios recomendó la lealtad y la filantropía entre los ciudadanos aunque sean de diferente religión: "Dios no os prohíbe que seáis buenos y equitativos con quienes no han combatido contra vosotros por causa de la religión, ni os han expulsado de vuestros hogares." [Corán 60:8]. Igualmente, el Profeta recomendó tratar a las minorías monoteístas con equidad y amabilidad, [como en la tradición]: "Tenemos los mismos derechos y deberes"<sup>245</sup>. Sabemos todo eso, y no llamamos a la segregación racial ni al chovinismo religioso. Sin embargo, no compramos la unidad [de musulmanes y coptos] con nuestra fe,

---

<sup>242</sup> Relatada en *Al-targīb wa-l-tarhīb* de al-Mundrī, *Ittiqān mā yuḥsan* de Muḥammad ibn Muḥammad al-Gizzī y *Ḍaʿīf al-targīb* y *Al-silsila al-daʿīfa*, ambos de al-Albānī.

<sup>243</sup> Tradición relatada en varias colecciones, incluyendo *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Sunan Abī Dāwūd* y varias compilaciones de al-Albānī.

<sup>244</sup> Según las palabras de Dios al Profeta Muḥammad, "Nosotros no te hemos enviado sino como misericordia para todo el mundo." [Corán 21:107].

<sup>245</sup> Relatado por al-Albānī en su *Taḥrīm ālāt al-ṭarab*.

no negociamos por ella nuestro dogma ni malogramos por ella los intereses de los musulmanes. La compramos con la verdad, la equidad, y la justicia, y eso es suficiente. Detendremos a quien intente ir más allá y le informaremos de que se equivoca. De Dios es la gloria, y de Su Enviado, y de los musulmanes.

Se equivoca quien piensa que los Hermanos Musulmanes trabajan para alguna organización o dependen de alguna asociación. Los Hermanos Musulmanes trabajan hacia su meta guiados por su Señor, y esa meta es el islam y sus hijos en todo tiempo y todo lugar. Los Hermanos musulmanes gastan de lo que Dios les ha concedido a fin de complacerlo. Y se enorgullecen de que, hasta ahora, no han pedido dinero o ayuda de persona o asociación alguna<sup>246</sup>.

¡Hermanos! Éstas son normas firmes, y os llamamos a todos vosotros a estas sublimes enseñanzas. Si creéis en nuestra ideología, seguís nuestros pasos y marcháis con nosotros por el camino del islam, despojándoos de cualquier otra ideología, y resistís por vuestra fe con todas vuestras fuerzas, será en nuestro beneficio en este mundo y en el otro. Dios realizará con vosotros lo que realizó con vuestros ancestros en la primera época [del islam]. Si es sincero, todo trabajador encontrará en el islam lo que satisfaga su ardor y absorba sus energías.

Pero si rehusáis, sólo encontraréis inseguridad y confusión, vacilación entre llamadas equívocas y programas fallidos. La brigada de Dios marchará, intachable, con una minoría. "[L]a victoria no viene sino de Dios, el Poderoso, el Sabio". [Corán 3:126]

\* \* \*

*El segundo texto, Bajo el estandarte del Corán (Taḥta rāyat al-Qurʿān), tiene como objetivo presentar la Llamada de la Sociedad que, como es*

---

<sup>246</sup> Como sabemos, eso no es estrictamente cierto. Por ejemplo, sabemos que al-Bannā recibió, entre otras, una donación de la Compañía del Canal de Suez poco después de establecer su Sociedad y, como hemos visto, es muy posible que a partir de los años treinta del siglo XX ésta fuese financiada por palacio como contrapeso al popular partido nacionalista y secular Wafd.

*habitual, es identificada con el propio islam. Al-Bannā reprocha a los oyentes que en su día a día no se comporten como musulmanes, pero culpa de ello a la influencia de aquellos que fueron “embrujaos por el mundo”: los occidentales.*

*El imán asevera que los musulmanes no sólo se desharán de los colonizadores, sino que los perseguirán hasta sus propios hogares tomando con ellos el islam, de modo que se convierta la totalidad del mundo. Para conseguirlo, los musulmanes cuentan con los mismos instrumentos que sus antepasados: la fe, el apoyo de Dios, la guía del líder, un programa adecuado, la fraternidad entre los combatientes, la expectativa de la recompensa y, por último, la convicción de haber sido elegidos por el destino.*

### ***Bajo el estandarte del Corán***<sup>247</sup>

En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso. Alabado sea Dios, y que la paz sea con nuestro señor Muḥammad y con su familia y sus Compañeros. Os saludo con el saludo del islam, un saludo bendecido por Dios, y que la paz de Dios, Su misericordia y Sus bendiciones sean con vosotros.

¡Oh, Hermanos Musulmanes! ¡Oh, gentes!

En esta ruidosa confusión de ecos de los muchos y amargos sucesos que producen las cargadas noches de estos tiempos; en este diluvio de llamadas que claman en todos los rincones del mundo, que las ondas del éter conducen a toda la Tierra habitada, colmadas de todas las esperanzas, las promesas y las escenas que seducen y engañan...

En ese contexto, nosotros, los Hermanos Musulmanes, presentamos nuestra Llamada al islam. Tranquila, pero más fuerte que los huracanes. Humilde, pero más elevada que la fragancia de las montañas. Restringida, pero más amplia que las fronteras de todos los países de la Tierra. Carente de visiones y ornamentos engañosos, pero llena de la grandeza de la verdad,

---

<sup>247</sup> Al-Bannā 1998e: 101-16.

del esplendor de la Revelación y de la atención de Dios. Desprovista de ambiciones, pretensiones, objetivos personales o beneficios individuales, pero que hace que los que creen en ella y trabajan por ella hereden la supremacía en esta vida y el paraíso en la otra.

*A la luz de la primera Llamada al islam*

¡Oh, Hermanos Musulmanes! ¡Oh, gentes!

Escuchad la Llamada, sincera y clamorosa. En ella resuena a lo lejos el eco del primer predicador, como resonó antes: "¡Tú, el envuelto en un manto! ¡Levántate y advierte! A tu Señor, ¡ensálzale!" [Corán 74:[1-]3]. Con ella resuena el secreto de la frase de Dios: "¡Anuncia lo que se te ordena y apártate de los asociadores!" [Corán 15:94]. En ella clama la lengua de la Revelación, hablándole a todas las gentes: "¡Di: '¡Hombres! Yo soy el Enviado de Dios para todos vosotros, de Aquél a Quien pertenece el dominio de los cielos y de la tierra. No hay más dios que Él. Él da la vida y da la muerte. ¡Creed, pues, en Dios y en su Enviado, el Profeta de los gentiles, que cree en Dios y en Sus palabras! ¡Y seguidle! Quizás, así, seáis bien dirigidos.'" [Corán 7:158).

*¿Donde estamos con respecto a las enseñanzas del islam?*

¡Oh, Hermanos Musulmanes! ¡Oh, gentes!

Dios os ha enviado a un imán, os ha dictado un sistema, ha especificado mandatos. Hizo descender un Libro en el que permitió lo permitido y prohibió lo prohibido. Os ha orientado hacia lo que conduce a vuestro bien y a vuestra felicidad. Os ha guiado al buen camino. ¿Pero habéis seguido a Su imán? ¿Habéis respetado Su sistema? ¿Habéis llevado a cabo Sus mandatos? ¿Habéis glorificado Su Libro? ¿Habéis permitido lo que permitió y prohibido lo que prohibió?

Sed sinceros en vuestra respuesta y veréis la verdad claramente ante vosotros. Todos los sistemas que seguís en vuestros asuntos diarios son

sistemas de pura imitación [del Occidente] sin ninguna relación con el Islam; ni se derivan ni dependen de él: el gobierno interno, las relaciones internacionales, la judicatura, la defensa, la economía estatal e individual, la educación y la cultura, la familia y el hogar, incluso el comportamiento privado, además del espíritu general que domina tanto entre los gobernantes como entre los gobernados y forma las diferentes escenas de la vida. Todo ello está lejos del islam y de sus enseñanzas.

¿Y qué queda? Esas majestuosas mezquitas habitadas por los pobres y los inválidos, en las que se practican ritos vacíos de significado espiritual o sumisión [a Dios<sup>248</sup>], excepto aquéllos a quien Dios ha guiado. Esos días del año en los que se ayuna pero que [en realidad] son un periodo de inactividad y ocio, de comida y bebida [tras la puesta del sol], y en los que raramente se renueva y purifica el alma, "[sólo] los que creen y obran bien, pero ¡qué pocos son éstos!" [Corán 38:24]<sup>249</sup>. Esos "rosarios"<sup>250</sup> y vestimentas, barbas y ceremonias, ritos y palabras engañosas.

¿Es ése el islam que Dios quiso que fuese [una indicación de] Su gran misericordia, [de] su enorme regalo al mundo? ¿Es ésa la guía de Muḥammad, a través de la cual quiso sacar a la gente de las tinieblas hacia la luz? ¿Es ésa la ley del Corán, que trató los males de las naciones y los problemas de los pueblos, y que fue dictada para reformar de acuerdo con las normas más minuciosas y los fundamentos más firmes?

### *La ola de imitación del Occidente*

¡Oh, Hermanos Musulmanes! ¡Oh, gentes!

Debemos reconocer que una fuerte y violenta ola, una terrible y arrolladora corriente han dominado las mentes mientras estábamos distraídos con nuestro orgullo de naciones musulmanas, y las ha sumergido en el lujo y el placer. Se han erigido ideas y llamadas, han aparecido sistemas y filosofías, se

---

<sup>248</sup> Recordemos que "islam" significa literalmente "sumisión [a Dios]".

<sup>249</sup> Referencia al mes sagrado de Ramadán.

<sup>250</sup> V. pág. 197, nota 240.

han establecido civilizaciones, y todas ellas han competido con el islam en las almas de sus hijos. Atacaron las capitales de sus naciones y asediaron sus hogares, rodeándolos desde todas las direcciones. Irrumpieron en sus países, sus moradas y sus dormitorios, e incluso penetraron en sus corazones, sus mentes y sus emociones. Les prepararon medios de atracción, seducción, potencia y control que no habían preparado con anterioridad. Destruyeron la totalidad de las naciones musulmanas. Engañaron a los estados que estaban en el corazón y la vanguardia de los estados musulmanes e influyeron enormemente en los demás.

Y apareció en toda nación musulmana una generación experimentada pero lejana al islam, que dirigió sus asuntos y ocupó en su seno una posición de liderazgo intelectual, espiritual, político y ejecutivo, y empujó a sus inconscientes pueblos en la dirección que deseaba, o a la que esa propia generación se había acostumbrado. Esos pueblos no saben lo que se quiere de ellos ni qué les espera en el futuro. Se han elevado las voces de los que llaman a la ideología despótica: "Liberadnos de lo que queda del islam y aceptad con nosotros, satisfechos y voluntariamente, las necesidades de esta vida, sus costes, sus ideas y sus manifestaciones. Expulsad de vuestras cabezas y de vuestras almas lo que queda de esa idea desgastada. No seáis hipócritas u obstinados, actuando como occidentales pero hablando como musulmanes".

Debemos ser conscientes de que nos hemos alejado de la guía del islam, de sus fundamentos y de sus reglas. El islam no se opone a adoptar lo que es beneficioso o a tomar el conocimiento allí donde lo encontremos, pero rechaza contundentemente que seamos en todo parecidos a los que no pertenecen a la religión de Dios, y que abandonemos sus dogmas, sus obligaciones, sus reglas y sus mandatos para correr tras un pueblo al que ha embrujado el mundo y han seducido los demonios.

Es cierto que la ciencia y el pensamiento han progresado, que la riqueza ha aumentado, que el mundo despliega sus encantos y que la gente está rodeada de lujos. Sin embargo, ¿son más felices? ¿Se sienten más seguros? ¿Están más tranquilos? ¿Se han secado las lágrimas de los ojos? ¿Se ha

combatido el crimen, librando a la sociedad de la maldad de los criminales? ¿Son los pobres más ricos, y comen los hambrientos hasta estar satisfechos? Esas diversiones y esos encantos, ¿han traído consuelo a los afligidos? ¿Han probado los pueblos el sosiego y la serenidad, se sienten a salvo de la agresión de los agresores y del despotismo de los déspotas? Si nada de eso ha pasado, oh gente, ¿qué tiene esa civilización mejor que otras?

Eso no es todo. ¿No vemos acaso cómo esos sistemas, enseñanzas y filosofías – incluso en las ciencias y los números – caen uno después de otro, mueren uno después de otro? Después de prolongados intentos y enormes sacrificios, ¿no se vuelve la gente atrás, con la amargura del fracaso, la desilusión de la esperanza y el dolor de la privación?

### *Nuestra tarea*

¿Cuál es, pues, la tarea de los Hermanos Musulmanes? En general, confrontar esa opresiva ola de civilización materialista, hedonista y concupiscente que ha arrastrado a los pueblos musulmanes y los ha alejado del liderazgo del Profeta y de la guía del Corán. Debemos combatir esa ola que ha privado al mundo de la luz del Libro y ha retrasado su avance cientos de años, hasta que decline en nuestra tierra y nuestro pueblo se deshaga de su infortunio. Pero no nos detendremos ahí, sino que perseguiremos esa ola hasta su tierra y la atacaremos en su propio hogar, hasta que todo el mundo exclame el nombre del Profeta y conozca las enseñanzas del Corán. La sombra del islam se extenderá sobre la Tierra, y entonces los musulmanes habrán realizado su aspiración: No los inducirán a apostatar y se rendirá todo el culto a Dios<sup>251</sup>: "Todo está en manos de Dios, tanto el pasado como el futuro. Ese día, los creyentes se regocijarán del auxilio de Dios. Auxilia a quien Él quiere. Es el Poderoso, el Misericordioso." [Corán 30:[4-]5].

Ésa es, en líneas generales, la tarea de los Hermanos Musulmanes. En cuanto a los detalles, deseamos que haya primero en Egipto – estando como

---

<sup>251</sup> Referencia al Corán 2:193 y 8:39.

está a la vanguardia de los países y pueblos musulmanes – y, a continuación, en los otros países musulmanes:

- Un sistema doméstico de gobierno que haga realidad las palabras de Dios: "Debes decidir entre ellos según lo que Dios ha revelado. No sigas sus pasiones. ¡Guárdate de ellos, no sea que te seduzcan, desviándote de parte de lo que Dios te ha revelado!" [Corán 5:49].
- Un sistema de relaciones internacionales que ejecute las palabras del noble Corán: "Hemos hecho así de vosotros un comunidad moderada, para que seáis testigos de los hombres y para que el Mensajero sea testigo de vosotros." [Corán 2:143].
- Un sistema judicial derivado de la noble aleya: "Pero ¡no, por tu Señor! No creerán hasta que te hayan hecho juez de su disputa; entonces, ya no encontrarán en sí mismos dificultad en aceptar tu decisión y se adherirán plenamente." [Corán 4:65].
- Un sistema militar y de defensa que efectúe el objetivo de la llamada general a las armas: "¡Id a la guerra, tanto si os es fácil como si os es difícil! ¡Luchad en la vía de Dios con vuestra hacienda y vuestras personas!" [Corán 9:41].
- Un sistema económico independiente de la riqueza y el capital del estado y de los individuos, basado en las palabras de Dios: "¡No confiéis a los incapaces la hacienda que Dios os ha dado para subsistir!" [Corán 4:5].
- Un sistema cultural y educativo que ponga fin a la ignorancia y a la oscuridad, conforme con la nobleza de la Revelación en la primera aleya del Libro de Dios: "Recita en el nombre de tu Señor, Que ha creado" [Corán 96:1].
- Un sistema para la familia y el hogar que críe al niño musulmán, a la niña musulmana y al hombre musulmán, que haga realidad las palabras de Dios: "¡Creyentes! Guardaos, vosotros y vuestras familias, de un Fuego cuyo combustible lo forman hombres y piedras" [Corán 66:6].
- Un sistema individual en el comportamiento privado que realice la salvación que pretenden las palabras del Profeta: "¡Bienaventurado quien la purifique [el alma]!" [Corán 91:9].



- Y un espíritu general que subyugue a todo individuo de la comunidad, gobernantes y gobernados, basándose en las palabras de Dios: "¡Busca en lo que Dios te ha dado la Morada Postrera, pero no olvides la parte que de la vida de acá te toca! ¡Sé bueno, como Dios lo es contigo! ¡No busques corromper en la tierra [...]!" [Corán 28:77].

Queremos: El individuo musulmán... El hogar musulmán... El pueblo musulmán... El gobierno musulmán... Y un Estado que lidere los países musulmanes, agrupe a los dispersados y les devuelva su gloria. Que les restituya las tierras que han perdido, las patrias de las que se han visto despojados, los países que les han usurpado. Y, a continuación, que porten la bandera de la yihad y el estandarte de la Llamada a Dios hasta que todo el mundo se regocije con las enseñanzas del islam.

### *Nuestros instrumentos*

¡Ése es nuestro objetivo, oh gentes, y éste es nuestro programa! ¿Y cuáles son nuestros instrumentos para realizar ese programa?

Nuestros instrumentos son los de nuestros venerables ancestros, las armas con las que nuestro líder y nuestro ejemplo, Muḥammad, Enviado de Dios, y sus Compañeros embistieron el mundo, con pocos hombres, escasos recursos pero enormes esfuerzos. Ésa es el arma que llevaremos para embestir el mundo otra vez. [Los musulmanes] creemos con la más profunda, sagrada y eterna de las fes:

- En Dios, Su victoria y Su apoyo: "Si Dios os auxilia, no habrá nadie que pueda venceros" [Corán 3:160].

- En la sinceridad y la guía del líder<sup>252</sup>: "En el Mensajero de Dios tenéis, ciertamente, un bello modelo" [Corán 33:21].

---

<sup>252</sup> Posible referencia al propio al-Bannā.

- En la probidad y la adecuación del programa: "Os ha venido de Dios una Luz, una Escritura clara, por medio de la cual Dios dirige a quienes buscan satisfacerle por caminos de paz" [Corán 5:15-16].
- En la divinidad y los derechos de la fraternidad: "Los creyentes son, en verdad, hermanos" [Corán 49:10].
- En la grandeza, la enormidad y la abundancia de la recompensa divina: "Si lo hacen así, no padecerán sed, ni fatiga, ni hambre en la vía de Dios. Todo suelo que pisen, para irritación de los infieles, y toda ventaja que obtengan sobre el enemigo, serán inscritos como obra buena. Dios no deja de remunerar a quienes hacen el bien" [Corán 9:120].
- Y en nosotros, los propios musulmanes, que son el grupo al que el destino ha elegido para salvar al mundo. Ese privilegio les ha sido designado por ser la mejor comunidad que jamás se haya suscitado<sup>253</sup>.

Oyeron la Llamada a la fe, y creyeron. Pedimos que Dios nos haga amar esa fe y la inspire en nuestros corazones tal y como se la hizo amar y la inspiró en sus corazones.

La fe es nuestro primer instrumento: [Los primeros musulmanes] supieron con seguridad que su Llamada no vencería sino a través del esfuerzo, la entrega y el don de sí mismos y de lo que poseían. Así, se ofrecieron y lucharon como Dios lo quiso, y escucharon la voz del Misericordioso clamando en su interior: "Di: 'Si preferís vuestros padres, vuestros hijos varones, vuestros hermanos, vuestras esposas, vuestra tribu, la hacienda que habéis adquirido, un negocio por cuyo resultado teméis y casas que os placen, a Dios, Su Mensajero y la lucha por Su causa, esperad a que venga Dios con Su orden...'" [Corán 9:24].

Escucharon el aviso y lo abandonaron todo, purificando así sus almas, complaciendo sus corazones, felices de su promesa de lealtad a Dios. Uno de ellos abrazó la muerte clamando: "Corro a Dios sin provisiones". Otro gastó todo su capital, diciendo: "He dejado como herencia a mis hijos a Dios y Su Enviado". Y otro pensó, mientras la espada colgaba sobre su cuello:

---

<sup>253</sup> Referencia al Corán 3:110.

No me importa, mientras muera musulmán,  
a qué lado de Dios vea mi muerte.<sup>254</sup>

Así, su esfuerzo fue sincero; su sacrificio, enorme; su entrega, extraordinaria... ¡y así intentamos ser nosotros!

La yihad también se encuentra entre nuestros instrumentos. Y después de todo ello, tenemos confianza en la victoria de Dios y estamos seguros de su apoyo: "Dios auxiliará, ciertamente, a quienes Le auxilién. Dios es, en verdad, fuerte, poderoso. A quienes, si les diéramos poderío en la tierra, harían la azalá, darían el azaque, ordenarían lo que está bien y prohibirían lo que está mal. El fin de todo es Dios." [Corán 22:40-41].

### *Entre la fantasía y la realidad*

Los que nos escuchan dirán que esto no es más que una fantasía, una ilusión, [incluso] una muestra de arrogancia. ¿Cómo es posible que los que sólo tienen la fe y la yihad puedan oponerse a esas fuerzas conspiradoras combinadas con todas sus diferentes armas? ¿Y que obtengan lo que es suyo, a pesar de que se enfrentan al león?

Muchos dirán eso, y quizás tengan justificación, puesto que han desesperado de sí mismos y de su vínculo con el Omnipotente, el Todopoderoso. Pero nosotros decimos que es una verdad en la que creemos y por la que nos esforzamos, mientras leemos las palabras de Dios, elevado sea: "No dejéis de perseguir a esa gente. Si os cuesta, también a ellos, como a vosotros, les cuesta, pero vosotros esperáis de Dios lo que ellos no esperan." [Corán 4:104].

Los que conquistaron los países del mundo con la ayuda de Dios no eran más en número, ni estaban más preparados. Pero eran creyentes

---

<sup>254</sup> Versos atribuidos a Jubayb ibn ʿUday, pronunciados antes de su muerte (m. 626). Era uno de los Compañeros del Profeta, y fue asesinado por la tribu de los Qurayš.

luchadores, y hoy confiaremos en lo que confiaba el Enviado de Dios el día que profetizó a Jubab: "Es inevitable; el islam se extenderá de modo que el jinete podrá ir desde Adén hasta Ammán sin temer sino a Dios y a que el lobo ataque sus ovejas"<sup>255</sup>. Y el día que le prometió a Surāqa ibn Mālik los brazaletes de Cosroes<sup>256</sup>, cuando era un mero emigrante con su religión al que sólo amparaba su Señor y a su amigo [Abū Bakr]. Y el día que clamó contemplando los blancos palacios de los romanos<sup>257</sup> cuando estaba rodeado por todas partes por los politeístas: "cuando el terror os desvió la mirada, se os hizo un nudo en la garganta" [Corán 33:10].

*¿Y entonces, qué?*

La Llamada del Enviado de Dios fue escuchada, las aleyas coránicas resonaron y en todas partes los soles de la guía divina brillaron en los corazones de sus Compañeros y sus Seguidores. La luz se extendió por el cosmos, y la paz reinó sobre el mundo. La humanidad probó la dulzura de la felicidad en un régimen de justicia, y los gobernados se sintieron seguros bajo los primeros escuadrones de discípulos del Muḥammad. Se conquistaron los palacios romanos y se tomaron las ciudades persas. La tierra se sometió y se habituó, sus sombras se retiraron, y se rindió voluntariamente a la guía salvadora sobre la que flota el aliento de la profecía, que está envuelta en la misericordia del Profeta. Las almas se fundieron con la Sagrada Revelación, y en ellas se hizo realidad la misericordia divina.

“Dios despidió a los infieles llenos de ira, sin que consiguieran triunfar. Dios evitó el combate a los creyentes. Dios es fuerte, poderoso. Hizo bajar de sus fortalezas a los de la gente de la Escritura que habían apoyado a aquéllos. Sembró el terror en sus corazones. A unos matasteis, a otros les hicisteis

---

<sup>255</sup> *Hadīṭ* mencionado por Bujārī en su *Ṣaḥīḥ* y por Ibn Kuṭayyir en su exégesis del Corán, *Tafsīr al-Qur ān*.

<sup>256</sup> De acuerdo con una profecía de Muḥammad, los musulmanes conquistarían el Imperio Persa. Sūrāqa – que había estado persiguiendo al Profeta durante su *hijra* (emigración) de La Meca a Medina – obtendría como recompensa los brazaletes de Cosroes, emperador de los persas.

<sup>257</sup> Referencia a los bizantinos, herederos del Imperio Romano.

cautivos. Os ha dado en herencia su tierra, sus casas, sus bienes y un territorio que nunca habíais pisado. Dios es omnipotente." [Corán 33:25-27].

¡Gentes! Si nos preparamos venceremos, como vencieron nuestros ancestros en el pasado cercano. ¿De dónde proviene la victoria sino de Dios, el Potentísimo, el Sapiante? Se nos hará realidad la promesa de Dios, el Poderoso, el Sabio: "Quisimos agraciar a los que habían sido humillados en el país y hacer de ellos jefes, hacer de ellos herederos, darles poderío en el país" [Corán 28:5-6]. "¡Ten, pues, paciencia! ¡Lo que Dios promete es verdad! ¡Que no te encuentren ligero quienes no están convencidos!" [Corán 30:60].

*Si el gobierno estuviera en nuestras manos...*

Si tuviésemos un gobierno auténticamente islámico, de fe sincera y pensamiento y acción independientes, que estuviese seguro de la magnificencia del tesoro que posee y de la majestuosidad del orden islámico que heredó, y que creyese que en ese orden se encuentra la cura de su pueblo y la guía divina para todas las gentes... Si tuviéramos un gobierno así, tendríamos que pedirle que apoyase al mundo en el nombre del islam y exigiese a los otros estados que investigasen esta fe. Que condujese repetidas misiones, convenciendo y probando, enviando sucesivas delegaciones a través de todos los medios disponibles. De esa manera ganaría una posición espiritual, política y efectiva entre los gobiernos, y podría renovar la vitalidad del pueblo, empujarlo hacia la gloria y la luz, e inspirarle el ardor, la seriedad y el trabajo.

Es extraño que el comunismo encuentre un estado que lo proclame, lo promocióne, invierta en su triunfo, y atraiga a las gentes. O que las ideologías fascista y nazi encuentren naciones que las sacralicen, luchen por ellas, se enorgullezcan de ser sus seguidores, y sometan todos los sistemas vitales a sus enseñanzas. O que otras escuelas sociales y políticas encuentren partidarios fuertes que les dediquen sus almas, sus mentes, sus ideas, sus

plumas, su dinero, sus periódicos y sus energías, y que vivan y mueran por ellas.

Y a pesar de todo ello, no existe gobierno islámico que lleve a cabo el deber de llamar al islam – que abarca todo lo bueno de esos sistemas y desecha lo malo –, y que lo presente a otros pueblos como un sistema global que ofrece la solución completa y fácil a todos los problemas de la humanidad. Y eso, a pesar de que el islam hizo de la Llamada una obligación que impuso a los pueblos y asociaciones musulmanes antes de que se creasen esos sistemas, y antes de que se conociesen los medios de propaganda. "¡Que constituyáis una comunidad que llame al bien, ordenando lo que está bien y prohibiendo lo que está mal! Quienes obren así serán los que prosperen." [Corán 3:104].

Sin embargo, nuestros gobernantes fueron criados en los regazos de los extranjeros y se adhieren a sus ideas, se apresuran tras sus pasos, y compiten por complacerlos. Quizás no exageremos cuando decimos que no se les ocurre ninguna idea independiente en su gestión, no digamos en su programa.

Hemos presentado este deseo a muchos gobernantes de Egipto; naturalmente, no tuvimos ningún resultado efectivo. Una gente que ha perdido el islam en sí misma, en sus hogares y en sus asuntos privados y públicos, es incapaz de propagarlo a otros, o llamarlos a él. [Como dice el refrán:] "El que carece de algo no puede ofrecerlo"<sup>258</sup>.

Ésa no es su tarea, Hermanos; la experiencia ha probado su total incapacidad de llevarla a cabo. Ésa es la tarea de esta nueva generación, que ha hecho un trabajo excelso en la Llamada al islam, ha sido seria en su formación, y ha sabido qué es la independencia del alma y el corazón, de la ideología y la mente, de la lucha y el trabajo. Llenaron su impetuosa alma con la majestuosidad del islam y el esplendor del Corán y lucharon bajo el estandarte de Muḥammad. Pronto veréis a un gobernante musulmán que luchará por sí mismo y alegrará a los demás.

---

<sup>258</sup> Refrán popular árabe: *Fāqid al-šay' lā ya ṭīh*.

## *La naturaleza de nuestra ideología*

¡Oh, Hermanos Musulmanes! ¡Oh, gentes!

No somos un partido político, aunque la política sea uno de los fundamentos del islam y se encuentre en el núcleo de nuestra ideología.

No somos una organización caritativa de reforma, aunque el trabajo caritativo y la reforma se encuentran entre nuestros mayores objetivos.

No somos una asociación deportiva, aunque la actividad física e intelectual forma parte de nuestros instrumentos más importantes.

No somos ninguna de esas instituciones, cada una de las cuales tienen un objetivo concreto durante un periodo limitado, y es posible que su formación no haya sido sino el resultado del deseo de establecer una agrupación y lucir títulos administrativos.

Somos, oh gentes, ideología y dogma, sistema y método, al que ni actitud ni raza restringen, en cuyo camino no existe obstáculo geográfico, y que no concluirá su tarea hasta que Dios herede la Tierra y todo lo que contiene, puesto que tal es el orden del Señor del universo y el método de Su leal Enviado.

Somos, oh gentes, – sin pretender vanagloriarnos – los Compañeros del Profeta de Dios, los herederos y portadores de su estandarte, los que elevamos su bandera como la elevaron sus Compañeros, los que la desplegamos como la desplegaron, los que memorizamos el Corán como lo memorizaron, los que anunciamos su Llamada como la anunciaron, junto con la misericordia del Dios de los mundos. "Y os enteraréis, ciertamente, de lo que anuncia dentro de algún tiempo" [Corán 38:88].

¡Oh, Hermanos Musulmanes!

Ésta es vuestra condición. Por ello, no os subestiméis. No os midáis con otros, ni toméis en vuestra Llamada al islam un camino que no sea el de los creyentes. No comparéis vuestra Llamada, que toma su luz de la luz de Dios y su método de la práctica de su Profeta, con otras llamadas justificadas por la necesidad inmediata y destinadas a desaparecer.

Habéis invitado a la religión de Dios, os habéis esforzado, y habéis visto el fruto de ese exiguo esfuerzo: voces que claman el liderazgo divino y la supremacía del orden coránico, el deber de emprender el trabajo y ser leales al divino objetivo, que la sangre de jóvenes puros y generosos fluya en la vía de Dios, y el deseo sincero del martirio en esa vía. Ése es un éxito mayor del que esperabais. Continuad, pues, vuestros esfuerzos, trabajando duro. ¡No flaqueéis, pues, invitando a la paz, ya que seréis vosotros los que ganen! Dios está con vosotros y no dejará de premiar vuestras obras.” [Corán 47:35].

Quien ha vencido en el pasado, ahora nos sigue. Quien nos ignora hoy se unirá a nosotros mañana. El primero es el más virtuoso. Y aquél a quien no le complace nuestra Llamada, la ridiculiza, se burla de ella, la menosprecia o desespera ante su victoria, el tiempo le mostrará su error. Dios lanzará nuestra verdad contra su falsedad, la invalidará... y su falsedad se disipará<sup>259</sup>.

¡Oh, creyentes, activistas y fieles luchadores! Éste es el buen camino, la vía recta. No desperdiciéis vuestras fuerzas y energías: "Y: 'Esta es Mi vía, recta. Seguidla, pues, y no sigáis otros caminos, que os desviarían de Su camino. Esto os ha ordenado Él. Quizás, así temáis a Dios" [Corán 6:153].

\* \* \*

*La última epístola que hemos elegido es "El mensaje de las enseñanzas" (Risālat al-ta'ālīm), que está dirigida a los miembros más devotos de la Sociedad. Las enseñanzas se fundamentan en diez pilares básicos, basados a su vez en una serie de principios: la confianza en la ideología de la Sociedad; el tener como objetivo complacer a Dios; la acción, que consiste en el esfuerzo por mejorarse a uno mismo y por difundir el islam; la yihad para revivir la Llamada al islam; el sacrificio hasta obtener el objetivo; la obediencia, sin importar cuán onerosa puede ser; la constancia hasta llegar a la meta a pesar de la distancia y de los obstáculos; la resolución de dedicarse exclusivamente a*

---

<sup>259</sup> Referencia a Corán 21:18: "Antes, al contrario, lanzamos la Verdad contra lo falso, lo invalida... y éste se disipa".



*la ideología de los Hermanos, abandonando todas las demás; la hermandad sobre la base del credo; y la confianza en el líder.*

## **El mensaje de las enseñanzas<sup>260</sup>**

### ***Introducción***

En el nombre de Dios, el Compasivo, el Misericordioso.

Alabado sea Dios, y que Su paz y Sus bendiciones sean sobre el imán de los píos y el líder de los que se esfuerzan, nuestro señor Muḥammad, el Profeta analfabeto, y sobre su familia, sus Compañeros y los que siguen su guía divina hasta el Día del Juicio Final.

Éste es un mensaje a aquellos Hermanos Musulmanes que se esfuerzan, creen en la nobleza de su Llamada y la santidad de su ideología, y están decididos a vivir y morir por ella. Sólo dirijo mis palabras – que no son lecciones para memorizar, sino instrucciones para ejecutar –, a esos Hermanos. Actuemos, mis sinceros Hermanos. "Di: '¡Allá vosotros! Dios verá vuestras obras, así como Su Enviado y los creyentes. Se os devolverá al Conocedor de lo oculto y de lo patente y ya os informará Él de lo que hacíais'." [Corán 9:105]. "Y: 'Ésta es Mi vía, recta. Seguidla, pues, y no sigáis otros caminos, que os desviarían de Su camino. Ésto os ha ordenado Él. Quizás, así temáis a Dios'." [Corán 6:153].

Para los demás, hay otras lecciones y charlas, libros y artículos, presentaciones y gestiones. Todo objetivo tiene quien lo persigue. Competid en las buenas obras a los dos; Dios ha prometido el bien.

Que la paz, la misericordia de Dios y Sus bendiciones sean con vosotros.

---

<sup>260</sup> Al-Bannā 1998q.

## ***Los pilares de nuestro pacto***

Queridos Hermanos sinceros,

Los pilares básicos de nuestro pacto son diez. Memorizadlos: El conocimiento, la sinceridad, la acción, la yihad, el sacrificio, la obediencia, la constancia, la resolución, la hermandad y la confianza.

### *El conocimiento*

Por conocimiento entendemos estar seguro de que nuestra ideología es genuinamente islámica y comprender el islam como lo comprendemos, dentro de los límites de estos veinte concisos principios:

1. El islam es un sistema integral que trata todos los aspectos de la vida: Es país y patria, gobierno y nación. Es moralidad y fuerza, piedad y justicia. Es cultura y ley, conocimiento y judicatura. Es materia y riqueza, ganancia y prosperidad. Es yihad y Llamada, ejército e ideología. Y, del mismo modo, es credo verdadero y adoración correcta.

2. El Noble Corán y la Pura Sunna son las referencias a través de las cuales todo musulmán puede conocer los mandatos del islam. El Corán se entiende aplicando las reglas de la lengua árabe sin rebuscamiento ni arbitrariedad. La Pura Sunna se entiende a través de los transmisores de tradiciones fidedignos.

3. La fe sincera, la adoración correcta y el combate son luz y gracia que Dios otorga a quien quiere entre sus siervos. Sin embargo, la inspiración, las nociones, las revelaciones y las visiones no son pruebas de mandatos de la ley islámica, y sólo deben ser considerados como tal cuando no contradicen los mandatos y los textos de la religión.

4. Los talismanes, los conjuros, las conchas, la arena, la gnosis, la buenaventura y pretender conocer lo invisible mediante prácticas similares<sup>261</sup>

---

<sup>261</sup> Antiguos “métodos mágicos” de protección o adivinación al margen de la ortodoxia musulmana.

son actos reprobables que deben combatirse, excepto las aleyas coránicas y los conjuros que forman parte de la Sunna.

5. La opinión del imán y su asistente es válida en cuestiones sobre las cuales no existen textos [sagrados], o cuando éstos tienen varias interpretaciones, o en aquellas tradiciones cuya cadena de transmisión no está completa pero son aplicadas por la comunidad musulmana, siempre y cuando no estén reñidas con ningún principio de la ley islámica. Además, puede cambiar dependiendo de las circunstancias, las costumbres y los hábitos. El fundamento de los ritos es la adoración sin buscar los motivos, pero en los asuntos problemáticos es posible explorar los secretos, los motivos y los propósitos.

6. Cualquier opinión puede ser aceptada o rechazada, excepto la del infalible Profeta. Aceptamos todo lo que nos ha llegado de los píos ancestros mientras esté de acuerdo con el Corán y la Sunna. En caso contrario, el Libro de Dios y la práctica de Su Enviado tienen precedencia. No obstante, no acatamos ni desdeñamos a aquéllos que difieren, puesto que no conocemos sus intenciones y agradecemos sus esfuerzos.

7. Cualquier musulmán que no haya alcanzado el nivel de conocimiento que le permita examinar las pruebas de los preceptos secundarios debe seguir a uno de los imanes de la religión<sup>262</sup>, esforzándose al mismo tiempo para entender la evidencia que se presenta. Por otro lado, debe aceptar la opinión que vaya acompañada de evidencia, siempre y cuando confíe en la piedad y competencia del que lo guía. Si se encuentra entre la gente del saber, deberá además corregir las deficiencias en su propio conocimiento de manera que alcance el nivel que le permita examinar las pruebas.

8. Las diferencias en las cuestiones de jurisprudencia secundarias no deben ser motivo de división ni conducir a la enemistad y el odio entre los musulmanes. Todos los interpretadores obtendrán su recompensa, y no existe impedimento a la exploración honesta de las cuestiones en las que existe

---

<sup>262</sup> Referencia a los imanes que establecieron las cuatro escuelas de jurisprudencia del islam sunní: al-Ḥanafī, al-Šāfi‘ī, al-Mālikī y al-Ḥanbalī; v. pág. 41, nota 50.

discrepancia, en una atmósfera de amor de Dios y de cooperación para llegar a la verdad, sin que ello conduzca a enemistades ni fanatismo.

9. Sumirse en argumentos que no conducen a la acción forma parte de la afectación que está prohibida en el islam. Ello incluye discutir materias secundarias de mandatos que no han tenido lugar, enfrascarse en los significados de las aleyas que el conocimiento todavía no ha podido descifrar, o alegar la preferencia de unos Compañeros del Profeta sobre otros y las disputas que tuvieron lugar entre ellos. (Cada uno de ellos tiene la distinción que otorga la relación [con el Profeta] y la recompensa por sus intenciones y su buena voluntad.)

10. El conocimiento de Dios, su unicidad y su superioridad son los dogmas más sublimes del islam. Creemos literalmente en las aleyas y las tradiciones verdaderas que describen sus atributos, sin interpretarlas ni negarlas, ni mezclarnos en las diferencias de los ulemas al respecto. Nos basta lo que aceptaron el Profeta y sus Compañeros: "Los arraigados en el Conocimiento dicen: 'Creemos en ello. Todo procede de nuestro Señor'." [Corán 3:7]

11. Toda innovación sin fundamento [*bid'a*] de la religión de Dios que la gente haya considerado apropiado introducir, ya sea añadiendo o restando a la misma, es una desviación que se debe combatir y a la cual se debe poner fin con los mejores métodos disponibles de modo que no conduzcan a un mal mayor.

12. Las innovaciones que añaden o restan a las prácticas religiosas habituales y la práctica de ritos que no fueron dictados por el Profeta<sup>263</sup> representan un tema de discusión dentro del campo de la jurisprudencia. Todos tienen su opinión, que debe examinarse basándose en las pruebas y la evidencia.

13. Amar y respetar a los piadosos y alabarlos por sus buenas obras acerca a Dios. Los santos fueron identificados, en las palabras de Dios, como:

---

<sup>263</sup> Por ejemplo, recitar la primera azora del corán, la Fātiḥa, varias veces después de la oración de la mañana (v. Zīdān 1960: 20).

"[quienes] creyeron y temieron a Dios" [Corán 10:63]. Se les debe honrar según las condiciones de la ley islámica, pero no se debe creer que tuviesen control sobre sus destinos durante su vida o que lo tengan tras su muerte, por lo que no pueden ayudar o dañar.

14. Visitar las tumbas, cualesquiera que sean, es una costumbre legítima si se hace a la manera del Profeta. Sin embargo, solicitar la ayuda de los muertos, invocarlos, hacerles peticiones directa o indirectamente, y ofrecerles exvotos, erigirles mausoleos, ponerles cortinas e iluminarlas, y buscar su bendición tocándolas, jurar en su nombre en lugar del de Dios y prácticas similares se encuentran entre las innovaciones ilegítimas que deben combatirse y que no debemos excusar.

15. La invocación acompañada de la súplica a Dios a través de la intercesión de una de sus criaturas es una cuestión secundaria sobre la que hay diferencia de opinión con respecto al método, y no es una cuestión de credo<sup>264</sup>.

16. El hecho de que costumbres erróneas estén extendidas no cambia las verdades que exponen los términos de la ley islámica; el creyente debe asegurarse de los significados que indican y adherirse a los mismos. Del mismo modo, debe estar en guardia contra la terminología engañosa en todos los asuntos, mundanos o religiosos. Lo importante no son los nombres, sino lo que designan.

17. El credo es el fundamento de la acción, y las obras del corazón son las más importantes que las del cuerpo. Alcanzar la perfección en ambas – aunque en diferentes grados – es una exigencia de la ley islámica.

18. El islam libera la mente, exhorta a la contemplación de la creación, ensalza la ciencia y a los científicos y da la bienvenida a todo lo que es bueno y beneficioso: "La sabiduría es la meta del creyente; dondequiera que la encuentre, es el que más la merece"<sup>265</sup>.

---

<sup>264</sup> Obsérvese la ambigüedad de al-Bannā sobre estas prácticas.

<sup>265</sup> Compilada por Al-<sup>c</sup>Uqayd en su *Tahdīb al-tahdīb*.

19. Se pueden aceptar tanto las especulaciones de la ley islámica como las del intelecto siempre que no se contradigan. Una verdad científica auténtica no puede contradecir una regla firme de la ley islámica; de las dos, la que sea especulativa debe interpretarse de modo que coincida con la firme. Si las dos son especulativas, la regla de la ley islámica tiene precedencia hasta que se pruebe la verdad establecida por el intelecto.

20. No declaramos infiel a ningún musulmán por sus palabras o sus acciones si ha profesado las dos declaraciones de la fe<sup>266</sup>, actúa de acuerdo con ellas y ejecuta los deberes obligatorios del islam, a menos que profese una palabra de infidelidad, rechace un principio fundamental del islam, niegue lo establecido claramente en el Corán o lo explique de manera que contradiga los principios de la lengua árabe, o cometa un acto cuya única explicación sea la infidelidad.

Si el Hermano Musulmán ha entendido la religión de acuerdo con estos principios, ha entendido el significado del lema: "El Corán es nuestra constitución, y el Profeta es nuestro ejemplo".

### *La sinceridad*

Por "sinceridad" quiero decir que el Hermano Musulmán debería tener como objetivo de sus palabras, sus acciones y su lucha complacer a Dios, buscando Su recompensa y sin ánimo de lucro, honores, gloria, títulos o progreso. Es el soldado de la ideología y de la fe, no del propósito ni del beneficio. "Di; "Mi azalá, mis prácticas de piedad, mi vida y mi muerte pertenecen a Dios, Señor del universo." [Corán 6:162]. Así, el Hermano

---

<sup>266</sup> *Al-Šahādatān*: "Testifico que no hay dios sino Dios y que Muḥammad es el Enviado de Dios". En realidad, al-Bannā declara a otros musulmanes infieles cuando afirma que el no creer en el programa de la Sociedad de los Hermanos Musulmanes significa salirse del islam (*passim*). Imponer el anatema a otros musulmanes se convertiría en un verdadero problema a partir de los años setenta del s. XX, cuando los grupos radicales se anatemizaban entre ellos y a la sociedad en general, justificando así el uso de la violencia contra la misma.

Musulmán entiende el significado de sus lemas inmutables: "Dios es nuestra meta" y "Dios es el más grande, que Dios sea alabado"<sup>267</sup>.

### *La acción*

Por "acción" quiero decir el fruto del conocimiento y de la sinceridad. "Di: '¡Allá vosotros! Dios verá vuestras obras, así como Su Enviado y los creyentes. Se os devolverá al Conocedor de lo oculto y de lo patente y ya os informará Él de lo que hacíais.'" [Corán 9:105]. El Hermano sincero debe actuar de acuerdo con los siguientes pasos:

1. Reformarse a sí mismo para ser de cuerpo fuerte, carácter sólido, pensamiento cultivado, credo acertado y adoración correcta. Ganarse la vida y luchar contra sus instintos. Ser cuidadoso con su tiempo, organizado en sus asuntos y servicial hacia los demás. Estos son deberes individuales de cada Hermano.

2. Establecer un hogar musulmán, de manera que su familia respete su ideología y observe la conducta islámica en todos los aspectos de su vida familiar. Elegir a su esposa con cuidado y enseñarle sus derechos y sus deberes. Educar a sus hijos y a los sirvientes de acuerdo con los principios del islam. Estos también son deberes individuales de cada Hermano.

3. Guiar a la sociedad mediante la propagación de la Llamada al bien y la lucha contra la depravación y lo reprehensible. Alentar la virtud e imponer la moralidad. Tomar la iniciativa haciendo el bien, ganando a la opinión pública al bando del pensamiento islámico, y teñir de él los aspectos de la vida pública. Estos son deberes individuales de cada Hermano pero también de la Sociedad, actuando como una unidad.

4. Liberar la patria, deshaciéndola de todo control extranjero – es decir, no islámico –, ya sea político, económico o intelectual.

---

<sup>267</sup> Esta última fórmula, "Allāhu akbar wa-li-llāhi al-ḥamd", es la más utilizado en las manifestaciones de los Hermanos Musulmanes.

5. Reformar el gobierno para que sea verdaderamente islámico y realice su tarea como servidor de la comunidad, como su empleado, trabajando en su interés. El gobierno musulmán es aquél cuyos miembros son musulmanes que llevan a cabo los deberes obligatorios del islam, sin declarar su desobediencia hacia éste, y ejecutan sus mandatos y enseñanzas. Utilizar los servicios de no-musulmanes es permisible cuando sea necesario, siempre y cuando no ocupen posiciones de liderazgo.

No existen directivas en cuanto a la forma o tipo [de gobierno], sólo que esté conforme con los principios generales del sistema de gobierno islámico. Entre sus características está el sentido de responsabilidad, la compasión hacia los súbditos [*sic*] y la justicia entre la gente. Debe, además, ser íntegro y económico con los fondos públicos. Entre sus deberes está proteger la seguridad, implementar la ley, generalizar la educación, prepararse militarmente, salvaguardar la salud y los servicios sociales, preservar e incrementar el tesoro público, fortalecer la moralidad y difundir la Llamada al islam.

Si ejecuta sus deberes, el gobierno tiene derecho a la lealtad, la obediencia y el completo apoyo del pueblo, con sus vidas y sus propiedades. Pero si se queda corto, primero se le aconsejará y guiará, y a continuación se lo depondrá. "La criatura que desobedece al Creador no debe ser obedecida"<sup>268</sup>.

6. Devolver la presencia internacional a la comunidad islámica liberando sus naciones, reviviendo su gloria, acercando su cultura y aunando su voluntad, de manera que ello conduzca al retorno del califato perdido y de la unidad deseada.

7. Guiar al mundo, difundiendo la Llamada al islam en todas sus regiones. "Combatid contra ellos hasta que dejen de induciros a apostatar y se rinda todo el culto a Dios" [Corán 8:39]. "Dios no desea sino que resplandezca [su luz], a despecho de los infieles." [Corán 9:32].

---

<sup>268</sup> V. pág. 91, nota 113.



Los últimos cuatro pasos son responsabilidad de la Sociedad en su conjunto y de cada Hermano como miembro de la misma. ¡Qué pesada responsabilidad, y cuán importante! La gente la ve como una ilusión, pero el Hermano Musulmán la ve como una realidad, y nunca desesperaremos, puesto que nuestra confianza en Dios es ilimitada. "Dios prevalece en lo que ordena, pero la mayoría de los hombres no saben" [Corán 12:21].

### *La yihad*

Por "yihad" quiero decir esa enérgica obligación [que continuará] hasta el Día del Juicio Final y fue indicada en las palabras del Enviado de Dios: "Quien muere sin atacar o deseando hacerlo, muere la muerte del barbarismo pre-Islámico"<sup>269</sup>. El nivel más bajo de la yihad es el odio del mal en el corazón, y el más alto es combatir en la vía de Dios. Entre esos dos grados están la lucha con la lengua, la pluma o la mano y decir la verdad al gobernante tiránico.

La Llamada al islam no puede vivir sin la yihad. Cuanto más elevada sea la Llamada, más amplios sus horizontes y mayor el combate en su vía. La enormidad del precio que demanda se corresponde con la recompensa de los que se esfuerzan. "¡Luchad en la vía de Dios como Él se merece" [Corán 22:78]. Con esto sabes el significado de nuestro lema continuo: "La yihad es nuestra vía".

### *El sacrificio*

Por "sacrificio" quiero decir entregar el alma, la fortuna, el tiempo, la vida y todo lo demás en pro de nuestra meta. No hay en el mundo lucha que no implique sacrificio, y el sacrificio por nuestra ideología no supone una pérdida sino que atrae una retribución abundante y una hermosa recompensa. Aquéllos

---

<sup>269</sup> Existe una tradición del profeta según la cual "quien muere sin haber atacado o sin haber pensado en atacar, ha muerto como uno de los hipócritas" (*Ṣaḥīḥ Muslim*). En el Corán, el término "hipócrita" (*munāfiq*) hace referencia a los habitantes de Medina que pretendían haberse convertido al islam pero, sin embargo, trabajaban en contra de los musulmanes. El *ḥadīṯ* es considerado débil.

que se abstienen del sacrificio son pecadores: "Dios ha comprado a los creyentes sus personas y su hacienda" [Corán 9:111]; "Di: 'Si preferís vuestros padres, vuestros hijos varones'" [Corán 9:24]; "Si lo hacen así, no padecerán sed, ni fatiga" [Corán 9:120]; "Si obedecéis, Dios os dará una bella recompensa" [Corán 48:16]. Así conoces el significado de nuestro eterno lema: "La muerte en la vía de Dios es nuestro más sublime deseo".

### *La obediencia*

Por "obediencia" quiero decir completa conformidad con y ejecución inmediata de las órdenes, ya sean fáciles o difíciles, agradables o desagradables.

La Llamada al islam atraviesa tres fases:

1. *La familiarización*, a través de la propagación del pensamiento de la Sociedad entre la gente. En esta fase, la Llamada está organizada en unidades administrativas cuya tarea es trabajar por el bien general. Su método es en ocasiones la predicación y la orientación; en otras, otros medios efectivos. Todas las células de los Hermanos representan esta fase de la vida de la Llamada, que está regulada por la Ley General [de la Sociedad] y explicada en los medios de comunicación de los Hermanos, incluido su periódico.

En esta fase, la Llamada está dirigida a todo aquél que quiera contribuir a las actividades de la Sociedad y promete respetar sus principios. La obediencia absoluta no es tan necesaria como el respeto a las regulaciones generales de la Sociedad.

2. *El desarrollo*, a través de la selección y la organización de los sinceros miembros que están preparados para soportar la carga de la lucha. En esta fase, el sistema de la Llamada es completamente sufí desde el punto de vista espiritual y completamente militar desde el punto de vista práctico. El lema de estos dos aspectos es "ordenar y obedecer", sin vacilación, retroceso, duda o inquietud. Esta fase de la evolución de la Llamada está representada por los

escuadrones de la Sociedad, cuya organización ha sido objeto de una epístola previa.

Esta Llamada es específica a los que están completamente preparados para soportar las cargas de una lucha larga y fatigosa. El primer signo de esta preparación es la obediencia total.

3. *La ejecución*, que es la fase de la lucha sin cuartel y del continuo trabajo para alcanzar la meta. Sólo aquéllos que son sinceros pueden soportar sus tribulaciones. En esta fase la única garantía garantiza del éxito es una obediencia total, a la que se comprometieron los primeros Hermanos Musulmanes el 5 de Rabī<sup>c</sup> al-Awwal del año 1359 de la Hégira<sup>270</sup>.

Si te unes a nuestras escuadrones, aceptas este mensaje y juras lealtad, estarás en la segunda fase y acercándote a la tercera. Aprecia la responsabilidad que has asumido y prepárate para cumplirla.

### *La constancia*

Por “constancia” quiero decir que el Hermano Musulmán continúe trabajando y luchando para alcanzar su objetivo, sin importarle cuánto tiempo pase hasta que encuentre a Dios y obtenga una de dos mercedes: la victoria o el martirio en la vía de Dios. "Hubo creyentes que se mantuvieron fieles a la alianza concertada con Dios. Algunos de ellos dieron ya su vida. Otros esperan aún, sin mudar su actitud." [Corán 33:23]

Para nosotros, el tiempo es parte del remedio. El camino es largo, la meta está lejos y las etapas están plagadas de obstáculos, pero éste es el único camino que conduce a la meta y a una hermosa recompensa en el cielo.

Cada uno de los seis métodos que hemos explicado con anterioridad requiere una buena preparación, aprovechar las oportunidades y una ejecución precisa, todo ello a su debido tiempo. "Y [...] dirán: ‘¿Cuándo?’ Di: ‘Tal vez pronto’." [Corán 17:51].

---

<sup>270</sup> La fecha indicada corresponde al 13 de abril de 1940, probablemente la fecha de la formación del Organismo Especial, la organización secreta paramilitar de los Hermanos Musulmanes.

## *La emancipación*

Por “emancipación” quiero decir que te liberes de todo principio o personas en favor de tu ideología, que es la más noble, completa y elevada. "¡Tinte de Dios! ¿Y quién puede teñir mejor que Dios? Somos Sus servidores." [Corán 2:138]. "Tenéis un bello modelo en Abraham y en los que con él estaban. Cuando dijeron a su pueblo: ‘No somos responsables de vosotros ni de lo que servís en lugar de servir a Dios. ¡Renegamos de vosotros! ¡Ha aparecido, entre nosotros y vosotros, hostilidad y odio para siempre mientras no creáis en Dios solo [sic]!’" [Corán 60:4].

A ojos del Hermano sincero, la gente pertenece a una de seis categorías:

1. El musulmán luchador [*muḡāhid*].
2. El musulmán pasivo.
3. El musulmán pecador.
4. El no musulmán que vive bajo la ley islámica en un estado musulmán.
5. El no musulmán neutral.
6. El no musulmán hostil.

Cada uno de estos grupos tiene su estatus en el islam. Sobre la base de esta clasificación se debe juzgar a los individuos y las organizaciones y se debe basar la lealtad o la enemistad.

## *La fraternidad*

Por “fraternidad” quiero decir que los corazones y los espíritus se unan mediante el vínculo del credo. El credo es el más firme y valioso de los vínculos. La fraternidad es la hermana de la fe, y la división es la hermana de la infidelidad. La primera de las fuerzas es la de la unidad, y no hay unidad sin amor. El grado más bajo del amor es la sinceridad del corazón; el más alto es

el altruismo. "les prefieren a sí mismos, aun si están en la penuria. Los que se guarden de su propia codicia, éstos son quienes prosperarán." [Corán 59:9].

El Hermano sincero pone a sus Hermanos por encima de sí mismo, porque si no es un miembro del grupo no puede sobrevivir, mientras que el grupo puede sobrevivir sin él. "El lobo devora a la oveja que se aleja del rebaño"<sup>271</sup>. "Los creyentes son como un bloque; se apoyan los unos a los otros"<sup>272</sup>. "Pero los creyentes y las creyentes son amigos unos de otros" [Corán 9:71]. Así es como debemos ser.

### *La confianza*

Por confianza quiero decir que el soldado crea con absoluta certeza en la competencia y la sinceridad de su líder. Esta confianza tiene como resultado el amor, la estima, el respeto y la obediencia. "Pero ¡no, por tu Señor! No creerán hasta que te hayan hecho juez de su disputa; entonces, ya no encontrarán en sí mismos dificultad en aceptar tu decisión y se adherirán plenamente." [Corán 4:65].

El líder es parte de la Llamada; no puede haber Llamada sin liderazgo. De la confianza mutua entre el líder y los soldados depende la fuerza del grupo, la ejecución de sus planes, el éxito en alcanzar su meta y vencer las dificultades a las que tiene que enfrentarse. "Más les valdría obedecer y hablar como es debido" [Corán 47:20-21].

En la Llamada de los Hermanos Musulmanes, el líder tiene los derechos afectivos de un padre, en virtud de sus relaciones emocionales; de un maestro, por la transmisión del conocimiento; de un guía, que conduce la educación espiritual; de un líder, como dirigente político de la Llamada. Nuestra Llamada incluye todas estas dimensiones, y la confianza en el liderazgo es la base del éxito en nuestro movimiento.

---

<sup>271</sup> Refrán popular.

<sup>272</sup> Referencia a Corán 61:4: "Dios ama a los que luchan en fila por Su causa, como si fueran un sólido edificio".

Por ello, un Hermano sincero debe plantearse las siguientes preguntas para determinar su grado de confianza en el liderazgo:

1. ¿Conoces a tu líder? ¿Has estudiado los eventos de su vida?<sup>273</sup>
2. ¿Tienes confianza en su competencia y su sinceridad?
3. ¿Estás dispuesto a reconocer las órdenes del liderazgo como terminantes, sin dejar lugar a discusión, vacilación, criticismo o alteración (excepto si son contraria a los mandatos de Dios, por supuesto), ofreciendo consejo y recomendaciones cuando sea necesario?
4. ¿Estás dispuesto a considerarte equivocado y al liderazgo, correcto, si las órdenes que recibes están reñidas con tu interpretación de cuestiones sobre las que no existe un texto claro en el Corán y la Sunna?
5. ¿Estás dispuesto a poner todos sus recursos a disposición de la Llamada? A tu juicio, ¿el liderazgo tiene el derecho de decidir cuando tu beneficio personal está en conflicto con el beneficio general de la Llamada?

Contestando a estas preguntas y a otras similares, el Hermano sincero podrá asegurarse del vínculo con el líder y de su confianza en éste. Los corazones están en manos de Dios, que hace con ellos según su voluntad y "cuyos corazones Él ha reconciliado. Tú, aunque hubieras gastado todo cuanto hay en la tierra, no habrías sido capaz de reconciliar sus corazones. Dios, en cambio, los ha reconciliado. Es poderoso, sabio" [Corán 8:63].

### ***Deberes del Hermano activo***

Sincero Hermano, tu fe en este pacto requiere que cumplas estos deberes para ser un ladrillo fuerte en el edificio de la Sociedad:

1. Dedicar parte del día a la lectura de una sección del Libro de Dios no menor de un *yûz*<sup>274</sup>. Intenta no tardar más de un mes en terminarlo, pero tampoco menos de tres días.

---

<sup>273</sup> Recordemos que al-Bannā escribió su autobiografía, *Memorias de la predicación y del predicador*, que fueron serializadas en la revista de la Sociedad antes de aparecer bajo la forma de libro.

2. Perfecciona la recitación del Corán, escúchalo y reflexiona sobre sus significados. Estudia las biografías del Profeta y la historia de los píos ancestros tanto como te lo permita tu tiempo. Lo mínimo necesario es el libro *Los defensores del islam (Ḥumāt al-islām)*<sup>275</sup>. Lee con frecuencia las tradiciones del Mensajero de Dios y memoriza al menos cuarenta tradiciones de la colección del imán al-Nawawī<sup>276</sup>. Estudia un tratado sobre los principios del credo musulmán y otro sobre los aspectos secundarios de la jurisprudencia.
3. Hazte un chequeo médico general y trata cualquier dolencia que tengas. Concede importancia a tu vitalidad y tu defensa personal, y abstente de todas las causas de debilidad.
4. Evita beber demasiado café, té u otras bebidas estimulantes; bébelas sólo cuando sea necesario. Y abstente completamente de fumar.
5. Cuida la limpieza en todo: Tu casa, tus ropas, tu alimentación, tu cuerpo y tu lugar de trabajo. La religión está basada en la limpieza<sup>277</sup>.
6. Sé sincero y no mientas nunca.
7. Sé fiel a tu palabra y cumple tus compromisos. Nunca te vuelvas atrás en tus promesas, sean cuales sean las circunstancias.
8. Sé valiente y muestra aguante. La mayor valentía es hablar con sinceridad, guardar los secretos, admitir los errores, ser justo con uno mismo y saber contener la ira.
9. Muéstrate siempre serio y circunspecto, pero que la circunspección no impida las bromas sanas y la sonrisa.
10. Sé tímido y considerado. Muéstrate sensible a la belleza y a la fealdad; que la primera te alegre y la segunda te hiera. Sé modesto sin ser servil, sumiso o adulador. Si pides menos de lo que mereces, recibirás lo que te mereces.

---

<sup>274</sup> Un *ḡuzʿ* consiste en una treintava parte del Corán.

<sup>275</sup> *Los defensores del islam* es una obra sobre los Compañeros del Profeta y los Sucesores de éstos. Escrita por Muṣṭafā Nayīb, fue publicada por primera vez en 1900.

<sup>276</sup> El imán al-Nawawī (m. 1278) fue un ulema sunní experto en los campos de la Sunna y de jurisprudencia.

<sup>277</sup> De acuerdo con una tradición, “Dios es bondadoso y ama la bondad; es limpio y ama la limpieza; es noble y ama la nobleza; es generoso y ama la generosidad; limpiaos, pues. Veo que Dios dice: ‘Os destruiré antes de que seáis como los judíos’.” Al-Tirmidī, *Sunan al-Tirmidī*.

11. Sé ecuánime y juicioso en todas las circunstancias. Que la ira no te haga olvidar los méritos y que el afecto no te ciegue a los defectos. Que la enemistad no te haga olvidar los favores. Di la verdad aunque te perjudique, y a los más cercanos a ti, aunque sea amarga.

12. Sé muy activo y acostúmbrate a ayudar a los demás. Alégrate cuando puedas ofrecer un servicio. Visita a los enfermos, ayuda a los necesitados, apoya a los débiles y alivia a los desafortunados, aunque sólo sea con una palabra amable. Apresúrate siempre a hacer buenas acciones.

13. Sé compasivo, generoso e indulgente. Sé tierno y amable con la gente y los animales. Ten buenos modales con todo el mundo. Preserva las costumbres sociales islámicas. Muestra afecto hacia los niños y respeto hacia a los mayores. Haz sitio en las reuniones. No espíes ni chismorreos. No seas ruidoso. Siempre pide permiso antes de entrar y salir, etc.

14. Mejora tu lectura y tu escritura. Lee las epístolas, periódicos, revistas y otras publicaciones de los Hermanos. Crea tu propia biblioteca privada, aunque sea pequeña. Profundiza en las ciencias y las técnicas si eres un especialista en ese campo. Familiarízate con los asuntos islámicos generales de modo que puedas juzgarlos de manera conforme con los dictados de tu ideología.

15. Emprende alguna iniciativa económica, independientemente de lo rico que seas. Comienza un negocio privado, aunque sea modesto, y sumérgete en él, sin importar tu talento práctico.

16. No ansíes un empleo en la administración, y considéralo la fuente más limitada de ingresos. Pero no lo rechaces si se te ofrece, ni lo dejes a menos que esté en conflicto con tus deberes hacia la Llamada.

17. Lleva a cabo tu trabajo de la mejor manera que puedas, con convicción y sin deshonestidad, y respeta las citas.

18. Pide lo que se te debe de manera correcta, y da a los demás lo que les debes de manera completa, sin que te lo pidan y sin retrasarte.

19. Aléjate de todo tipo de juego, sin importar su objetivo. Evita las fuentes de ganancia prohibidas, aunque aporten un gran beneficio rápido.



20. Aléjate de la usura en todas tus transacciones; purifícate completamente de ella.
21. Apoya la riqueza islámica a través de productos e instituciones islámicos. Cuida que el dinero no caiga en manos no islámicas en ninguna circunstancia. No vistas ni comas sino lo que produce tu patria islámica.
22. Contribuye a la Llamada con parte de tu patrimonio. Cumple con el deber de la limosna legal, aunque tus ingresos sean pequeños, y considéralo un derecho inalienable de los pobres y los necesitados.
23. Ahorra parte de tus ingresos – aunque sea poco – para emergencias, y nunca te permitas extravagancias.
24. Trabaja en la medida de tus posibilidades para revivir costumbres islámicas y acabar con costumbres extranjeras en todos los aspectos de la vida. Ello incluye el saludo, la lengua, la historia, el vestido, el mobiliario, las horas de trabajo y descanso, la comida y la bebida, las idas y venidas, la tristeza y la alegría, etc. Para ello, indaga la Pura Sunna.
25. Boicotea los tribunales laicos y toda justicia no islámica, además de los clubes, las publicaciones, las asociaciones, las escuelas y las organizaciones contrarias a tu ideología islámica.
26. Ten siempre presente que Dios te está observando. Recuerda la otra vida y prepárate para ella. Conducete de manera consciente para ganar la aprobación de Dios, y acércate a Él a través de ritos suplementarios, como la oración de la noche, el ayuno al menos tres días al mes, mencionar Su nombre con frecuencia en tu corazón y con tu lengua y recitar las invocaciones del Profeta en todas las ocasiones.
27. Cuida tu higiene e intenta permanecer en estado de pureza<sup>278</sup> la mayor parte del tiempo.
28. Perfecciona tus oraciones y persiste en hacerlas a su hora. Intenta que el rezo sea colectivo y en la mezquita tan a menudo como puedas.

---

<sup>278</sup> El estado de pureza se basa en el *wuḍūʿ* o purificación ritual antes de la oración.

29. Ayuna durante el mes de Ramadán y, si puedes, realiza la peregrinación a la Casa de Dios [en La Meca]. Si no puedes hacerlo ahora, trabaja para hacerlo en el futuro.
30. Que siempre te acompañe la intención de la yihad y el amor al martirio; prepárate para ellos tanto como puedas.
31. Arrepiéntete constantemente y pide perdón a Dios por tus pecados. Cuídate de los pecados menores tanto como de los mayores. Dedica una hora antes de dormir a repasar tus buenas y malas acciones. Atesora tu tiempo, que es la vida. No desperdicies un solo momento. Abstente de las cuestiones dudosas, para evitar caer en lo que está prohibido.
32. Lucha con determinación contra ti mismo para aprender a dominarte. Baja la mirada, domina tus emociones y oponte a las inclinaciones de tu instinto. Eleva éste hacia lo permitido y apártalo de lo prohibido.
33. Evita las bebidas embriagadoras y debilitadoras, junto con con todas las sustancias similares.
34. Aléjate de las malas compañías y de los lugares de pecado y de rebeldía contra Dios.
35. Combate los lugares de diversión en lugar de frecuentarlos. Aléjate de todas las escenas de lujo y disipación.
36. Conoce a los miembros de tu escuadrón individualmente, y haz que ellos te conozcan también. Concede a tus Hermanos sus plenos derechos a tu amor, consideración, ayuda y altruismo. Asiste a sus reuniones, y no te ausentes a menos que exista un motivo imperioso. Prefiérelos siempre.
37. Rompe tus vínculos con cualquier organización o asociación que no comporte beneficios para tu ideología, especialmente si [el liderazgo] te lo ordena.
38. Esfuérzate en extender tu Llamada en todos los lugares. Informa al liderazgo de tus circunstancias, y no hagas nada que suponga un cambio radical sin su permiso. Mantente siempre en contacto espiritual y efectivo y considérate un soldado en el cuartel continuamente esperando órdenes.

## ***Conclusión***

Sincero Hermano,

Este es un resumen de tu Llamada y una breve explicación de tu ideología. Estos principios pueden reunirse en cinco frases: Dios es nuestra meta; el Enviado es nuestro ejemplo; el Corán es nuestra ley; la yihad es nuestra vía; y el martirio es nuestro deseo. Puedes combinar sus facetas en cinco palabras: sencillez, recitación [del Corán], oración, ejército y ética.

Aférrate a estas enseñanzas, de lo contrario te encontrarás entre los pasivos, los que se retrasan, los perezosos y los frívolos. Ten confianza de que si trabajas de acuerdo con ellas y las haces la esperanza de tu vida y el objetivo de tus metas, tu recompensa será la gloria en esta vida y los bienes y la aprobación de Dios en la otra. Eres de los nuestros, somos como tú.

Pero si abandonas estas enseñanzas, no habrá vínculo alguno entre nosotros, aunque presidas nuestras reuniones, obtengas los títulos más grandiosos y te muestres entre nosotros de la manera más ostentosa. Dios te pedirá cuentas por tu pasividad y serás castigado. Así, elige por ti mismo. Pedimos a Dios, para ti y para nosotros, la guía divina y el éxito.

"¡Creyentes! ¿Queréis que os indique un negocio que os libraré de un castigo doloroso?: ¡Creed en Dios y en Su Enviado y combatid en la vía de Dios con vuestra hacienda y vuestras personas! Es mejor para vosotros. Si supierais... Así, os perdonará vuestros pecados y os introducirá en jardines por cuyos bajos fluyen arroyos y en viviendas agradables en los jardines del edén. ¡Ese es el éxito grandioso! Y otra cosa, que amaréis: el auxilio de Dios y un éxito cercano. ¡Y anuncia la buena nueva a los creyentes! ¡Creyentes! Sed los auxiliares de Dios como cuando Jesús, hijo de María, dijo a los apóstoles: '¿Quiénes son mis auxiliares en la causa que lleva a Dios?' Los apóstoles

dijeron: 'Nosotros somos los auxiliares de Dios'. De los hijos de Israel unos creyeron y otros no. Fortalecimos contra sus enemigos a los que creyeron y salieron vencedores." [Corán 61:10-14].

Que la paz sea con vosotros, y la misericordia y bendiciones de Dios.

## Bibliografía

°Āšūr, Aḥmad° Āsà (ed.) (1985) *Ḥadīṭ al-ṭulāṭā° li-l-imām Ḥasan al-Bannā* [Las charlas del martes del imán Ḥasan al-Bannā] El Cairo: Maktabat al-Qurān.

Al-Bannā, Ḥasan (195?) "Al-salām fī l-Islām" [La paz en el islam], in *Al-salām fī l-Islām wa-buḥūṭ ujrā* [La paz en el islam y otros ensayos] (1947-8). El Cairo: Dār al-Fikr al-Islāmī; págs. 5-50.

----- (1978?) *Minbar al-ŷum°a li-l-imām al-šahīd Ḥasan al-Bannā* [Púlpito del viernes del imán mártir Ḥasan al-Bannā]. Alejandría: Dār al-da°wa.

----- (1966) *Mudakkirāt al-da°wa wa-l-dā°iyya* [Memorias de la predicación y del predicador]. El Cairo?: Dār al-šihāb.

----- (1985a) "Naẓarāt fī iṣlāḥ al-nafs wa-l-muŷtama°" [Reflexiones sobre la reforma del individuo y de la sociedad], in Aḥmad° Āsà° °Āšūr (ed.) *Ḥadīṭ al-ṭulāṭā° li-l-imām Ḥasan al-Bannā*; págs. 314-416.

----- (1985b) "Kayfa aktub al-qism al-dīnī li-ŷarīdat al-ljwān al-Muslimīn" [¿Cómo escribo la sección religiosa del periódico de los Hermanos Musulmanes], *Maŷallat al-ljwān al-Muslimīn* 1, 15-6-1933, in Muḥammad Faṭḥī° Ālī Ša°īr, *Wasā°il al-i°lām fī da°wat al-ljwān al-Muslimīn*; págs. 541-549.

----- (1985c) "Iftitāḥ" [Editorial], *Maŷallat al-Šihāb* 1, noviembre 1947, in Muḥammad Faṭḥī° Ālī Ša°īr, *Wasā°il al-i°lām fī da°wat al-ljwān al-Muslimīn*; págs. 568-577.

----- (1987) "La nurīdu fī ṣufūfi-nā illā mu°min yataḥammil a°bā° al-ŷihād" [Sólo queremos en nuestras filas a musulmanes dispuestos a soportar las cargas de la yihad], *Al-Nadīr* 22-4-1939. In al-Sīsī 1987; págs. 59-60.

----- (1998) *Maymū'at rasā'il al-imām al-šahīd Ḥasan al-Bannā* [Colección de las epístolas del imām mártir Ḥasan al-Bannā]. Alejandría: Dār al-Da'wa.

----- (1998a) "Da'watu-nā" [Nuestra Llamada] (1936); págs. 11-33.

----- (1998b) "Ilà ayy šay' nad'ū al-nās" [A qué llamamos a las gente] (1936); págs. 35-61.

----- (1998c) "Naḥwa al-nūr" [Hacia la luz] (1936); págs. 63-87.

----- (1998d) "Ilà al-šabāb wa-ilà al-ṭalaba jāššatan" [A los jóvenes, especialmente los estudiantes] (1936); págs. 89-116.

----- (1998e) "Taḥta rāyat al-Qur'ān" [Bajo el estandarte del Corán] (1939); págs. 101-16.

----- (1998f) "Da'watunā fī ṭawr ŷadīd" [Nuestra Llamada en una nueva etapa]; págs. 117-35.

----- (1998g) "Bayna al-ams wa-l-yawm (Risālat al-nabī al-'amīn)" [Entre mañana y hoy. (La epístola del Profeta leal)] (1942); págs. 136-59.

----- (1998h) "Risālat al-mu'tamar al-jāmis" [La epístola del quinto congreso] (1938); págs. 161-204.

----- (1998i) "Miškilatunā fī ḍaw' al-niḏām al-islāmī" [Nuestra cuestión a la luz del sistema islámico] (1946?); págs. 205-23.

----- (1998j) "Niḏām al-ḥukm" [El sistema de gobierno] (1947); págs. 225-43.

----- (1998k) "Al-niḏām al-iqtišādī" [El sistema económico] (1947); págs. 245-60.

----- (1998l) "Risālat al-ŷihād" [La epístola de la yihad] (1935); págs. 261-80.

----- (1998m) "Al-mar'a al-muslima" [La mujer musulmana]; págs. 281-92.

----- (1998n) "Ilà al-ṭullāb" [A los estudiantes] (1938); págs. 293-308.

----- (1998o) "Risālat al-mu'tamar al-sādis" [La epístola del sexto congreso] (1941); págs. 309-30.

----- (1998p) "Hal naḥnu qawm 'amaliyyūn?" [¿Somos un pueblo práctico?] (1934); págs. 331-67.

----- (1998q) "Risālat al-ta'ālīm" [El mensaje de las enseñanzas] (1943); págs. 369-86.

----- (1998r) "Al-'aqā'id" [Doctrinas]; págs. 393-431.

----- (s.d.) *Al-ma'ṭūrāt li-l-imām al-šahīd Ḥasan al-Bannā* [El legado del imán mártir Ḥasan al-Bannā]. El Cairo: Dār al-Tawzī' wa-l-Našr al-Islāmiyya.

Al-Bannā, Ŷamāl (1990) *Jiṭābāt Ḥasan al-Bannā al-šāb ilà abihi* [Cartas del joven Ḥasan al-Bannā a su padre]. El Cairo: Dār al-fikr al-islāmī.

----- (1991) *Risāla ilà al-da'awāt al-islāmiyya* [Epístola a los predicadores islamistas]. El Cairo: Dār al-fikr al-islāmī.

----- (1994) *Mas'ūliyyat fašl al-dawla al-islāmiyya fī l-ʿaṣr al-ḥadiṭ wa-buḥūṭ ujrā* [La responsabilidad por el fracaso del estado musulmán en la época moderna y otros ensayos]. El Cairo: Dār al-fikr al-islāmī.

----- (2005) *Taḥdīd al-Islām wa-iʿādat ta'sīs manzūmat al-ma'rifa al-islāmiyya* [La renovación del islam y el restablecimiento del sistema de conocimiento islámico]. El Cairo: Dār al-fikr al-islāmī.

Al-Bishrī, Ṭāriq (1972) *Al-ḥaraka al-siyyāsīyya fī Miṣr 1945-1952* [La evolución política de Egipto 1945-1952]. ¿?: Al-Hay'a al-Miṣriyya al-ʿĀmma li-l-Kitāb<sup>279</sup>.

Carré, Olivier (1983) *Les Frères musulmans. Égypte et Syrie (1928-1982)*. París: Gallimard.

Colombe, Marcel (1951) *L'évolution de l'Égypte 1924-50*. París: G. P. Maisonneuve.

Gānim, Ibrāhīm al-Bayyūmī (1992) *Al-fikr al-siyyāsī li-l-imām Ḥasan al-Bannā* [El pensamiento político del imán Ḥasan al-Bannā] El Cairo: Dar al-tawzīʿ wa-l-našr al-islāmiyya.

Hourani, Albert (1983; 1ª ed. 1962) *Arabic Thought in the Liberal Age. 1798-1939*. Cambridge & Nueva York: Cambridge University Press.

----- (1991) *A History of the Arab Peoples*. Londres: Faber & Faber.

Al-ljwān al-Muslimūn (1985) "Qānūn al-niḏām al-asāsī li-Hay'at al-ljwān al-Muslimīn al-ʿĀmma" [Ley fundamental de la Asamblea General de los Hermanos Musulmanes], in Muḥammad Fathī ʿAlī Šaʿīr 1985; págs. 485-540.

Ismael, Tareq Y. & Ismael, Jacqueline S. (1985) *Government and Politics In islam*. Nueva York: St. Martin's Press.

---

<sup>279</sup> Esta edición de la obra fue escrita cuando al-Biṣrī todavía era marxista. Tras su conversión al islamismo, la revisó de acuerdo con su nueva perspectiva.

Jansen, Johannes J.G. (1997) *The Dual Nature of Islamic Fundamentalism*. Ithaca, Nueva York: Cornell University Press.

Kāmil, Aḥmad ʿĀdil (1989) *Al-nuqaṭ fawq al-ḥurūf. Al-ljwān al-Muslimūn wa-l-Niḡām al-Jāṣṣ* [Los puntos sobre las íes. Los Hermanos Musulmanes y el Organismo Especial] El Cairo: Al-Zahrāʾ li-l-ʿilām al-ʿarabī.

Mawlā, Suʿūd (2000) *Min Ḥasan al-Bannā ilā Ḥizb al-Wasaṭ. Al-ḥaraka al-islāmiyya wa-qaḍāyā al-irhāb wa-l-ṭāʿifiyya* [Desde Ḥasan al-Bannā hasta el Partido del Centro. El movimiento islámico y las cuestiones del terrorismo y el confesionalismo]. Beirut: Al-ʿUlā.

Mitchell, Richard P. (1969) *The Society of the Muslim Brothers*. Londres: Oxford University Press.

Al-Qaraḍāwī (1999) *Al-ljwān al-Muslimūn. Sabaʿīn ʿāman fī l-daʿwa wa-l-tarbiya wa-l-yihād* [Los Hermanos Musulmanes. Setenta años de Llamada, educación y yihad] El Cairo: Maktabat Wahba.

----- (2001-2a) "Muḍakkirāt. Filisṭīn. Ṣināʿat al-mawt" [Memorias. Palestina: La producción de la muerte]. *Islam Online*. In: <http://www.islamonline.net/Arabic/personality/2001/12/article6.SHTML#4> [11/05/2007]

----- (2001-2b) "Muḍakkirāt. Ma baʿda ḥall al-ljwān" [Memorias. Después de la disolución de los Hermanos (Musulmanes)]. *Islam On Line*. In: <http://www.islamonline.net/Arabic/personality/2001/12/article13.SHTML#5> [11/05/2007]

Ramadan, Tariq (2000) *El reformismo musulmán. Desde sus orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*. Trad. M<sup>a</sup> Mercedes Lucini. Barcelona: Bellaterra.

Sālim, Laṭīfa Muḥammad (1996) *Fārūq wa-suqūṭ al-malakiyya fī Miṣr (1936-1952)* [Faruq y la caída de la monarquía en Egipto (1936-1952)]. El Cairo: Maktabat Mabduī.

Šaʿīr, Muḥammad Fathī ʿAlī (1985) *Wasāʾil al-ʿilām fī daʿwat al-ljwān al-Muslimin* [Los medios de comunicación en la Llamada de los Hermanos Musulmanes]. Jedda, al-Khubar: Dār al-muḡtamaʿ.

Al-Šarīf, Kāmil (1984) *Al-Ijwān al-Muslimūn fī ḥarb Filisṭīn* [Los Hermanos Musulmanes en la guerra de Palestina] Al-Zarqā° (Jordania): Maktabat *al-Manār*.

Al-Sīsī, °Abbas (1987) *Fī qāfilat al-Ijwān al-Muslimūn. Al-juz° al-awwal* [En la caravana de los Hermanos Musulmanes. Primera parte]. Alejandría: Dār al-ṭibā°a wa-l-našr wa-l-šawṭiyyāt.

Soage, Ana Belén (2008) “Hasan al-Banna or the politicisation of Islam”. *Totalitarian Movements and Political Religions* 9:1; págs. 21-42.

Šūrbajī, Aḥmad Ḥasan (1998) *Al-imām al-šahīd Ḥasan al-Bannā: Muṣaddid al-qarn al-rābi° ašr al-ḥiyri* [El imán mártir Ḥasan al-Bannā. El renovador del siglo XIV de la Hégira] Alejandría: Dar al-Da°wa.

Al-Tilmisānī, °Umar (1985) *Dikrayāt lā muḍakkirāt* [Recuerdos, no memorias]. ? : Dār al-ṭibā°a wa-l-našr al-islāmiyya.

Wendell, Charles (1978) *Five Tracts of Ḥasan al-Bannā (1906-1949): A Selection from the Maḡmū°at rasā°il al-imām al-shahīd Ḥasan al-Bannā*. Berkeley: University of California Press.

Ŷāmi°, Maḡmūd (2004) *Wa-°araftu al-Ijwān* [Y conocí a los Hermanos] Al-Zarqā° (Jordania): Maktabat *al-Manār*.

Yūsuf, al-Sayyid (1994) *Al-Ijwān al-Muslimūn: Hal hiya šaḡwa islāmiyya? Ḥasan al-Bannā wa-l-binā° al-fikri*, vol. ii [Los Hermanos Musulmanes. ¿Son un despertar islámico. Hasan al-Bannā y la construcción de la idea]. El Cairo: Markaz al-Maḡrūsa li-l-našr.

Al-Ŷayyār, Sawsan (2007) *Hum... wa-l-Ijwān* [Ellos... y los Hermanos] Giza: Halā.

Zidān, °Abd al-Karīm (1960) *Al-šarḡ al-°irāqī li-l-ušūl al-°išrīn* [La explicación iraquí de los veinte fundamentos] Bagdād?: Mu°assasat al-Rā°id al-Is°lāmiyya fī l-Iraq.



## CAPÍTULO V

*A mediados del siglo xx, la época del parlamentarismo y el multipartidismo parecía haber pasado. El liberalismo occidental, desacreditado por sus vínculos con el colonialismo, pasó a ser percibido como una ideología foránea poco adaptada a las condiciones del Oriente Medio y a las aspiraciones de sus gentes. Esta era la época del pan-Arabismo y del socialismo árabe, ambos encarnados en la figura del nuevo y carismático líder egipcio, Gamal Abdel Naser.*

*La prematura muerte de al-Bannā había dejado a los Hermanos Musulmanes "huérfanos". Sin embargo, a nivel ideológico encontrarían un sustituto en Sayyid Quṭb. Éste se había convertido al islamismo relativamente tarde, pero lo compensaría durante el resto de su vida con sus numerosas obras, la mayoría escritas en prisión, que se han convertido en lectura obligada en el movimiento yihadista.*

### **SAYYID QUṬB (1906-66)**

Sayyid Quṭb nació el mismo año que Ḥasan al-Bannā y, asimismo, en una aldea de campesinos, aunque su localidad de nacimiento, Mūšā, se encuentra en el departamento de Asyūt, en el Alto Egipto. Su familia había gozado de una situación económica relativamente opulenta, pero se había visto obligada a ir vendiendo sus tierras. Su padre, un respetado como un hombre de saber, era el delegado local del Partido Nacionalista de Muṣṭafà Kāmil<sup>280</sup>, y el hogar familiar servía de punto de encuentro para las elites intelectuales de la región. Sayyid estudió en la escuela estatal, pero también fue enviado al *kuttāb*. Sin embargo, en éste último se utilizaban unos métodos de enseñanza que apenas habían progresado en mil años, y tras un solo día el niño decidió que

---

<sup>280</sup> Muṣṭafà Kāmil (1874-1908): Político egipcio que exigía la retirada de las tropas británicas y la instauración de un orden constitucional.

no quería volver. No obstante, Sayyid memorizó el Corán por sí mismo y animó a sus compañeros de clase a hacer lo propio, organizando una competición con los estudiantes de la escuela coránica.

Cuando Sayyid terminó la escuela primaria, su familia lo envió a El Cairo a continuar su educación en la Casa de las Ciencias, el instituto de formación de profesores donde había enseñado °Abduh y había estudiado Ḥasan al-Bannā. Residió con uno de sus tíos maternos, un periodista educado en al-Azhar y miembro del recién aparecido partido Wafd, que lo introdujo a los círculos políticos e intelectuales de la capital. Fue así como Sayyid conoció al escritor y filósofo °Abbās al-°Aqqād (1889-1964), que se convertiría en su mentor y le abriría las puertas de numerosos periódicos y revistas. En 1933, una vez se hubo graduado, Sayyid trabajó como profesor para el ministerio de educación y, tras un periodo en provincias, se instaló en Helwan, al sur de El Cairo, con su madre y sus hermanos. Entre 1939 y 1948 trabajó de inspector escolar y escribió varios proyectos de reforma del sistema educativo, que fueron ignorados por sus superiores. Su vida profesional no lo satisfacía y ya en 1939 decidió dimitir, pero Taha Hussein, que era el consejero del ministerio, lo hizo reconsiderar su decisión<sup>281</sup>.

Entre 1933 y 1947 Quṭb escribió numerosos artículos, sobre todo de crítica literaria, y nueve libros sobre temas diversos. Éstos incluyen una colección de poemas, dos autobiografías, una novela romántica y dos estudios estilísticos del Corán, *La imaginería artística en el Corán (Al-taṣwīr al-fannī fī l-Qurʿān*, 1945) y *Escenas del Día de la Resurrección en el Corán (Maṣāhid al-qiyāma fī l-Qurʿān*, 1947). Más tarde, Quṭb denunciaría la mayoría de las obras que escribió antes de 1945 como “anti-islámicas”, aunque no se arrepentía de sus cuarenta años inmerso en la *yāhiliyya* [la vida “no-islámica”], puesto que ello le había permitido comprender “su descarrío, su corrupción, su nimiedad” (1964?: 176).

A mediados de los años cuarenta los escritos de Quṭb adquirieron un carácter sociopolítico, más crítico de las clases dirigentes y de lo que veía

---

<sup>281</sup> V. pág. 114, nota 131.

como la decadencia moral en su país. Hacia la misma época abandonó el Partido Sa'dista, al que se había afiliado en 1942 tras abandonar el Wafd, y que se pretendía el auténtico heredero de las ideas de Sa'd Zaglūl<sup>282</sup>. Comenzó a abogar por la abolición de los partidos políticos, a los que acusaba de corrupción. Sin embargo, sus primeros artículos inequívocamente islamistas no aparecerían hasta 1948, año en el que empezó a defender la instauración de una sociedad islámica. Parece que esos escritos molestaron a las autoridades, que tenían la intención de encarcelarlo, pero gracias a sus viejas amistades en el Wafd Quṭb fue enviado a los Estados Unidos en lugar de a la prisión. El objetivo de su viaje era el estudio de los métodos pedagógicos modernos, aunque también es probable que sus superiores tuvieran la esperanza de que su estancia en el país más rico del mundo funcionase como antídoto contra su incipiente islamismo.

En realidad, ocurrió todo lo contrario. Quṭb se concentró en los rasgos más negativos de la sociedad americana: el materialismo, la promiscuidad, el racismo (del que él mismo debió haber sido víctima)...<sup>283</sup> Años más tarde, Quṭb recordaría sus disputas con otros musulmanes residentes en los Estados Unidos, que adoptaban una postura defensiva para con el islam. Él, en cambio, rehusaba tal actitud y no dudaba en atacar al sistema occidental:

Esos conceptos de la Trinidad, el pecado y el sacrificio, que no satisfacen ni a la razón ni a la conciencia. Ese capitalismo con su monopolio, su usura y toda su sombría fealdad. Ese individualismo egoísta, desprovisto de solidaridad salvo cuando la impone la ley. Esa concepción de la existencia materialista, necia y seca. La libertad animal que llaman 'libre mezcla de los sexos'. La trata de blancas que llaman 'la emancipación de la mujer'. Esas estúpidas, torpes y abrumadoras leyes de matrimonio y divorcio, tan desprovistas de realismo. Esa severa y malvada segregación racial. (1964?: 215-6)

---

<sup>282</sup> V. pág. 13, nota 11.

<sup>283</sup> Para un breve estudio de la "experiencia americana" de Quṭb, v. Calvert 2000.

Durante la estancia de Quṭb en los Estados Unidos, Ḥasan al-Bannā fue asesinado, y nuestro autor describiría – probablemente con un grado de exageración – el regocijo del pueblo americano ante este suceso. Para entonces, su desagrado hacia la sociedad americana era tal que una vez hubo obtenido un Master en Educación decidió volver a Egipto en lugar de aprovechar la oportunidad que se le brindaba de hacer un doctorado. Cuando regresó, en agosto de 1951, fue nombrado consejero del ministerio de educación (un destacado puesto que había ostentado Taha Hussein), pero dimitiría un año más tarde. Había descubierto su misión en la vida.

La primera obra de Quṭb que puede clasificarse de islamista fue *La justicia social en el islam (Al-‘adāla al-iḥtimā‘iyya fī l-Islām)*, que escribió antes de su partida a los Estados Unidos y sería publicada durante su ausencia. En dicha obra discutía la supuesta decadencia de la civilización occidental y proponía el islam como alternativa, aunque consideraba posible la adopción de instituciones y legislación occidentales siempre que no estuviesen reñidos con el islam. De hecho, los contenidos de *Al-‘adāla* estaban muy cercanos al programa de los Hermanos Musulmanes, que bajo la influencia de Muḥammad al-Gazālī<sup>284</sup> y ‘Abd al-Qādir al-‘Awda<sup>285</sup> mostraban una marcada tendencia socialista<sup>286</sup>. Quṭb incluso dedicó la obra a “la vanguardia musulmana que ha consagrado su vida al islam”, aunque el censor ordenó que la página de la dedicatoria fuese eliminada.

A su regreso de los Estados Unidos una multitud de jóvenes Hermanos Musulmanes brindó a Quṭb una acogida de héroe, y el autor pronto empezó a escribir en el semanario de la Sociedad, *Al-Da‘wa* (La Llamada), además de en

---

<sup>284</sup> Muḥammad al-Gazālī (1917-96): Graduado de al-Ahzar, fue un influyente pensador en círculos islamistas y autor de numerosos libros de economía, política, jurisprudencia islámica, etc. Cercano a al-Bannā, que lo apodó “el literato de la Llamada”.

<sup>285</sup> ‘Abd al-Qādir al-‘Awda (1906-54): Uno de los líderes de los Hermanos Musulmanes. Colaborador íntimo de al-Bannā, siguió ocupando una posición importante dentro de la Sociedad tras su muerte. Fue acusado de estar implicado en el supuesto intento de asesinato de Naser y condenado a muerte.

<sup>286</sup> Esa tendencia socialista continuaría a lo largo de los años 50 y 60 con el Hermano Musulmán sirio Muṣṭafà al-Sibā‘ī, autor de *Iṣṭirākīyyat al-Islām* (El socialismo del islam). Sin embargo, la corriente conservadora terminaría por imponerse, con la “ayuda” de las persecuciones del “socialismo” naserista y de la financiación saudí.

las revistas *Al-Risāla* (El mensaje) y *Al-Muslimūn* (Los musulmanes), afines a su ideología. Probablemente ese mismo año se adhirió a la organización<sup>287</sup> e inmediatamente fue nombrado miembro de su órgano directivo, la Oficina de Orientación (*Maktab al-iršād*), y responsable de la sección de Propagación de la Llamada (*Qism našr al-daʿwa*). Quṭb pronto se convirtió en el principal ideólogo de la Sociedad; su popularidad eclipsaba la del propio Guía Supremo, Ḥasan al-Huḍaybī<sup>288</sup>, al que, como compensación, ofrecía exageradas muestras de devoción.

También en 1951 Quṭb publicó dos obras: *La batalla entre el islam y el capitalismo* (*Maʿrakat al-Islām wa-l-raʿsmāliyya*), que criticaba la corrupción de las elites políticas e intelectuales egipcias y declaraba que el islam era la única solución a los problemas que amenazaban con destruir la sociedad: *El islam y la paz mundial* (*Al-islām wa-l-salām al-ʿālamī*), que denunciaba la explotación de los países pobres por parte de los ricos y abogaba por la aparición de un bloque islámico que se enfrentase a los bloques capitalista y comunista. Al año siguiente salió el primero de los volúmenes de su comentario del Corán, *A la sombra del Corán*, original por tratarse de una interpretación subjetiva y contemporánea del texto<sup>289</sup>.

Además, Quṭb estuvo muy involucrado en la vida política del periodo a través de sus contactos con los Oficiales Libres, tanto antes como después de la revolución de julio de 1952<sup>290</sup>. Llegó a ser denominado “el Mirabeau de la revolución egipcia”, por su contribución a despertar la conciencia del pueblo

---

<sup>287</sup> Otras fuentes afirman que su adhesión a la Sociedad tuvo lugar en 1953, pero Quṭb solía decir que había nacido en 1951, lo cual parecería indicar que ésta es la fecha correcta (citado en Kašmīrī 1994: 162).

<sup>288</sup> Ḥasan al-Huḍaybī (1891-1973): Juez de profesión, se convirtió en el segundo Guía Supremo de los Hermanos Musulmanes tras el asesinato de al-Bannā. En efecto, la Sociedad necesitaba a alguien que mejorase su imagen y resolviese sus relaciones con palacio tras el periodo de violencia.

<sup>289</sup> Según Jansen, el comentario fue la obra de Quṭb que alcanzó más distribución, llegando a afirmar que *A la sombra del Corán* podría ser el libro islamista más traducido y distribuido de la historia (1997: 51).

<sup>290</sup> La participación de los Hermanos Musulmanes en la Revolución de 1952 sigue siendo objeto de controversia, pero no puede negarse la existencia de relaciones entre la Sociedad y los Oficiales Libres. Se ha dicho que el propio Gamal Abdel Naser fue miembro del aparato paramilitar de los Hermanos Musulmanes, el Organismo Especial, y que los Oficiales Libres solicitaron el apoyo del nuevo Guía Supremo, Ḥasan al-Huḍaybī, antes del golpe de estado (Mawlā 2000: 34, 45-7; Ŷāmiʿ 2004: 26, 90, 93).

(Kašmīrī 1994: 164-5)<sup>291</sup>. Cuando, en enero de 1953, el nuevo gobierno prohibió todos los partidos políticos, los Hermanos no fueron molestados. Es más, Quṭb se convirtió en el consejero del Consejo Revolucionario para cuestiones culturales, e incluso, brevemente, en el líder de la sección ideológica de Liga de la Liberación (*Hay'at al-Taḥrīr*), el primer intento de partido único de Gamal Abdel Naser.

Sin embargo, las relaciones con el régimen se agriaron progresivamente, puesto que los Oficiales Libres pasaron a considerar a los Hermanos sus competidores directos, y éstos repararon en que Naser no tenía ninguna intención de implementar su programa islámico<sup>292</sup>. Cuando un joven Hermano Musulmán atentó contra la vida de Naser en la plaza de al-Manšiyya, en Alejandría, en octubre de 1954, el gobierno prohibió la Sociedad y detuvo a 50,000 de sus miembros<sup>293</sup>. Los detenidos fueron víctima de brutales métodos de interrogatorio y, tras un proceso que muchos vieron como una farsa, cientos fueron condenados a largas penas de prisión y siete, a muerte – entre ellos Ḥasan al-Huḍaybī, aunque la pena de éste sería conmutada a cadena perpetua con trabajos forzados –. Quṭb fue condenado a quince años de cárcel con trabajos forzados, aunque su frágil salud hizo que pasara la mayoría del tiempo en la enfermería.

En la cárcel, Quṭb escribió el grueso de su obra. Las torturas y las duras condiciones de la prisión debieron afectar a su pensamiento, que se volvió cada vez más radical y utópico. Quṭb terminó su comentario coránico, *A la*

---

<sup>291</sup> Kašmīrī relata una fiesta en honor a Quṭb en el Club de los Oficiales a la que asistieron figuras de prestigio en el mundo de la cultura, como Taha Hussein y Luṭfī al-Sayyid, y durante la cual Anwar al-Sadat, actuando como representante del presidente Muḥammad Naḡīb, se refirió a Quṭb como “el pionero de la revolución” (1994: 166).

<sup>292</sup> Los Hermanos Musulmanes estaban divididos sobre la actitud a adoptar con respecto al nuevo régimen. Mientras un sector conservador encabezado por el Guía Supremo, Ḥasan al-Huḍaybī, prefería mantener una cierta distancia, los miembros más izquierdistas de la Oficina de Orientación, como Muḥammad al-Gazālī y el antiguo jefe del Organismo Especial, Ṣāliḥ al-°Ašmāwī, deseaban que los Hermanos Musulmanes participasen plenamente en la revolución naserista. Uno de los miembros de este segundo grupo, el *šayj* Aḥmad al-Bāqūrī, fue expulsado de la Sociedad cuando decidió aceptar un puesto de ministro.

<sup>293</sup> Existe evidencia documental que parece indicar que el atentado contra Naser fue en realidad una trampa tendida por los servicios secretos egipcios asesorados por la CIA (v. Carré 1983: 61-2). Las cifras provienen de Kašmīrī (1994: 169). La Sociedad no volvería a funcionar públicamente hasta 1971, e incluso entonces, sin autorización oficial.

*sombra del Corán*, e inmediatamente comenzó a revisarlo. Revisó, asimismo, *La justicia social en el islam*, del cual salieron varias reediciones entre 1950 y 1964. A principios de los sesenta, Quṭb escribió dos obras destinadas a reforzar la fe de los jóvenes islamistas marcados por la represión: *Esta religión (Hādā al-dīn)* y *El futuro pertenece a esta religión (Al-mustaqbal li-hādā al-dīn)*. De la misma época datan *El islam y los problemas de la civilización (Al-Islām wa-muškilāt al-ḥadāra)*, en el que criticaba el materialismo, y la obra semi-filosófica *Características y componentes de la concepción islámica (Jaṣāʾiṣ al-taṣawwur al-islāmi wa-muqawwimātu-hu)*<sup>294</sup>. Y en 1962 escribió los primeros capítulos de *Hitos en el camino (Maʿālim fī l-ṭarīq)*, que circularon en el grupo de estudio de la Hermana Musulmana Zaynab al-Gazālī<sup>295</sup>.

En diciembre de 1964 Quṭb fue liberado por motivos de salud gracias a la intercesión del presidente iraquí, °Abd al-Salām °Arif, que se encontraba de visita en El Cairo y le ofreció asilo en su país. Aparentemente, Quṭb le contestó: “Éste es el campo de batalla, y no puedo dejarlo” (citado en Kašmīrī 1994: 170)<sup>296</sup>. A su salida de prisión, Quṭb se convirtió en el líder espiritual de los jóvenes del grupo de Zaynab al-Gazālī, y descubrió que planeaban vengarse del régimen por las torturas y el proceso de los que habían sido objeto los Hermanos Musulmanes. Quṭb logró convencerlos de abandonar su plan pero, tras largas discusiones, los jóvenes idearon una nueva estrategia de acuerdo con la cual en caso de nuevas agresiones del Estado, asesinarían a figuras públicas a fin de crear confusión y poder escapar.

Unos meses más tarde, en agosto de 1965, las autoridades arrestaron a varias decenas de miles de Hermanos, entre ellos a Quṭb. La policía encontró

---

<sup>294</sup> Quṭb todavía estaba escribiendo *Componentes de la concepción islámica* en vísperas de su ejecución, y la obra no fue publicada hasta mediados de la década de los ochenta.

<sup>295</sup> Zaynab al-Gazālī (1917-2005): Activista egipcia con estrechos vínculos con los Hermanos Musulmanes, que le costó estar encarcelada varias veces. Fundadora de la Asociación de Mujeres Musulmanas (Jamāʿat al-Sayyidāt al-Muslimāt), escribió sobre sus experiencias en *Días de mi vida (Ayyām min ḥayātī)*.

<sup>296</sup> Sayyid tenía un sentido de misión similar al de Ḥasan al-Bannā. En uno de los artículos recopilados en *Estudios islámicos* afirma que “los pensadores pueden crear algo grande con una condición: morir para que sus ideas vivan, alimentar sus ideas con su carne y su sangre, decir lo que crean que es la verdad, y sacrificarse por esa verdad” (citado en Kašmīrī 1994: 427).

una copia de *Hitos en el camino* prácticamente en cada casa en la que realizó detenciones, y la obra se convirtió una de las principales pruebas de la fiscalía<sup>297</sup>. Durante el proceso, los Hermanos fueron acusados de planear una revuelta armada, la explosión de la gran presa de Aswan, el asesinato de personalidades (incluida la célebre diva de la canción Umm Kulthūm)... Quṭb fue condenado a muerte y ejecutado el 22 de agosto de 1966. Sin quererlo, el régimen había creado un mártir y contribuido al renacer islámico; muchos musulmanes verían en la derrota contra Israel del año siguiente un castigo divino por las persecuciones contra los Hermanos Musulmanes.

### **Ideas clave**

En un reciente artículo (Soage 2009) hemos demostrado que, a diferencia de lo que normalmente se pretende, el pensamiento de Sayyid Quṭb no supuso una ruptura con el de Ḥasan al-Bannā; en gran medida, Quṭb elaboró las ideas de al-Bannā, llevándolas a su lógica conclusión. Otra importante influencia fue la del islamista paquistaní Abū l-Aʿlā al-Mawdūdī (1903-79), que acuñó una serie de términos y conceptos que serían adoptados por el movimiento islamista, y que Quṭb contribuyó a popularizar. Una tercera fuente de inspiración fueron los filósofos occidentales contemporáneos, por su crítica de sus sociedades (v.g. Bertrand Russell, Julian Huxley, etc.). Como Buruma y Margalit han señalado con acierto, el "occidentalismo", o animosidad hacia el Occidente, a menudo tiene sus raíces en la propia civilización occidental (v. 2004, *passim*).

---

<sup>297</sup> *Hitos en el camino*, publicada en noviembre de 1964, había sido reimpresa cinco veces en los seis meses previos a su prohibición. Según Kašmīrī, la obra “empujó a millones de jóvenes a unirse a los Hermanos para llevar a cabo una revolución islámica” (1994: 443). Irónicamente, el censor había querido prohibir *Hitos* pero, no considerándola peligrosa, Abdel Naser rescindió su decisión (v. Kepel 2005: 40).



## ***Epistemología de Quṭb***

Quṭb estaba influenciado por la crisis del positivismo que caracterizaba el pensamiento occidental de su época, y a menudo citaba a autores como Bertrand Russell, Alexis Carrel, Will Durant, Julian Huxley o Bernard Shaw para justificar sus argumentos contra la civilización occidental (v.g. 1962, *passim*; 1986: 47ff; 1975: 258-9; 1962?: *passim*; 1982: 1888, nota; 2003b: 27ff). Sin embargo, Quṭb rechazaba las conclusiones de esos autores, cuya condición de “prisioneros” de la civilización occidental les impedía ver que la solución a los problemas que denunciaban era el islam (1962: 169; 1962?: 66, 68, 75). Ni que decir tiene, ese mismo culturalismo relativista que Quṭb mostraba hacia los pensadores occidentales estaba ausente de su valoración del islam. Como señala Moussalli:

En su condena de la *jahiliyya*, Quṭb no se preocupa o desconoce el poder reflexivo de la acusación de ‘falsa conciencia’ [...] Quṭb asume para sí mismo (y quizás para otros musulmanes cuidadosamente escogidos) el estatus de aquél que ha cesado de contemplar las sombras en el muro, ha trepado más allá de la boca de la cueva y ha salido a la luz cegadora del sol.” (1992: 35, 216)

Por otra parte, podemos calificar a Quṭb de anti-intelectualista, puesto que desconfiaba de la razón humana, debido a su supuesta incapacidad de distinguir el bien del mal y de comprender ciertos aspectos de la realidad; en particular, el mundo de lo invisible (*al-gayb*) (v.g. Quṭb 1962: 162; 1982: 1132-3, 1760; 1986: 45-6, 364, 370; 2003b: 8). Quṭb propugnaba un entendimiento directo, personal e intuitivo de la Revelación. Esa característica estaba ya presente en su etapa “liberal”, en *La imaginería artística en el Corán*, donde aseveró que la imaginería es el principal útil de expresión del Libro Sagrado. Su exégesis coránica *A la sombra del Corán* a menudo hace referencia a esa imaginería y sus efectos sobre el espíritu (v.g. 1982: 292-3, 662, 1092, 1121). Según Euben:

Se podría describir el trabajo de Quṭb como un abrazo de lo no-racional, esto es, un argumento a favor de la autoridad del conocimiento que estaría, por definición, más allá de la razón humana. [...] [P]odría ser considerado parte de un esfuerzo colectivo de ‘reencantar’ un mundo definido por el desencanto, un intento entre muchos de buscar el marco de una unidad moral como antídoto a lo que se ve como el subjetivismo, el atomismo y la fragmentación de la vida contemporánea [...], una perspectiva que desafía los llamados imperativos del racionalismo moderno en el nombre de otras modernidades posibles. (1999: 86-7).

O en palabras de Tibi:

El esfuerzo de desoccidentalizar el conocimiento que llevan a cabo los fundamentalistas musulmanes puede interpretarse como un esfuerzo de invertir el ‘desencantamiento del mundo’, y así someter al hombre a poderes supernaturales. [...] (1995: 10)

Mientras el fundamentalismo somete el hombre a la voluntad de Allah, el cartesianismo ayuda al hombre a tomar conciencia de sí mismo como *res cognitans*. En términos epistemológicos, este es el principio de subjetividad que establece las bases del cambio de la visión religiosa del mundo a la visión del mundo moderna. (2007: 36)

Ese anti-intelectualismo de Quṭb lo condujo a criticar las “desviaciones” de Muḥammad ʿAbduh y su escuela a quienes, a juicio de Quṭb, la influencia occidental había conducido a intentar contener el Corán dentro de la limitada razón humana (v.g. 2003a: 8-9; 1982: 1637, nota 1; 3976-9). A su juicio, el verdadero conocimiento proviene exclusivamente de Dios, que con el islam ha proporcionado una concepción (*taṣawwuf*) que explica el sentido de la existencia y determina el bien y el mal, liberando al ser humano de la necesidad de decidir lo que está permitido y lo que está prohibido (v.g. 1986: 44-6; 1964?: 135; 1962: 177; 1982: 1760-1; 2003a; *passim*). La única función

de la razón es entender los preceptos divinos a fin de cumplir su deber de vicegerencia (*jilāfa*<sup>298</sup>) de Dios en la Tierra (2003a: 9, 30).

Otro rasgo del discurso de Quṭb que se puede relacionar con su anti-intelectualismo es el activismo. Para él la religión no era una mera teoría, sino un programa de acción: “El islam es una religión para la realidad. Una religión para la vida. Una religión para el movimiento. Una religión para la acción” (2003a: 102; v. también 1964?: 42-3, 78-9; 1982: 932-3, 1016-7, 1734-5, 1948; 2003a: 3). La fe es una realidad positiva y dinámica, que se manifiesta en todos los aspectos de la existencia... e inversamente, cualquier acción que no esté basada en la fe no tiene valor a ojos de Dios (1982: 3966-7; 1986: 366; 2003a: 40).

### **La totalidad del islam**

Quṭb parte del tema central de Ḥasan al-Bannā, según el cual el islam es un sistema integral que regula todos los aspectos de la vida y responde a todas las necesidades del ser humano en cualquier lugar o época (v.g. Quṭb 1975: 28, 292; 1962: 175; 1962?: 3-5, 25). Sin embargo, Quṭb le da al concepto de al-Bannā un giro filosófico, arguyendo que el islam proporciona una concepción (*taṣawwur*) integrada y armónica de la divinidad, el universo, la vida y la humanidad; tanto los valores religiosos como las leyes naturales no son sino manifestaciones de las qurayṣī *sunan allāh*, las leyes divinas (v.g. 1982: 16-7, 56, 1133; 1975: 20, 26; 1986: 44; 2003a: 1; 1962?: 11-2). Por ello, el término *dīn* no sólo significa religión, sino también sistema (*nizām*) o programa (*manhay*) para organizar la vida de los hombres (v.g. 1964?: 87, 111; 1962?: 15, 25; 1975: 98-9); inversamente “cualquier programa para la vida es una religión” (1962?: 15-7). Shepard explica cómo se articulan estos conceptos:

---

<sup>298</sup> Quṭb usa el término *jilāfa*, que significa “sucesión”, para referirse a la tarea que Dios encomendó a los hombres: la vicerregencia en la Tierra. La principal tarea que ésta implica es gobernar según los dictados divinos.

El *tasawwur* está fijado de manera absoluta, y no es susceptible de desarrollo o evolución históricos; más bien, proporciona un ‘marco’ o un ‘eje’ fijo dentro del cual puede tener lugar el desarrollo humano. En el otro extremo, el *nizam* está sujeto a considerables cambios. [...] El *manhaj* ocupa una posición intermedia, no tan fijo como *tasawwur*, pero mucho más que *nizam*. (1989: 36).

El islam es un sistema integral y perfecto porque fue creado por Dios, a diferencia de los imperfectos sistemas creados por el hombre. Se trata de un sistema puro y sin relación con ningún otro; cualquier parecido es mera coincidencia (Quṭb 1964?: 199, 203-4; 1975: 94, 100-1; 1982: 611). Quṭb criticaba a los gradualistas que proponen medidas islámicas para corregir los fallos del sistema dominante, como si éste sólo necesitara algunas reformas para ser islámico (1982: 1010, 1216, 2009-10; 1962: 183ff; 1964: 207-8), o que relacionan el islam con otros sistemas a fin de que hacerlo más palatable, y hablan del “socialismo del islam” o de la “democracia del islam” (1964: 208; 1982: 1083; 1975: 93-4, 97). El islam debe aplicarse en su conjunto, y la introducción de un elemento ajeno al mismo puede echarlo por tierra en su totalidad (1975: 20, 97, 264).

### **La *ŷāhiliyya***

Quṭb utiliza con frecuencia el término *ŷāhiliyya*, que en su sentido original se refiere al estado “barbárico” de la Arabia pre-islámica. Según nuestro autor, “la *ŷāhiliyya* no es un periodo en el tiempo, sino un estado que se repite cada vez que la sociedad se desvía del programa del islam, ya sea en el pasado, en el presente o en el futuro” (1964?: 224; v. también 2003a: 45). Existen distintas versiones de la *ŷāhiliyya*: la comunista, caracterizada por el ateísmo; la pagana, todavía presente en la India, el Japón, las Filipinas [?] y África; la judeocristiana, basada en una concepción “falseada” (*muḥarraḡ*) de la divinidad; y, por último, las sociedades musulmanas donde, en términos de al-Mawdūdī, la adoración (*‘ubūdīyya*) no se dirige sólo a Dios, puesto que Su

soberanía (*ḥākimiyya*) ha sido usurpada (1964?: 120-4; 1982: 1945). Todas estas formas de *yāhiliyya* son “plantas de Satán”, incapaces de echar raíces en la naturaleza del ser humano (1962?: 61).

En el pensamiento maniqueo de Quṭb, sólo hay dos tipos de sociedad: la islámica y la *yāhili* (v.g. 1964?: 120, 198; 1982: 708-9, 1945; 2003a: 45):

O islam o *yāhiliyya*. No hay otro estado, mitad islam y mitad *yāhiliyya*, que sea aceptable para el islam. El islam indica claramente que la verdad es una, no múltiple, que todo lo que no es verdad es perdición, y las dos no se pueden mezclar. O gobierno de Dios, o gobierno de la *yāhiliyya*; o ley de Dios (*ṣarīʿa*), o capricho humano (*hawā*). (1964?: 201)

Sólo Dios puede gobernar la vida de los hombres, permitir y prohibir; el hecho de no someterse a Su divinidad en el más pequeño detalle supone “la completa salida del islam” (Quṭb 1982: 1017-8; v. también 1964?: 85; 1982: 1946). La vicegerencia en la tierra, que Dios concedió a la humanidad, significa que cada acción debe ser un acto de adoración a fin de ganar Su aprobación (v.g. Quṭb 1964?: 5; 1982: 16, 932-3, 3386-7; 1962: 175-6; 2003a: 40-1). La alternativa a la soberanía de Dios es el mal o la tiranía (*tāgūt*), que Quṭb define como cualquier programa (*manḥay*) o concepción (*taṣawwur*) que no procede de Dios (1982: 292). Cuando los hombres se arrogan el derecho de legislar y establecer valores, usurpan esa prerrogativa divina (v.g. 1964?: 9, 110; 1982: 610, 1433). Por ello, los sistemas que han creado se caracterizan por la idolatría (*ṣirk*) y la impiedad (*kufr*) (v.g. 1975: 100; 1982: 1110, 1944-5). Y, añade Quṭb, los que se someten a esa usurpación son igualmente culpables (v.g. 1964?: 110; 1982: 1443)<sup>299</sup>.

---

<sup>299</sup> Este punto será crucial para los islamistas radicales, que lo utilizarán para juzgar impía a la sociedad en su conjunto y justificar el terrorismo indiscriminado, como ocurrió a gran escala en Argelia en la década de los noventa del siglo pasado.

## ***El gobierno islámico***

Quṭb afirmaba que los musulmanes tienen un “regalo” para la humanidad y que la hora del islam ha llegado (v.g. 2003a: 113; 1964?: 5; 1962: 4-5; 1974: 122; 1975: 256); el título de una de sus obras proclama precisamente que *El futuro pertenece a esta religión*. El modelo a seguir es el del estado instaurado por el Profeta en Medina. Como todos los islamistas, nuestro autor presenta una imagen sumamente idealizada de ese primer estado musulmán, con el que Dios habría salvado a los hombres de su condición de corrupción e infortunio y les había mostrado el modelo a seguir (v.g. 1982: 15-6; 1964?: 246; 2003a: 86; 2003b: 18, 26). Los Compañeros del Profeta fueron una generación única en la historia, puesto que bebieron de una única fuente, el Corán, y abandonaron completamente la *yāhiliyya*, convirtiéndose en un nuevo tipo de ser humano (v.g. 1964?: 13-20; 1982: 673; 2003a: 1-2).

El problema comenzó cuando empezaron a mezclarse elementos extraños en el islam: la filosofía griega, la mitología persa, las historias judías, la teología cristiana... (Quṭb 1964?: 16-7; 2003a: 3-5). Pero además de esa “contaminación”, los enemigos del islam no han parado de conspirar en su contra. El más destructor de esos ataques ha sido el último, el del “imperialismo cruzado”, que combina el fanatismo islamófobo de las Cruzadas con la convicción de que el espíritu islámico es un obstáculo para el imperialismo y su aliado, el “sionismo internacional” (v.g. 1975: 249-56; 1982: 1648ff, 1891; 1964?: 248-9; 1974: 96ff; 1962: 181; 1962?: 5-7, 122). Como consecuencia de esta agresión occidental, pretende Quṭb, el islam ha dejado de existir, “aunque continúen existiendo mezquitas y muecines, oraciones y rituales, para tranquilizar la conciencia de los que conservan un vago apego emocional hacia esta religión” (1982: 2013; v. también 1964?: 6; 1975: 244, 246, 292-3).

Al igual que otros islamistas anteriores a Quṭb, éste explica que además de la completa sumisión a la voluntad divina, el gobierno musulmán se basa en la justicia por parte del gobernante, la obediencia por parte de los gobernados, y la consultación (*ṣūra*) entre el primero y los segundos (1975: 101-5). El

gobernante basa su legitimidad en la elección de la comunidad y en su sumisión a Dios, y no tiene privilegio alguno sobre los demás musulmanes (1975: 102-6; 1974: 74). Quṭb enfatiza que la consultación es tan obligatoria como la oración o el azaque, aunque su forma se deja a la decisión de los musulmanes de cada época y lugar (1974: 74; 1975: 104-5).

### Programa de cambio

Quṭb estaba convencido de que la soberanía de Dios terminaría por imponerse en todo el mundo, pero admitía que el camino no sería fácil y requeriría enormes sacrificios (v.g. 1975: 256-7; 1962: 181-2; 1962?: 125-7)<sup>300</sup>. El proceso sería similar al de la creación del primer estado musulmán: En primer lugar debería formarse una vanguardia islámica (*ṭalī'a*) que liberase su conciencia de la *yāhiliyya* y dirigiese su adoración (*ʿubūdiyya*) exclusivamente a Dios (1964?: 118-9; 1975: 266). Una vez establecida, esa vanguardia invitaría al resto de la humanidad a someterse a Dios a través de la Llamada y el ejemplo (Quṭb 1964?: 23-4; 65-8; 1982: 1945-6). Sin embargo, la vanguardia islamista evitaría “defender” el islam como si fuese un acusado, ni intentaría combinarlo con las ideologías de la *yāhiliyya* para hacerlo más atractivo (1964?: 211-8). Por el contrario, se enfrentará a la *yāhiliyya* “con discreción [...] con dignidad [...] con amor [...] con humildad” para mostrar la superioridad del islam (1964?: 217). Y deberá ser “extremadamente franca”, diciendo a las gentes:

Esa *yāhiliyya* en la que estáis sumidos os hace impuros, y Dios quiere purificaros. Esas costumbres que seguís son despreciables, y Dios quiere regeneraros. Esa vida que vivís es abyecta, y Dios quiere elevaros. Estáis en una situación conflictiva, lúgubre y vil, y Dios quiere daros reposo, clemencia y felicidad. (Quṭb 1964?: 206)

---

<sup>300</sup> Quṭb dedica gran parte del último capítulo de su *Hitos a lo largo del camino* a una historia coránica: el martirio de los creyentes a manos de “la gente del foso” (*aṣḥāb al-ujdūd*), en clara alusión al tratamiento de los Hermanos Musulmanes por parte del régimen naserista.

Cuando los musulmanes hablen así, presentando el islam de manera completa y fiel, el instinto (*fiṭra*) de la gente responderá y estará dispuesta a dar el salto de la *yāhiliyya* al islam (Quṭb 1964?: 212).

Pero la predicación no será suficiente, porque los usurpadores de la divinidad de Dios no cederán el poder de forma voluntaria (1964?: 83; 1982: 1091-2, 1434). Ello hará necesaria la yihad, que Quṭb consideraba un instrumento para proteger a los creyentes, eliminar los obstáculos en el camino de la Llamada y erigir un sistema islámico que libere a los hombres de toda autoridad excepto la divina (1982: 294-5; 1964?: 83). El autor critica a aquellos “descendientes de los musulmanes, a los que no les queda nada del islam excepto el credo”, “derrotistas ante la situación actual y el artero ataque de los orientalistas”, que pretenden que la yihad es meramente defensiva... A menos que el término se entienda en un sentido muy amplio, como la defensa del ser humano contra todo aquello que impida su liberación (1964?: 78-9, 88-9, 110-1; 1982: 1435-6)<sup>301</sup>. El islam busca la paz, insiste, pero no la paz “barata” de limitarse a un pequeño territorio, puesto que su preocupación es la humanidad en su conjunto (1964?: 90-1, 106; 1982: 1436, 1441).

Siguiendo a Ibn al-Qayyim<sup>302</sup>, Quṭb afirma que la humanidad se divide en tres grupos: Los musulmanes, las minorías protegidas y los habitantes de la “*Morada de la Guerra*” (*Dār al-Ḥarb*<sup>303</sup>), “temerosos de enfrentarse a los musulmanes”, que deben ser sometidos (1964?: 75-7, 91; 1982: 1436; 184-5; 2003b: 35). El tributo conocido como *yīzya* muestra la sumisión de los no-musulmanes al sistema islámico y garantiza que sus territorios abrirán sus puertas a la Llamada (1964?: 107; 1982: 1433, 1442). Además, la *yīzya* está justificada por el hecho de que los no-musulmanes no sirven en el ejército

---

<sup>301</sup> Quṭb afirma, no sin razón, que el considerar la yihad meramente defensiva elimina la justificación de las primeras conquistas (1964?: 89-90; 1982: 1436, 1442).

<sup>302</sup> Ibn al-Qayyim (m. 1350): Discípulo de Ibn Taymiyya, considerado – como su maestro – severo e intransigente en su interpretación del islam.

<sup>303</sup> *Dār al-Ḥarb*, donde habitan los no-musulmanes, se contrapone a *Dār al-Islām* (la Morada del Islam), que engloba los territorios musulmanes.



musulmán pero se benefician de su protección, y disfrutan de los mismos derechos que los musulmanes en lo que respecta a servicios sociales, etc. (1975: 99; 1982: 295). Una vez “liberados”, los no-musulmanes son libres de adoptar o no el islam (v.g. 1964?: 87, 105, 111; 1975: 99; 1982: 295, 1432, 1440ff)... aunque los que no lo hacen son calificados de “espiritualmente muertos”, y su instinto, de “dañado” (1982: 1079).

En cualquier caso, esa aparente tolerancia hacia los no-musulmanes está reñida con la muy negativa imagen que Quṭb tiene de *ahl al-kitāb*, imagen – toda sea dicho – que deriva directamente del Corán:

La gente del Libro estaba contra los musulmanes en la época del Profeta y está contra la vanguardia del renacer islámico hoy, simplemente porque son musulmanes que creen en Dios<sup>304</sup> (...) ¡Se enfrentan a los musulmanes porque son musulmanes, y no judíos o cristianos<sup>305</sup>, y porque son unos depravados que han falseado lo que Dios les ha revelado!<sup>306</sup> (1982: 924).

Similarmente, insiste Quṭb, los no-musulmanes no serán libres de “deificar sus caprichos (*hawā*) o someterse a (otros) siervos”, es decir, legislar por sí mismos o elegir a representantes que lo hagan en su lugar (1964?: 87, 101-2). El obedecer las normas sociales, morales, económicas e internacionales del estado islámico no es negociable (1982: 295).

## Los textos

*El primer texto, "La política de gobierno en el islam" (Siyāsat al-ḥukm fi l-Islām), discute la unicidad del islam entre todos los sistemas políticos y*

---

<sup>304</sup> Referencia a la aleya: “Di: ‘¡Gente de la Escritura! ¿Es que no tenéis otro motivo para censurarnos que el que creamos en Dios y en la Revelación hecha a nosotros y a los que nos precedieron y que la mayoría seáis unos perversos?’ [Corán 5:59].

<sup>305</sup> Referencia a la aleya: “Ni los judíos ni los cristianos estarán satisfechos de ti mientras no sigas su religión.” [Corán 2:120].

<sup>306</sup> Los musulmanes explican las contradicciones entre el Corán y la Biblia diciendo que los judíos y los cristianos distorsionaron el mensaje de Dios deliberadamente para ocultar el advenimiento del Profeta Muḥammad.

*reprocha a ciertos autores su derrotismo por querer acercar el islam a esos sistemas. Quṭb explica que existe una diferencia fundamental entre el islam y los otros sistemas: éstos han sido ideados por seres humanos y la soberanía reside en el pueblo, mientras que en el sistema islámico la soberanía reside en Dios. Por otra parte, el islam se basa en dos ideas básicas: la unidad humana y la condición del islam como sistema global adaptado a todas las razas y todas las generaciones (pero dejando amplio espacio de interpretación de acuerdo con las circunstancias). Además, los no-musulmanes que viven en un Estado musulmán no están obligados a convertirse, y a cambio del pago de la ḡizya, incluso gozan de los beneficios que ofrece el Estado musulmán.*

### ***La política del gobierno en el islam***<sup>307</sup>

Toda conversación sobre la justicia social en el islam debe tocar el tema de la política del gobierno en el islam de acuerdo con la regla que hemos discutido al hablar de la naturaleza de la justicia social. Ésta se ocupa de todos los aspectos de la vida y todos los tipos de actividad, y de los valores morales y materiales, de manera interconectada y coordinada. La política del gobierno está relacionada con todo eso, junto con la implementación de la ley islámica, el interés por todas las dimensiones de la sociedad, la realización de la justicia y el equilibrio en la misma y la distribución de la riqueza de acuerdo con las reglas que dicta el islam.

El tema de la política del gobierno en el islam es vasto y requeriría un estudio en sí mismo, pero nuestra intención en este libro es mostrarla en lo que se refiere al tema de la justicia social. Por ello, intentaremos en la medida de lo posible tratar solamente ese aspecto, aunque en el estudio del islam ello sea difícil porque todos sus aspectos están relacionados y no existe separación entre ellos. Esta religión es una unidad: los ritos de adoración y los aspectos sociales, la política gubernamental y la financiera, la legislación y las directivas, el credo y el comportamiento, este mundo y el otro... Todo ello son las partes

---

<sup>307</sup> Quṭb 1975: 93-100.

armónicas de un aparato completo del cual es difícil discutir un elemento sin referirse a los demás, pero lo intentaremos.

\* \* \*

Algunos de los que discuten el sistema islámico – ya sean los sistemas social y gubernamental o la forma del gobierno – se esfuerzan en relacionarlo o compararlo con los sistemas políticos que ha conocido la humanidad tanto en el pasado como en el presente, ya sea antes o después de la aparición del islam. Y creen que al establecer tal relación, han encontrado un firme fundamento para el islam.

Tras una tal comparación se hayan sentimientos de derrota ante los sistemas que los hombres han creado para gobernarse a sí mismos, de modo independiente de Dios. El islam no se enorgullece de sus similitudes con esos sistemas, ni lo daña no tenerlas. Esta religión presenta a la humanidad un sistema integral que no tiene parecido con los sistemas que ha conocido este planeta, ya sea antes o después de su aparición. El islam no intenta ni ha intentado nunca imitar a otro sistema o establecer una conexión o un parecido, sino que eligió su propio camino, único y singular, y presentó a la humanidad un tratamiento completo para todos sus problemas.

En la historia de los sistemas humanos ha sucedido que se acerquen al islam en ocasiones y que se separen en otras. No obstante, el islam es un sistema independiente y completo sin relación alguna con esos otros sistemas, ni cuando se acercan de él ni cuando se separan. Este alejamiento y aquel acercamiento son accidentales y en aspectos aislados, y no merecen atención. Aquello que se debe tener en cuenta es la visión básica y la concepción particular. El islam posee su visión y concepción propias; los detalles y elementos de otros sistemas pueden acercarse o alejarse de los mismos pero es el islam que persiste, en su manera única.

La regla sobre la que se basa el sistema islámico difiere de las reglas sobre las que se basan todos los sistemas humanos. El fundamento del islam es el principio de que la soberanía (*ḥukūmiyya*) pertenece sólo a Dios, que es el único que legisla. El resto de los sistemas sostienen que la soberanía

pertenece al ser humano, que es el que legisla por y para sí mismo. Esos fundamentos no tienen punto de encuentro; de hecho, el sistema islámico no se asemeja a ningún otro y no puede describirse sin el calificativo de "islámico".

La tarea del investigador musulmán que discute el sistema islámico no es buscarle parecidos o analogías con ningún otro sistema, antiguo o nuevo. Además de ser superficiales, parciales y fruto de la casualidad, y de envolver cuestiones secundarias, y no la concepción general y la visión básica, esos parecidos y analogías no otorgan fuerza al islam, como creen esos derrotistas. Lo que deberían hacer es mostrar los fundamentos de su religión tal y como son, completamente seguros de que son completos fundamentos, ya sea que coincidan con todos los otros sistemas o difieran de ellos. La mera idea de apoyar al sistema islámico a través de parecidos y analogías con otros sistemas es un sentimiento derrotista, como hemos dicho; todo investigador musulmán que conoce bien esta religión no debería albergar tal sentimiento.

Desde su aparición, el mundo ha conocido muchos sistemas, pero el sistema islámico no es uno de ellos, ni está mezclado con ellos, ni deriva de ellos. Es un sistema que se erige solo y autónomo en su pensamiento y en sus métodos, y debemos mostrarlo como independiente porque así nació y así es el camino por el que ha marchado.

Debido a estas consideraciones, no aceptamos la expresión con la cual el Dr. Haykal<sup>308</sup> se refiere al mundo islámico, como un "imperio islámico", o su calificativo del islam como "imperialista". No hay nada más lejos del auténtico espíritu del islam que decir que es imperialista, incluso aunque distingamos el "imperialismo musulmán" del imperialismo conocido. Y no hay nada más lejos del auténtico conocimiento de los vínculos existentes en el mundo musulmán que decir que es un imperio islámico. Lo extraño es que al hablar del gobierno del islam en *La vida de Muḥammad* [Hayāt Muḥammad], *El sincero Abū Bakr* [Abū Bakr al-Ṣiddīq] o *El árbitro ʿUmar* [Al-Faruq ʿUmar], el Dr. Haykal advierte

---

<sup>308</sup> Muḥammad Ḥusayn Haykal (1888-1956): Escritor y político egipcio autor de la primera novela en lengua árabe, *Zaynab* (1914). También escribió varios libros religiosos, incluyendo *La vida de Muḥammad* (1933), *Al-Faruq ʿUmar* (1944) y *Uṭmān ibn ʿAffān* (1968), a algunos de los cuales Quṭb hará referencia a continuación.

la diferencia interna entre la naturaleza del islam y la de los sistemas que ha conocido el mundo, pero se deja llevar por esas dos expresiones a causa de la fuerza de las perspectivas extranjeras. Por otra parte, compara algunos enfoques del islam y el imperialismo debido a que no ha notado esa separación original entre un sistema que está basado en la soberanía exclusiva de Dios y otro, en la soberanía del hombre.

Quizás la perspectiva desde fuera consista en la composición del mundo islámico como incluyendo un número de regiones con diferentes razas y culturas cuyo gobierno está centralizado. ¡Esa es la perspectiva imperialista! Pero no es más que una perspectiva, y lo importante es cómo el centro ve las regiones, y la naturaleza de las relaciones entre aquél y éstas.

La observación del espíritu del islam y su manera de actuar en el gobierno muestra que no podría estar más lejos de los imperios conocidos. El islam equipara a todos los musulmanes en todas las partes del mundo y niega el tribalismo de raza, patria o región.

Su espíritu no convierte las regiones en colonias o lugares de explotación; no existen fuentes que se viertan en el centro de poder para el único beneficio de éste. Todas las regiones parte integrante del mundo musulmán, y sus gentes tienen los mismos derechos que las gentes del centro. Y aunque en algunas regiones el gobernador proviene del centro, es ante todo un musulmán apropiado para la tarea, no un gobernante colonialista. Muchas de esas regiones conquistadas eran gobernadas por uno de los suyos, cuando se trataba de un musulmán apropiado para la tarea. Del mismo modo, la riqueza de las regiones se gastaba primero en las mismas, y lo que sobraba era enviado al ministerio de finanzas para ser utilizado donde fuese necesario, y no a beneficio exclusivo del centro, como es el caso de los imperios.

Todo ello muestra la distancia entre el mundo islámico – o la *umma*, para ser más exactos – y el imperio. Decir que el islam es imperialista supone deslizar un término extraño al espíritu del islam y, a la vez, a su historia. Lo que deberíamos decir es que el islam tenía una tendencia universalista, debido a su

firme idea a propósito de la unidad del mundo, y a su meta de integrar a toda la humanidad bajo su estandarte, en igualdad y fraternidad.

El Dr. Taha Hussein habló con rigor sobre el sistema de gobierno islámico comparado con todos los demás en la introducción a su libro *La gran fitna: ʿUṭmān [Al-fitna al-kubra: ʿUṭmān]*<sup>309</sup>. El Dr. Hussein advirtió que el islam se diferencia fundamentalmente de todos los demás sistemas, y que eso es claro cuando se observa el espíritu y la naturaleza del gobierno, y no su aspecto y sus particularidades. Sin embargo, el Dr. Hussein dedujo de esa observación una conclusión azarosa: que en la forma en la que se materializó en la época del Profeta y de los dos *šuyuj* (pl. de *šayj*) que lo sucedieron, el islam fue un lapso en el tiempo que la humanidad no puede mantener durante mucho tiempo. Esa es la canción de los orientalistas y sus alumnos en los países musulmanes, que pasan a negar la adecuación del islam a funcionar como sistema de gobierno en la actualidad.

Del mismo modo, no estoy acuerdo con los que hablan del "socialismo del islam" o de "la democracia del islam", o cualquier otra mezcla entre el sistema que creó Dios y los sistemas creados por el hombre, tienen la rúbrica del hombre y las particularidades del hombre: las positivas y las negativas, las erróneas y las correctas, las débiles y las fuertes, las caprichosas y las justas... Mientras, el divino sistema del islam no tiene ninguna de esas características: es completo, integral y perfecto.

El islam presenta soluciones independientes a los problemas de la humanidad, soluciones que derivan de su particular concepción, su propio programa y sus genuinos fundamentos. Cuando hablamos del islam, no debemos intentar explicarlo a través de otros programas y teorías, ni añadirle nada. Se trata de un programa completo, una unidad homogénea, e introducir en él cualquier elemento extraño lo estropeará con certeza. Es como un aparato exacto y perfecto: cualquier pieza extraña lo estropea en su conjunto, y aparecerá como si fuera un parche.

---

<sup>309</sup> ʿUṭmān ibn ʿAffān (m. 656) fue el tercer califa. Durante su califato se produjo la llamada "Gran Fitna", que culminó con su asesinato y el conflicto entre ʿAlī ibn Abī Ṭālib y Muḥāwiya, pariente de ʿUṭmān y fundador de la dinastía omeya.

Escribo este breve resumen a causa de que mucho de lo que se ha insertado en la cultura y el pensamiento del islam son piezas extrañas provenientes de sistemas extranjeros, con la intención de otorgar a esta religión una nueva fuerza. Pero esa es la manera equivocada de revivir el islam, lo estropea y avería su espíritu. Al mismo tiempo, tal acción muestra un sentimiento oculto de derrota, ¡eso es, si no se confiesa el derrotismo abiertamente!

\* \* \*

El orden islámico se basa en dos ideas básicas que derivan de su concepción integral de la divinidad, la creación, la vida y el ser humano: la primera, la unidad de todos los seres humanos en lo que respecta a raza, naturaleza y origen; la segunda, que el islam es el sistema global, y que Dios no acepta ningún otro sistema porque no acepta una religión que no sea islam. En el sentido islámico, la religión es el sistema general que gobierna la vida.

Sobre el tema de la unidad de la humanidad en lo que respecta a raza, naturaleza y origen, ya hemos hablado en detalle cuando discutimos los fundamentos de la justicia social en el islam.

En cuanto a la afirmación de que el islam es el sistema global y Dios no acepta ningún otro, esta idea deriva del hecho de que Muḥammad es el Enviado de Dios a todas las gentes, el sello de los profetas (*jātim al-nabiyyīn* o *al-anbiyā* ), y de que su religión es la más ecuménica de las religiones: "No te hemos enviado sino como anuncio de buenas nuevas (...) a todo el género humano." [Corán 34:28]. "Nosotros no te hemos enviado sino como misericordia para todo el mundo." [Corán 21:107]. "(...) el Enviado de Dios y el sello de los profetas" [Corán 33:40]. "Hoy os he perfeccionado vuestra religión, he completado Mi gracia en vosotros y Me satisface que sea el islam vuestra religión." [Corán 5:3]. "Este *Corán* dirige a lo que es más recto" [Corán 17:9].

La religión en su acepción islámica es un sinónimo de la palabra "sistema" en términos modernos, con el sentido completo de dogma para la conciencia, moral para el comportamiento, ley para la sociedad... Todo ello entra en el significado de "religión" en el islam. Por ello, no puede existir un

sistema que Dios acepte y el islam sancione a menos que se trate de un sistema derivado de la doctrina islámica y representado en instituciones y legislación derivadas exclusivamente de la ley islámica. Pero más importante que todo eso es que los que se adhieren a tal sistema acepten la divinidad y el señorío [*rabbāniyya*] de Dios y no pretendan tener derecho a emitir leyes y sistemas. En el islam ése es un derecho exclusivo de Dios, y en ello se diferencia de manera fundamental el sistema islámico de todos los sistemas creados por el hombre.

A pesar de ello, el islam no obliga a la conversión: "No cabe coacción en religión. La buena dirección se distingue claramente del descarrío." [Corán 2:256]. Por el contrario, garantiza a los no-musulmanes la mayor libertad y protección en la práctica de sus ritos religiosos. Es más, el islam alcanza tal nivel de sensibilidad en ese punto que sólo impone el azaque y la yihad a los musulmanes, y toma de *ahl al-dimma* (las minorías monoteístas protegidas) sólo la *yizya* – es decir, cuentan con la protección del estado islámico y tienen derecho a todos sus beneficios, pero no se les exige el azaque, de la misma manera que no les impone la yihad a menos que estén de acuerdo –. Ello es porque el azaque y la yihad son deberes musulmanes, una forma de adoración particular, y el islam no quiere forzar a esas minorías a que practiquen un rito musulmán. Por ello, toma el dinero de ellos como un tributo, sin referencia a la adoración que conlleva el término "azaque". Del mismo modo, los dispensa de la yihad para proteger la Morada del Islam (*Dār al-Islām*), de cuya seguridad y prodigalidad disfrutan. Tal es la suma delicadeza con la que el islam trata al "Otro".

El islam, pues, otorga a los no-musulmanes completa libertad dentro de esos límites, llevado en ello por su espíritu global. Y con confianza, además, de que cuando se les dé la oportunidad de contemplarlo con consideración y cuidado, sin el impedimento de ninguna fuerza material ni ignorancia intelectual, su instinto los conducirá al islam. Ello se debe a que éste ofrece un equilibrio completo entre todos los objetivos que buscaban las religiones anteriores y todas las inclinaciones y deseos del instinto humano. Y garantiza,



asimismo, la igualdad y la solidaridad, amén de aspirar a la unidad humana en el seno de su concepción y su sistema.

La erección del sistema islámico sobre esas dos ideas tuvo consecuencias sobre su esencia y su orientación. En la legislación y las directivas, la política gubernamental, la financiera y todo lo demás, el islam no dispone para una raza o para una generación, sino para todas las razas y todas las generaciones. Siguió los principios de la humanidad en toda su legislación y sus instituciones, y erigió bases generales y principios amplios, dejando gran parte de su implementación a las circunstancias y necesidades de cada época.

[...]

\* \* \*

*El segundo texto está tomado de “El futuro pertenece a esta religión”, en el que Quṭb afirma que ante el materialismo impuesto por la civilización occidental, sólo el islam puede ofrecer un equilibrio entre lo material y lo espiritual. Debido a la fuerza del islam, sus enemigos han intentado destruirlo a lo largo de la historia. No obstante, el islam pudo hacerles frente gracias a su simplicidad, su integridad y su adecuación al instinto humano. Quṭb se muestra optimista de una nueva victoria del islam, porque considera que las condiciones en las que venció la primera vez son similares a las actuales.*

### **El futuro pertenece a esta religión<sup>310</sup>**

Sólo el islam puede salvar a la humanidad de los destructivos peligros que la amenazan y que avanzan hacia ella portando las cadenas de la refulgente civilización materialista. Sólo él puede ofrecer un programa adecuado a su instinto y sus verdaderas necesidades. Sólo él equilibra sus avances en el campo de la creatividad material y sus aspiraciones espirituales.

---

<sup>310</sup> Quṭb 1962?: 89-96.

Sólo él puede erigir un sistema realista para la vida dentro del cual existe ese equilibrio que, a lo largo de su historia, la humanidad únicamente ha conocido dentro del sistema islámico.

Cuando se determina todo ello, se manifiesta de manera clara el abominable crimen contra la humanidad que cometen aquéllos que dirigen golpes brutales contra la vanguardia del despertar islámico en todas partes – empezando por Mr. [John Foster] Dulles<sup>311</sup>, el mismo que grita y pide la ayuda de un programa como éste –. Aquéllos que movilizan todas sus fuerzas para hacer desaparecer los hitos del programa islámico, para ocultarlo de los ojos de esa humanidad que busca un redentor, y utilizan todos los medios de los que disponen, incluyendo el disimulo y la falsedad, a fin de esconderlo.

Es un crimen brutal contra la humanidad, esa pobre humanidad derrotada por una civilización contraria a su instinto y a sus verdaderas necesidades – como ha establecido un famoso científico occidental – y amenazada por la predominancia de una filosofía materialista – como advierte el propio Mr. Dulles –. Esa humanidad que avanza hacia el abismo, portando las cadenas de la deslumbrante civilización materialista, y se acerca al aterrador precipicio sin otra salvación que esta religión, contra la que luchan los enemigos de la humanidad en todos los lugares de la Tierra con toda clase de proyectos y conspiraciones.

Pero esta guerra contra el islam no nos hacer perder la confianza total que tenemos en que "el futuro pertenece a esta religión".

Durante su larga historia, el islam ha resistido golpes salvajes, más violentos y severos que los que se dirigen hoy en día contra la vanguardia del despertar islámico. Luchó – sin tener otra fuerza que la suya propia –, venció y continuó. Se prolongó en la personalidad de los grupos y de las patrias a los que protegía a pesar de no tener armas.

El islam ha protegido preservado la patria musulmana en el Este tanto de los ataques de los tártaros como de los Cruzados. Si los Cruzados hubiesen

---

<sup>311</sup> John Foster Dulles (1888-1959): Secretario de Estado norteamericano bajo la presidencia de Dwight Eisenhower (1953-9). Fue uno de los principales responsables del derrocamiento del primer ministro iraní Mossadegh en 1953.

vencido en el Este como vencieron antes en al-Andalus, o como vencieron recientemente los sionistas en Palestina, no restaría nacionalismo árabe, raza árabe o patria árabe. Al-Andalus en el pasado y Palestina en el presente son ambos testigos de que cuando el islam es expulsado de una tierra, no resta en ella ni lengua ni patriotismo, puesto que se ha extraído su raíz original.

Los mamelucos protegieron este territorio de los tártaros, aunque no eran étnicamente árabes, sino tártaros. Pero resistieron frente al ataque de sus hermanos de raza, protegiendo el islam, porque eran musulmanes. Resistieron gracias a la inspiración del credo musulmán y bajo el liderazgo del imán Ibn Taymiyya, que lideró la movilización espiritual y luchó en la vanguardia de las tropas.

Saladino<sup>312</sup> protegió la arabidad, los árabes y la lengua árabe – a pesar de no ser árabe, sino kurdo – cuando amparó al islam del ataque de los Cruzados. El islam estaba en su conciencia cuando los combatía, de la misma manera que estaba en la conciencia de al-Zāhir Baybars<sup>313</sup>, al-Muẓaffar Quṭuz<sup>314</sup>, y el rey Nāṣir<sup>315</sup>, que combatió a los tártaros berberizados.

El islam luchó en Argelia durante ciento cincuenta años e hizo perdurar el origen del arabismo. Incluso después de que se destruyesen los elementos representados en la lengua y la cultura, cuando Francia consideraba que el árabe era una lengua extranjera que estaba prohibido enseñar, el islam, por sí sólo, luchó contra los agresores y se elevó sobre ellos, sin inclinarse ante ellos porque eran sus enemigos, "cruzados". Sólo así el espíritu de la resistencia permaneció vivo en Argelia, hasta que lo revivió una vez más el movimiento

---

<sup>312</sup> Ṣalāḥ al-Dīn al-Ayyūbī (m. 1193): Sultán de Egipto y Siria que infringió serias derrotas a los Cruzados, especialmente en la batalla de Ḥaṭṭīn (1187), en la que recobró Jerusalén para los musulmanes.

<sup>313</sup> Al-Zāhir Baybars (m. 1277): Sultán mameluco de Egipto y Siria que derrotó a los mongoles y a los Cruzados, a los que expulsó de Siria.

<sup>314</sup> Al-Muẓaffar Quṭuz (m. 1260): Sultán mameluco de Egipto que derrotó a los mongoles. Fue asesinado por Baybars.

<sup>315</sup> El rey Nāṣir, o al-Nāṣir Yūsuf (m. 1260): Probablemente se trate del último gobernante ayubí de Alepo y Damasco, que murió con sólo treinta años prisionero de los mongoles.

islámico organizado por ʿAbd al-Ḥamīd ibn Bādīs<sup>316</sup> y su fuego se iluminó una vez más.

Esa es la verdad que intentan suprimir los imbéciles y los estafadores, pero que saben perfectamente los franceses y los Cruzados... porque son Cruzados. Están convencidos de que el islam, elevando su espíritu sobre sus enemigos, se interpone en su camino en Argelia. Por ello anuncian una guerra contra los musulmanes, no contra los árabes o los argelinos.

El islam tomó las armas en Sudán en la revolución del gran Mahdī<sup>317</sup>, primero contra la ocupación británica del norte del Valle del Nilo, Egipto, y, a continuación, del sur, Sudán. El examen de las proclamaciones del gran Mahdī y las cartas de ʿUṭmān Daqna<sup>318</sup> a Kitchener<sup>319</sup>, Cromer<sup>320</sup> y [el jedive] Tawfiq<sup>321</sup> revelan la vitalidad de ese auténtico revolucionario.

El islam luchó en Cirenaica y Trípoli contra el ataque italiano. En las escuelas de la cofradía sanusí mantenían latente la semilla de la resistencia. De ella surgió la yihad del valiente y noble ʿUmar al-Mujtār<sup>322</sup>.

La primera revuelta en Marrakech emergió del espíritu musulmán. Al-Zahīr al-Barbarī<sup>323</sup>, que en 1931 fue designado por los franceses para devolver las tribus bereberes al paganismo y separarlas de la ley islámica, fue la chispa que encendió la lucha contra los propios franceses.

El islam combatió – a pesar de no estar armado – debido a la fuerza latente en su naturaleza. Latente en su simplicidad, su claridad y su integridad, su adecuación al instinto del ser humano y su capacidad de responder a sus verdaderas necesidades. Latente en su substitución de la sumisión a otros siervos con la sumisión a Dios, Señor de los siervos, y en su rechazo de

---

<sup>316</sup> ʿAbd al-Hamid ibn Bādīs (1889-1940): Fundador de la Asociación de Ulemas Musulmanes, que tuvo gran influencia durante el periodo anterior a la guerra de independencia en Argelia.

<sup>317</sup> Muḥammad Aḥmad (1844-85): Se proclamó "Mahdī" y lideró un movimiento contra la ocupación anglo-egipcia de Sudán.

<sup>318</sup> ʿUṭmān Daqna (1836-1926): Uno de los generales más destacados del "Mahdī" sudanés.

<sup>319</sup> Sir Frederick Walter Kitchener (1858-1912): Militar y administrador colonial británico.

<sup>320</sup> Evelyn Baring, primer conde de Cromer (1841-1917): Diplomático y administrador colonial británico, cónsul general en Egipto desde 1883 hasta 1907.

<sup>321</sup> Muḥammad Tawfiq (1852-92): Jedive de Egipto y Sudán entre 1879 y 1892.

<sup>322</sup> ʿUmar al-Mujtār (1862-1931) Famoso resistente libio que combatió la colonización italiana de su país.

<sup>323</sup> Al-Zahīr al-Barbarī: No he podido identificar a este personaje.

aceptar lecciones de cualquier otro y someterse a otro que Él. Latente asimismo en la capacidad de superar las circunstancias pasajeras, como caer bajo el dominio de los tiranos. Ese dominio permanece fuera del contexto de la conciencia, sea cual sea su grado de violencia. Por ello, y aunque en ocasiones ocurra una aparente derrota, no existe derrota espiritual mientras el islam habite en el corazón y en la conciencia.

Debido a esas características del islam, sus enemigos lo combaten de manera feroz, porque es un obstáculo que dificulta sus objetivos colonialistas de explotación. Del mismo modo, el islam entorpece su tiranía y la auto-deificación que quieren imponer en la Tierra. Por ello lanzan en su contra violentas campañas no sólo de exterminación, sino también de distorsión, engaño y tergiversación. Por ello quieren sustituirlo por otros valores, otras concepciones sin relación con ese obstinado luchador, a fin de dar un respiro al sionismo, al cruzadismo y al colonialismo mundiales.

Las características propias del islam son las que encolerizan a sus enemigos, que contemplan con codicia lo que resta del mundo musulmán. Ésa es la verdadera la batalla, su causa original.

\* \* \*

Pero a pesar de todo ello, hay algo que no deja lugar a duda: el futuro pertenece a esta religión.

Como dijimos en la introducción de este libro: "De la naturaleza del programa que proyecta esta religión y la necesidad de la humanidad de este programa derivamos nuestra inamovible certitud de que el futuro pertenece a esta religión. Ésta tiene un papel que cumplir en el mundo, digan lo que digan sus adversarios. Ningún otro credo o programa podrá asumir la tarea que está llamada a llevar a cabo, por lo cual la humanidad en su conjunto no podrá prescindir de ella por mucho tiempo."

No hay necesidad de continuar asegurando esa verdad. Limitémonos a ofrecer un ejemplo de la historia del islam, que quizás sea el más adecuado en este sentido:

Surāqa ibn Mālik<sup>324</sup> perseguía al Profeta Muhammad y a su amigo Abū Bakr, que emigraban a escondidas de los Qurayš. El caballo de Surāqa tropezaba cada vez que éste intentaba seguir a los dos hombres, codicioso de la tentadora recompensa que los Qurayš habían ofrecido a quien los atrapase o diese noticias de ellos. Finalmente [los alcanzó pero, arrepentido,] prometió al Profeta que no volvería a darles caza, y decidió volver [a La Meca].

En ese momento dijo el Profeta: "Surāqa, ¿quieres los brazaletes de Cosroes [Kisrā]?" (refiriéndose al Rey de Reyes de los persas). Sólo Dios sabe lo que pensó Surāqa de la sorprendente oferta de ese perseguido, al que sólo acompañaba su amigo [Abū Bakr], que emigraba con él en secreto y en las circunstancias presentes no tenía utilidad alguna para Muḥammad.

Pero el Profeta sabía que la verdad estaba de su parte, que la *yāhiliyya* que dominaba el mundo en aquella época representaba el error, y tenía confianza de que esa verdad vencería sobre ese error. Y si existen la "verdad" bajo esa forma y el "error" bajo esa forma, es inevitable que pase lo que pasa. Todas las raíces del árbol antiguo habían sido devoradas, de modo que no le llegaban irrigación o fertilizantes. Se había arruinado, de modo que fue necesario desarraigarlo. Pero la buena semilla estaba en la mano [del Profeta Muḥammad], preparada para plantarse y crecer. De eso, estaba completamente seguro.

\* \* \*

Nosotros estamos ahora en la misma situación, con todos sus elementos, todos sus rasgos, completamente rodeados por la Gran *Yāhiliyya*. Por ello, no debe fallarnos la certidumbre sobre el resultado, que es inevitable. Es el resultado que indica todo lo que nos rodea, a pesar de las visiones engañosas que nos envuelven.

La necesidad que la humanidad tiene de este programa hoy no es menor que la que tenía entonces. Y el peso de este programa hoy – en comparación con todos los programas que tiene la humanidad – no es menor que el de entonces.

---

<sup>324</sup> V. pág. 210, nota 258.

Por ello, no debemos dudar de que lo que sucedió una vez en circunstancias similares a las actuales volverá a suceder. La duda no debe penetrar en nuestros corazones a causa de lo que vemos a nuestro alrededor: los golpes brutales que recibe la vanguardia del despertar islámico en todas partes, o la enormidad de los fundamentos sobre los que se eleva la civilización materialista. Lo importante no es la enormidad del error o los golpes que recibe el islam; lo importante es la firmeza de la verdad y la capacidad de resistencia ante los golpes.

No estamos solos. La fuerza del instinto está con nosotros: el instinto de la creación y del ser humano. Es una fuerza enorme, descomunal, mayor que el peso de la civilización que lo asalta. Y cuando el instinto está en conflicto con la civilización, debemos atribuir la victoria al instinto, ya sea la lucha breve o prolongada.

\* \* \*

Sólo debemos tener en cuenta una cuestión: que nos espera una lucha amarga, ardua y prolongada. En primer lugar, para rescatar al instinto del polvo; en segundo lugar, para que venza sobre ese polvo.

Es una lucha amarga para la que debemos prepararnos durante mucho tiempo.

Debemos prepararnos elevándonos al nivel de esta religión.

Nos elevamos a su nivel con la sinceridad de nuestra fe en Dios y con la sinceridad de nuestro conocimiento de Dios, puesto que no creemos en Él como debemos hasta que lo conozcamos bien.

Nos elevamos a su nivel en nuestra adoración de Dios, puesto que no conoceremos bien a Dios a menos que lo adoremos como debe ser adorado.

Nos elevamos a su nivel en nuestra conciencia de lo que nos rodea y en nuestro conocimiento de los usos de esta época. Dios tiene clemencia de los hombres que conocen su época y avanzan por el buen camino.

Nos elevamos a su nivel en el conocimiento de la cultura y la civilización de nuestro tiempo, aproximándonos a esa cultura y a esa civilización con un espíritu crítico. No debemos aceptarlas o rechazarlas a menos que las

conozcamos. Del entendimiento y de la experiencia depende nuestra capacidad de elección.

Nos elevamos a su nivel en nuestro conocimiento de los seres humanos y de sus verdaderas necesidades, siempre renovadas. Y rechazamos lo que tenemos que rechazar de acuerdo con nuestra experiencia de la vida y de esa civilización.

Es una lucha amarga... Una lucha prolongada... Pero es una lucha consciente, genuina.

Dios está con nosotros, "Dios prevalece en lo que ordena, pero la mayoría de los hombres no saben." [Corán 12:21]

Dios ha dicho la verdad. [*Ṣadaqa allāhu al- aẓīm*]<sup>325</sup>

\* \* \*

*Seguidamente hemos seleccionado un texto de "Componentes de la concepción islámica" (Muqawwimāt al-taṣṣawur al-islāmī) que se concentra en "La verdad sobre el hombre". Quṭb destaca el hecho de que en el islam el hombre es una criatura especial: vicegerente de Dios en la Tierra, todo en ésta ha sido creado para servirlo. Por otra parte, su instinto lo conduce a creer en un Dios único. Ese Dios lo recompensará o castigará por sus acciones, ya sea en este mundo o en el próximo, puesto que su alma individual continúa existiendo después de su muerte terrena. Como musulmán, es el deber del hombre someterse al programa divino y predicarlo a los no-musulmanes... a los cuales, por otra parte, debe evitar [!].*

---

<sup>325</sup> Esta frase aparece al final de las aleyas del Corán y debe pronunciarse cada vez que se recita cualquier parte del mismo.



## Componentes de la concepción islámica<sup>326</sup>

### *La verdad sobre el hombre*

1. El glorioso Corán nos muestra toda la gama del alma humana, incluyendo no sólo los tipos en su pureza original sino también las descarriadas; las bien guiadas y las perdidas; las razonables y las insensatas; las íntegras y las inicuas; las nobles y las degradadas; las fuertes y las débiles; las que guardan secretos y las que los divulgan; las individualistas y las colectivistas. El Libro las presenta en todas sus formas y tipos, circunstancias y estados, en una variedad que sería imposible si no fuese por su procedencia divina, y con una precisión y una exactitud a la que nunca podría aspirar acercarse el discurso humano.

2. Este programa no muestra el alma humana según una escuela determinada, sino de acuerdo con la verdad. Y lo hace de forma completa a través de los diferentes tipos individuales, de la misma manera que muestra la eterna Sunna a través de incidentes pasajeros. No sólo es un programa único por hacerlo de esa manera, sino también por los resultados a los que llega. Mostrar el alma de acuerdo con una escuela – como lo hacen todos los demás programas – obliga al autor a elegir entre las verdades, observaciones, realidades y formas aquéllas que concuerdan con la orientación de la escuela y, por consiguiente, lo lleva a ignorar las que están en conflicto con la línea de esa escuela o no aparece en la misma, o la despoja de importancia. Las escuelas humanas ignoran muchas dimensiones de la verdad. En cambio, la del Corán muestra el alma humana tal y como es, en su contexto amplio y completo, puesto que su método consiste en mostrar su verdad en sus diferentes estados, en lugar de seguir una cierta escuela.

3. El hombre es una criatura especial dotada de una esencia particular y que destaca por el doble componente de su ser: Por un lado, ha sido nombrado vicegerente [*jalifa*] de Dios en la Tierra; por otro, se ha visto otorgado las

---

<sup>326</sup> Quṭb 1986: 361-7.

características que le permiten ejercer esa vicegerencia. La primera de esas características es su disposición a aprender de forma continua, a observar los incidentes de la creación y reaccionar y responder ante los mismos. Del conjunto de esas reacciones y respuestas surge una actividad dinámica a fin de construir, modificar, reformar, analizar, ensamblar y desarrollar la materia y la energía de este planeta, y así cumplir su función de vicegerente.

4. A ojos de Dios, el hombre es un ser noble con un papel importante en lo que se refiere al diseño de la existencia, a pesar de su innata tendencia hacia la debilidad y el error, la impotencia y la vacilación. Pero su preparación para [adquirir] conocimiento de manera creciente, para preservar la guía [divina] y para la responsabilidad hacen de él un ser único que merece la consideración de Dios. Sus especialidades son la vicegerencia de la Tierra en el nombre de Dios y el arrepentimiento. De la misma manera merece el cuidado de Dios, que se manifiesta en el envío de Sus profetas y de Sus mensajes. El hombre es más noble que lo material, porque todo lo que es material fue creado para servirlo.

5. El hombre es un ser que se relaciona con toda la Creación: tanto con sus semejantes como con el resto: tanto con el Señor como con Sus ángeles más cercanos; tanto con los demonios como con los diablos; tanto consigo mismo y sus diferentes cualidades como con el resto de las criaturas; tanto con las energías visibles como con las invisibles ... La Creación está preparada para relacionarse con él, del mismo modo que él tiene las aptitudes necesarias para relacionarse con la Creación y con el Señor de esa Creación, de acuerdo con las cualidades que se le han otorgado: su alma, su mente, sus sentidos, su fuerza y sus energías; todos ellos, necesarios para los dos elementos de su composición [es decir, la mente y el instinto<sup>327</sup>].

6. Debido a su creación, el hombre está preparado a elevarse a los amplios horizontes de los ángeles más cercanos a Dios y a descender a los niveles animales más bajos. Ello depende de sus acciones, que purifican o

---

<sup>327</sup> Según la tradición musulmana, los ángeles se componen exclusivamente de mente y los animales, de instinto. Los hombres son una combinación de ambos: mente e instinto.

corrompen su alma, y de la ayuda, la guía y el cuidado que reciba de Dios. El retorno a su pureza inicial depende de sus esfuerzos, su deseo, su dirección y del intento de conectar con el programa y la guía del Creador. Entonces se convierte en la más sorprendente criatura y la más extraña de las máquinas. Dispone de esas amplias capacidades, que no sabemos si existen en alguna otra criatura, ya sea entre los ángeles, los demonios, los diferentes tipos de animales o los objetos y aparatos materiales.

7. El ser humano fue diseñado para vivir en matrimonio, que es una característica cósmica y vital, sobre la base de la complementariedad – y no la semejanza – entre los dos cónyuges, la cual es asimismo una característica cósmica y vital. Pero antes, fue diseñado en armonía con el universo y con la esencia material. A ello se añade un elemento que le es único: el soplo del alma divina. El hombre no es un mero animal, sino que le ha sido prescrito un camino específico, lo cual le otorga una singularidad que reconocen incluso los partidarios del darwinismo.

8. El gran vínculo de unión entre los miembros de esta especie es la fe. Ésta depende del elemento único que los convierte en seres humanos y designa su camino particular. En ello se basa la concepción islámica, se erige su construcción exacta y profunda y se manifiesta la coordinación estructural en su concepto global. Todos los demás vínculos y conexiones, incluyendo los de sangre, lengua, género, diálogo, intereses económicos, etc. se malogran o se cancelan si se arruina o desaparece la primera conexión. Además, si se rompe ese primer vínculo fundamental, la devoción a Dios no se acepta.

9. El islam preserva en el musulmán sentimientos de hermandad en todo lo que tiene que ver con las emociones, el tratamiento personal, la justicia, la ecuanimidad y la devoción entre todos los hijos de Adán... no, entre todos los hombres. Sin embargo, insiste en negar el vínculo de lealtad y la asistencia mutua con lo no-musulmanes. Es más, los musulmanes que habitan en la Morada del Islam no deben sentir lealtad alguna hacia los que viven en la Morada de la Guerra hasta que éstos emigren. Y aunque ésta es una cuestión organizativa, la concepción islámica la convierte en una cuestión de fe y de

doctrina. El que toma partido por los judíos y los cristianos pasa a ser uno de ellos, con lo cual se trata de apostasía del islam.

10. La vicegerencia en la Tierra es condicional y está circunscrita a los términos de la alianza con Dios, según la cual el ser humano debe seguir Su guía, Su programa y Su ley. Al mismo tiempo debe dirigir su adoración exclusivamente hacia Él, sin reclamar ninguna de las características de la divinidad. Todos sus esfuerzos deben tener como objetivo complacer a Dios, que lo designó sucesor de este amplio reino, y que el programa de Dios lo gobierne, tanto en su ser como en su comportamiento. De lo contrario, toda su vida se expone a la corrupción, y todas sus acciones, a la futilidad. Y corre el riesgo de sufrir la tortura de Dios en este mundo, en el próximo, o en ambos.

11. De acuerdo con la concepción islámica, el paraíso de la otra vida es la recompensa divina por una virtuosa vida terrestre y una buena ejecución de la tarea de vicegerencia. Una virtuosa vida terrestre comienza por la reforma del alma y termina por la reforma de la sociedad para que se base en el programa de Dios. Y ejecutar correctamente la tarea de vicegerencia comienza con descubrir las reglas, el modo de vida y las fuentes de riqueza que Dios designó para este planeta el día que creó la Tierra y determinó sus recursos, y termina con el aprovechamiento de dichos recursos para el desarrollo y el progreso de la vida y su distribución con la justicia que dictó Dios.

Cuando se determina que el Paraíso en la otra vida es la recompensa divina por una virtuosa vida terrestre y una buena ejecución de la tarea de vicegerencia, se hace clara la singularidad del islam, a la vez como credo y como programa de vida. El islam se diferencia del resto de los dogmas y las escuelas, tanto las que renuncian a la vida terrestre para alcanzar el paraíso de la otra vida y reniegan del reino de la Tierra para aspirar al reino de los cielos, como las que reniegan del reino de los cielos, eligen la Tierra y conducen su vida de acuerdo con sus apetitos.

Del mismo modo, se estipula que el progreso del sentimiento religioso en el islam se convierte en la principal garantía y el hondo impulso del progreso de la civilización material y del uso de las energías, las fuerzas, los modos de vida

y las fuentes de riqueza de la Creación en el contexto del programa del Señor en lo que respecta a la concepción y la acción. El objetivo de la presencia humana, que es vivir, se combina en el islam con el desarrollo y el progreso. Es más, ese desarrollo y ese progreso representan una forma de adoración que conduce a la entrada en el Paraíso y al beneplácito de Dios.

Así termina la historia de "la infeliz esquizofrenia" entre la religión y la vida.

12. En el instinto del ser humano se haya la necesidad de conocer a su Creador, buscar refugio en Él y erigirlo como su único dios, sin tomar ningún otro. Es posible que lo engañen los apetitos, lo cubra el polvo y lo corrompan el lujo, el tiempo y el olvido. No obstante, el instinto es capaz de sacudirse todo eso y aparecer tal y como salió de las manos de su Creador cuando hace frente a un peligro al que el ser humano no puede hacer frente, y lo hace regresar a su Señor, fiel a su religión. El propio instinto prueba la necesidad natural de conocer a Dios, erigirlo como único Dios, buscar refugio en Él y someterse a Él.

13. El instinto humano cree en Dios. La fe es una necesidad a la vez del instinto y del intelecto de los que el ser humano no puede prescindir. Forma parte de su ser y de su instinto. A esa verdad alude la siguiente aleya: "Y cuando tu Señor sacó de los riñones de los hijos de Adán a su descendencia..." [Corán 7:172].

Durante su vida en este planeta, el ser humano hace frente a circunstancias que le hacen buscar refugio en una fuerza más poderosa que la suya; una fuerza superior a la humana tanto en pujanza como en conocimiento. Del mismo modo, este planeta por su mera presencia y armonía dibuja signos de interrogación a los que el cerebro humano no puede responder sin acogerse a la presencia de un Dios Todopoderoso y Omnipotente.

La opinión del islam es que el instinto no sólo requiere la mera presencia de Dios. También necesita la unicidad de ese Dios, y el instinto se refugia en esa unicidad en un impulso irreflexivo cuando existen circunstancias que hacen temblar su ser; le sacude el polvo y lo devuelve al buen camino. Y ello, ya sean

esas circunstancias difíciles o de necesidad o situaciones de meditación sobre el universo, y las insistentes preguntas que sobre él se plantean el instinto.

El noble Corán muestra el alma humana cuando su instinto se desnuda ante un miedo que supera sus fuerzas, sacude su interior, le sacude el polvo y la devuelve al buen camino y a la claridad de visión, como en estas aleyas:

"Él es Quien os hace viajar por tierra o por mar. Cuando, navegando con viento favorable, contentos con él, se levanta un viento tempestuoso, azotan las olas por todas partes y creen llegada la hora de la muerte, invocan a Dios rindiéndole culto sincero. 'Si nos salvas de ésta, seremos, ciertamente, de los agradecidos'. Y apenas les salva, ya en tierra, al punto se insolentan injustamente. [...]" [Corán 10:22-3]

"Di: '¿Qué crees que iba a ser de vosotros si os viniera el castigo de Dios u os viniera la Hora? ¿Invocaríais a otros diferentes de Dios? Sinceramente...' ¡No!, antes bien, le invocaríais a Él y quitaría, si Él quisiera, el objeto de vuestra invocación. Y olvidaríais lo que ahora Le asociáis." [Corán 6:40-1]

"Cuando el hombre sufre una desgracia, Nos invoca, lo mismo si está echado que si está sentado o de pie. Pero, en cuanto le libramos de su desgracia, continúa su camino como si no Nos hubiera invocado por la desgracia que sufría. Así es como son engalanadas las obras de los immoderados." [Corán 10:12]

"Cuando los hombres sufren una desgracia, invocan a su Señor, volviéndose a Él arrepentidos. Luego, cuando les ha hecho gustar una misericordia venida de Él, algunos de ellos asocian otros dioses a su Señor." [Corán 30:33]

"¡Cuántas ciudades hemos destruido! Les alcanzó Nuestro rigor de noche o durante la siesta. Cuando les alcanzó Nuestro rigor, no gritaron más que: '¡Fuimos impíos!'" [Corán 7:4-5]

Del mismo modo, relata la rectitud del instinto cuando éste afronta el universo y siente la necesidad imperiosa de explicar su existencia y conocer su

origen, y la completa certitud de la existencia del Creador, como en estas aleyas:

"En la creación de los cielos y de la tierra y en la sucesión de la noche y el día hay, ciertamente, signos para los dotados de intelecto que recuerdan a Dios de pie, sentados o echados, y que meditan en la creación de los cielos y de la tierra: '¡Señor! No has creado todo esto en vano ¡Gloria a Ti! ¡Presérvanos del castigo del Fuego!. ¡Señor! Tú cubres de oprobio a quien introduces en el Fuego. Los impíos no tendrán quien les auxilie. ¡Señor! Hemos oído a uno que llamaba a la fe: '¡Creed en Vuestro Señor!' y hemos creído. ¡Señor! ¡Perdónanos nuestros pecados! ¡Borra nuestras malas obras y recíbenos. cuando muramos, entre los justos!" [Corán 3:190-3]

"Y cuando Abraham dijo a su padre Azar: '¿Tomas a los ídolos como dioses? Sí, veo que tú y tu pueblo estáis evidentemente extraviados'. Y así mostramos a Abraham el reino de los cielos y de la tierra, para que fuera de los convencidos. Cuando cerró la noche sobre él, vio una estrella y dijo: '¡Éste es mi Señor!'. Pero, cuando se puso, dijo: 'No amo a los que se ponen'. Cuando vio la luna que salía, dijo: 'Éste es mi Señor'. Pero, cuando se puso, dijo: 'Si no me dirige mi Señor, voy a ser, ciertamente, de los extraviados'. Cuando vio el sol que salía, dijo: 'Éste es mi Señor! ¡Éste es mayor!'. Pero, cuando se puso, dijo: '¡Pueblo! Soy inocente de lo que Le asociáis. Vuelvo mi rostro, como *hanīf*<sup>328</sup>, hacia Quien ha creado los cielos y la tierra. Y no soy asociador'. Su pueblo disputó con él. Dijo: '¿Disputáis conmigo sobre Dios, a pesar de haberme Él dirigido? No temo lo que Le asociáis, a menos que mi Señor quiera algo. Mi Señor lo abarca todo en Su ciencia. ¿Es que no os dejaréis amonestar? ¿Cómo voy a temer lo que Le habéis asociado si vosotros no teméis asociar a Dios algo para lo que Él no os ha conferido autoridad? ¿Cuál, pues, de las dos partes tiene más derecho a seguridad? Si es que lo sabéis...'. Quienes creen y no revisten su fe de impiedad, éstos son los que están en seguridad, los que están dirigidos. Ése es el argumento Nuestro que dimos a

---

<sup>328</sup> El término *hanīf* significa monoteísta. En el Corán a menudo hace referencia a Abraham, como en estas aleyas, o se utiliza como antónimo de *mušrik*, politeísta.

Abraham contra su pueblo. Ascendemos la categoría de quien queremos. Tu Señor es sabio, omnisciente." [Corán 6:74-83]

En esa historia, Abraham hace alusión a la prueba de la existencia de Dios que encontró en su alma. Encontró una señal de Su presencia y se sintió convencido en su instinto.

14. Los miembros del género humano son todos iguales, comenzando por su adoración a Dios. Los creyentes son aquéllos de sus siervos con los que Dios está complacido, acercándolos a Él y aumentando su devoción. Esa es la cumbre más alta. La devoción se manifiesta tanto en los sentimientos y en los ritos de adoración como en las obras y las acciones. Las cuestiones en las que se menciona la devoción en el Corán indican que ésta comprende todas las dimensiones de la existencia y todos los espacios de actividad humana. Donde más se hace referencia a esa devoción es en las cuestiones del trato, la acción, la conducta y las cuestiones relacionadas con la vicegerencia. De ello derivó el valor general, que es un valor fijo donde los miembros de este género se pesan en la balanza de Dios: "Para Dios, el más noble de entre vosotros es el que más Le teme." [Corán 7:172]

15. En este mundo, el ser humano debe sufrir la vida y la muerte, el bien y el mal, la felicidad y la desgracia, la abundancia y la carencia, la salud y la enfermedad, la fuerza y la debilidad, la victoria y la derrota, la exceso y la falta, la riqueza y la pobreza. Y se verá recompensado o castigado por sus reacciones, las cuales deben estar de acuerdo con lo que Dios reveló, es decir, que sean gobernadas por la ley islámica y el programa divino. Esa recompensa puede venir en esta vida o en la otra, o en ambas a la vez, pero siempre llega.

16. El ser humano tiene un papel que jugar con respecto a su destino – en el marco de la voluntad divina, por supuesto –, así como con respecto a sí mismo y a todo lo que lo rodea, y con respecto a su presente y a sus posesiones. La relación entre su voluntad y el destino determinado por Dios está basada en la justicia. Y aunque en esa relación puedan existir elementos difíciles de entender con claridad, es indudable que las buenas acciones y la justicia divina resultan en la recompensa en esta vida o en la otra.



17. La entidad individual recibe la recompensa o el castigo y se prolonga más allá de la muerte. Comienza en el mundo terrenal y se extiende hasta la morada eterna. Y se prepara, dependiendo de sus obras en la vida terrena, para aceptar la vida en el cielo o en el infierno.

18. El creyente se eleva en la vida terrena hasta convertirse en un instrumento de Dios que lleva a cabo la voluntad divina en sí mismo y en aquéllo y aquéllos que lo rodean. Una vez alcanzado ese estado, el poder de Dios se manifiesta a través de sus manos (pero no en milagros, como es el caso de los profetas). Éste es un nivel al que puede elevarse todo musulmán, a través del cual se prepara para el Paraíso. Los portentos que se manifiestan en la transformación del alma o de la vida en general tienen como origen esa habilidad de encarnar el poder de Dios.

19. Es el deber de todo musulmán someterse y entrar completamente en el islam, y que el programa de Dios gobierne completamente su vida. Deberá, además, predicar, sin ocultar nada de la religión de Dios, y trabajar para que se realice Su programa. Por último, emprenderá la yihad para establecer el programa de Dios, junto con Su autoridad, Su divinidad y Su gobierno. Sólo así estará entre aquellos a quienes Dios concede la salvación.

20. La predicación, la yihad y la puesta en práctica del programa de Dios en la Tierra conllevan la lealtad hacia Dios, su Profeta y los creyentes, y la ruptura total con el diablo, los tiranos y los no musulmanes. El musulmán se beneficiará entonces de la promesa divina de salvación, victoria y pujanza, y tendrá a todas las fuerzas del bien, incluyendo a los ángeles, en sus filas, apoyándolo. La promesa de Dios al respecto es clara: "Dios ha escrito: '¡Venceré, en verdad! ¡Yo y Mis enviados!'" [Corán 58:21] "Quien tome como amigo a Dios, a Su Enviado y a los creyentes... Los partidarios de Dios serán los que vengán." [Corán 5:56]

[...]

\* \* \*

*Los últimos dos textos provienen de Hitos en el camino (Ma'ālim fī l-ṭarīq). En el primero, su introducción, Quṭb explica que lo que considera el fracaso tanto del capitalismo como del comunismo y presagia el fin del liderazgo del hombre blanco. Por otra parte, cree que la comunidad musulmana ha dejado de existir, puesto que no se practica el islam y que la umma vive en un estado de yāhiliyya o ignorancia de Dios en el que los hombres se someten a la autoridad de otros hombres. Finalmente, en el capítulo cuatro, dedicado a la yihad, Quṭb denuncia el derrotismo que supone querer defender al islam de la acusación de practicar la guerra santa y mostrarla como defensiva, cuando, en realidad, es una guerra ofensiva que tiene como misión el crear las condiciones en las que el mensaje del islam llegue a todos los hombres.*

## **Hitos en el camino**<sup>329</sup>

### *Introducción*

La humanidad se encuentra hoy al borde del abismo. No debido a la amenaza de aniquilación que pende sobre su cabeza – ése es sólo un síntoma, y no la enfermedad – sino a la escasez de los valores a cuya sombra crece y se desarrolla la vida humana de manera sana. Esto es obvio en el mundo occidental, que no sólo carece de valores que ofrecer a la humanidad sino que ya no le queda nada con lo que convencer a su propia conciencia de que merece existir. En efecto, su "democracia" está arruinada, y gradualmente ha tenido que imitar al Bloque del Este, especialmente su sistema económico, bajo el nombre de "socialismo"<sup>330</sup>.

La situación es la misma en el Bloque del Este. Sus teorías colectivistas, empezando por el marxismo, en un principio atrajeron a un gran número de gente, e incluso en el propio Occidente, debido a que se trata de un modelo

---

<sup>329</sup> Quṭb 1964?: 3-12.

<sup>330</sup> Clara referencia al modelo de "estado de bienestar desarrollado en los países occidentales tras la II Guerra Mundial.

que se asemeja a un credo. Sin embargo, el marxismo ha retrocedido de manera clara desde el punto de vista intelectual hasta el punto de verse reducido en la actualidad al "estado" y sus sistemas, lo cual está muy lejos de los fundamentos del modelo. Ello se debe a que, de manera general, el marxismo choca con la naturaleza del instinto y de las necesidades del ser humano, y sólo se desarrolla en una sociedad devastada o que ha estado sometida a un sistema dictatorial durante un largo periodo de tiempo. E incluso en esas circunstancias, el marxismo ha empezado a mostrar su fracaso económico, que es el fundamento en el que reposa y del que se enorgullece. Rusia, que representa la cumbre de los sistemas colectivistas, ve su riqueza reducirse después de haber sido excedentaria incluso en la época de los zares, importa trigo y otros alimentos, y vende el oro que tiene para pagar por la comida a causa del fracaso de la agricultura colectivista y de un sistema en conflicto con el instinto.

¡Es necesario que la humanidad tenga un nuevo liderazgo!

El liderazgo de la humanidad por parte del hombre blanco está a punto de desaparecer. Ello no es debido a que la civilización occidental haya fracasado desde el punto de vista material, o por que se haya debilitado económica o militarmente. El turno del sistema occidental ha terminado porque su carencia de valores no le permite ejercer ese liderazgo.

Es necesario un liderazgo que preserve y desarrolle la civilización material a la que ha llegado la humanidad a través de la asombrosa creatividad de los europeos, pero le proporcione asimismo valores nuevos, serios y completos comparados con lo que ha conocido la humanidad, y un programa al mismo tiempo original, positivo y realista.

Sólo el islam posee esos valores, y ése es el programa.

El tiempo del renacimiento científico ha terminado. Ese turno, que comenzó en la época del Renacimiento en el siglo XVI d.C. y llegó a su culminación durante los siglos XVII y XIX, ya no tiene nada que ofrecer.

Del mismo modo, el patriotismo y el nacionalismo que se destacaron en esa época y las asociaciones regionales en general han jugado su papel durante esos siglos, pero tampoco les queda nada que ofrecer.

Tanto los sistemas individualistas como los colectivistas han terminado por fallar.

Ha llegado el turno del islam y de la comunidad musulmana, a la hora más complicada, confusa y atormentada. Ha llegado el turno del islam, que no rechaza la creatividad material porque la considera la labor más importante del hombre desde que Dios le asignó la vicegerencia en la Tierra y, bajo condiciones precisas, es una forma de adorar a Dios y realizar la meta de la existencia humana.

"Y cuando tu Señor dijo a los ángeles: 'Voy a poner un sucesor en la tierra'." [Corán 2:30]

"No he creado a los genios y a los hombres sino para que Me sirvan." [Corán 51:56]

Ha llegado el turno de la comunidad musulmana, para hacer realidad la tarea que Dios le asignó cuando la creó:

"Sois la mejor comunidad humana que jamás se haya suscitado: ordenáis lo que está bien, prohibís lo que está mal y creéis en Dios." [Corán 3:110]

"Hemos hecho así de vosotros un comunidad moderada, para que seáis testigos de los hombres y para que el Enviado sea testigo de vosotros." [Corán 2:143]

\* \* \*

Pero el islam no puede jugar su papel a menos que tome forma en una sociedad, es decir, una comunidad [*umma*]. La humanidad no presta atención a un mero credo cuya manifestación no ve en la vida real, sobre todo en esta época. Por otra parte, la existencia de la comunidad musulmana puede considerarse interrumpida desde hace siglos, La comunidad musulmana no es

sólo la tierra en la que solía existir el islam, ni una nación cuyos antepasados vivían de acuerdo con el sistema islámico en una época de la historia. La comunidad musulmana designa a un grupo de seres humanos cuyas vidas, concepción de la existencia, circunstancias, sistemas, valores y criterios derivan todos del programa islámico. Y esa comunidad – con esas características – dejó de existir cuando se interrumpió el gobierno según la ley de Dios en todo el mundo.

Esa comunidad debe volver a existir para que el islam desempeñe una vez más el esperado papel de líder de la humanidad.

Esa humanidad debe revivir, a pesar de estar enterrada en los escombros de generaciones, concepciones de la existencia, circunstancias y sistemas, y de no tener relación alguna con el islam o con el programa islámico... ¡Aunque todavía piense que se eleva en lo que ha dado en llamarse "el mundo musulmán"!

Sé que la distancia entre el intento de resurrección y la asunción del liderazgo es enorme. La comunidad musulmana ha estado ausente de la vista y la existencia un largo periodo, y durante mucho tiempo asumieron el liderazgo de la humanidad otras ideas, otras naciones, otras concepciones y otras circunstancias. Durante esa época, el genio europeo ha producido una cantidad enorme de ciencia, cultura, sistemas, producción... Una cantidad enorme sobre la que se levanta la humanidad y a la que no podemos renunciar, ni a ella ni a quien la representa, con facilidad. ¡Especialmente cuando lo que se llama "el mundo musulmán" está casi completamente desprovisto de todas esas maravillas!

Sin embargo y a pesar de todo ello, es necesaria la "resurrección islámica", sin importar la distancia entre el intento de resurrección y la asunción del liderazgo. El intento de la resurrección islámica es un primer paso que no debe ignorarse.

\* \* \*

A fin de ser plenamente conscientes de la cuestión, debemos saber de manera concreta las facultades de esta nación para liderar a la humanidad, de manera que sus miembros no erremos en el primer intento de resurrección.

En estos momentos esta nación no posee – ni se le requiere – la facultad de ofrecer a la humanidad una superioridad insólita en el área de la creatividad, ante la que se inclinen las cabezas y a través de la cual imponga su liderazgo mundial. El genio europeo la ha precedido ampliamente en ese campo. No es de esperar superarla a nivel material, al menos durante varios siglos.

Por lo tanto, es necesaria otra facultad. ¡La facultad de la que carece esa civilización!

Ello no significa que descuidemos la creatividad; es nuestro deber esforzarnos en ese respecto. No obstante, no es la creatividad la facultad en la que debemos avanzar para liderar a la humanidad en la presente coyuntura, sino una necesidad en sí misma para nuestra existencia y un deber que nos impone la concepción islámica que confía al ser humano la vicegerencia sobre la Tierra, y convierte tal facultad – en condiciones particulares – en una forma de adoración de Dios y de realización del objetivo de la existencia humana.

Es necesaria, como decíamos, otra facultad que no sea la creatividad material para liderar a la humanidad. Y esa facultad no es otra que el credo y el programa que permitirán a la humanidad preservar la producción del genio material bajo la supervisión de otra concepción que satisface las necesidades del instinto y, al mismo tiempo, obedece a las necesidades de la creatividad material. Y que el credo y el programa se materialicen en una sociedad humana, es decir, en una sociedad musulmana.

\* \* \*

Todo el mundo vive hoy en un estado de *yāhiliyya*, tanto desde el punto de vista del origen del que emanan los medios de subsistencia como de los regímenes. ¡Una ignorancia que no alivian en absoluto esas asombrosas comodidades y esa extraordinaria creatividad! ]

Esa gran ignorancia reposa sobre la base de la agresión a la autoridad de Dios en la Tierra y al rasgo más exclusivo de Su divinidad: su soberanía<sup>331</sup>. Esa soberanía reposa en los hombres y, como resultado, éstos se erigen unos en señores de otros, no de la manera primitiva e ingenua que conoció el primer periodo de ignorancia<sup>332</sup>, sino en la reclamación del derecho de establecer concepciones y valores, preceptos y leyes, regímenes y circunstancias, de forma aislada del programa de Dios y de lo que Dios ha permitido. Esa agresión contra la soberanía de Dios es una agresión contra sus siervos. La humillación del ser humano en general en los sistemas colectivistas y la injusticia de los individuos y de los pueblos bajo el control del capital y el colonialismo en los sistemas capitalistas no son sino una consecuencia de la agresión contra la autoridad de Dios y de la negación de la dignidad que Dios confirió a los hombres.

Ello es lo que hace único el programa islámico: en cualquier otro sistema los hombres se adoran los unos a los otros, de una manera u otra. Sólo en el programa islámico los hombres se liberan de la adoración de los unos a los otros, adorando sólo a Dios, aceptando normas y valores sólo de Dios, y sometiendo sólo a Dios.

Este es el cruce de caminos ante el que nos encontramos. Ésta es la nueva concepción que ofrecemos a la humanidad. Esta concepción y todas las profundas consecuencias que derivan de ella en la vida real es el haber que no posee la humanidad, porque no se encuentra entre los productos de la civilización occidental y el genio europeo, ya sea de Europa Oriental u Occidental.

\* \* \*

No hay ninguna duda de que nosotros poseemos algo nuevo, serio y completo. Algo que la humanidad no conoce y que es incapaz de producir.

---

<sup>331</sup> *Hākimiyya*: En el sentido que Quṭb le da al término, significa "capacidad para gobernar" y es exclusiva de Dios. Los hombres no tienen el derecho a gobernar, puesto que ello supone la usurpación de la autoridad divina.

<sup>332</sup> Es decir, la *Yāhiliyya* pre-islámica.

Sin embargo, esa novedad debe materializarse – como hemos dicho – en una realidad efectiva. Es necesario que una nación viva de acuerdo con ella, lo cual requiere una maniobra de "resurrección" en tierras islámicas. Tras esa resurrección vendrá – tarde o temprano – la asunción del liderazgo de la humanidad.

¿Y cómo comenzará la maniobra de resurrección islámica?

Será necesaria una vanguardia que actúe con determinación y persista en el camino. Una vanguardia que marche a través de la vasta ignorancia que ha invadido todo el mundo y que, según avance, se mantenga en cierto modo separada de la ignorancia circundante, pero conserve asimismo algunos lazos con ella.

Y es necesario que esa decidida vanguardia disponga de "hitos en el camino". Hitos que le permitan conocer la naturaleza de su papel, la verdad de su tarea, la realidad de su objetivo, el punto de comienzo de un largo viaje... Y saber que, además, qué postura adoptar con respecto a la ignorancia que envuelve el mundo entero; dónde está de acuerdo con la gente y dónde discrepa; cuáles son sus características y cuáles las características de la gran *yāhiliyya* que la rodea; cómo dirigirse a las gentes que viven ese estado de ignorancia en la lengua del islam, y de qué hablarles; y, finalmente, dónde encontrar información sobre todo eso, y cómo conseguirla.

Esos hitos deben basarse en la primera fuente de este credo, el Corán, en sus instrucciones básicas y en la visión que estableció en las almas de la elite de elegidos. Esa elite a través de la cual Dios creó en la Tierra lo que quiso crear, y logró transformar la marcha de la historia en la dirección que quiso que avanzara.

\* \* \*

Para esa anhelada vanguardia he escrito *Hitos en el camino*. Cuatro de sus capítulos provienen del libro *A la sombra del Corán (Fī Ṣilāl al-Qur ān)*, con algunas modificaciones y adiciones allí donde he visto lo necesario<sup>333</sup>. Por

---

<sup>333</sup> Cuatro de los trece capítulos de *Hitos en el camino* provinieron, al menos en parte, de *A la sombra del Corán*. Esos capítulos son *La naturaleza del método coránico (Ṭabī'at al-manhay*



otra parte, ocho de sus capítulos – con la excepción de esta introducción – fueron escritos en diferentes periodos, según me lo inspiraron los giros sucesivos hacia el programa divino que figura en el Sagrado Corán. En su conjunto, y a pesar de haber sido escritos por separado, esos capítulos representan *Hitos en el camino* y encarnan un primer grupo de estos ‘hitos’, que desearía continuar con cuando Dios me guíe hacia este camino.

Y Dios es Quien otorga el éxito.

\* \* \*

## **Hitos en el camino**<sup>334</sup>

### *Capítulo 4. La yihad en la vía de Dios*

[...]

Cuando los derrotistas de mente y espíritu escriben sobre la yihad en el islam, intentado defender a éste de esa "acusación"<sup>335</sup>, confunden dos cuestiones: la primera, la imposición del credo por la fuerza, que esta religión condena; la segunda, la destrucción de las fuerzas que suponen un obstáculo entre el islam y la gente, esclavizando a ésta e impidiéndole que adore a Dios. Ésas son dos cuestiones separadas que no deben mezclarse. Debido a tal confusión e, incluso más que a la misma, al derrotismo, intentan confinar la yihad en el islam a lo que actualmente se denomina "guerra defensiva". La yihad en el islam no tiene nada que ver con las guerras de hoy en día, sus causas o sus reglas. Las causas de la yihad deben buscarse en la naturaleza del propio islam, su papel en este mundo y los elevados objetivos que Dios le

---

*al-qurʿānī*), *La concepción islámica y la cultura (Al-taṣawwur al-islāmī wa-l-ṭaqāfa)*, *La guerra santa en la vía de Dios (Al-yihād fī sabīl allāh)* y *El establecimiento y las características de la sociedad musulmana (Naṣʿat al-muʿtamaʿ al-muslim wa-jaṣāʿiṣu-hu)* (v. Quṭb 1964?: 12).

<sup>334</sup> Ibid. 75-112.

<sup>335</sup> Es decir, de la acusación que el islam fue impuesto por la espada.

ha asignado. Por ello, Dios afirma que envió al Profeta con ese mensaje, haciendo de él el último de los profetas, y de su mensaje, el último de los mensajes.

Esta religión es una declaración universal de liberación de las gentes de su servidumbre hacia otros siervos de Dios y hacia sus propios apetitos, que son otra forma de servidumbre, anunciando que la divinidad [*al-ulūhiyya*] y el señorío sólo pertenecen a Dios. El anuncio del señorío exclusivo de Dios sobre el universo supone una revolución total contra la soberanía de los seres humanos en todas sus formas, regímenes y circunstancias, y una rebelión total contra toda situación en la que el ser humano ejerza el gobierno en cualquiera de sus formas y en cualquier lugar del mundo. O, dicho de otro modo: donde la divinidad pertenezca a la gente y donde la fuente de autoridad sea la gente, independientemente de la forma que adopte esa divinidad. Ello supone la divinización de los seres humanos, que se hacen señores unos de otros sin tener en cuenta a Dios. Esta declaración significa arrebatarse la autoridad divina a aquellos que la han usurpado y devolvérsela a Dios, expulsando a los usurpadores que gobiernan a la gente con las leyes que ellos mismos han creado, erigiéndose a sí mismos en señores y reduciendo a las gentes a la condición de siervos. Ello supone destruir el reino de los seres humanos para erigir en su lugar el reino de Dios en la Tierra o, en palabras del Glorioso Corán:

"¡Él es Quien es Dios en el cielo y Dios en la tierra! Es el Sabio, el Omnisciente." [Corán 43:84]

"[...] La decisión pertenece sólo a Dios. Él ha ordenado que no sirváis a nadie sino a Él. Ésa es la religión verdadera. [...]" [Corán 12:40]

"Di: "¡Gente de la Escritura! Convengamos en una fórmula aceptable a nosotros y a vosotros, según la cual no serviremos sino a Dios, no Le asociaremos nada y no tomaremos a nadie de entre nosotros como Señor fuera de Dios". Y, si vuelven la espalda, decid: "¡Sed testigos de nuestra sumisión!" [Corán 3:64]

El reino de Dios en la Tierra no se basa en que un grupo particular de hombres, los hombres de religión, asuma la soberanía, como era el caso con la autoridad de la Iglesia, o en que los hombres hablen en nombre de los dioses, como sucedía en lo que se denominaba "teocracia" o sagrado gobierno divino. No, se basa en que gobierne la ley de Dios y que todos los asuntos se dejen en manos de Dios, como estableció claramente la ley divina.

Erigir el reino de Dios en la Tierra y derrocar el reino de los hombres; arrebatar la autoridad de las manos de los usurpadores para devolvérsela a Dios; imponer de la ley divina y cancelar las leyes humanas... Todo ello no tendrá lugar tan sólo con predicar, puesto que los que tiranizan a los siervos de Dios y usurpan Su autoridad en la Tierra no cederán su autoridad si nos contentamos con predicar. Si ese fuera el caso, ¡con cuánta facilidad los profetas hubiesen podido establecer la religión de Dios en la Tierra! De hecho, eso es lo contrario de lo que sucedió en la historia de los profetas y la historia de esta religión a través de las generaciones.

Esa declaración universal de la liberación de todo ser humano de cualquier autoridad que no sea la autoridad de Dios, afirmando que la divinidad y la soberanía sólo pertenecen a Dios, no fue una declaración teórica, filosófica o pasiva. Al contrario, fue una declaración dinámica, realista y positiva. Una declaración que se concretiza en la forma de un sistema que gobierna a los seres humanos con la ley divina y los libera de la adoración de otros siervos para que sólo se dirijan a Dios y a ningún otro. Por ello, hubo de adoptar la forma de un movimiento junto con la forma de una declaración, a fin de afrontar la realidad del ser humano en todas sus dimensiones y con los medios apropiados.

La realidad humana, ayer, hoy y siempre, se enfrenta a esta religión – como declaración universal para liberar a los seres humanos de cualquier autoridad que no sea la de Dios – con obstáculos doctrinales y conceptuales, materiales y tangibles, políticos, sociales, económicos, raciales y clasistas, junto con los obstáculos de un dogma distorsionado y unos conceptos

erróneos. Estos se mezclan con aquéllos y reaccionan de manera muy complicada.

La declaración confronta doctrinas y concepciones, mientras que el movimiento se enfrenta a obstáculos materiales, empezando por una autoridad política que reposa sobre factores doctrinales, conceptuales, raciales, clasistas, sociales y económicos complicados e interconectados. Los dos juntos – la declaración y el movimiento – se enfrentan a "la realidad humana" en su conjunto, con medios apropiados para cada uno de sus componentes. Los dos juntos son necesarios para comenzar el movimiento de liberación del ser humano en la Tierra: de todos los seres humanos en toda la Tierra. Éste es un punto importante que debe ser reiterado.

Esta religión no es una declaración para la exclusiva liberación de los árabes, ni es un mensaje meramente para los árabes. Su preocupación es el género humano, todo el género humano, y su dominio es la Tierra, toda la Tierra. Dios no es solamente el Señor de los árabes ni de aquéllos que han aceptado el credo musulmán. Dios es el Señor del universo, y esta religión pretende devolver ese universo a su Señor y liberarlo de la servidumbre a cualquier otro. La gran servidumbre – a ojos del islam – es la sumisión del ser humano a leyes que han impuesto otros hombres. Esa sumisión sólo debería dirigirse hacia Dios, y quien la dirige a otros sale de la religión de Dios, por mucho que pretenda lo contrario. El Profeta de Dios dictó que el respeto de la ley y del gobierno islámicos son la adoración con respecto a la cual los judíos y los cristianos son asociadores [*mušrikūn*<sup>336</sup>], puesto que a pesar del dictado de Dios no Lo adoran de forma exclusiva.

En su colección de tradiciones del Profeta, al-Tirmidī<sup>337</sup> relata que cuando ʿUday ibn Ḥātim<sup>338</sup> escuchó la Llamada al islam del Enviado de Dios, escapó a la región siria, puesto que se había convertido al cristianismo durante la época pre-islámica. Su hermana y un grupo de miembros de su tribu fueron

---

<sup>336</sup> V. pág. 152, nota 187.

<sup>337</sup> V. pág. 160, nota 205.

<sup>338</sup> ʿUday ibn Ḥātim al-Ṭāʿī (m. ca. 686): Se convirtió al islam 628 y, tras la muerte del Profeta, fue un fiel partidario de ʿAlī, participando en su bando en las batallas del Camello (656) y de Ṣiffīn (657).

hechos prisioneros, pero el Enviado de Dios la trató con generosidad. Por ello, cuando volvió a su hermano éste quiso saber más del islam y visitó al Enviado de Dios. La gente murmuró sobre su visita. Cuando entró a ver al Enviado de Dios, ‘Uday tenía una cruz de plata colgada al cuello, y el Profeta recitó la siguiente aleya: "Han tomado a sus doctores y a sus monjes, [...] como señores, en lugar de tomar a Dios [...]" [Corán 9:31). Dijo ‘Uday: "No los adoran", y respondió el Profeta: "¡Sí! Han prohibido lo que está permitido y han permitido lo que está prohibido y los habéis seguido, y ello es adoración por vuestra parte"<sup>339</sup>.

La aleya que citó el Profeta es un texto sin ninguna ambigüedad que afirma que obedecer la legislación y el gobierno [no divinos] es una forma de adoración que hace salir de la religión, y que significa que algunas gentes tomen a otras como señores. Eso es que lo que esta religión vino a cancelar, además de anunciar la liberación del ser humano en la Tierra de la adoración de otro que no sea Dios.

Como consecuencia, el islam ha de liberarse en la Tierra para eliminar esa "realidad" que riñe con su declaración general. Para ello utiliza tanto la proclamación como el movimiento, y dirige sus golpes contra las fuerzas políticas que adoran a los seres humanos en lugar de a Dios – es decir, a las que no gobierna ni la ley ni la soberanía divinas – y que impide que escuchen la declaración y abracen el credo con una libertad a la que no se oponga fuerza alguna. Tras eliminar a la fuerza que ejerce el control – ya sea éste político, mezclado con racismo o clasista dentro de una misma raza – se erigirá un orden social, económico y político que permite al movimiento de liberación de despegar de forma efectiva.

El islam nunca ha tenido la intención de imponer su credo a nadie. Sin embargo, el islam no es un mero "credo". Como hemos dicho, es un anuncio general de la liberación de los seres humanos de su servidumbre a otros siervos. Su primer objetivo es derrocar aquellos regímenes y gobiernos que están basados en la soberanía de hombre sobre hombre y la servidumbre del

---

<sup>339</sup> Citado en al-Albānī, *Gāyat al-marām*.

hombre hacia el hombre. Tras haber eliminado la presión política sobre ellos y presentado el manifiesto iluminador a sus mentes y almas, dejará a los siervos la libertad de elegir el credo que deseen. Pese a ello, esta libertad no significa que hagan dioses de sus caprichos, que decidan ser siervos de otros siervos o que se tomen los unos a los otros como señores en lugar de a Dios.

El sistema que gobierna a los hombres en la Tierra debe basarse en la servidumbre exclusiva a Dios, tomando sus leyes de Él y de ningún otro. A continuación que todo individuo, dentro del sistema general, adopte el dogma que prefiera. Así, "todo el culto se rinde a Dios"<sup>340</sup> es decir tener como referencia, someterse, adherirse y servir sólo a Dios. El significado del término "religión" [*dīn*] es más completo que el término "credo". La religión es el programa y el sistema que gobiernan la vida, y la religión islámica depende del credo, pero es, de manera general, más amplia que el credo. En el islam es posible que grupos variados se sometan a su programa general, que está basado en la servidumbre de Dios únicamente, incluso si algunos de esos grupos no adoptan el credo del islam.

Cualquiera que entienda la naturaleza de esta religión de la manera que hemos explicado entenderá asimismo la necesidad de un lanzamiento dinámico del islam bajo la forma de la yihad por la espada, además de la yihad por la predicación. Entenderá, además, que la yihad nunca fue un movimiento defensivo – en el significado estricto en el que se entiende hoy en día el término "guerra defensiva" –, como pretenden los derrotistas en vista de la situación actual y del artero ataque de los orientalistas. Fue un movimiento de exaltación para liberar al ser humano en la Tierra por medio de los métodos adecuados para todas las dimensiones de la realidad humana, con estadios definidos, cada uno de los cuales dispone de métodos renovados.

Si insistimos en llamar a la yihad un movimiento defensivo, debemos cambiar el significado de la palabra "defensa" de modo que quiera decir "la defensa del hombre contra todos los factores que limitan su libertad y

---

<sup>340</sup> Referencia a Corán 8:39: "Combatid contra ellos hasta que dejen de inducirlos a apostatar y se rinda todo el culto a Dios"

obstaculizan su liberación". Esos factores toman la forma de creencias y conceptos además de sistemas políticos basados en barreras económicas, clasistas o raciales que prevalecían en todo el mundo cuando apareció el islam, y formas de los cuales todavía son frecuentes en el presente estado de ignorancia.

Mediante esa extensión del concepto de la palabra "defensa" podemos afrontar la verdad de los incentivos del despegue islámico en la Tierra mediante la yihad. Podemos, asimismo, comprender la naturaleza del propio islam, que consiste en una declaración general de la liberación del ser humano de la adoración de otros siervos, establecer que la divinidad y el señorío sobre el universo son de Dios y ningún otro, destruir el reino de los caprichos humanos en la Tierra, e instaurar el reino de la ley divina en el mundo de los seres humanos.

Las excusas defensivas de la yihad islámica en el sentido estricto del término contemporáneo de la guerra defensiva y la búsqueda de tradiciones que prueben que la yihad no era sino resistir la agresión de las fuerzas vecinas contra "el país islámico" – que algunos conocen como la Península Arábiga – son intentos que indican el escaso discernimiento de la naturaleza de esta religión y del papel que ha venido a jugar en el mundo. Por otro lado, dichos intentos revelan el derrotismo frente a las presiones de la realidad presente y el astuto ataque de los orientalistas contra la yihad.

Si Abū Bakr, °Umar y °Uṭmān<sup>341</sup> hubieran estado seguros de que ni los bizantinos ni los persas atacarían la Península Arábiga, ¿se habrían quedado sentados, sin empujar la marea islámica a todos los rincones del mundo? ¿Y cómo podrían haber empujado la marea de la Llamada ante esos obstáculos materiales: los sistemas políticos, los sistemas sociales racistas y clasistas, y los sistemas económicos resultantes de consideraciones racistas y clasistas, protegidos por las fuerzas materiales del estado?

---

<sup>341</sup> Es decir, los tres primeros califas, venerados por los musulmanes sunníes debido a su cercanía al Profeta.

Sería ingenuo imaginar que una Llamada que anuncia la liberación de la humanidad, toda la humanidad, en el mundo, todo el mundo, y se encuentra con tales obstáculos, se enfrente a ellos sólo con palabras y explicaciones. Sí, se emplean palabras y explicaciones cuando no existen obstáculos entre la Llamada y los individuos, y puede dirigirse a éstos con libertad, puesto que "no cabe coacción en religión" [Corán 2:256]. Pero cuando se encuentra con obstáculos y factores materiales, deben eliminarse por la fuerza, para dirigirse a los corazones y a las mentes de las gentes libres de esas cadenas.

En efecto, la yihad es una necesidad de la Llamada al islam. Dado que el objetivo de éste es la declaración categórica de la liberación del ser humano que hace frente a la realidad por medios apropiados a todos los niveles, no es suficiente un anuncio filosófico o teórico. No importa si el país islámico – o, utilizando la expresión islámica correcta, la Morada del Islam – es seguro o si lo amenazan sus vecinos. Cuando el islam se esfuerza en obtener la paz, su objetivo no es esa paz barata que sólo requiere que esa parte de la Tierra donde residen los seguidores del islam sea segura. El Islam desea la paz en la que se rinda todo el culto a Dios<sup>342</sup>, es decir, que la servidumbre de la gente sea exclusivamente para Dios, y los hombres no se erijan en señores los unos de los otros.

[...]

## **Bibliografía**

Buruma, Ian, y Margalit, Avishai (2004) *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*. Nueva York: Penguin Press.

Calvert, John (2000) "'The World is an Undutiful Boy': Sayyid Qutb's American experience." *Islam and Christian-Muslim Relations* 11(1); págs. 87-103

---

<sup>342</sup> Referencia a Corán 8:39: "Combatid contra ellos hasta que dejen de inducirlos a apostatar y se rinda todo el culto a Dios."



Carré, Olivier (1983) *Les Frères musulmans. Égypte et Syrie (1928-1982)*. París: Gallimard.

----- (1985) "Aux sources des Frères musulmans radicaux. La lecture du Coran par Sayyid Qutb". *Arabica* 32 ; págs. 261-79.

Euben, Roxanne L. (1999) *Enemy in the Mirror. Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Kašmīrī, Sayyid Baššīr Aḥmad (1994) *‘Abqarī al-Islām Sayyid Qutb: Al-adīb al-‘imlāq wa-l-muŷaddid al-mulham fī daw‘ āṭārihi wa-inŷāzātihi al-adabiyya*. [El genio del islam Sayyid Qutb: El literato gigante y el luchador inspirado a la luz de su legado y sus logros literarios] El Cairo: Dār al-Faḍīla.

Kepel, Gilles (2005) *The Roots of Radical Islam*. Londres, San Francisco, Beirut: Saqi.

Moussalli, Ahmad S. (1992) *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*. Beirut: American University of Beirut Press.

Qutb, Sayyid (1962) *Al-Islām wa-muškilāt al-ḥaḍāra* [El islam y la cuestión de la civilización] El Cairo?: Dār Iḥyā‘ al-Kutub al-‘Arabiyya.

----- (1962?) *Al-mustaqbal li-hādā al-dīn* [El futuro pertenece a esta religión] El Cairo?: ?.

----- (1964?) *Ma‘ālim fī al-ṭarīq* [Hitos en el camino] Damasco?: Dār Dimašq.

----- (1973) *Ṭifl min al-qarya* [Un niño de la aldea] Beirut & El Cairo: Dār al-Šurūq.

----- (1974 [1951]) *Ma‘rikat al-Islām wa-l-ra‘smāliyya* [La batalla entre el islam y el capitalismo] Beirut & El Cairo: Dār al-Šurūq.

----- (1975, 6ª edición) *Al-‘adāla al-iṭimā‘iyya fī l-Islām* [La justicia social en el islam] Beirut & El Cairo: Dār al-Šurūq.

----- (1982) *Fī ḡilāl al-Qur‘ān* [A la sombra del Corán] Beirut & El Cairo: Dār al-Šurūq.

----- (1986 [1964?]) *Muqawwimāt al-taṣawwur al-islāmī* [Componentes de la concepción islámica] Beirut & El Cairo: Dār al-Šurūq.

----- (2003a) "Jaṣā'is al-taṣawwur al-islāmī wa-muqawwumāti-hi" [Las características de la concepción y los componentes islámicos] *Šabakat al-Da'wa*. Disponible en: <http://www.daawa-info.net/books1.php?author=سيد%20قطب> (consultado 26-09-2007).

----- (2003b) "Hāḡā al-dīn" [Esta religión] *Šabakat al-Da'wa*. Disponible en: <http://www.daawa-info.net/books1.php?author=سيد%20قطب> (consultado 26-09-2007).

Shepard, William E (1989) "Islam as a 'system' in the later writing of Sayyid Qutb". *Middle Eastern Studies* 25:1; págs. 31-50.

----- (1996) *Sayyid Qutb and Islamic Activism. A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam*. Leiden, Nueva Cork, Köln: 1996.

----- (1997) "The myth of progress in the writings of Sayyid Qutb". *Religion* 27; págs. 255-66.

Soage, Ana Belén (2009) "Hasan al-Banna and Sayyid Qutb: Continuity or Rupture?" *The Muslim World* 99:2; págs. 294-311.

----- (2009) "Islamism and Modernity: The Political Thought of Sayyid Qutb". *Totalitarian Movements and Political Religions* 10:2; págs. 189-203.

Tibi, Bassam (1995) "Culture and Knowledge: The Politics of Islamization of Knowledge as a Postmodern Project? The Fundamentalist Claim to De-Westernization". *Theory, Culture and Society* 12 (1); págs. 1-24.

----- (2007) "The Totalitarianism of Jihadist Islamism and its Challenge to Europe and to Islam". *Totalitarian Movements and Political Religions* 8:1, págs. 35-54

## CAPÍTULO VI

*Posiblemente el acontecimiento que marcó la vida política en Oriente Medio en la segunda mitad del siglo XX fue la humillante derrota árabe en la Guerra de los Seis Días, en junio de 1967. Esa derrota trajo consigo la pérdida de credibilidad del proyecto naserista y del nacionalismo árabe en la denominada "calle árabe". Muchos vieron en lo que se bautizó eufemísticamente como "revés" (nakba) un castigo divino contra regímenes impíos que habían oprimido a buenos musulmanes; recordemos que Quṭb había sido ejecutado el año anterior.*

*La derrota del proyecto nacionalista marcó el inicio del "despertar islámico" (al-ṣaḥwa al-islāmiyya), que supuso el retorno del islam a la vida pública en la práctica totalidad de los países musulmanes. Nuestro próximo autor, el ṣayj Yūsuf al-Qaraḍawī, fue miembro de los Hermanos Musulmanes desde su juventud y se vio muy influenciado por las ideas de Ḥasan al-Bannā. Protagonista destacado de la ṣaḥwa, al-Qaraḍawī se ha convertido en el portador del estandarte del islamismo "moderado" sunní, que el ṣayj ha bautizado wasaṭiyya.*

### **YŪSUF AL-QARAḌĀWĪ (1926-)**<sup>343</sup>

Yūsuf Muṣṭafà al-Qaraḍawī nació en 1926 en el seno de una familia de campesinos arrendatarios en Sift Turāb, una aldea del Delta del Nilo. Su padre murió cuando sólo tenía dos años, y el pequeño fue criado por su madre en la casa de su tío paterno, Aḥmad, que lo consideraba un hijo. De hecho, Yūsuf no se sintió privado de afecto durante su infancia, y en sus memorias afirma que a diferencia de la mayoría de la gente, que sólo tiene un hogar, él tuvo dos: el de

---

<sup>343</sup> El lector debe tener en cuenta que la mayor parte de la información biográfica en esta sección proviene de la autobiografía de al-Qaraḍawī, disponible en [http://www.qaradawi.net/site/topics/index.asp?cu\\_no=2&lng=0&template\\_id=189&temp\\_type=41&parent\\_id=](http://www.qaradawi.net/site/topics/index.asp?cu_no=2&lng=0&template_id=189&temp_type=41&parent_id=) y en <http://www.islamonline.net/Arabic/personality/index.shtml> (consultados en 9/1/2008).

su tío paterno y el de su abuelo materno. Éste era un comerciante de fruta y cereales relativamente próspero y podía permitirse comprar carne dos veces por semana. La suya era una familia tradicional y devota, y Yūsuf fue enviado a la escuela coránica junto con el colegio estatal. Diligente y aplicado, el niño terminó de memorizar el Corán a los nueve años, lo cual le valdría el título de *šayj* a esa temprana edad.

Cuando terminó su educación elemental, Yūsuf deseaba continuar en el instituto secundario de al-Azhar. Sin embargo, ello significaba largos años de estudio sin garantía de obtener un empleo a su fin – su propia aldea contaba con varios azharíes<sup>344</sup> desempleados –, y su tío intentó convencerlo de que abriese un comercio o aprendiese una profesión. Fue gracias a la intervención de un *šayj* de una aldea vecina – que al-Qaraḍāwī describe como providencial – que Aḥmad decidió “dejar el futuro en las manos de quien lo controla” – es decir, Dios – y permitir que Yūsuf siguiese el camino que había elegido (2001-2a). El adolescente fue a vivir a Tanta – la tercera ciudad de Egipto, situada en el Delta del Nilo –, donde pasaría casi una década en el centro de educación secundaria azharí. Allí entraría en contacto con la Sociedad de los Hermanos Musulmanes y tendría la ocasión de escuchar los sermones de su fundador, Ḥasan al-Bannā. Pronto se convertiría en uno de sus seguidores.

A los catorce años, al-Qaraḍāwī ya oficiaba como imán en su aldea natal en ocasiones como Ramadán. Su contacto con los Hermanos lo empujó a la predicación por las aldeas del Delta “con objeto de reforzar la fe, corregir las nociones religiosas [equivocadas] y desarrollar los valores éticos y las conductas que exige la religión” (2001-2d). Además, con sólo 20 años empezó a impartir lecciones de jurisprudencia islámica (*fiqh*) en su aldea, lecciones que describe como caracterizadas por los tres rasgos que marcarían su trayectoria: la relevancia, la indulgencia y la independencia de cualquier escuela jurídica. La escuela que seguía la población de Sift Turāb era la *šāfiʿī*, la más estricta en lo que respecta a las devociones, y las ideas introducidas por Yūsuf pronto ganaron adeptos. En particular, su enseñanza de que el hecho de tocar a una

---

<sup>344</sup> Estudiante o graduado de al-Azhar (v. pág. 58, nota 70).

mujer no cancela las abluciones – un motivo corriente de disputas si la esposa rozaba accidentalmente a su marido mientras le servía la cena, obligándolo a salir a purificarse para la oración de la noche incluso durante los fríos meses de invierno – fue popular entre las mujeres, que exhortaban a sus esposos cuando éstos se enfadaban: “¡Cálmate! Reza según la escuela del *šayj* Yūsuf” (ibid.).

Gran parte de las memorias de al-Qaraḍāwī está dedicada a la política, en particular las tres cuestiones candentes en el Egipto de su juventud: el sionismo, el colonialismo británico y la rivalidad entre el partido nacionalista Wafd y la Sociedad de los Hermanos Musulmanes<sup>345</sup>. El *šayj* a menudo destaca su propia labor. Relata, por ejemplo, que sus colegas lo eligieron líder durante los últimos tres años de sus estudios secundarios y se comprometió a promover “las causas nacionales, árabes e islámicas, particularmente las del Valle del Nilo y Palestina” (2001-2c). Los estudiantes organizaban manifestaciones para conmemorar fechas como la Declaración de Balfour, y algunos partirían a luchar en la primera guerra contra Israel, en 1948. Al-Qaraḍāwī mantiene que el heroico papel de los Hermanos fue la causa principal de la dura prueba que debieron afrontar a su regreso. Según explica, las potencias occidentales presionaron al entonces primer ministro egipcio, Maḥmūd al-Nuqrāšī, que diligentemente disolvió la organización y encarceló a muchos de sus miembros<sup>346</sup>. En lo que se refiere a la lucha anticolonial, “los Hermanos Musulmanes [también] jugaron un papel crucial en esa yihad” (2001-2j).

El *šayj* presenta una imagen sumamente idealizada de Ḥasan al-Bannā. Describe cómo “fulguraba como si sus palabras fueran una revelación de la Revelación, o una antorcha de la luz del profetismo”<sup>347</sup> (2001-2l). Lo exime de todos los “errores” de la Sociedad, como el asesinato del juez Aḥmad al-

---

<sup>345</sup> La rivalidad entre ambos partidos provenía en parte de su diferente concepción de la política: “Cuando fue fundada en 1928, la Sociedad de los Hermanos Musulmanes era parte prominente de un grupo de partidos, ideológicos y de masas, liderados por inconformistas que pretendían desafiar el estilo dominante de la política de notables” (El-Ghobashy 2005: 376).

<sup>346</sup> En realidad, y como hemos visto en el capítulo dedicado a al-Bannā, fue el asesinato del juez Aḥmad al-Jāzindār lo que provocó la disolución de la Sociedad.

<sup>347</sup> Los enemigos de los Hermanos Musulmanes les reprochan lo que consideran su casi herética devoción a Ḥasan al-Bannā (v.g. al-Dālī 1993: 60).

Jāzindār y del primer ministro al-Nuqrāšī. Estas acciones son atribuidas exclusivamente al “Organismo Especial” (*al-niḡām al-jaṣṣ*, brazo paramilitar de la Sociedad), el cual se habría convertido en “una organización dentro de la Organización” que – siempre según al-Qaraḡāwī –, el líder tenía la intención de eliminar (2001-2g). La ola de arrestos que siguió al homicidio de al-Nuqrāšī alcanzó a al-Qaraḡāwī, que pasó varios meses en prisión y se enteró allí del asesinato de al-Bannā. Quizás apoyándose en el testimonio de Quṭb, el *ṣayj* afirma que “mientras el pueblo egipcio estaba abrumado por el dolor, la gente en el Occidente – especialmente en Europa y América – festejaba lo que consideraba una ocasión feliz [...] Ellos sabían el calidad del hombre, el valor de su predicación y el enorme peligro que representaba para ellos” (2001-2h)<sup>348</sup>.

Cuando fue puesto en libertad – en el primer grupo de Hermanos liberados, lo cual muestra que su posición en la Sociedad todavía era poco importante –, al-Qaraḡāwī pudo participar en los exámenes de graduación del instituto secundario azharí y, a pesar de su periodo de ausencia, obtuvo las segundas mejores calificaciones de todo Egipto, lo cual le abría la oportunidad de continuar sus estudios en la Universidad Fu’ād I (la futura Universidad de El Cairo). Pero el *ṣayj* decidió permanecer en al-Azhar, considerando que “tenemos la responsabilidad de quedarnos, para trabajar por su reforma y su renovación” (2001-2i). Así, se convirtió en un estudiante de la Facultad de *Uṣūl al-dīn* (fundamentos de la religión) de la Universidad de al-Azhar, en El Cairo.

Durante su época universitaria, al-Qaraḡāwī consiguió un puesto de predicador en una mezquita en Maḡalla al-Kubrā, una ciudad no lejos de su aldea, para financiar el coste de la vida en El Cairo. Sus sermones del viernes eran tan populares que los propietarios de la mezquita se vieron obligados a construir un anexo de varios pisos a fin de acoger a la congregación. Uno de sus amigos tomaba notas, que finalmente serían reunidas y publicadas bajo el título de “Alientos del viernes” (*Nafaḡāt al-ŷum’a*, 2001-2b).

---

<sup>348</sup> Parece extraño que europeos y americanos supiesen de la existencia de al-Bannā, no digamos su “calidad”. Fue probablemente Sayyid Quṭb, que se encontraba estudiando en los Estados Unidos en ese momento, quien propagó ese rumor.

Por otra parte, después de la Revolución de 1952 – a la que al-Qaraḍāwī dedica gran atención, en particular el papel de los Hermanos Musulmanes como base popular de los Oficiales Libres –, el sucesor de al-Bannā como líder, Ḥasan al-Huḍaybī, envió a Yūsuf – junto con otro “Hermano” que apenas es mencionado – a Siria, Líbano, Jordania y Palestina para establecer contactos con miembros y simpatizantes de la Sociedad. Esta misión muestra su valor en alza dentro de la Sociedad (2001-2k).

Al año siguiente, al-Qaraḍāwī obtuvo su licenciatura, en la que – como era de esperar – obtuvo las mejores calificaciones de su promoción. Sin embargo, su pertenencia a la Sociedad de los Hermanos Musulmanes le valió más estancias en la cárcel (1954-6 y 1962), y la prohibición de predicar (1959). El *šayj* trabajó una temporada en el Ministerio de Legados Religiosos y en el departamento cultural de al-Azhar, y en 1962 esta institución lo envió a Qatar para dirigir su centro en el emirato. Allí fundó el Departamento de Estudios Islámicos de la Facultad de Magisterio y, más tarde, la Facultad de Ley y Estudios Islámicos. Además, en 1973 obtuvo su doctorado de al-Azhar, con una tesis titulada “El azaque y su papel en la solución de los problemas sociales”.

La vida adulta de al-Qaraḍāwī ha sido más tranquila que su juventud. En la última parte de sus memorias, recuerda eventos mundanos como la inauguración de un centro islámico en Bahrein, un viaje al Extremo Oriente a fin de propagar su mensaje, una visita a Londres para tratar sus problemas de salud... Sin embargo, también discute eventos contemporáneos, como el asesinato de Anwar Sadat, la muerte de Abū l-Aʿlā al-Mawḍūdī o la victoria del *aytolá* Jomeini, y denuncia supuestas campañas de evangelización para convertir a los musulmanes al cristianismo. Menciona, además, el haber abandonado la Sociedad de los Hermanos Musulmanes, de la que, sin embargo, sigue siendo considerado uno de sus principales ideólogos, y cuyo liderazgo le ha sido ofrecido en varias ocasiones. Según ha explicado, al-Qaraḍāwī pretende ser el guía de todos los musulmanes, y no sólo de un grupo de ellos (2006: 206).

El *šayj* continúa viviendo en el pequeño emirato de Qatar y en los últimos años se ha convertido en una celebridad internacional gracias a sus apariciones regulares en el programa religioso de al-Jazeera, “La ley islámica y la vida” (Al-šarī’a wa-l-ḥayāt). Por otro lado, es un autor extraordinariamente prolífico: ha escrito más de cien libros, y sigue publicando nuevos títulos cada año. Preside, asimismo, el Consejo Europeo de Jurisprudencia e Investigación (fundado en 1997) y la Asociación Internacional de ulema (fundada en 2004), ambos centros basados en Dublín y orientados hacia las necesidades de los musulmanes que viven en el Occidente. Además, ha participado en el establecimiento de la banca musulmana, que se ha convertido en un sector multimillonario.

En el mundo musulmán el *šayj* es visto como uno de los líderes de opinión musulmanes más moderados e influyentes. Sin embargo, en el Occidente sus controvertidas opiniones con respecto a ciertas cuestiones le han supuesto dificultades. Por ejemplo, le han denegado visados al Reino Unido y a los Estados Unidos debido a su apoyo a los ataques suicidas cometidos en Israel, que justifica alegando que la israelí es una sociedad militarizada en la que no hay civiles (v.g. 2000a: 114; Al-šarī’a wa-l-ḥayāt 2004b). Pero sin duda, su robusto apoyo a los recientes movimientos revolucionarios democráticos que ha visto el mundo árabe – sobre todo en su propia patria, Egipto –, le ha valido una dosis de estima tanto en el mismo como en el Occidente.

## **Ideas clave**

### ***Al-Qaraḍāwī como discípulo de la “Escuela de al-Manār”<sup>349</sup>***

Al-Qaraḍāwī se considera heredero de la tradición reformista de los salafíes de finales del siglo XIX y principios del XX, y afirma categóricamente que “para nosotros, la renovación no sólo es una imperiosa necesidad, sino

---

<sup>349</sup> El lector recordará que *Al-Manār* fue la influyente revista publicada por Rašīd Riḍā desde 1898 hasta su muerte, en 1935.



también una obligación religiosa” (Al-Jazeera 2004). A menudo cita la tradición del profeta según el cual “cada cien años, Dios envía a esta *umma* quien renueve su religión”<sup>350</sup>, y aunque no lo ha dicho explícitamente, parece probable que él mismo aspira a ser considerado el renovador del siglo xv de la Hégira<sup>351</sup>.

Sin embargo, el *šayj* no es tan osado como un al-Afgānī o un °Abduh, sino que ha tomado la postura de cauto reformismo de la Escuela de *al-Manār*. Como hemos visto, los dos precursores buscaban sortear la herencia medieval, considerada un obstáculo para la renovación del islam, y volver a las fuentes del Islam antes de que fueran complicadas por escuelas y dogmas. Pero su discípulo Rašīd Riḍā terminó por volver a las fuentes medievales en busca de soluciones a los problemas de la modernidad, en particular el sistema de gobierno (el califato). Como Riḍā, al-Qaraḍāwī insiste en la necesidad de preservar el papel de la tradición en el pensamiento musulmán. A su juicio, la tan necesaria reforma estaría basada en la combinación de las diferentes escuelas jurídicas y de autores independientes:

La prioridad del muftí contemporáneo debe ser el sacar a la gente de la estrecha prisión de las escuelas jurídicas al amplio espacio abierto de la ley islámica, que incluye las escuelas seguidas, las extinguidas, y los dichos de los imanes que no crearon escuela, que son muchos. (2001b: 57)

Por supuesto, esa no es una idea original: Los principios de *tajayyur* (selección) y *talfīq* (combinación), sobre los que se basó la reforma de los sistemas jurídicos de los países musulmanes contemporáneos, consisten precisamente en elegir entre las diferentes escuelas aquellas normas que más se adaptan a los tiempos modernos y combinarlas entre sí (v.g. Coulson 1999:

---

<sup>350</sup> Tradición mencionada en varios libros de *aḥādīṭ*: Ibn ʿUday, *Al-kāmil fī l-ḍuʿafāʾ*; al-Zarqānī, *Mujtaṣar al-maqāṣid*; al-Albānī, *Ṣaḥīḥ Abī Dawūd* y *Al-silsila al-ṣaḥīḥa*; Abu Dawūd, *Sunan Abī Dawūd*, etc.

<sup>351</sup> Por ejemplo, el sitio web de al-Qaraḍāwī reproduce la apasionada carta de un discípulo, originalmente publicada en el periódico qatari *al-Šarq*, en la que se dirige a él como “el renovador de nuestra época” (Āl Mušliḥ 2005).

182-201). El propio al-Qaraḏāwī ha descrito el proceso de renovación del sistema jurídico en Egipto, que serviría de modelo a varios países musulmanes (2001-2b).

Otro de los temas favoritos del *šayj* proviene directamente del discurso de otro discípulo de la “Escuela de *al-Manā*”, Ḥasan al-Bannā. Así, describe el islam como un sistema total que abarca todas las dimensiones de la vida:

Creemos en la totalidad del islam. El islam no es sólo espiritualidad: El islam es religión y mundo, trabajo misionario y poder temporal, credo y ley, rectitud y fuerza. El islam es industria y agricultura. El islam es arte. El islam está en todo. (Al-šarīʿa wa-l-ḥayāt 2004a)

El lector recordará que al-Bannā adoptó y adaptó la idea del islam como sistema total del discurso de los movimientos fascistas de los años treinta. Al-Qaraḏāwī, por su parte, no ha hecho sino calcar las definiciones del islam de al-Bannā, y no cabe duda de que, gracias a su notoriedad, el *šayj* ha contribuido a la popularización de tal concepción del islam. Este también es el caso de la que ha sido, sin lugar a dudas, su principal aportación al pensamiento islamista, como veremos a continuación.

### **Wasaṭiyya (*moderación*)**

La principal contribución de al-Qaraḏāwī al islamismo ha sido la popularización del término *wasaṭiyya* o “término medio” para designar la tendencia islamista más moderada, que es también la mayoritaria. El *šayj* ha adoptado un concepto presente en el Corán, que anuncia: “Hemos hecho así de vosotros una comunidad moderada [*ummatan wasaṭan*]” (2:143). Se ha escrito que el origen de la *wasaṭiyya* se remonta a al-Šāfiʿī (m. 820), al-Ašʿarī (m. ca. 935) y al-Gazālī (m. 1111) (Abu Zayd 1992:5)<sup>352</sup>. Sin embargo, al-

---

<sup>352</sup> Abū Zayd explica que cada uno de estos autores contribuyó a su manera al desarrollo de la *wasaṭiyya*: al-Šāfiʿī, en el campo del derecho (*fiqh* y *šarīʿa*); al-Ašʿarī, en el del credo (*ʿaqīda*); y al-Gazālī, en el de la filosofía (*fikr* y *falsafa*; 1992).

Qaraḍāwī prefiere considerar su versión de *wasatīyya* una continuación de la labor de los renovadores modernos y contemporáneos del islam: Muḥammad °Abduh, Rašīd Riḍā, Ḥasan al-Bannā, Muḥammad al-Gazālī... (Al-šarī'a wa-l-ḥayāt 2004c).

Al-Qaraḍāwī define el concepto de *wasatīyya* dos maneras: En ocasiones lo explica de una forma bastante vaga, concentrándose en su carácter de “término medio”:

La moderación [*wasatīyya*] se encuentra entre la razón y la revelación, entre la materia y el espíritu, entre los derechos y los deberes, entre el individualismo y el colectivismo, entre la inspiración y la responsabilidad, entre el texto y la interpretación individual, entre el idealismo y la realidad, entre lo permanente y lo inconstante, entre la dependencia del pasado y el anhelo de futuro (2000b: 30).

Más interesantes son las definiciones que enfatizan la posición ideológica de la *wasatīyya* en la nebulosa del islamismo. Al-Qaraḍāwī distingue la corriente que representa (*tayyār al-wasatīyya*) de las demás corrientes del islamismo: la excomulgadora (*tayyār al-takfīr*); la inflexible (*tayyār al-ŷumūd wa-l-tašaddud*); y la violenta (*tayyār al-‘unf*). Así, la *wasatīyya*

combina el integrismo y la renovación y equilibra los fundamentos y los cambios: los cambios de la época y los fundamentos de la ley canónica [...] Se aleja tanto de las corrientes que intentan agarrotar el islam como de las que intentan diluirlo [...] Hay quien quiere agarrotar el islam y hacerlo duro como una piedra, y hay quien quiere diluirlo y hacerlo fluido, trémulo y dispuesto a aceptar cualquier cosa. (Al-šarī'a wa-l-ḥayāt 1997)

Como prueba del éxito de al-Qaraḍāwī, en los últimos años el término *wasatīyya* ha se ha convertido en un cliché. Fue una de las ideas centrales de la cumbre extraordinaria de la Organización de la Conferencia Islámica celebrada en La Meca en diciembre del 2005, y aparece mencionado cuatro

veces en su comunicado final (OCI 2005). Incluso los radicales han pretendido apropiarse del término: el controvertido predicador wahabí Muḥsin al-°Awāyī – conocido por su admiración hacia Bin Laden y por sus críticas de las supuestas influencias liberales en Arabia Saudí – es el fundador del “Club de la moderación” (*Muntadā al-wasaṭiyya*)<sup>353</sup>. Sin embargo, es al-Qaraḍāwī quien ha sido reconocido como “el padre espiritual” de la *wasaṭiyya* (v.g. Haenni 2005).

### ***Las relaciones con “el Otro”***

A pesar de su aparente moderación, el *ṣayj* al-Qaraḍāwī repite algunas de las alegaciones de los islamistas más radicales cuando habla de los que considera enemigos del islam y de los musulmanes. Esos enemigos pueden clasificarse en cinco grupos, identificados en un libro titulado precisamente *Los enemigos de la solución islámica*: el colonialismo, los gobernantes musulmanes, el laicismo, el comunismo y el sionismo (al-Qaraḍāwī 2000c).

#### *El (neo)colonialismo*

Como otros islamistas, al-Qaraḍāwī afirma que la animadversión del Occidente hacia el islam, que se da por descontada, se debe a que éste constituye una – quizás la única – amenaza a su hegemonía. Así, el *ṣayj* rechaza los argumentos de los que explican el comportamiento del Occidente en función de intereses, e insiste que su principal factor es la hostilidad al islam (v.g. 2001a: 93-4). Dicha hostilidad, que se remontaría a la época de las cruzadas (v.g. 2000a: 242-3), se atribuye en ocasiones a la ignorancia, por lo

---

<sup>353</sup> Es por ello que el príncipe saudí Jālid al-Fayṣal ha denunciado que los que se proclaman partidarios de la *wasaṭiyya* son los mismos que propagaron las ideas de conocidos islamistas radicales como Abū l-A°lā al-Mawḍūdī y Sayyid Quṭb en Arabia Saudí (v. Dankowitz 2005). El príncipe convenientemente olvida que muchos de esos radicales – sirios, iraquíes, egipcios... incluyendo Muḥammad Quṭb, hermano de Sayyid – fueron acogidos con los brazos abiertos en el reino saudí a fin de presentar una alternativa ideológica al naserismo (v. Kepel 2004, en particular el capítulo 4).

que una mejor comprensión de la religión musulmana conduciría a la admiración, o incluso a la conversión (al-Qaradawi Net 2006).

En cualquier caso, el *šayj* presenta la siguiente lista de demandas a los occidentales:

[T]odo lo que pedimos del Occidente [es]:

- que se desembarace de los viejos rencores, puesto que somos los hijos del presente, no restos del pasado;
- que se deshaga de las nuevas ambiciones y del deseo de controlar nuestros países y sus recursos, porque la era de la colonización ha terminado;
- que adopte una perspectiva verdaderamente universal y humanitaria y se libre del complejo de superioridad heredado de los romanos, que consideraban a todos los demás bárbaros;
- que se libre de sus miedos hacia nosotros, que no somos ni bestias ni ogros... particularmente teniendo en cuenta que, durante siglos, hemos sido víctimas de la injusticia del Occidente;
- que nos deje la libertad de organizar nuestras vidas de acuerdo con nuestro credo si eso es lo que nuestros pueblos desean, sin entrometerse en nuestros asuntos ni imponernos su filosofía por la fuerza o con engaños, puesto que somos libres en nuestros hogares;

El Occidente no tiene por qué vernos como a un enemigo contra el cual indisponer a sus pueblos tras la caída de la Unión Soviética, ni llamarnos el 'peligro verde' tras el fin del 'peligro rojo' y el acercamiento al 'peligro amarillo'.

El islam sólo es un peligro para la impudicia y el ateísmo, la injusticia y la tiranía, la depravación y la corrupción. (Al-Qaraḍāwī 2000a: 244-5).

Esta última frase hace alusión a la muy extendida percepción del Occidente como opresivo, amoral y depravado. Al-Qaraḍāwī incluso ha afirmado que la occidental no es la civilización de Jesucristo sino la del Anticristo (*al-masīḥ al-daġġā*), puesto que, según las tradiciones del profeta,

éste es tuerto, y la occidental es “una civilización tuerta que mira al ser humano y a la vida con un solo ojo, el ojo materialista y sensorial, e ignora lo invisible y espiritual” (Al-šarīʿa wa-l-ḥayāt 2004a).

Pero a pesar de todo, al-Qaraḍāwī dice ser un partidario del diálogo interreligioso. Así, ha abogado por la unión de todos los creyentes contra “los enemigos de la fe, predicadores del ateísmo y del libertinaje, partidarios del materialismo y predicadores del nudismo, de la liberación sexual, del aborto, de la homosexualidad y del matrimonio del hombre con el hombre y la mujer con la mujer” (2001b: 69). Ofrece como ejemplo de estos “pecados” la alianza de Al-Azhar, la Liga del Mundo Musulmán y el Vaticano en el curso de las Conferencias de las Naciones Unidas sobre la población (El Cairo, 1994) y la mujer (Pekín, 1995). En particular la primera, que tuvo lugar en el país de nacimiento del propio al-Qaraḍāwī, parece ser una de sus *bêtes noires*, pues la juzga un ejemplo de la globalización de la inmoralidad (v.g. 2000a: 233).

### *Los gobernantes musulmanes*

Al-Qaraḍāwī lamenta que la influencia occidental haya dado lugar a una fisura en el seno de los países musulmanes entre los gobiernos – apoyados por el Occidente – y el pueblo. En una obra originalmente aparecida en 1982 y que fue utilizada en los campamentos (paramilitares) de verano del Grupo Islámico (al-Ŷamāʿa al-Islāmiyya), sus ataques contra los gobernantes del mundo árabo-musulmán son de una gran dureza:

[L]os gobernantes, a los que Dios encomendó la responsabilidad sobre los pueblos musulmanes, caminan por un valle que no es el valle del islam; se alían al que se enfrenta a Dios y se enfrentan a quien se alía con Dios; se acercan a quien se ha alejado de Dios y se alejan de quien se ha acercado a Dios; promueven a quien ha degradado el islam y degradan a quien ha promovido el islam... Y sólo se acuerdan del islam durante las celebraciones, fingiendo ante sus pueblos, ¡riéndose de ellos en sus narices! (al-Qaraḍāwī 2001a: 86-87).

Las críticas del *šayj* son menos agresivas en obras más recientes, pero siguen siendo condenatorias. Así, contrasta el fervor del despertar islámico entre el pueblo – los jóvenes que se unen a la yihad; las mujeres que donan sus anillos de a matrimonio a las ONG musulmanas; los predicadores que rezan por sus correligionarios combatientes, refugiados y cautivos y maldicen a los judíos, los serbios, los hinduistas y los rusos... – con la actitud indiferente de los gobiernos de la mayoría de los países musulmanes, que se someten a presiones externas y sólo piensan en servir sus propios intereses (2000a: 202).

Por otro lado, y según los islamistas han visto crecer su popularidad, al-Qaraḍāwī ha gradualmente adoptado una postura favorable a la democracia de tipo occidental, considerándola un útil para conseguir lo que considera objetivos del islam: libertad, prosperidad, justicia social, etc. (v.gr. 2001d, Ibn Qāda 2007). Esto ha sido evidente durante las recientes revoluciones populares en países como Túnez, Egipto y Libia, que ha llegado a calificar de “alientos de Dios” (2011a) y de “yihad” (2011b; v. también 2011c)... aunque un intento similar de la mayoría chií de Bahrein de mejorar su situación de marginación socio-económica fue recibida por acusaciones de “sectarismo” (v. Alarabiya Net 2011, Echorouk On Line 2011).

### *El laicismo*

A juzgar por las críticas, e incluso calumnias, de las que son víctimas los autores que defienden el laicismo, parece que los islamistas los consideran el peligro más insidioso que amenaza al islam. Al-Qaraḍāwī proporciona un excelente ejemplo de tales diatribas en la siguiente caracterización de Ḥusayn Aḥmad Amīn en *Nuestra calumniada historia (Tārīju-nā al-muftarà ‘alay-hi)*, que el *šayj* escribió para "defender" a los imperios omeya y abbasí de los ataques de los autores críticos de ese periodo de la historia musulmana:

[Amīn] se inmiscuyó en la historia sin ser historiador [!], realizó amplias aseveraciones sin ningún tipo de prueba, y distorsionó la historia de manera clara, falsificando la verdad, asegurando lo falso. *¿A cuenta de quién escribe tales falsedades y propaga tales mentiras? ¿O acaso juzgó admirables sus perversas acciones? Verdaderamente, Dios extravía a quien desea.* (2006: 32; las cursivas son nuestras)<sup>354</sup>

Si en el Occidente el laicismo es visto como el resultado de la emancipación del poder de los hombres de religión, en el mundo musulmán a menudo es considerada una ideología extranjera impuesta por el colonialismo. Por ello, al-Qaraḍāwī denuncia que “[se] obliga al islam a soportar el peso de una historia que no es su historia, de una *umma* que no es su *umma*, en una tierra que no es su tierra, resultado de unas condiciones que no vivió” (2001a: 88). Por otro lado, el *šayj* denuncia a “algunos laicistas árabes y musulmanes que siguen la línea del gobierno americano, propugnando el tipo de reforma que desarmará a [nuestra] nación de los elementos de fuerza que mantienen unida a nuestra gente” (en Al-Jazeera Net 2004).

En la ya mencionada *Nuestra calumniada historia*, al-Qaraḍāwī dice responder al “grupo de los laicistas, aquéllos que se oponen a la ley islámica y querrían que importemos nuestros valores, nuestros conceptos, nuestras leyes y nuestras tradiciones del Occidente” (2006: 8). Más abajo los califica de “enemigos de la *umma*, que quieren borrar su memoria histórica [...] y si no pueden borrarla, intentan distorsionarla” (ibid.: 9)<sup>355</sup>. Además, los intelectuales laicos son representados como una elite alienada del pueblo: “El problema de las asociaciones culturales en nuestros países es que las organiza gente ajena a su *umma*: ajena a su credo, sus valores y sus normas” (2000b: 64).

La mejor protección contra el peligro laicista es la censura, aunque el *šayj* ha adoptado posturas contradictorias al respecto. Por una parte, condena

---

<sup>354</sup> Esta última frase proviene de parte de varias aleyas coránicas: “Dios extravía a quien Él quiere y dirige a quien Él quiere” [Corán 35:8; v. también Corán 13:27; Corán 16:93].

<sup>355</sup> En esa obra, el *šayj* también responde a “algunos grandes predicadores islámicos” – Abū l-Aʿlā al-Mawdūdī, Sayyid Quṭb y Muḥammad al-Gazālī – a los que juzga demasiado críticos de la historia musulmana (2006: 9, 46-72).



a los autores que “traspas[an] las líneas rojas, con el pretexto del derecho del literato a la creatividad”, y, argumentando que no existe libertad absoluta – puesto que incluso los astros siguen rutas definidas –, se pregunta: “¿Por qué quiere el literato romper con el orden cósmico y nadar en un espacio sin límites ni constricciones?” (2000b: 61). Además, evitó condenar el asesinato del intelectual egipcio Faraġ Fawda, justificándolo con una diatriba contra “aquellos que no se contentan con apostatar, sino que buscan propagar la apostasía en la sociedad” (Al-šarī'a wa-l-ḥayāt 2004b; Soage 2007a, 2007b)<sup>356</sup>. Y durante la controversia sobre las caricaturas danesas, la suya fue una de las voces que exigieron legislación internacional contra la blasfemia (v. Al-Qaraḍawī Net 2006, Soage 2006). Pero por otra parte, al-Qaraḍawī también ha criticado el celo censor de al-Azhar, que a su juicio contribuye a la popularización de obras que, si estuvieran permitidas, pasarían desapercibidas (Al-šarī'a wa-l-ḥayāt 2005b).

### *El marxismo*

El marxismo ha perdido importancia con el colapso de la Unión Soviética, pero durante décadas fue considerado un grave desafío. Al-Qaraḍawī lo refutó en una serie de libros publicados entre 1971 y 2000, en los que identificaba al comunismo como una de las principales amenazas contra el mundo musulmán y ofrecía, como alternativa al materialismo histórico y su concepto de la inevitabilidad del comunismo, la inevitabilidad de la solución islámica (“ḥatmiyyat al-ḥall al-islāmī”; v.g. Al-šarī'a wa-l-ḥayāt 2005b).

Al-Qaraḍawī busca exponer las contradicciones del comunismo y ataca su concepción materialista de la existencia, su relativismo moral, su tiranía. Lo considera otra forma de colonialismo, otro truco “cruzado” para desviar a los musulmanes del islam y así destruirlos con más facilidad (2000c: 131-3). El *šayj* mantiene que la preocupación marxista por los pobres y los

---

<sup>356</sup> Faraġ Fawda fue asesinado por islamistas radicales en 1992 después de que al-Azhar lo acusase de blasfemia. El azharí Muḥammad al-Gazālī – un viejo amigo de al-Qaraḍawī y antiguo colega en la Sociedad de los Hermanos Musulmanes – testificó a favor de los asesinos, sancionando su crimen.

desafortunados apareció antes en el islam, con la institución del azaque (1999: 42). Incluso especula que si Karl Max hubiese tenido la oportunidad de conocer el islam, quizás hubiera encontrado en él lo que buscaba (2000c: 135-6). Por otro lado, afirma que el comunismo en la región fue propagado por judíos, como la revolución rusa, puesto que “el comunismo es un vástago del judaísmo” (ibid.)<sup>357</sup>.

Tal y como en su momento criticó el marxismo, al-Qaraḍāwī también rechaza otros análisis sociopolíticos que contradicen la visión islamista de la historia. Así, ha criticado la tesis del “fin de la historia” de Francis Fukuyama, porque “las tres religiones basadas en las escrituras creen en un final de la historia diferente del que propone Fukuyama: todas esperan un Mesías enviado por Dios” (2000a: 250). Además, “el fracaso del comunismo y de su tiránico sistema económico y político no prueba el acierto de su opuesto, el capitalismo liberal”, puesto que “existe una teoría intermedia [...] que toma lo mejor de ambos proyectos, y evita lo peor”, es decir, la *wasatīyya* islámica (ibid.: 251).

Sin embargo, el *šayj* dio una cauta bienvenida a la tesis de “choque de civilizaciones” de Samuel Huntington – a pesar de la supuesta islamofobia del autor, que atribuye al hecho de que es judío – porque “reconoce que en el mundo hay diferentes civilizaciones [y] que la islámica es una de las más destacadas e influyentes” (ibid. 253-4).

### *El judaísmo y el sionismo*

En la sección anterior, hemos podido constatar un cierto anti-judaísmo en el pensamiento de al-Qaraḍāwī. Otros ejemplos serían su contraste del pretendido afecto que los musulmanes sienten hacia los cristianos con su actitud hacia los judíos “que, junto con los ‘asociadores’<sup>358</sup>, fueron los peores enemigos de los creyentes, tal y como nos recuerda el Corán” (2000a: 203-4).

---

<sup>357</sup> Otros islamistas afirman que la imposición del laicismo fue obra de judíos, y que Atatürk era judío, incluso miembro de una organización judía secreta (v. Kenney 1994: 263). Algunos autores, como el Hermano Musulmán Maḥmūd Ḵamīḥ, llegan a sugerir que Abdel Naser, que reprimió duramente a los islamistas durante los años 50 y 60, era de origen judío (2004: 116).

<sup>358</sup> Aquí el término *mušrikūn* se refiere a los idólatras de La Meca.

Además, el *šayj* a menudo realiza la ecuación “judío = sionista” para exhortar a la unidad: “Si todos los judíos del mundo están movilizados por Israel, ¿por qué no nos movilizamos nosotros, los musulmanes, por la cuestión de Palestina y la mezquita de al-Aqsa [...]?” (ibid.: 216). Y aunque destaca el estatus especial de judíos y cristianos en el islam, indica que la tolerancia tiene límites: “No puede haber diálogo con aquellos de la Gente del Libro que son injustos y rebasan los límites, como los cristianos en la época de las cruzadas o los judíos en la actualidad” (2000b: 52).

En otras ocasiones, el *šayj* se muestra más conciliador. Así, se ha ganado la hostilidad de los islamistas más radicales por pretender que la enemistad entre judíos y musulmanes se debe a la disputa sobre la tierra y no a causas religiosas; que las aleyas coránicas que imprecaban a los judíos deben ser interpretadas en su contexto histórico; y que el judaísmo es la religión más cercana al islam (Al-šarīʿa wa-l-ḥayāt 2005a)<sup>359</sup>. Según el *šayj*, pues, el problema no sería el judaísmo, sino el sionismo... al menos, en ocasiones.

El sionismo, precisamente, es considerado el más peligroso de los enemigos del islam (2000: 180-3). Por ello, su aparición en el discurso de al-Qaraḍāwī es frecuente. Aquí nos contentaremos con ofrecer algunos ejemplos: El *šayj* alaba la clarividencia de Ḥasan al-Bannā, “uno de los pocos que se dieron cuenta del peligro sionista” (2001-2d). Desgraciadamente, sus avisos no fueron escuchados y, tras haber destruido el califato con su “perfidia judía” (2001-2e)<sup>360</sup>, los sionistas consiguieron su objetivo de crear un estado “con el apoyo del colonialismo occidental, tanto en su vertiente capitalista como comunista” (2001-2f). Y denuncia las dos estrategias que persigue el estado judío y a las que hay que resistir: la creación del Gran Israel y la naturalización de sus relaciones con los países árabes (2000a: 180-182):

---

<sup>359</sup> Afirmaciones como éstas le han valido los ataques de islamistas radicales, que consideran a los judíos enemigos del islam (v.g. islamic Web, s.d.; Salafipublications, s.d.).

<sup>360</sup> El supuesto hecho de que el califato fue destruido porque el sultán ʿAbd al-Ḥamīd no accedió a vender a los sionistas la tierra de Palestina forma parte de la mitología de los Hermanos Musulmanes (v.g. ʿYamīʿ 2004: 34-5).

¿Qué es la naturalización? Hacer que algo sea natural. ¿Y cómo hacer que lo que no es natural lo sea? ¿Cómo se convierte al enemigo impenitente en un amigo? ¿Cómo puede el ladrón ser amigo del dueño de la casa que ha robado?

¿Qué es lo que quiere Israel? La entidad sionista pretende integrarse en la zona mediante una transformación psicológica e intelectual de los pueblos de la *umma*, de modo que acepten esa entidad enemiga y usurpadora y toleren entre ellos la presencia de un estado soberano judío. Pretende poner fin a los sentimientos de enemistad innata hacia ese enemigo infiel, artero, traidor, que el Corán describe como amotinado contra Dios y Sus profetas (2000a: 183).

### **¿Y el terrorismo islámico?<sup>361</sup>**

El lector habrá notado que el terrorismo islámico, que muchos juzgan uno de los principales desafíos a los que se enfrenta el mundo musulmán contemporáneo, no se encuentra en la lista de enemigos del islam “moderado” por el que aboga al-Qaraḍāwī. De hecho, nuestro *šayj* se muestra sumamente comprensivo hacia los que denomina eufemísticamente “los jóvenes”, cuya importancia minimiza y cuyas acciones justifica como una reacción a las del Occidente:

Los musulmanes que usan la violencia de manera indiscriminada [...] no representan a todos los musulmanes sino que son un pequeño grupo [cuya importancia] ha sido exagerada por los medios de comunicación occidentales. Y la mayoría fueron empujados al extremismo por las iniquidades del Occidente y su brutalidad y parcialidad contra los musulmanes. (2000a: 245)

El reproche más significativo que el *šayj* dirige a “los jóvenes” es que pretendan llevar a cabo sus propias interpretaciones de los textos sagrados, en

---

<sup>361</sup> Para un estudio de las percepciones del terrorismo islámico en el programa “Al-šarī‘a wa-l-ḥayāt”, en el que al-Qaraḍāwī aparece con regularidad, v. “An Arab perspective on Islamic terrorism: The case of the al-Jazeera program ‘Al-šarī‘a wa’-ḥayāt’” (Soage 2005).

lo que los compara con quien se aventura en el mar sin ser un buen nadador (2001a: 72). Atribuye su comportamiento a la desconfianza hacia los ulemas oficiales, a causa de la sumisión de éstos a las autoridades políticas (ibid. 20-21; 73). Y en parte, tiene razón: sobre el caso de Egipto – que se puede extrapolar a la mayoría de los países musulmanes – se ha escrito que “el creciente control de las instituciones religiosas por parte del gobierno fue quizás el factor más importante en el renacer de los grupos islamistas radicales” (Moustafa 2000: 10)<sup>362</sup>.

Por otro lado, el-Qaraḍāwī acusa a “fuerzas contrarias al triunfo del islam” de utilizar la excusa del radicalismo islámico para alcanzar una serie de objetivos: alienar a la población del proyecto islamista, puesto que sus partidarios son representados como fanáticos; desviar la atención de los jóvenes islamistas hacia cuestiones secundarias; promover el enfrentamiento entre las fuerzas musulmanas; oprimir a la totalidad del movimiento islámico con el pretexto de prevenir el terrorismo; y, finalmente, conducir a los islamistas a la desesperación, porque el único fruto de sus esfuerzos parece ser las divisiones internas y la represión del Estado (2001a: 8-9).

Al-Qaraḍāwī prefiere buscar la raíz del problema en el estado de las sociedades musulmanas contemporáneas:

Debemos ser valientes y reconocer que nuestro comportamiento ha empujado a esa juventud a lo que denominamos ‘extremismo’: invitamos al islam pero no lo practicamos; leemos el Corán pero no ejecutamos sus mandatos; pretendemos amar al Profeta pero no seguimos el ejemplo de su Sunna; escribimos en nuestras constituciones que la religión del Estado es el islam pero no le otorgamos el lugar que merece en el gobierno, la legislación y la educación [...] Debemos empezar por reformarnos a nosotros mismos y nuestras sociedades de acuerdo con lo que ordenó Dios antes de exigir de la juventud tranquilidad, cordura, sosiego y moderación. (Al-Qaraḍāwī 2001a: 20)

---

<sup>362</sup> Un ejemplo de dicha sumisión serían las fetuas de al-Azhar a favor de la reforma agraria durante la época de Abdel Naser y en su contra durante la de Sadat (v. Moustafa 2000: 7).

Pero al-Qaraḍāwī olvida otro factor: la crisis de autoridad en el mundo musulmán, debida en parte a que las nuevas generaciones están mucho mejor educadas que sus mayores. Es posible que esos jóvenes a los que pretende ofrecer “conversación erudita y afecto paternal” (2001a: 15) consideren sus propias interpretaciones de los textos islámicos tan válidas como las del *šayj* y las del resto de los ulemas.

## Los textos

*El primer texto que hemos seleccionado proviene de Nuestra cultura entre la apertura y la reclusión (Taqāfatuna bayna al-infitāḥ wa-l-ingilāq) y explica las características de la cultura árabo-musulmana: la divinidad, que se mezcla con todos sus aspectos, desde su poesía hasta su ciencia; la moralidad, ya presente en la época preislámica árabe pero, por supuesto, incrementada por el islam; la humanidad o respeto al ser humano; la internacionalidad, por estar abierta a todos los hombres; la tolerancia, porque la diversidad humana – incluida la diversidad religiosa – es parte de la voluntad de Dios, en manos de quien se debe dejar la recompensa y el castigo; la variedad, puesto que su herencia contiene tanto a Ibn Taymiyya como Las mil y una noches; la wasaṭiyya o moderación, término medio entre razón y revelación, derechos y deberes, etc.; la complementariedad de sus distintos elementos; y, finalmente, el orgullo, que proviene de su origen divino.*

## Las características de nuestra cultura<sup>363</sup>

Nuestra cultura árabo-musulmana tiene características que la distinguen de otras culturas. A continuación, estudiaremos sus rasgos fundamentales con detenimiento.

---

<sup>363</sup> Al-Qaraḍāwī 2000b: 23-31.

*Entre las características de esta cultura se encuentran:*

La divinidad: La nuestra es una cultura ligada a la dimensión divina, que mezcló la fe en general, y el monoteísmo en particular, con todas sus otras dimensiones. El Señor fluye en ellas, y en la sangre que corre por sus venas, en su poesía y en su prosa, en su literatura, en su ciencia, en su filosofía, en sus obras sobre la lengua árabe, la religión y la ciencia, de todos los tipos, que adornan las mezquitas y embellecen los hogares.

Pueden encontrarse en esta cultura algunos ateos o escépticos, pero éstos constituyen la excepción que confirma la regla. Y a pesar de ello, están salpicados de esta cultura de divinidad, les guste o no.

La moralidad: El elemento moral juega un gran papel y tiene una profunda influencia en nuestra cultura. Este elemento se hizo obvio incluso durante la época pre-islámica, como lo vemos, por ejemplo, en la poesía de Ḥātin al-Ṭāʾī<sup>364</sup>, ʿUrwa ibn al-Ward<sup>365</sup>, ʿAntar al-ʿAbsī<sup>366</sup> y otros.

Entonces apareció el islam y profundizó intensamente este elemento, incrementándolo. Y relacionó la moralidad con objetivos más amplios y elevados, e incentivos más nobles y puros. Conectó la moralidad con la idea de la obligación y la recompensa, tanto en este mundo como en el otro, y la liberó de los excesos de la *yāhiliya*, elevándola a una posición enaltecida de modo que la convirtió en el objetivo del Mensaje: "He sido enviado a fin de concluir vuestra moralidad"<sup>367</sup>. El Profeta criticó el conocimiento que no tiene como resultado la moralidad y las buenas maneras. El islam estableció reglas para el maestro y el alumno, el lector y el auditor, el investigador y el conferenciante...

---

<sup>364</sup> Ḥātin al-Ṭāʾī (m. 578): Poeta considerado el prototipo de caballerosidad pre-islámica. Escribió sobre la generosidad y se convirtió en un personaje de la literatura árabe.

<sup>365</sup> ʿUrwa ibn al-Ward (m. 594): Poeta pre-islámico que se convirtió en el héroe de una trágica historia de amor: Se divorció de su esposa, a la que amaba, cuando se encontraba en un estado de ebriedad.

<sup>366</sup> ʿAntar al-ʿAbsī (m. 615): Poeta pre-islámico conocido por su gran pasión por ʿAbla y las numerosas pruebas que hubo de superar para poder desposarla.

<sup>367</sup> Tradición profética relatada por Ibn Saʿd en su *Ṭabaqāt* y por al-Bujārī en *Al-adab al-mufrad*. La autenticó al-Ḥākim, al-Ḍahabī se mostró de acuerdo y al-Bayhaqī la narró en *Al-šāʿb*. Todos ellos se basaron en una tradición relatada por Abū Hurayra, que fue mencionado en el libro de *aḥādīṯ* auténticas *Ṣaḥīḥ al-ŷāmiʿ al-ṣaḡīr*. [N. del A.]

Reglas para todo en la vida, desde los modales en la mesa hasta la construcción de un estado.

El islam considera la moral el fruto de una fe veraz y una adoración sincera. Y al revés: la corrupción moral es prueba de la corrupción de la fe o de la adoración. Por ello el hipócrita cuando habla, miente; cuando da su palabra, no la cumple; si se confía en él, abandona; si promete, traiciona; y si se disputa, se venga.

Esta cultura no reconoce la fragmentación de la moral: una para tratar con los musulmanes y otra, para los no musulmanes. El bien es el bien para todos, y el mal es el mal para todos. Lo permitido está permitido para todos, y lo prohibido, prohibido para todos. No como la falsificada Torah judía<sup>368</sup>, según la cual la usura está prohibida entre los israelitas, pero permitida sin el menor problema con los no-israelitas.

De la misma manera, esta cultura no reconoce ese peligroso y malvado principio según el cual el fin justifica los medios. Sólo cree en medios dignos para alcanzar objetivos nobles. No se llega a una verdad sumergiéndose en la mentira. Dios es bueno, y sólo acepta el bien. Por ello, no existe separación en la cultura islámica entre la moralidad y la ciencia, la moralidad y la acción, la moralidad y la economía, la moralidad y la política, o la moralidad y la guerra.

La humanidad: Entre las características de la cultura islámica está la humanidad. La une y la gobierna el respeto al ser humano, y tiene consideración hacia su instinto, su dignidad y sus derechos. Eso es debido a que se basa en el concepto de que el ser humano es una criatura que Dios ha enaltecido: "Hemos honrado a los hijos de Adán" [Corán 17:70]. Dios lo hizo Su vicegerente y puso a su disposición todo lo que existe en el Cielo y en la Tierra, y le concedió Sus bendiciones, tanto explícita como implícitamente.

Esta cultura se basa en el ensalzamiento del ser humano en tanto que ser humano, independientemente de su raza o su color, su idioma o su patria, su estatus social, incluso su religión; su humanidad lo ensalzó antes de la

---

<sup>368</sup> Existe entre los musulmanes la creencia de que los libros sagrados del judaísmo y del cristianismo fueron falsificados para ocultar la venida del Profeta Muḥammad.



aparición de las religiones. Entre los sucesos que merece la pena recordar está el que relata al-Bujārī: "Estando el Profeta sentado, pasó delante un funeral, y se levantó. Sus Compañeros le preguntaron: '¿No es el funeral de un judío?'. A lo que respondió: '¿Acaso no es un alma?'"<sup>369</sup> Indudablemente, en el islam toda alma es digna [de respeto] y sagrada<sup>370</sup>.

La internacionalidad: Estando dirigida a todos los seres humanos, no sorprende que la nuestra sea una cultura con tendencia y objetivos globales. Se ha esforzado en minimizar las diferencias entre los hombres, aquéllas que han dividido a la humanidad en el pasado y siguen haciéndolo en el presente. Por eso forman parte de ella árabes y no-árabes, blancos y negros, ricos y pobres, reyes y súbditos, musulmanes, cristianos, judíos y zoroastras. No existe contradicción en que, por una parte, esta cultura pertenezca al arabismo y al islam y, por otra, en describirla como internacional, puesto que es – como hemos dicho – una cultura con tendencia y objetivos internacionales. Está abierta a todos los grupos humanos, no cerrada sobre sí misma, ni chovinista hacia las demás, como la cultura judía; ésta última se basa en la glorificación de una raza en particular y de un pueblo específico, hasta el punto de que se refieren a Dios como "el Señor de Israel", y considera al pueblo israelí la única raza elegida por Dios.

Nuestra cultura está escrita en árabe y su lanzadera fue el islam, y el propio islam es un mensaje universal. Desde el primer día, dijo: "¡Hombres!" y expresiones similares, y no "¡Árabes!", y se refirió a Dios como "el Señor del universo" y fórmulas afines, y no "el Señor de los musulmanes" o "el Señor de los árabes". Y anuncia que su Llamada es general, y no particular: "Nosotros no te hemos enviado sino como misericordia para todo el mundo." [Corán 21:107]<sup>371</sup>.

La tolerancia: Entre las pruebas de la universalidad de nuestra cultura se encuentra su tolerancia. El elemento religioso que la domina asegura la fe en

---

<sup>369</sup> *Ṣaḥīḥ al-Bujārī*.

<sup>370</sup> Para más información sobre la característica de la humanidad [en el Islam], véase nuestro libro *Las características generales del islam* (El Cairo: Maktabat al-Wahba & Beirut: Al-Risāla). [N del A.]

<sup>371</sup> Referencia al Profeta Muḥammad.

dos verdades fundamentales de gran importancia debido a su impacto sobre el ser humano, su comportamiento y sus relaciones con los demás. Estas dos verdades son:

1. Que las diferencias, religiosas y otras, entre los seres humanos son parte de la voluntad de Dios y están relacionadas con su sabiduría. Nadie tiene derecho a oponerse a la voluntad divina y a cambiar las reglas de la creación. Dice Dios: "Tu Señor, si hubiera querido, habría hecho de los hombres una sola comunidad. Pero no cesan en sus discrepancias, salvo aquéllos que han sido objeto de la misericordia de tu Señor, y por eso los ha creado." [Corán 11: 118-119). Los exégetas lo interpretan como que Dios ha creado a los hombres para la diversidad y la variedad.

2. Que el castigo de los hombres por sus errores y su depravación lo dictará Dios el Día del Juicio Final, y no otros hombres ahora. Dijo Dios a su Profeta sobre los disidentes: "Así, pues, llama. Sigue la vía recta, como se te ha ordenado, y no sigas sus pasiones. Y di: 'Creo en toda Escritura que Dios ha revelado. Se me ha ordenado que haga justicia entre vosotros. ¡Dios es nuestro Señor y Señor vuestro! Nosotros responderemos de nuestros actos y vosotros de los vuestros. ¡Que no haya disputas entre nosotros y vosotros! Dios nos reunirá... ¡Es Él el fin de todo!'" [Corán 42:15).

La cultura musulmana abarca, en su vastedad, las diferentes religiones, las diferentes razas, los diferentes colores y las diferentes lenguas. No cierra la puerta ante ninguna religión, ninguna raza, ningún color y ninguna lengua.

Esta cultura solía encarnar la variedad en el marco de la unidad, y no hay duda de que a su sombra vivieron judíos, cristianos, zoroastras y otros de distintas doctrinas y cultos, sin que se les impidiese practicar su credo, sus ceremonias y sus ritos. Contaban con la protección de Dios y de su Profeta, y la de todos los musulmanes. Ese es el origen del término "los protegidos" [*al-dimmiyyūn*], que disgusta a tanta gente que no sabe su origen y su sentido<sup>372</sup>. Esas religiones y razas diferentes no estaban al margen de la civilización islámica, sino que contribuían a ella en multitud de campos.

---

<sup>372</sup> Ese disgusto se debe a que la raíz de *dimma*, *d-m-m*, tiene connotaciones negativas.

El islam no impuso a los no-musulmanes que vivían bajo su amparo y a la sombra de su civilización que se adhiriesen a los dictados de su propia ley en lo que se refiere a sus particularidades religiosas, como el matrimonio, el divorcio y otras cuestiones referentes a la familia, o lo que se ha dado en llamar "estatus personal". En ese sentido, los Compañeros del Profeta relataron que éste había dicho: "Dejad que crean lo que quieran". **hadith**

Es más, algunos alfaquíes musulmanes llegaron a afirmar que no debemos imponer a los no-musulmanes nuestras leyes penales, a menos que las acepten. Se basaron en las palabras de Dios: "Si vienen a ti, decide entre ellos o retírate. Si te retiras, no podrán hacerte ningún daño. Si decides, hazlo con equidad. Dios ama a los que observan la equidad." [Corán 5:42).

Compárese esa actitud con lo que hacen hoy en día algunos países de la civilización occidental, que obligan a los musulmanes a infringir los mandatos de su religión y a ignorar flagrantemente su ley y las órdenes de su Señor. La filosofía existente, de la que emergieron sus sistemas y sus leyes, no puede incluir a grupos que infringen el credo, los valores y los mandatos de la mayoría.

Así, el musulmán practicante se encuentra con obstáculos en las prácticas del matrimonio, el divorcio y la herencia, que no coinciden con los mandatos de la ley islámica [en los países occidentales]. Se le impone que obedezca esa ley y que ignore la ley islámica. Por ejemplo, con respecto a prácticas y tradiciones que se relacionan con la indumentaria y los atavíos y algunas actividades deportivas, algunas escuelas en Francia imponen a las alumnas musulmanas que se quiten el velo [*ḥijāb*], que es algo que el Señor les ha impuesto. Y muchas escuelas – si no son todas – imponen a la joven musulmana la natación en piscinas mixtas, a pesar de que su religión lo prohíbe.

De la misma manera, Francia obstaculizó el establecimiento del Instituto Europeo de Estudios Islámicos<sup>373</sup>, cuyo objetivo es la formación de imanes y predicadores para las grandes comunidades islámicas en toda Europa<sup>374</sup>.

Todo ello a pesar de que el islam no impone obstáculos a los no-musulmanes en lo que se refiere a lo que éstos consideran permisible, como comer cerdo o consumir bebidas alcohólicas. El islam no prohíbe al no-musulmán el cerdo, que se encuentra entre los alimentos prohibidos en islam en virtud de un texto del Corán. El mismo es el caso de las bebidas alcohólicas, que se encuentran entre lo que la religión musulmana considera infame. A pesar de ello, no se ejerció presión sobre los cristianos, cuya religión les permite comer cerdo y consumir bebidas alcohólicas... aunque si dejasen de hacerlo, ello no les supondría el menor problema desde el punto de vista religioso.

La tolerancia en el islam llega a tal punto que incluso algunos imanes de una cierta escuela jurídica musulmana – la *ḥanafiyya* – consideran que quien estropea la carne de cerdo o el alcohol de un cristiano, deberá hacerse cargo de su valor material.

Ésta es la tolerancia, flexibilidad y amplitud de la cultura islámica con respecto a tipos y colores diferentes, a pesar de que esta cultura, esta civilización y esta comunidad se fundamentan sobre las bases de la doctrina y de la religión islámicas.

La variedad: Entre las características de esta cultura está la variedad. No se trata de una mera cultura religiosa clerical, como creen algunos. Es una cultura amplia y variada, que contiene la religión en sus numerosas tendencias,

---

<sup>373</sup> Dicho instituto, que ha adoptado el nombre de Instituto Europeo de las Ciencias Humanas, se estableció a principios de los años noventa del siglo pasado con el fin de enseñar teología musulmana y lengua árabe.

<sup>374</sup> Las embajadas francesas en los países árabes se abstuvieron – por orden del Ministerio de Asuntos Exteriores – a dar visado alguno a ulema y predicadores que fueron invitados a la ceremonia de inauguración del Instituto. Del mismo modo, el Ministerio del Interior se negó a dar visados de entrada a los jóvenes de Europa del Este que deseaban estudiar en el Instituto, a pesar de la gran necesidad que esos pueblos tienen de ellos [i.e. de graduados del susodicho Instituto]. [N.del A.]

la lengua, la literatura y la filosofía, las ciencias naturales y las puras, las ciencias sociales y las diferentes artes.

La cultura islámica contiene la jurisprudencia de Abū Ḥanīfa<sup>375</sup> y la escuela jurídica que defiende las interpretaciones personales; la jurisprudencia de Mālik<sup>376</sup> y la escuela de las tradiciones; los fundamentos de la escuela de Šāfi‘ī<sup>377</sup> y teología de al-Aš‘arī<sup>378</sup>; la exégesis de al-Ṭabarī<sup>379</sup>, los relatos de al-Bujārī y la literatura de al-Ŷāḥiẓ<sup>380</sup>; el diccionario de al-Jalīl<sup>381</sup>, la gramática de Sibawayhi<sup>382</sup>, y la elocuencia de ‘Abd al-Qādir<sup>383</sup>; la medicina de Ibn Sīnā<sup>384</sup>; la poesía de al-Mutanabbī<sup>385</sup> y las tonalidades de al-Ḥarīrī<sup>386</sup>; la óptica de Ibn al-Ḥayṭam<sup>387</sup> y las matemáticas de al-Bīrūnī<sup>388</sup>; el misticismo sufí de al-Gazālī<sup>389</sup>, la filosofía de Ibn Rušd<sup>390</sup> y los análisis de Ibn Jaldūn<sup>391</sup>; la caligrafía de Ibn Muqla<sup>392</sup> y las melodías de al-Mawsilī<sup>393</sup>. acuerdo

---

<sup>375</sup> V. pág. 41, nota 50.

<sup>376</sup> Ibid.

<sup>377</sup> Ibid.

<sup>378</sup> Abū Ḥasan al-Aš‘arī (m. 936): Teólogo que representa la ortodoxia musulmana, fundador de la escuela de dialéctica (*kalam*) que lleva su nombre.

<sup>379</sup> Abū Ŷa‘far al-Ṭabarī (m. 923): Gran historiador, jurista y exégeta del Corán, natural del Hiyaz. Su colosal *Historia de los profetas y de los reyes (Tārīj al-rusul wa-l-mulūk)* es la primera historia universal escrita por un musulmán.

<sup>380</sup> Abū ‘Uṭmān al-Ŷāḥiẓ (m. 868/9): Nacido en Basora, es considerado un genio de las letras árabes. Participó en polémicas religiosas y escribió sobre la teología mu‘tazilī, además de ser un importante partidario de los abasíes frente a sus rivales omeyas.

<sup>381</sup> Al-Jalīl ibn Aḥmad (m. entre 776 y 791): Filólogo omaní, aunque vivió la mayor parte de su vida en Basora. Se le atribuye el primer diccionario de la lengua árabe. Sibawayhi fue uno de sus alumnos.

<sup>382</sup> Sibawayhi (m. ca. 796-7): A pesar de su origen persa, Sibawayhi fue uno de los grandes gramáticos de la lengua árabe.

<sup>383</sup> ‘Abd al-Qādir al-Badā‘ūnī (m. 1615?): Polígrafo árabe de la corte mongola versado en la historia, la traducción y las ciencias religiosas.

<sup>384</sup> Ibn Sīnā (m. 1037): Filósofo, médico y científico persa reconocido como uno de los grandes pensadores de la historia. En el Occidente, es conocido como Avicena.

<sup>385</sup> Al-Mutanabbī (m. 965): Poeta considerado uno de los más grandes de la literatura árabe.

<sup>386</sup> Abū Muḥammad al-Ḥarīrī (m. 1122): Poeta y filólogo famoso por sus populares *maqāmāt* (historias escritas tanto en verso como en prosa que narran las peripecias de de los viajes de un ingenuo mercader).

<sup>387</sup> Ibn al-Ḥayṭam (m. 1039): Famoso médico y matemático de Basora, autor de varios tratados entre los que destaca *Kitāb al-Manāẓir* (El libro de la óptica).

<sup>388</sup> Abū Rayḥān Bīrūnī (m. 1048): Polímata persa. Sus intereses incluían la física, la antropología y la historia además de las matemáticas.

<sup>389</sup> Al-Gazālī: V. pág. 66, nota 85.

<sup>390</sup> Ibn Rušd (m. 1198): Filósofo, jurista y científico andalusí. En El Occidente, Averroes es sobre todo conocido como un comentador de Aristóteles, que influyó a autores no sólo musulmanes sino también cristianos, como Tomás de Aquino, y judíos, como Maimónides.

Esta cultura contiene a Ibn Ḥanbal<sup>394</sup> en Iraq, Ibn Taymiyya<sup>395</sup> en Siria, Ibn Ṭufayl<sup>396</sup> en al-Andalus, Ibn Abī Zayd<sup>397</sup> en Túnez, Ibn ʿArabī<sup>398</sup> en Marruecos, Ibn Ḥayār<sup>399</sup> en Egipto, Ibn al-Wazīr<sup>400</sup> en el Yemen, al-Širāzī<sup>401</sup> en Irán, al-Zamajšarī<sup>402</sup> en Jwarizim, al-Dahlawī<sup>403</sup> en la India, y ʿĀlāl al-Dīn al-Rūmī<sup>404</sup> en Turquía.

La cultura islámica contiene el salafismo de Ibn Taymiyya y el sufismo de Ibn ʿArabī. El literalismo en la interpretación de los textos [*zāhriyya*] de Ibn Ḥazm<sup>405</sup> y el estudio de las intenciones de la ley islámica [*al-šarīʿa al-maqāṣadiyya*] de al-Šāṭibī<sup>406</sup>. El racionalismo de los filósofos y la disciplina de

---

<sup>391</sup> Comúnmente escrito Ibn Khaldoun (m. 1406): Polímata árabe cuyo *Prolegómenos* (Muqaddama) se considera el texto fundador de la sociología.

<sup>392</sup> Abū ʿAlī Ibn Muqla (m. 940): Famoso calígrafo bagdadí, al que se atribuye la invención de *al-jaṭṭ al-mansūb* (la escritura proporcionada). También jugó un papel político muy activo en la época abasí.

<sup>393</sup> Ibrāhīm al-Mawṣilī (m. 804): Famoso músico bagdadí, considerado el padre del clasicismo musical árabe.

<sup>394</sup> Ibn Ḥanbal (m. ca. 855): Fundador de la escuela de jurisprudencia islámica que lleva su nombre. Conocido por su dogmatismo, su estricta ortodoxia y su protagonismo del llamado “calvario” (*miḥna*) que sufrió a manos del califa abasí al-Maʾmūn, partidario de los muʿtazilíes. Véase también notas 85 y 256.

<sup>395</sup> V. pág. 66, nota 86.

<sup>396</sup> Abū Bakr ibn Ṭufayl (m. 1185-6): Filósofo andalusí autor de la célebre novela *Ḥayy ibn Yaḡẓān*. Gracias a sus conocimientos de medicina, fue nombrado médico de la Corte.

<sup>397</sup> Abū Muḥammad ibn Abī Zayd (m. 996): Jurisconsulto tunecino. Entre sus trabajos que nos han llegado, el más celebrado es *Al-Risāla* (El mensaje), destinado a la educación infantil.

<sup>398</sup> Ibn ʿArabī (m. 1240): Célebre místico sufí andalusí al que se le han atribuido muchas obras de poesía y prosa, la mayoría apócrifas.

<sup>399</sup> Ibn Ḥayār al-ʿAskalānī (m. 1449): Jurisconsulto de la escuela maliquí (*mālikī*) que sirvió varias veces como principal magistrado de su nativo Egipto y escribió, además, multitud de obras sobre las tradiciones proféticas, la exégesis del Corán y el derecho.

<sup>400</sup> Al-Hādī al-Ḥasanī, apodado Ibn al-Wazīr (m. 1419): Pensador musulmán que dividió su tiempo entre las ciencias religiosas y las profanas. Defendía la precaución en la adopción del saber de otras culturas, que en ocasiones ponía en entredicho elementos del Islam.

<sup>401</sup> Al-Qaraḏāwī no es claro con respecto a la identidad de al-Širāzī, cuyo nombre (que significa “natural de Širāz”) es muy común. Podría haber sido un famoso místico del siglo X, un matemático del siglo XII, un autor del siglo XVII, etc.

<sup>402</sup> Abū l-Qāsim al-Zamajšarī (m. 1144): A pesar de su origen persa, fue uno de los grandes conocedores de la lingüística árabe, tanto la gramática como la lexicografía y la filología.

<sup>403</sup> Al-Dahlawī: He sido incapaz de identificar a este personaje.

<sup>404</sup> ʿĀlāl al-Dīn al-Rūmī (m. 1273): Poeta, teólogo y místico sufí de origen persa. Sus ideas pueden considerarse heterodoxas; por ejemplo, entre sus creencias estaba que el alma parte del Ego divino y evoluciona hasta volver a ese mismo Ego.

<sup>405</sup> Abū Muḥammad ibn Ḥazm (m. 1064): Teólogo, jurista, historiador y escritor andalusí que destacó en el campo de la exégesis, en la que siempre adoptaba la interpretación más literal del texto.

<sup>406</sup> Šayj al-Šāṭibī (m. 1360): Alfaquí sufí originariamente de al-Ándalus pero cuya ciencia llevó a Damasco y, finalmente, a Alejandría, donde está enterrado.

los alfaquíes. La interpretación [*ijtihād*] de los innovadores y la rigidez de los tradicionalistas. Los libros que llenaban las bibliotecas y las imágenes memorables que adornaban las mezquitas, las escuelas, el palacio omeya en Damasco [*sic*], la Alhambra de al-Andalus, al-Azhar en Egipto, [la mezquita d]el Sultán Aḥmad en Estambul, el Tāy Maḥall en la India...

Es una diversidad complementaria, y una complementariedad diversa.

Pero hace falta prestar atención al hecho de que nuestro legado cultural – con su complementariedad, su variedad y su realismo – contiene elementos que no son adecuados para orientar al conjunto de la *umma* o educar a nuestros jóvenes.

Vemos en esa herencia: La bondad de la gente de buena conducta, y la impudencia de la gente de la futilidad. La templanza de Abū I-°Atāhiyya<sup>407</sup> y las odas al vino de Abū Nuwwās<sup>408</sup>. Las elegías de al-Jansā<sup>409</sup> y la atrevimiento de Ibn Abū Rabī°a<sup>410</sup>. *El método de la elocuencia* [*Nah̄ al-balāga*<sup>411</sup>] y *Las mil y una noches*. El sufismo ortodoxo de al-Ŷunayd<sup>412</sup> y los excesos de al-Ḥallāy<sup>413</sup> e Ibn Saba°in<sup>414</sup>. La rectitud de los Seguidores del Profeta y la desviación de los que llevan a cabo innovaciones ilegítimas [*bida*]. Las discusiones entre las diferentes tendencias religiosas y los grupos que se separan de dichas tendencias.

---

<sup>407</sup> Abū Ishāq al-°Anazī (m. 825): Famoso poeta del Heŷāz. En un principio compuso poesía romántica; más tarde, poesía ascética.

<sup>408</sup> Abū Nuwwās (m. 814): Célebre poeta arabo-persa de conocida debilidad por el vino que compuso versos sobre temas tan controvertidos como la masturbación y la pederastia.

<sup>409</sup> Al-Jansā° (i.e. “La Chata”) bint °Amr (m. 664): Poeta y Compañera del Profeta. Célebre por las elegías que compuso tras la muerte de sus hijos en la guerra contra los Qurayš.

<sup>410</sup> Abū °Āqil ibn Rabī°a (m. 660-1): Uno de los grandes poetas de los árabes de la época pre-islámica y comienzo de la islámica.

<sup>411</sup> La obra más conocida del imam ʿAlī ibn Abī Ṭālib (m. 661), primo y cuñado del profeta y cuarto de los Califas Ortodoxos.

<sup>412</sup> Abū I-Qāsim al-Ŷunayd (m. 910): Famoso sufí de Bagdad; en palabras de la *Enciclopedia del Islam*, fue – junto con su compañero de discusiones, Ḥārīt al-Muḥāsibī – un ejemplo de la ortodoxia y el sufismo “sobrio” (*E<sup>F</sup>* vol. II, pág. 600).

<sup>413</sup> Abū I-Mugīt al-Ḥallāy (m. 922): Célebre sufí y teólogo de origen persa. Sus heterodoxas posturas en materia de religión – en particular su exclamación “Yo soy la Verdad” (uno de los nombres de Dios) condujeron a su arresto y posterior ejecución pública.

<sup>414</sup> Muḥammad ibn Saba°in (1269 o 1271): Sufí y filósofo andalusí, a menudo acusado de heterodoxia. Creía que sólo existe Dios, y lo demás no es sino una quimera.

No podemos negar o tachar esas dimensiones de nuestra cultura. Son el feudo de estudio de expertos dotados de ecuanimidad científica. Son, asimismo, el dominio de lectura privada de aquéllos que no se teme que sean influenciados por su extremismo.

Pero aquello en lo que podemos confiar con respecto a la cultura y el conocimiento, la enseñanza y la educación, es que la nuestra es una cultura moderada que expresa el mensaje de esta comunidad, su identidad, sus componentes y sus particularidades. Y ello hace necesario que elijamos lo mejor de nuestro legado, como dijo Dios: "Buena nueva para quienes hayan evitado a los *tāgūt*<sup>415</sup>, rehusando servirles, y se hayan vuelto arrepentidos a Dios! ¡Y anuncia la buena nueva a Mis siervos, que escuchan la Palabra y siguen lo mejor de ella! ¡Esos son los que Dios ha dirigido! ¡Esos son los dotados de intelecto!" [Corán 39:17-18].

La moderación (*al-wasatiyya*): La diversidad, que acabamos de ver, está complementada por otra particularidad, denominada "moderación" o "equilibrio". Esta cultura representa el programa moderado de una comunidad moderada, en medio de los excesos o las negligencias de otras comunidades. A pesar de que los dos extremos pueden encontrarse en su interior, sus factores distintivos y sus características dominantes son la moderación y el equilibrio, que derivan de la moderación del islam y de la moderación de su comunidad: "Hemos hecho así de vosotros un comunidad moderada" [Corán 2:143].

Esto se ve claramente en su equilibrada moderación entre la razón y la revelación, la materia y el espíritu, los derechos y los deberes, el individualismo y el colectivismo, la inspiración y la disciplina, el texto y la interpretación, el ideal y la realidad, lo fijo y lo cambiante, inspirarse por el pasado y mirar hacia el futuro.

La complementariedad: Entre las características de esta cultura se encuentra también la complementariedad entre todos sus elementos: La cultura

---

<sup>415</sup> El término *tāgūt* hace referencia a un ídolo o un tentador y, por extensión, a los malvados que tiranizan a los hombres e impiden su liberación.



lingüística sirve a la cultura religiosa, la cual sirve a la cultura humanista, y todas ellas se benefician de la cultura científica.

Un ejemplo es su complementariedad con otras culturas. La cultura islámica no pretende que surgió de la nada y que empezó su viaje cultural desde cero. Sus textos sagrados anunciaron que no se trataba de algo nuevo, sino que vino para concluir lo que la había precedido; para completar la construcción que habían comenzado con anterioridad los profetas de Dios; para corregir la marcha, que había sido afectado por desviaciones. Por ello, su Enviado dijo: "He sido enviado a fin de concluir vuestra moralidad"<sup>416</sup>. Vino para concluir, no para empezar, y la moralidad no significaba cortar sus raíces del mundo, puesto que estaba presente, aunque padeciese de algunos fallos y limitaciones. La tarea del Profeta fue la de completar y perfeccionar.

Y la postura de la cultura musulmana con respecto a otras culturas es la misma que la profecía de Muḥammad con respecto a las de los otros profetas, a las que se refirió en la tradición auténtica: "Mi relación con los profetas que me precedieron es como la de un hombre que construyó una casa de manera competente y atractiva, excepto por un ladrillo en una esquina. Las gentes rodearon la casa, maravillados, y le preguntaron: '¿Por qué no has puesto ese ladrillo?'. Yo soy ese ladrillo, yo soy el sello de los profetas"<sup>417</sup>.

Quizás el mejor ejemplo de esa complementariedad que caracteriza a la cultura islámica es que no encuentra impedimento legal [*šarʿī*] en tomar prestada la [Apostasía y Emigración] sabiduría de otras culturas, o adquirir las ciencias beneficiosas y aprender su utilización, incluso de sus enemigos. Según una tradición que mencionaron, entre otros, al-Tirmīdī e Ibn Maʿyāh: "La palabra sabiduría es el objetivo del creyente, y dondequiera que la encuentre, es el que tiene más derecho a ella"<sup>418</sup>.

El noble Profeta pidió a los prisioneros politeístas que sabían leer y escribir y no disponían de dinero para pagar su rescate tras la batalla de Badr

---

<sup>416</sup> Tradición incluida por Ibn Raḡab en su *Laṭāʾif al-maʿārif*.

<sup>417</sup> Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*.

<sup>418</sup> Aleya atribuida a muchos hadiceros: Al-Tirmīdī en su *Sunan*, Ibn Ḥabbān en su *Al-maʿyūrūḥīn*, Ibn al-Qayyim en su *Miftāḥ dār al-sāʾida*, etc.

que pagasen dicha deuda enseñando a escribir cada uno a diez hijos de los musulmanes. Varios musulmanes aprendieron a leer bajo su tutela, incluido Zayd ibn Ṭābit, futuro escriba de la Revelación y uno de los ulemas Compañeros del Profeta<sup>419</sup>.

El orgullo: Y entre las características de esta cultura es que se enorgullece de sí misma y de sus diferencias con respecto a otras culturas. Ello es debido a su origen divino, sus objetivos humanitarios, sus aspiraciones universales y su tintura ética. Además, nuestra cultura se enfrentó a los prejuicios de la época pre-islámica, como la discriminación sobre la base de la raza, el color de la piel, el linaje, el idioma, o la clase social. Incluyó en su seno a tribus que se fundieron en su ser, y todas ellas formaron el tejido de la *umma*.

El orgullo de esta cultura en su esencia o en su origen la ha hecho rehusar fusionarse con otras y perder sus características y sus componentes, abandonando su mensaje divino y su guía para unirse a la caravana de la occidentalización, de la mundialización y de normalización de las relaciones con Israel. Su naturaleza hace que siempre esté en cabeza, y no a la cola; que lidere, y no siga. Su eterno camino es "la vía recta, la vía de los que Tú has agraciado, no de los que han incurrido en la ira, ni de los extraviados". [Corán 1:7-8]

\* \* \*

**El texto siguiente ...**

### **Los objetivos, características y fuentes de la jurisprudencia de las minorías musulmanas<sup>420</sup>**

Mi libro *Los no-musulmanes en la sociedad islámica (Gayr al-muslimīn fī l-muʿtama<sup>c</sup> al-islāmī)* trataba la cuestión de las minorías religiosas no

---

<sup>419</sup> Zayd ibn Ṭābit (m. 665?): Uno de los partidarios de Muḥammad en Medina, se convertiría en el escriba personal del Profeta.

<sup>420</sup> Al-Qaraḍāwī 2001b: 30-35.

musulmanas que viven en los países musulmanes a la luz de los textos religiosos. Dichas minorías, que son parte de los habitantes originales del país, fueron explotadas por intereses extranjeros a fin de obstaculizar la Llamada a la solución islámica, el gobierno según la ley islámica y la reanudación de una vida musulmana integral. La presencia de esas minorías se considera un obstáculo en la vía de la implementación del islam y su retorno a la guía de la sociedad y de la vida, que es lo que exigen los musulmanes religiosos.

Con ese libro, quise responder a las cuestiones más importantes relativas a los no musulmanes – las minorías religiosas – a la sombra de la sociedad islámica y el gobierno islámico. Sin embargo, lo que recuerdo y no olvidaré es que algunos de los hermanos que viven en el Occidente me dijeron: "Hemos leído su esencial libro sobre *Los no-musulmanes en la sociedad islámica*, que nos ha sido de mucho beneficio, y tenemos la intención de traducirlo al inglés. Pero queremos de usted otro libro del que tenemos la más grande necesidad, sobre los musulmanes en las sociedades no islámicas. Si su libro trataba la jurisprudencia de las minorías no musulmanes en las sociedades musulmanas, nosotros necesitamos otro tratamiento: la jurisprudencia de las minorías musulmanas en sociedades no musulmanes, es decir, en el Occidente y en otros países donde la mayoría de los habitantes no cree en el islam."

Esas minorías musulmanas que viven fuera de la Morada del Islam o lejos de la sociedad musulmana necesitan una jurisprudencia particular, basada en una interpretación (*ijtihād*) que tiene en cuenta su lugar, su tiempo y sus condiciones particulares. Ello se debe a que no pueden imponer los mandatos de la ley islámica a la sociedad en la que viven y están obligadas a tener en cuenta los sistemas y las leyes de esas sociedades, algunos de los cuales son contrarios a la ley del islam.

Fue quizás esa necesidad y esas consideraciones que empujaron a algunos de nuestros hermanos de la Unión de las Organizaciones Islámicas de

Europa<sup>421</sup>, protectores de y preocupados por el islam, a esforzarse para establecer una fundación con el objeto de estudiar la jurisprudencia islámica. Tal jurisprudencia tendría como objetivo el colmar ese vacío y solventar esa necesidad, y responder a las cuestiones de los musulmanes en esas tierras. Así fue establecido el Consejo Europeo de Fetua e Investigación<sup>422</sup>; sus fundadores se reunieron en Gran Bretaña y decidieron por unanimidad la creación de ese Consejo, que anunció su nacimiento, sus objetivos, sus métodos y sus elementos.

### *La realidad de la jurisprudencia de las minorías*

Cuando hablamos de "la jurisprudencia de las minorías musulmanas" debemos establecer una serie de hechos:

#### *La comunidad musulmana no revivirá meramente con la jurisprudencia*

Primero: La jurisprudencia por sí misma no será suficiente para revivir, fortalecer e impulsar a la comunidad musulmana. En su sentido literal, la jurisprudencia es el derecho al conocimiento que muestra los mandatos para la vida exterior del ser humano, pero no las bases de su vida interior, es decir, la vida espiritual, la fe y la moral. Significa el comportamiento o la conducta y la integridad. Y éstas son las bases sobre las que se erige la felicidad en este mundo y la salvación y la complacencia de Dios en el otro.

En su obra *La revivificación [de las ciencias religiosas] (Iḥyā' ʿulūm al-dīn)*<sup>423</sup>, el imán al-Gazālī consideró la jurisprudencia una de las ciencias de este mundo, no de las del otro. Según el imán, quien llega a una posición en la judicatura, emite fetuas y supervisa los legados religiosos, u organiza consejos

---

<sup>421</sup> La Unión de las Organizaciones Islámicas de Europa (UOIE) fue creada en 1989 para evitar que los musulmanes europeos se alejasen del Islam. Se le acusa de tener estrechos vínculos con la Sociedad de los Hermanos Musulmanes.

<sup>422</sup> Fundado en 1997 por la UOIE, el Consejo Europeo de Fetua e Investigación tiene como misión emitir fetuas relevantes para los musulmanes que viven en el continente europeo.

<sup>423</sup> A menudo considerada una recopilación del pensamiento islámico durante la Edad Media, *La revivificación de las ciencias religiosas* es probablemente la obra más leída de Abū Ḥamīd al-Gazālī.

para discutir diferencias, o realiza tareas similares relacionadas con la jurisprudencia, etc. no está realizando tareas relacionadas con la otra vida. Incluso cuando trata el tema de los ritos de adoración, se preocupa por su dimensión material, no espiritual; como una manifestación externa, y no lo oculto o el intelecto.

Por ello, la comunidad musulmana necesita un cierto número de expertos en la jurisprudencia y la emisión de fetuas, y muchos más predicadores, guías y educadores, que enseñen a los musulmanes la llamada "gran jurisprudencia", los purifiquen y les ayuden a aprender el Libro y las tradiciones del Proféta.

*Las minorías musulmanas son a la vez parte de la umma y de la sociedad en la que viven.*

Segundo: La minorías musulmanas son, por un lado, parte de la *umma*, que engloba a todo musulmán en cualquier parte del mundo, independientemente de su raza, su color, su idioma, su país y su clase. Por otro lado, son parte de la sociedad en la que viven. Es necesario tener en cuenta ambas pertenencias, para que ninguna de ellas oprima o margine a la otra.

*Una jurisprudencia particular en el ámbito de la jurisprudencia general*

Tercero: La jurisprudencia de las minorías que deseamos no deja de ser parte de la jurisprudencia general. Sin embargo, toda jurisprudencia tiene sus aspectos particulares, sus temas y sus problemas específicos, porque en la antigüedad no se conocía tal mezcla de gentes, tal emigración y tal acercamiento de regiones como ahora, cuando los países casi parecen estar unidos.

Y si ahora tenemos lo que se podría denominar una jurisprudencia médica, que trata la salud, la enfermedad, los tratamientos y las cuestiones específicas relacionadas con la medicina, su desarrollo y sus avances... Y existe lo que se denomina una jurisprudencia económica, que trata las

cuestiones del dinero, la economía, el azaque, las relaciones interpersonales, los bancos... Esta última es una jurisprudencia cuyo ámbito se ha incrementado en nuestra época, a la vez que ha diversificado su investigación y sus estudios de manera exponencial.

Igualmente, tenemos lo que podría llamarse jurisprudencia política, que tiene que ver con la construcción del estado musulmán, sus instituciones parlamentarias, judiciales, ejecutivas y militares, y la posición de ese estado con respecto a la democracia y el pluralismo, los no-musulmanes, la guerra, etc.

Si tenemos todos esos tipos de jurisprudencia, ¿por qué no habría de existir una jurisprudencia de minorías que se ocupe de sus problemas y responda a sus cuestiones? Todos esos tipos [de jurisprudencia] tienen sus raíces en nuestra jurisprudencia islámica, pero no están organizados; son generales, no detallados; fragmentados, no completos; apropiados para nuestra época y para nuestro ambiente. Esa es la naturaleza de la jurisprudencia; es inimaginable pensar que la jurisprudencia de una época del pasado pueda tratar los problemas de una época futura, que sus gentes no podían concebir.

#### *La necesidad de la presencia musulmana en el Occidente*

Cuarto: Aquí quiero señalar una verdad importante, que es necesario que nosotros, los musulmanes, no ignoremos: Es crucial que los musulmanes, como *umma* dotada de un mensaje mundial, tengan una presencia influyente en los países occidentales. Esos occidentales son los que gobiernan el mundo y definen su política económica y cultural. Ésta es una verdad que no debemos negar.

Si el islam no tuviera una presencia allí, sería necesario que los musulmanes cooperasen para establecer dicha presencia. Ello, a fin de proteger a los musulmanes originales en sus países y apoyarlos moral y espiritualmente, y cuidar de los que se convierten al islam. Y recibir, además, a los musulmanes recién llegados, ofreciéndoles lo que necesitan en términos de

guía, educación en la jurisprudencia y aculturación, además de propagar la Llamada musulmana entre los no-musulmanes.

No es posible que dejemos ese Occidente poderoso e influyente sólo a la influencia judía, que lo explota y lo dirige de acuerdo con sus objetivos y sus ambiciones. Tiene influencia sobre su política, su cultura y su filosofía, y ha dejado su huella en cada una de ellas. Nosotros, los musulmanes, estamos aislados, sentados en nuestros países, dejando el escenario a otros, a pesar de que creemos en teoría que nuestro mensaje es un mensaje para toda la humanidad y la totalidad del universo, y leemos en el Libro de nuestro Señor: "Di: 'Sólo se me ha revelado que vuestro Dios es un Dios Uno ¿Os someteréis, pues, a Él?'" [Corán 21:107]. "Bendito sea Quien ha revelado el *Criterio* a Su siervo a fin de que sea monitor para todo el mundo." [Corán 25[:1]]. Y leemos en una tradición del profeta Muḥammad: "Cada uno de los profetas fue enviado a su pueblo, pero yo fui enviado a todas las gentes"<sup>424</sup>.

No existe, pues, duda alguna sobre la cuestión de si los musulmanes pueden vivir en un país no musulmán, o la Morada de la Infidelidad (Dār al-Kufr), como la denominan los jurisperitos. Si lo prohibiésemos, como pretenden algunos ulema, cerraríamos la puerta a la Llamada al islam y a su extensión por el mundo. Y en ese caso, el islam no hubiese salido de la Península Arábiga.

Si leyésemos la historia con detenimiento, encontraríamos que la propagación del islam en lo que hoy se denomina mundo árabe y mundo musulmán tuvo lugar a través del efecto de individuos musulmanes – comerciantes, *ṣuyūj* de cofradías sufíes... – que emigraron a esos países de Asia y de África. Allí, trataron con sus gentes y se mezclaron con ellas, y fueron apreciados debido su comportamiento ético y su honestidad, como resultado de lo cual su religión, responsable de tales virtudes, también fue apreciada. Y esas gentes se convirtieron al islam, ya sea como individuos o en grupo.

Hasta en los países que conquistaron los ejércitos musulmanes, el objetivo de esa conquista era eliminar los obstáculos materiales en el camino

---

<sup>424</sup> Al-Bujārī, *Ṣaḥīḥ al-Bujārī*.

del islam, para que su mensaje llegase a los pueblos. Así, éstos pudieron elegir y eligieron esta religión de manera totalmente libre, hasta el punto de que los gobernadores omeyas en Egipto impusieron el tributo conocido como *yīzya* a los egipcios que se convertían debido a los muchos que se habían convertido al islam. Esa medida fue anulada por °Umar ibn °Abd al-°Azīz, que dijo su célebre frase: "Dios envió a Muḥammad como guía, y no como recaudador de impuestos".

### *Objetivos de la jurisprudencia de las minorías*

La jurisprudencia que deseamos para las minorías musulmanas en todos los rincones de la Tierra, pero sobre todo en el Occidente, tiene metas y objetivos que se esfuerza en hacer realidad en la vida de esas minorías, en el marco de los mandatos y los fundamentos de la ley islámica.

1. Asistir a esas minorías musulmanas – individuos, familias y grupos – para que vivan en el islam una vida próspera, sin pecado ni presiones.

2. Ayudarlas a preservar la esencia de la personalidad musulmana, a la que distinguen sus dogmas, sus sentimientos, su ética y sus valores compartidos. De ese modo sus oraciones, su devoción, su vida y su muerte serán por Dios, Señor del universo, y podrán criar a su progenie de la misma manera.

3. Hacer posible que el colectivo musulmán lleve a cabo su deber de comunicar el mensaje universal del islam a aquellos entre los que vive, en una lengua que comprendan, para mostrarles y llamarlos al discernimiento. Discutir con ellos de la mejor manera, como dijo Dios: "Di: 'Este es mi camino. Basado en una prueba visible, llamo a Dios, y los que me siguen también. [...]'"  
[Corán 12:108). Todo el que sigue a Muḥammad es un predicador de Dios que llama al discernimiento, especialmente si vive entre no-musulmanes.

4. Ayudar a que el colectivo musulmán progrese hacia la flexibilidad y la apertura disciplinada, de manera que no se repliegue sobre sí mismo. Que no se separe de la sociedad, sino que interactúe con ella de manera positiva,



ofreciéndole lo mejor que tiene y aceptando de ella lo mejor que le ofrece, teniendo en consideración la evidencia y el discernimiento. Así, el colectivo musulmán conseguirá alcanzar ese difícil equilibrio entre la preservación de su cultura y la integración en su nueva sociedad.

5. Contribuir a la cultura y la toma de conciencia de esas minorías, de modo que preserven sus derechos y su libertades religiosa, cultural, social, económica y política, todo ello garantizado en la constitución. Ello, a fin de que practiquen esos legítimos derechos sin presión ni concesiones.

6. Que esa jurisprudencia ayude a los grupos musulmanes para que realicen sus diferentes deberes religiosos, culturales, sociales, etc., Y ello, sin obstáculos ni obstinaciones religiosas ni avaricia hacia lo mundano, sin exagerar en lo que Dios les impuso ni tomar parte en lo que Dios les ha prohibido. De ese modo, la religión será un incentivo dinámico para ellos, una prueba entre sus manos, sin grilletes alrededor de sus cuellos ni cadenas en sus pies.

7. La jurisprudencia que se requiere debe responder a las cuestiones de los musulmanes y tratar sus problemas en una sociedad no-musulmana y en un ambiente con dogmas, valores, conceptos y tradiciones particulares, a la luz de una nueva interpretación personal que emane de su gente en sus circunstancias particulares.

\* \* \*

*El siguiente texto, tomado de Por un despertar bien orientado (Min aŷl ŷaḥwa rāšida) presenta un diálogo entre al-Qaraḏāwī y un amigo preocupado por la contradicción entre lo escrito en el Corán y la realidad. El ŷayj afirma que existe una fosa entre los musulmanes contemporáneos y el islam, y que no deben esperar la ayuda divina cuando su comportamiento dista tanto del modelo propuesto en el Corán. Justifica las victorias judías con una explicación que se podría atribuir a Muḥammad ʿAbduh: que los judíos han aprendido las leyes*

*divinas de la creación. Y, como Qutb, prescribe la necesidad de un grupo de buenos musulmanes que reconduzca los demás al buen camino.*

### **¿Somos realmente creyentes?**<sup>425</sup>

Un amigo, musulmán cultivado y con conocimientos de religión, me preguntó:

- ¿Es posible que las palabras de un hombre sensato contradigan sus acciones?

Le respondí:

- No, mientras tenga conciencia de sus palabras y esté decidido a actuar. ¿Por qué lo preguntas?

Dijo:

- Esa pregunta es la introducción a otra que se me plantea continuamente, y a la que he intentado encontrar respuesta. Quizás tú tengas la respuesta inequívoca.

- ¿Cuál es tu pregunta?

- ¿No es cierto que el Corán es la palabra de Dios?

- Por supuesto.

- ¿No es cierto que todo lo que ocurre es la acción de Dios?

- Así es.

- ¿Entonces, por qué vemos que la realidad contradice lo que está escrito en el Libro de Dios?

Objeté:

- Eso no es lo que ocurre. Explícame lo que estás diciendo.

Me explicó:

- Leemos en el Corán las palabras de Dios: "Era deber Nuestro auxiliar a los creyentes" [Corán 30:47), pero los creyentes están desamparados y oprimidos. Leemos las palabras de Dios: "Pero el poder pertenece a Dios, a Su Enviado y a los creyentes." [Corán 63:8), pero los creyentes están humillados y

---

<sup>425</sup> Al-Qaraḍāwī 2001c: 157-66.

esclavizados. Leemos las palabras de Dios: "Dios no permitirá que los infieles prevalezcan sobre los creyentes." [Corán 4:141) pero observamos a nuestro alrededor que los infieles prevalecen una y mil veces. Y así, otras muchas aleyas, como: "Dios abogará en favor de los que han creído." [Corán 22:38); "Y esto es así porque Dios es el Protector de los creyentes" [Corán 47:11); "Dios está con los creyentes" [Corán 8:19). A pesar de esas aleyas, la fuerza, la soberanía y la gloria están del lado de los infieles y los ateos, y la debilidad, el atraso y la humillación del de los creyentes. ¿Cuál es la explicación?

Le respondí:

- La interpretación de esas aleyas muestra claramente que todo lo que contienen sobre la victoria, la soberanía, la grandeza y el apoyo divino se refiere a los musulmanes. No engloba a todos aquellos que pretenden tener fe, aunque se llamen a sí mismos "la gente del islam". Lo importante no son las palabras, sino los hechos.

Preguntó mi amigo:

- ¿Debo entender de tus palabras que no somos musulmanes?

Contesté:

- Si la fe consiste en pronunciar la profesión de fe [*šahāda*] y realizar algunos ritos del islam, somos creyentes. Pero si la fe consiste en la realización de las características con las que el Corán describe a los creyentes, existe entre nosotros y el Libro de Dios una enorme fosa.

Y expliqué:

- Los creyentes a los que Dios garantiza asistencia, ayuda y apoyo en las aleyas de Su Libro tienen una serie de características que menciona el propio Corán. Éste clarifica las doctrinas, las acciones y los principios morales de los que merecen la generosidad, la solicitud y la ayuda de Dios. No es justo mencionar lo que Dios prometió a los creyentes en el Corán y a continuación ignorar las características de los creyentes que aparecen en el Corán.

Me dijo mi amigo:

- Tienes razón, por Dios. Muéstrame. Explícame quienes son los creyentes a ojos del Corán.

Le dije:

- Escucha estas luminosas aleyas del Libro del Señor:

"Son creyentes sólo aquellos cuyos corazones tiemblan a la mención de Dios, que, cuando se les recitan Sus aleyas, éstas aumentan su fe, que confían en su Señor, que hacen la azalá y dan limosna de lo que les hemos proveído. Éstos son los creyentes de verdad. Gozaron de elevada categoría junto a su Señor, de perdón y generosos sustento" [Corán 8:2-4].

"Bienaventurados los creyentes que hacen su azalá con humildad" [Corán 23:1-2].

"Pero los creyentes y las creyentes son amigos unos de otros. Ordenan lo que está bien y prohíben lo que está mal" [Corán 9:71].

"Los creyentes son, en verdad, hermanos. Reconciliad, pues, a vuestros hermanos" [Corán 49:10].

"Son creyentes únicamente los que creen en Dios y Su Enviado, sin abrigar ninguna duda, y combaten en la vía de Dios con su hacienda y sus personas. Ésos son los veraces." [Corán 49:1].

"Cuando se llama a los creyentes ante Dios y Su Enviado para que decida entre ellos, se contentan con decir: Oímos y obedecemos. Ésos son los que prosperarán." [Corán 24:51].

Escucha esas aleyas y otras similares, que abundan en el Corán, y a continuación observa a esos cientos de miles de seguidores del islam. ¿Qué verás? Verás una nación que ha perdido la azalá y se deja llevar por los apetitos. Su corazón ignora a Dios, y su conexión con Éste esta rota: "Sus disensiones internas son profundas. Les creéis unidos, pero sus corazones están desunidos." [Corán 59:14]. Entre ellos se manifiesta lo que Dios ha desaprobado (*munkar*) mientras se esconden las buenas acciones (*ma'rūf*). Incluso se podría decir que el papel de éstas y aquél se han invertido, y que hay quien exhorta a lo desaprobado y prohíbe las buenas acciones.

A continuación observa con atención a los seiscientos millones de musulmanes<sup>426</sup> y verás entre ellos a millones a los que ha malogrado el sectarismo, la confusión de los partidos políticos, la tiranía política, el ataque intelectual extranjero, la colonización comunista, la colonización cruzada... Y otros millones que no se preocupan en absoluto de estas cuestiones, sumidos en la indiferencia, recreándose con indolencia, inconscientes de lo que pasa: "Están muertos, no vivos. Y no saben cuándo serán resucitados" [Corán 16:21]. Después de eso, ¿puedes evitar recitar las palabras del poeta en el pasado?

¡Cuánta gente hay! ¡No, cuán poca!      Dios sabe que no he dicho una falsedad  
Cuando abro los ojos, veo                      a una multitud, pero no veo a nadie.

Dijo mi amigo:

- Todo lo que me has dicho es cierto. Sin embargo, ¿no estamos más cercanos a ser creyentes sinceros que los judíos? ¿Por qué ganaron, y nosotros perdimos?

Le respondí:

- Los judíos vencieron porque han aprendido las leyes divinas de la creación<sup>427</sup>. El aprender dichas leyes es una parte importante de la fe que nosotros hemos perdido y que ellos han preservado. Los judíos estaban despiertos mientras dormíamos, se instruyeron mientras seguíamos en nuestra ignorancia; avanzaron mientras nos quedábamos atrás, cooperaron mientras nos disputábamos; se prepararon para el futuro, mientras olvidábamos las necesidades del presente; su nación sacrificó el sudor y la sangre, mientras nosotros sólo sacrificamos nuestras lágrimas. En esta situación, ¿cuál de los dos bandos está más cerca de la lógica de la verdadera fe?

Las leyes divinas que conciernen la gloria y la decadencia, la victoria y la derrota, no son injustas con nadie, ni toman partido por nadie. Quien sigue el

---

<sup>426</sup> Ese era el número de los musulmanes cuando escribí estas palabras. Hoy en día, su número excede el millar (N. del A.).

<sup>427</sup> Nótese la similitud de esta idea y las de Muḥammad ʿAbduh y sus sucesores.

camino hacia la victoria vencerá, aunque sea judío, y quien marcha por el camino de la derrota, [verá que] ésta le sobrevendrá, aunque sea musulmán.

Puedo ofrecer como ejemplo la batalla de Uḥud<sup>428</sup>. En ésta, los musulmanes cometieron un error y pagaron como precio setenta mártires, entre ellos Ḥamza, el tío paterno del Profeta, además de Mus<sup>°</sup>ab ibn <sup>°</sup>Umayr, Sa<sup>°</sup>d ibn al-Rabī<sup>°</sup>, Anas ibn al-Naḍr y otros heroicos creyentes<sup>429</sup>. No les fue suficiente que los liderase por el Profeta y que sus enemigos fuesen adoradores de ídolos.

El Corán, que es sabiduría y justicia, registró este evento en el deber de los musulmanes, diciendo: "¿Cómo, cuando os sobreviene una desgracia, después de haber infligido el doble que aquélla, decís aún: 'De dónde viene esto?' Di: 'De vosotros mismos'. Dios es omnipotente." [Corán 3:165].

Entonces pregunté a mi amigo:

- ¿Quieres que sea más claro? Lee conmigo estas valiosas aleyas:

"¡Creyentes! ¡Tened cuidado! Acometed en destacamentos o formando un solo cuerpo." [Corán 4:71].

"¡Preparad contra ellos toda la fuerza, toda la caballería que podáis para amedrentar al enemigo de Dios y vuestro!" [Corán 8:60].

"¡Creyentes! Cuando encontréis a una tropa manteneos firmes y recordad mucho a Dios! ¡Quizás, así, consigáis la victoria. ¡Y obedeced a Dios y a Su Enviado! ¡No discutáis! Si no, os desanimaréis y se enfriará vuestro ardor. ¡Tened paciencia, que Dios está con los pacientes!" [Corán 8:45, 46].

¿Hemos aprendido algo de esas aleyas? Cultivamos la prudencia y nos cogieron desprevenidos. Nos sorprendieron los planes del sionismo mundial a los que nos enfrentamos de forma totalmente inconsciente, preocupados por

---

<sup>428</sup> Una de las célebres batallas en las que combatieron los primeros musulmanes contra la tribu de los Qurayš. A pesar de que el Profeta pertenecía a dicha tribu, ésta rechazó con violencia el islam, en gran parte debido al perjuicio económico que el monoteísmo le podía reportar; la Ka<sup>°</sup>ba, que controlaban, era un lugar de peregrinación que albergaba multitud de dioses. En Uḥud, los musulmanes fueron derrotados por los Qurayš.

<sup>429</sup> Mus<sup>°</sup>ab ibn <sup>°</sup>Umayr, Anas ibn al-Naḍr y Sa<sup>°</sup>d ibn al-Rabī<sup>°</sup> fueron Compañeros de Muḥammad que murieron en la batalla de Uḥud (625). Los dos primeros eran de La Meca, mientras que Ibn al-Rabī<sup>°</sup> era uno de los habitantes de Yaṭrib (rebautizada Medina) que aceptaron al Profeta y se convirtieron al islam.

nuestros propios problemas. No preparamos toda la fuerza que teníamos<sup>430</sup>, sino sólo las armas estropeadas que compramos, y cuyas balas golpeaban al tirador en lugar de dirigirse al enemigo<sup>431</sup>. Descuidamos nuestras armas e impedimenta y se echaron de improviso sobre vosotros, como dice el Corán<sup>432</sup>.

Y cuando encontramos al enemigo no nos mantuvimos firmes, como se les ha ordenado a los que han creído; no invocamos a Dios lo suficiente – en verdad, ni siquiera un poco – y no obedecemos a Dios y a Su Profeta. Por el contrario, divertimos a los soldados con canciones impúdicas y bailes inmorales. Y no tuvimos en cuenta que Dios prohibió las contiendas. Fallamos, y lo perdimos todo.

Después de todo eso, ¿cómo osamos considerarnos entre los creyentes a los que ayuda el Corán? ¿Cómo podemos esperar lo que Dios prometió sin cumplir Sus condiciones?

Es una desfachatez de nuestra parte pedir el apoyo de Dios cuando nosotros no apoyamos a Dios, o pedirle la recompensa de los creyentes cuando no tenemos las características de los creyentes. Debemos confiar en Dios para que Él confíe en nosotros. Quiero decir, ser verdaderamente creyentes, aceptando sólo a Dios como Señor, al islam como programa, al Profeta como ejemplo, al Corán como imán, y a deshacernos de la sumisión a lo que no sea Dios en todas las cosas: nuestros dogmas, nuestra ética, nuestra conducta, nuestra legislación y el sistema que gobierna nuestra vida<sup>433</sup>.

Sólo con esa fe alcanzaremos la felicidad, la victoria y la gloria que Dios prometió a los creyentes en esta vida, además de su favor y su recompensa en la otra.

Mi amigo dijo:

---

<sup>430</sup> Referencia a la aleya "¡Preparad contra ellos toda la fuerza, toda la caballería que podáis para amedrentar al enemigo de Dios y vuestro y a otros fuera de ellos" [Corán 8:60].

<sup>431</sup> Como ejemplo de las teorías de conspiración tan comunes en el mundo árabe, se dice que en la guerra contra el establecimiento de Israel, en 1948, los países árabes tenían armas defectuosas a causa de la corrupción – si no la traición – de sus líderes.

<sup>432</sup> Referencia a las palabras de Dios: "Los infieles querían que descuidarais vuestras armas e impedimenta para echarse de improviso sobre vosotros." [Corán 4:102].

<sup>433</sup> Como el lector recordará, este tipo de discurso fue en gran medida concebido por Ḥasan al-Bannā y Sayyid Qutb.

- He creído sin ninguna duda, pero ¿no hay buenos musulmanes?

Le respondí:

- Por supuesto, y esta *umma* nunca se pondrá de acuerdo de manera unánime en un error<sup>434</sup>. Pero son una minoría y están esparcidos como las cuentas de un collar. Muchos de ellos han desesperado de que la reforma sea posible, han arrojado las armas y han dejado el campo de batalla al asalto intelectual infiel, disoluto y taimado. Otros se han contentado con gemidos, quejas y lamentos por lo que han perdido y se han sumido en clamores a Dios, sin ofrecer nada serio o positivo. Y otros perdieron su vigor debido a lo que les sucedió en la vía de Dios, debilitándose y rindiéndose...

Preguntó mi amigo:

- Entonces, ¿cuál es la solución?

Añadí:

- La solución la tienen esos buenos musulmanes. La solución es que proclamen el retorno al verdadero islam – dogma, ley y moral – y se lo recuerden así a su pueblo, predicando y advirtiendo. Sólo el islam les dará la victoria; en él se encuentran la unidad y la fuerza, puesto que proclama la gloria en esta vida y la felicidad en la otra.

Que esos buenos musulmanes aúnen sus esfuerzos para liberar a su *umma* de la antigua rigidez, de la actual fragmentación y de la impiedad que se arrastra hacia ellos – en ocasiones de manera abierta; en otras, ocultándose tras una máscara –. Que esos llenos de celo por la *umma* sean apasionados asimismo por la ciencia, por las demandas de la época y por el estado de la sociedad – los conflictos entre sus clases y los problemas que la asedian –, y les hagan frente con la lógica de científicos especialistas, y no con la de imitadores o bufones. Y que se armen de paciencia y certitud para hacer frente a esa ola materialista y tiránica que ha destruido los hogares de los musulmanes y agredido sus mentes y sus corazones de manera aterradora,

---

<sup>434</sup> V. pág. 36, nota 46.



hasta el punto de que un gran predicador musulmán la llamó "apostasía sin Abū Bakr"<sup>435</sup>.

Si fuesen pacientes en el calor de la batalla en la que se enfrentan al error (*bāṭil*) y estuviesen seguros de ostentar la verdad de las aleyas de Dios, y prefirieran a Dios, a Su Enviado y a la yihad en lugar de lo que toda la gente codicia – familia, tribu, riquezas y un estado – merecieron que Dios hiciera de ellos imanes, herederos y depositarios del poder en la Tierra, como dijo Dios: "Elegimos de entre ellos a jefes que les dirigieran siguiendo Nuestra orden como premio por haber perseverado y por haber estado convencidos de Nuestros signos." [Corán 32:24).

Dijo mi amigo:

- Y si esos buenos creyentes se niegan a aceptar el llevar a cabo ese deber, ¿qué es lo que pasará?

Le respondí:

- Es un temible camino el que ha determinado una aleya del Libro de Dios, mientras otra dejó la cuestión desconocida y aterradora, para que la gente se imagine cualquier cosa. En cuanto a la primera aleya, es: "Si no vais a la guerra, os infligirá un doloroso castigo. Hará que otro pueblo os sustituya, sin que podáis causarle ningún daño. Dios es omnipotente" [Corán 9:39).

- La segunda aleya es: "Si preferís vuestros padres, vuestros hijos varones, vuestros hermanos, vuestras esposas, vuestra tribu, la hacienda que habéis adquirido, un negocio por cuyo resultado teméis y casas que os placen, a Dios y a Su Enviado y a la lucha por su causa, esperad a que venga Dios con su orden. Dios no dirige al pueblo perverso" [Corán 9:24).

\* \* \*

*El último texto, "Sumario de las características de la wasaṭiyya" (Mujaṣṣar maʿālim al-wasaṭiyya), ofrece – como su título indica – un resumen de las*

---

<sup>435</sup> Referencia al primer califa, que luchó las llamadas "guerras de la apostasía" contra tribus árabes que se habían convertido al islam pero que, tras la muerte de Muḥammad, se negaron a pagar el azaque al tesoro de los musulmanes de La Meca.

*características de ese concepto. Al-Qaraḍawī explica que la wasaṭiyya significa comprender el islam de forma integral; seguir los dictados de la ley islámica; renovar la jurisprudencia (mediante la interpretación personal o iṭihād); fomentar la Llamada al islam; liberar las tierras ocupadas, empezando por Palestina; que el pueblo pueda elegir a sus gobernantes; la unión de todas las fuerzas islámicas; etc. Como el lector constatará, se trata de puntos muy amplios y diversos, y a menudo su relación con la wasaṭiyya no parece clara.*

### **Sumario de las características de la *wasatiyya*<sup>436</sup>**

La *wasatiyya* implica:

1. Comprender el islam de forma integral y exhaustiva, a la vez como dogma y ley, adoración y comportamiento, cultura y ética, verdad y fortaleza, Llamada y Estado, religión y vida terrena, civilización y comunidad.

2. Tener fe en el Corán y la Sunna como referencias para legislar y guiar la vida musulmana, tomando en cuenta la necesidad de entender aquellos textos que están abiertos a la interpretación a la luz de sus intenciones generales.

3. Establecer los significados y los valores de origen divino y concentrarse en la adoración de Dios, que es el objetivo de la creación del ser humano. Este objetivo se manifiesta en los cuatro grandes ritos y lo que de ellos deriva: repetir el nombre de Dios [*dikr*], invocarlo [*duʿā*], pedir su perdón [*istighfār*] y los ritos interiores: las buenas intenciones, la fidelidad hacia Dios, el sobrecogimiento ante Él, etc. Estas son las verdaderas bases del misticismo [*taṣawwuf*], que se fundamenta en la sinceridad para con Dios y la bondad hacia la creación.

4. Entender el valor de los mandamientos y de las acciones de una manera equilibrada que los ponga en su lugar. El lugar de todo mandamiento viene determinado por los textos sagrados; no se debe dar prioridad a lo que es

---

<sup>436</sup> Al-Qaraḍawī 2008: 57-61.

menos importante y viceversa. Eso es lo que se denomina "la jurisprudencia de las prioridades".

5. Insistir en la renovación de la jurisprudencia basada en el Corán y la Sunna, que incluye varios tipos de la jurisprudencia deseada: la de las leyes de la creación, la de las intenciones de la ley islámica, la de las consecuencias, la del equilibrio, la de la diversidad, la de la civilización, la del cambio y la de la realidad, junto con la jurisprudencia de las prioridades.

6. Concentrarse en los valores éticos que conciernen al islam, ya sea la ética personal o la colectiva. Y rechazar a la vez la postura de los que consideran que los ritos de adoración lo son todo, y la de los que consideran que la ética lo es todo.

7. Renovar la religión desde dentro y reanimar el principio de la interpretación personal del jurista, que hace vivir la ley islámica. Pero esto es algo que debe llevar a cabo la gente cualificada<sup>437</sup> de la manera apropiada.

8. Alcanzar un equilibrio entre los mandatos firmes de la ley islámica y las cambiantes condiciones de cada época, teniendo en cuenta la firmeza de los objetivos y de las metas, de los fundamentos y de las reglas generales, a la vez que la flexibilidad y el desarrollo tanto en los medios y los mecanismos como en los detalles parciales.

9. Adoptar un programa flexible y versátil en la jurisprudencia de las fetuas. Si es necesaria la firmeza, que sea en lo fundamental, y no en lo secundario. Pero la flexibilidad no significa justificar la realidad, marchar al ritmo del Occidente o complacer a los gobernantes.

10. Desarrollar programas de Llamada al islam, en primer lugar dirigidos a los propios musulmanes, haciéndoles comprender las enseñanzas, corrigiendo los conceptos [equivocados], reafirmando y recordando la fe de los creyentes, mostrándoles las verdades del islam y respondiendo a las falsedades de sus enemigos. Pero también programas dirigidos a los no musulmanes, considerando la Llamada al islam una Llamada universal,

---

<sup>437</sup> Es decir, los ulemas.

utilizando el proselitismo como parte de la Llamada y acompañándola de una actitud flexible en las fetuas.

11. Usar el gradualismo de manera sensata en la Llamada al islam, la educación, las fetuas y el cambio. No apurar nada de manera artificial, ni poner la carreta delante de los bueyes. El gradualismo es a la vez una regla universal y religiosa.

12. Insistir que la Llamada al islam es una mezcla de lo espiritual y lo material, de divinidad y humanismo, de mente y espíritu, de manera que cada una de esas características tenga su lugar y ninguna de ellas subyugue a otra. A través la adoración, la cultura, el deporte y las artes se completa el cuidado [de la persona], puesto que la adoración alimenta el espíritu, la cultura alimenta la mente, el deporte alimenta el cuerpo, y el arte alimenta las emociones.

13. Llamar a la paz a todo aquél que extiende la mano por la paz, pero sin descuidar la obligación de la yihad en la vía de Dios para defender la santidad de la religión y de lo sagrado y a los desheredados de la tierra, y desafiar a los faraones y a los arrogantes. Mostrar, asimismo, todos los tipos de yihad: la psicológica, la predicadora, la civil, etc.

14. Hacer a la *umma* consciente de que la yihad es un deber individual<sup>438</sup> a fin de liberar las tierras de todo sultán extranjero que las domine. Y la primera tierra que debe ser liberada es la de Palestina.

15. Reconocer los derechos de las minorías religiosas, tratándolas como dictó el islam: permitiéndoles practicar su religión y asegurándoles que pertenecen a la Morada del Islam. En el lenguaje de nuestro tiempo, eso significa que son ciudadanos con los mismos derechos y deberes que nosotros, los musulmanes, excepto en lo que se refiere a la diferencia religiosa.

16. Respetar la mente y el intelecto, llamar a la reflexión y a la meditación de los signos de Dios, ya sean su creación o su revelación. Instituir una mentalidad científica y oponerse al inmovilismo y a la imitación ciega de los antepasados, los dirigentes y la gente importante y de la gente en general. Y

---

<sup>438</sup> *Fard 'ayn*, es decir, que atañe a todo musulmán. Su contrario sería *farq kifāya* o deber colectivo, que sólo deben llevar a cabo un número de musulmanes para darse por cumplido.

negar que exista oposición entre lo que establece lo auténtico que nos ha legado la Sunna y los conocimientos a los que llega la razón.

17. Llamar a los principios y valores individuales y colectivos, como por ejemplo la justicia, la consultación, la libertad, la dignidad y los derechos humanos.

18. Corroborar lo que reveló el Corán en relación a la mujer, sus derechos, su posición y su dignidad. Liberarla tanto de los restos de la época de atraso y regresión del islam como de la calamidad de la civilización occidental, que ha arrebatado el instinto de la mujer y no respeta su feminidad.

19. Preocuparse por la cuestión de la familia, considerándola la base de una buena sociedad, y promover los derechos de cada uno de los cónyuges, recurriendo al divorcio solamente cuando el acuerdo es imposible. Por otro lado, la poligamia tiene sus restricciones y sus condiciones, que no deben extenderse ni limitarse.

20. Respetar el derecho de los pueblos a elegir a su gobernante entre los candidatos vigorosos y dignos de confianza. La voluntad popular no debe ser falsificada, ni se debe imponer a un líder que gobierne contra los deseos del pueblo. Éste tendrá, además, el derecho de pedirle cuentas y considerarlo responsable y, si persevera en el error, a deponerlo de manera pacífica.

21. Fortalecer la economía de la *umma* y trabajar para que sus diferentes elementos se complementen de manera que sea autosuficiente. Construir esa economía sobre las bases de la jurisprudencia y las intenciones de la *ṣarī'a*. Combinar conocimiento y trabajo para establecer una economía islámica que se diferencie tanto del capitalismo como del comunismo.

22. Tener fe en que existe una comunidad musulmana eterna, y en la hipótesis de su unidad, y en la hermandad religiosa entre sus fieles, independientemente de las escuelas jurídicas. Considerar a los diferentes grupos parte de una única *umma*, siempre y cuando recen en dirección de la Ka'ba y crean en el Corán y la Sunna.

23. Pensar bien de todo aquél que haya pronunciado la profesión de fe, haya rezado hacia alqibla y no haya dicho ni hecho nada que las contradiga

con certeza. El primer paso sería conducir al musulmán al bien tanto como fuera posible, evitando las acusaciones de depravación e impiedad siempre que puedan evitarse y, en particular, cuando estén basadas en la interpretación<sup>439</sup>.

24. Ocuparse de las minorías musulmanas en el mundo, que deben ser consideradas parte de lo *umma*. Por ello, la *umma* debe preocuparse de que vivan de acuerdo con el islam en sus sociedades, como elementos vivos y efectivos, aunque tengan su propia jurisprudencia. Y que su divisa sea: "adherirse a la religión sin intransigencia, e integrarse en la sociedad sin fundirse con ella".

25. Creer en el pluralismo religioso, racial, lingüístico, cultural y político, la necesidad de la convivencia de las diferentes civilizaciones y el intercambio entre las culturas. Que interactúen unas con otras y adopten elementos las unas de las otras, sin obcecación ni sentimientos de superioridad.

26. Cuidar el desarrollo de la Tierra, y hacer realidad el crecimiento integral, material y humano. Velar por cada uno de los elementos del medio ambiente, y cooperar en todo aquello que simplifica la vida de la gente y difunde la belleza en la vida. Considerar todo ello adoración y yihad en la vía de Dios.

27. Incitar a los predicadores de la reforma y el cambio para que se opongan al atraso y a la corrupción. El atraso retarda la mente de la *umma*, y la corrupción, su conciencia. No habrá verdadera reforma a menos que tenga lugar con nuestra voluntad y nuestro apoyo, sin que nos sea impuesta. El comienzo de toda reforma es la reforma de los sistemas políticos tiránicos, y el fundamento del cambio es el cambio interno del ser humano.

28. Esforzarse a fin de unir a todas las fuerzas en una sola fila para la victoria del islam. No es necesario – de hecho, en ocasiones no es útil – que se junten en una sola organización o movimiento. La diferencia y el pluralismo

---

<sup>439</sup> Referencia a la "excomunicación" (*takfir*), de la que son adeptos los miembros de los grupos musulmanes radicales. En ocasiones, incluso se excomunican entre ellos!

entre los que trabajan por el islam no son perjudiciales si la diferencia es debida a la diversidad o la especialidad, y no a la oposición y el conflicto.

29. Alabar el prodigioso legado que nuestra *umma* ha ofrecido y que ha asombrado al mundo: las conquistas en un tiempo récord, que tenían como objetivo liberar a los pueblos de su esclavitud, y las alabanzas de la civilización que estableció nuestra *umma*, que combinaba ciencia y fe. Pero no debemos estar satisfechos con las alabanzas de su gloria o los llantos de sus desgracias, sino que nuestro deber es inspirarnos en el pasado, elevarnos en el presente y alzar nuestra mirada hacia el futuro.

30. Beneficiarse de lo mejor que nuestro amplio y variado legado tiene que ofrecer: la exactitud de los alfaquíes, la preservación de los tradicionistas, la memoria de los predicadores, el razonamiento de los filósofos, la espiritualidad de los sufíes, las narraciones de los historiadores, la delicadeza de los literatos y de los poetas, la reflexión de los sabios, los experimentos de los científicos... Teniendo en cuenta que todo ese legado no es infalible, por lo que se puede criticar, revisar, discutir, apoyar o rechazar. La *umma* en su conjunto nunca se pondrá de acuerdo en un error<sup>440</sup>.

## Bibliografía

Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid (1992) *Al-imām al-Šāfi‘ī wa-ta’sīs al-īdīulūyīyya al-wasaṭiyya* [El imām al-Šāfi‘ī y el establecimiento de la ideología moderada] El Cairo [?]: Sīnā li-l-našr.

Alarabiya Net (2011) “Unlike other Arab revolutions inclusive of all people Qaradawi says Bahrain’s revolution sectarian”. In: <http://www.alarabiya.net/articles/2011/03/19/142205.html> [29/03/2011]

Āl Muṣliḥ, Aḥmad Abū-Bakr (2005) “Risāla ilà amīr al-du‘āt fī ‘aṣr-na” [Carta al príncipe de los predicadores en nuestra época]. *Al-Šarq*. In: [http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu\\_no=2&item\\_no=3810&version=1&template\\_id=119&parent\\_id=13](http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=3810&version=1&template_id=119&parent_id=13) [04/07/2010]

---

<sup>440</sup> V. p. 36, nota 46.

Coulson, Noel J. (1999; 1ª ed. 1964) *A history of Islamic law*. Edinburgo: Edinburgh University Press.

Dankowitz, Aluma (2005) "Saudi prince Khaled al-Faisal against the extremist islamic ideology". *The Middle East Media Research Institute*: 16/03/2005. In:

[http://www.memri.de/uebersetzungen\\_analysen/themen/liberal\\_voices/ges\\_faisal\\_16\\_03\\_05.html](http://www.memri.de/uebersetzungen_analysen/themen/liberal_voices/ges_faisal_16_03_05.html) [30/12/2005]

Denoeux, Guilain (2002) "The forgotten swamp: Navigating political islam". *Middle East Policy* 9(2); págs. 56-81.

Echorouk Online (2011) "Al-Qaraḍāwī: Fī l-Baḥrayn fitna ṭāʿifiyya la tuḥill illā bi-l-ḥiwār" [Al-Qaraḍāwī: En Bahrein hay un conflicto étnico que sólo se puede resolver con diálogo]. In:

<http://www.echoroukonline.com/ara/international/70849.html> [29/03/2011]

Haenni, Patrick (2005) "Divisions chez les Frères musulmans. La nouvelle pensée islamique des déçus de l'expérience militante". *La République des idées*, Abril 2005. In : [http://www.repid.com/article.php3?id\\_article=341](http://www.repid.com/article.php3?id_article=341) [30/12/2005]

Al-Ḥamīd, Ṭāriq (2005) "... Wa naṭaqa al-ṣayj" [Y el ṣayj habló]. *Al-Šarq al-Awsat*. 23/05/2005. In:

<http://www.alarabiyya.net/Articles/2005/03/23/11501.htm> [26/04/2006]

Kepel, Gilles (1993) *Le prophète et Pharaon*. París: Editions du Seuil.

----- (2004) *Fitna. Guerre au coeur de l'islam*. París: Gallimard.

Ibn Qāda, Asmāʿ (2007) "Manḥaʿiyyat al-imām al-Qaraḍāwī fī muqābarat al-masʿala al-siyāsiyya" [Doctrina del imán al-Qaraḍāwī con respecto a la cuestión política]. In:

[http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu\\_no=2&item\\_no=5305&version=1&template\\_id=119&parent\\_id=13](http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=5305&version=1&template_id=119&parent_id=13) [29/03/2011]

Ibn Salāma, Raʿyā (2004) "Al-ḥaḍayān al-dīnī al-uṣūlī. Baʿḍ al-madāʿij al-nasfiyya li-l-dirāsa" [La alucinación religiosa integrista: Algunos factores psicológicos para el estudio] *Yārīdat al-Siyyāsa*. 10/11/2004(?). In: <http://www.alarabiyya.net/Articles/2004/11/10/7858.htm> [24/04/2006]



Ibrahim, Saad Eddin (2002, con nuevo epílogo; 1ª ed. 1996) *Egypt, Islam and democracy*. El Cairo: The American University in Cairo Press.

Islamic Web (s.d.) "Some mistakes of Yusuf al-Qaradawi". In: <http://islamicweb.com/beliefs/misguided/qaradawi.htm> [consulted 18/04/2006]

Al-Jazeera Net (2004) "Reform according to islam". 20/05/2004. In: <http://english.aljazeera.net/archive/2004/05/2008410114555767536.html> [14/03/2006].

Kenney, Jeffrey T. (1994) "Enemies near and far: The image of the Jews in islamist discourse in Egypt". *Religion* 24 (3); págs. 253-270.

Moustafa, Tamir (2000) "Conflict and cooperation between the state and religious institutions in contemporary Egypt". *International Journal of Middle East Studies* 32: págs. 3-22.

Organización de la Conferencia Islámica (2005). "Al-bayān al-jitāmī al-ṣādir ‘an al-dawra al-ṭāliṭa li-mu‘tamar al-qimma al-islāmī al-istiṭnā’ī" [El comunicado final de la tercera sesión de la conferencia islámica extraordinaria] 08/12/2005. In: <http://www.oic-oci.org/ex-summit/arabic/fc-ex-sum-ar.htm> [15/03/2006]

Al-Qaraḍāwī, Yūsuf (1999) *Al-Islām kamā nu‘min bihi. Ḍawābiṭ wa-malāmiḥ* [El islam en el que creemos. Base y aspecto] Giza: Nahḍat Miṣr.

----- (2000a) *Ummatuna bayna qarnayn* [Nuestra comunidad entre dos siglos] El Cairo: Dār al-Šurūq.

----- (2000b) *Taqāfatuna bayna al-infiṭāḥ wa-l-ingilāq* [Nuestra cultura entre la apertura y la reclusión] El Cairo: Dār al-Šurūq.

----- (2000c) *A‘dā’ al-ḥall al-islāmī* [Los enemigos de la solución islámica] Cairo: Maktabat al-Wahba.

----- (2001a; 1ª ed. 1982) *Al-ṣaḥwa al-islāmiyya bayna al-ŷuḥūd wa-l-taṭarruf* [El despertar islámico entre el rechazo y el extremismo] El Cairo: Dār al-Šurūq.

----- (2001b) *Fī fiqh al-aqalliyyāt al-muslima. Ḥayāt al-muslimīn wasaṭ al-muŷtama‘āt al-ujrā* [Sobre la jurisprudencia de las minorías musulmanas. La vida de los musulmanes en las otras sociedades] El Cairo: Dār al-Šurūq.

----- (2001c) *Min aẓī ṣaḥwa rāšida* [Por un despertar bien orientado] El Cairo: Dār al-Šurūq.

----- (2001d) "Istiqbāl al-qarn al-ŷadīd (al-qarn al-ḥādī wa-l-□ašrīn)" [Bienvenida al nuevo siglo (el siglo XXI)]. In: [http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu\\_no=2&item\\_no=1116&version=1&template\\_id=104&parent\\_id=15](http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=1116&version=1&template_id=104&parent_id=15) [29/03/2011]

----- (2001-2a) "Muḍakkirāt", in *Islam Online*:

----- (2001-2a) "Muḍakkirāt. Mā bayna al-madrasa wa-l-ma°had" [Memorias. Entre la escuela y el instituto secundario]. In: <http://www.islamonline.net/Arabic/personality/2001/11/article14.SHTML> [13/03/2006]

----- (2001-2b) "Muḍakkirāt. Ilā'l-marḥala al-ṭānawiyya" [Memorias. Hacia el nivel secundario]. In: <http://www.islamonline.net/Arabic/personality/2001/12/article2.SHTML> [13/03/2006]

----- (2001-2c) "Muḍakkirāt. Šuyūj kuntu atamannā an yudarrisūnā.. °Abd al-Bāsiṭ wa-Fawzī" [Memorias. Šuyūj que hubiera deseado que nos enseñaran: °Abd al-Bāsiṭ y Fawzī]. In: <http://www.islamonline.net/Arabic/personality/2001/12/article3.SHTML> [06/05/2006]

----- (2001-2d) "Muḍakkirāt. Durūs fiḥiyya fī l-qarya.. Al-taysīr mabd°-ī mundu al-bawākīr" [Memorias. Lecciones de fiḥ en la aldea: La facilidad es mi norma desde el principio]. In: <http://www.islamonline.net/Arabic/personality/2001/12/article5.SHTML> [13/03/2006]

----- (2001-2e) "Muḍakkirāt. Filisṭīn.. Šinā°at al-mawt" [Memorias. Palestina: La producción de la muerte]. In: <http://www.islamonline.net/Arabic/personality/2001/12/article6.SHTML> [13/03/2006]

----- (2001-2f) "Muḍakkirāt. Ḥayāt-ī ma° al-ljwān" [Memorias. Mi vida con los Hermanos]. In: <http://www.islamonline.net/Arabic/personality/2001/12/article7.SHTML> [13/01/2007]

- (2001-2g) "Muḍakkirāt. Fī rakb al-ljwān" [Memorias. En el camino de los Hermanos]. In: <http://www.islamonline.net/Arabic/personality/2001/12/article8.SHTML> [13/03/2006]
- (2001-2h) "Muḍakkirāt. Ḥall al-ljwān fī 8 dīsambar 1948" [Memorias. La disolución de los Hermanos el 8 de diciembre de 1948]. In: <http://www.islamonline.net/Arabic/personality/2001/12/article9.SHTML> [13/03/2006]
- (2001-2i) "Muḍakkirāt. Kulliyat uṣul al-dīn wa-ṭawrat yūliū" [Memorias. La Facultad de Fundamentos de la Religión y la Revolución de Julio]. In: <http://www.islamonline.net/Arabic/personality/2001/12/article12.SHTML> [13/03/2006]
- (2001-2j) "Muḍakkirāt. Ma'ārik al-qanāt" [Memorias. Las batallas del Canal]. In: <http://www.islamonline.net/Arabic/personality/2001/12/article14.SHTML> [13/03/2006]
- (2001-2k) "Awwal riḥla ilā bilād al-Šhām" [El primer viaje a las tierras sirias]. In: <http://www.islamonline.net/Arabic/personality/2001/12/article15.SHTML> [13/03/2006]
- (2006, 2ª ed.; 1ª ed. 2005) *Tāriju-nā al-muftarā 'alayhi* [Nuestra calumniada historia] El Cairo: Dār al-Šurūq.
- (2006) *Nahnu wa-l-gharb. As'ila shā'ika wa-ajwiba ḥāsima*. El Cairo: Dār al-tawziya wa-l-našr al-islāmiyya.
- (2008) *Kalimāt fī wasaṭiyyat al-islām wa-ma'ālimu-hā*. El Cairo: Dār al-Šurūq.
- Al-Qaradawi Net (2006) "Al-Qaradāwī: 'Lam ad'ū li-l-'unf wa-nuṣaddid 'alā'l-gaḍb al-'āqil'" [Al-Qaradāwī: 'No llamé a la violencia e instamos a la cólera racional']. 11/02/2006. In: [http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu\\_no=2&item\\_no=4161&version=1&template\\_id=104&parent\\_id=15](http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=4161&version=1&template_id=104&parent_id=15) [23/04/2006]
- (2011a) "Al-Qaradāwī: Al-ṭawrāt al-ʿarabiyya nafaḥāt min ʿand rabbinā" [Al-Qaradāwī: 'Las revoluciones árabes son un aliento de Nuestro

Señor’]. In:  
[http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu\\_no=2&item\\_no=7980&version=1&template\\_id=104&parent\\_id=15](http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=7980&version=1&template_id=104&parent_id=15) [29/03/2011]

----- (2011b) “Al-Qaraḍāwī: Al-šūb al-ʿarabiyya taqūm ḥāliyyan bi-afḍal yihād” [Al-Qaraḍāwī: ‘Los pueblos árabes están llevando a cabo la mejor de las yihads]. In:  
[http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu\\_no=2&item\\_no=7972&version=1&template\\_id=116&parent\\_id=114](http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=7972&version=1&template_id=116&parent_id=114) [29/03/2011]

----- (2011c) “Al-Qaraḍāwī: Ḥukm al-fard al-muṭlaq intahà” [Al-Qaraḍāwī: ‘El gobierno absoluto del individuo ha terminado’]. In:  
[http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu\\_no=2&item\\_no=7974&version=1&template\\_id=116&parent\\_id=114](http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=7974&version=1&template_id=116&parent_id=114) [29/03/2011]

Salafipublications (s.d.) “Reading in Qaradawism”. *Allahuakbar Net*. In:  
[http://www.allahuakbar.net/jamaat-e-islami/qaradawism/reading\\_in\\_qaradawism.htm](http://www.allahuakbar.net/jamaat-e-islami/qaradawism/reading_in_qaradawism.htm) [24/04/06]

Al-šarīʿa wa-l-ḥayāt (1997) “Al-wasaṭiyya fī l-Islām” [La moderación en el islam]. *Al-Jazeera*. 26/10/1997. In:  
<http://www.aljazeera.net/channel/archive/archive?ArchiveId=91751> [13/02/2006]

----- (2004a) “Al-muslimūn wa-l-ʿunf al-siyāsī 1” [Los musulmanes y la violencia política 1]. *Al-Jazeera*. 23/05/2004. In:  
<http://www.aljazeera.net/channel/archive/archive?ArchiveId=92972> [08/03/2006]

----- (2004b) “Al-muslimūn wa-l-ʿunf al-siyāsī 2” [Los musulmanes y la violencia política 2]. *Al-Jazeera*. 30/05/2004. In:  
<http://www.aljazeera.net/channel/archive/archive?ArchiveId=92986> [08/03/2006]

----- (2004c) “Al-islām al-dīmuqrāṭī al-madani” [El islam democrático civil]. *Al-Jazeera*. 14/12/2004. In:  
<http://www.aljazeera.net/Channel/archive/archive?ArchiveId=108218>  
[13/02/2006]

----- (2005a) “‘Ilāqat al-muslimīn bi-l-yahūd” [La relación de los musulmanes con los judíos]. *Al-Jazeera*. 19/01/2005. In:

<http://www.aljazeera.net/Channel/archive/archive?ArchiveId=112577>

[23/05/2006]

----- (2005b) "Al-ḥurriyya al-dīniyya wa-l-fikriyya" [La libertad de religión y pensamiento]. *Al-Jazeera*. 01/02/2005. In:

<http://www.aljazeera.net/channel/archive/archive?ArchiveId=113763>

[23/05/2006]

Soage, Ana B. (2005) "An Arab perspective on Islamic terrorism: The case of the al-Jazeera program Al-šarī'a wa'-ḥayāt". *Totalitarian Movements and Political Religions* 6(2); págs. 299-307.

----- (2006) "The row over the Danish caricatures seen from the Arab world". *Totalitarian Movements and Political Religions* 7(3); págs. 363-369.

----- (2007a) "Faraj Fawda, or the cost of freedom of expression". *Middle East Review of International Affairs* 11:2; págs. 26-33.

----- (2007b) "Aproximación a la figura del activista egipcio Farag Foda, mártir del laicismo". *Entelequia. Revista interdisciplinar* 5; págs. 309-17.

## CAPÍTULO VII

*La aplastante derrota en el conflicto con Israel en 1967, combinada con las políticas represivas de los gobernantes – políticas frecuentemente justificadas por ese conflicto – tuvieron como resultado una crisis de legitimidad de los regímenes árabes. A menudo, éstos sólo se mantenían en el poder debido a su control sobre la población a través del ejército y de los servicios secretos (los temidos mujābarāt). Pero los regímenes no fueron los únicos que vieron desaparecer su apoyo popular: las ideologías extranjeras de las que se habían apropiado, en particular el nacionalismo y el socialismo, perdieron asimismo su atractivo.*

*Este vacío ideológico fue colmado por el islamismo; a menudo, una versión revolucionaria del mismo. A partir de los años setenta, la mayor parte de los países árabes fueron testigos de la aparición de grupos radicales que se pusieron como objetivo derribar al régimen e instituir en su lugar un estado islámico gobernado por la šarīʿa. Esos grupos compartían como origen ideológico la obra de Sayyid Quṭb, en particular su exégesis coránica, A la sombra del Corán, y su último trabajo, Hitos en el camino. En 1979, otro escrito se unió a los de Quṭb: Un panfleto del joven ingeniero ʿAbd al-Salām Faraʿ, La obligación ausente (Al-farīḍa al-gaʿiba). Faraʿ era el emir del grupo Yihad Islámica, al que perteneció nuestro último autor: Ayman al-Ḍawāhirī.*

### **AYMAN AL-ḌAWĀHIRĪ (1951-)**<sup>441</sup>

El que fue durante mucho tiempo la mano derecha de Bin Laden segundo hombre más buscado del mundo nació en 1951 en el seno de una familia de clase alta de al-Maʿādī, uno de los barrios ricos de El Cairo. Su tío-abuelo paterno había sido šayj de al-Azhar, y tanto su padre como sus tíos eran respetados médicos y farmacólogos. Su familia materna, los ʿAzzām,

---

<sup>441</sup> La mejor fuente para información biográfica sobre al-Ḍawāhirī es probablemente *Ayman al-Ḍawāhirī kamā ʿaraftuhu*, de Muntaṣir Al-Ziyyāt; see biography.

incluyeron al primer Secretario General de la Liga Árabe, a un antiguo embajador de Egipto en Pakistán, Yemen y Arabia Saudí, y al fundador de la Universidad del Rey Saud en Riad. Al-Ṣawāhirī creció en este ambiente a la vez acomodado, cultivado y profundamente religioso, y fue un niño pensativo que prefería los libros a los juegos, y un joven sensato que no tuvo los habituales episodios de rebeldía. En cuanto a su formación académica, estudió medicina en la Universidad de El Cairo, graduándose con un Máster en Cirugía en 1978. Más tarde obtendría un doctorado en la misma disciplina en Pakistán.

Ayman comenzó su compromiso con la militancia islamista cuando sólo era un adolescente. Dos eventos fueron cruciales para empujarlo hacia el activismo militante: la ejecución de Sayyid Quṭb en 1966 y la derrota en la Guerra de los Seis Días contra Israel en 1967. Al-Ṣawāhirī fue miembro de diferentes grupúsculos islamistas hasta que, a finales de los años setenta, participó en el establecimiento de Yihad Islámica. Su líder era ʿAbd al-Salām Faraḡ, autor del influyente panfleto *La obligación ausente*, según el cual la yihad es tan necesaria como cualquiera de los pilares del islam, tales como la oración o el azaque. Los miembros de Yihad Islámica se reunían en mezquitas para discutir su visión de la política y captar adeptos. Sin embargo, convencidos de que la predicación no era suficiente para transformar la sociedad, planeaban dar un golpe de Estado para cambiar el régimen y hacerse con el poder e islamizar Egipto “desde arriba”.

En 1980 Yihad Islámica concluyó un acuerdo con el Grupo Islámico (al-Ŷamāʿa al-Islāmiyya), que se había convertido en la organización radical con más miembros de Egipto (en parte porque, a diferencia de Yihad, no era elitista en su reclutamiento). El grupo resultante eligió como líder espiritual a una importante personalidad en círculos islamistas: el *šayj* ciego ʿUmar ʿAbd al-Raḡmān<sup>442</sup>. El principal resultado de la alianza fue el espectacular asesinato de Sadat durante un desfile militar el 6 de octubre 1981. Dos días más tarde, un grupo de miembros del grupo llevaron a cabo el asalto a la sede del

---

<sup>442</sup> En la actualidad, ʿUmar ʿAbd al-Raḡmān cumple una pena de prisión perpetua en los Estados Unidos por su participación en el primer ataque contra el World Trade Center, en 1993.

gobernador de Asiut, en el Alto Egipto, que tenía como objetivo incitar un alzamiento popular y resultó en la muerte de más de un centenar de personas.

Durante el juicio de los acusados se hizo claro que el magnicidio había sido una iniciativa de los miembros del Grupo Islámico y que, en particular, al-Ṣawāhirī no tuvo una relación directa con el mismo; de hecho, sólo se enteró de que iba a tener lugar la mañana del suceso. Por ello, se encontró entre los acusados que recibieron una pena relativamente ligera: tres años, por tenencia ilícita de armas, mientras Faraȳ y los otros conjuradores fueron ejecutados. Pero a pesar de la relativa levedad de la pena, al-Ṣawāhirī estuvo muy marcado por su experiencia; especialmente, por haberse visto obligado, bajo tortura, a prestar testimonio contra sus compañeros de lucha<sup>443</sup>.

Apenas unos meses después de su liberación, a finales de 1984, al-Ṣawāhirī deja Egipto para tomar parte en la denominada “yihad afgana” contra la ocupación soviética, que estaba entonces en pleno apogeo. Nuestro personaje ya había estado en la zona del conflicto durante varios meses en 1980 y 1981, trabajando como médico voluntario al servicio de los afganos. Su tercera visita se prolongaría hasta 1992. Junto a sus actividades a favor de los muyahidines<sup>444</sup>, al-Ṣawāhirī fue capaz de reagrupar a Yihad Islámica. En efecto, un número importante de sus miembros – y de los del Grupo Islámico – habían viajado al país en guerra. La resucitada organización eligió como emir a Sayyid Imām al-Ṣarīf, también conocido como Doctor Faḍl, autor de obras influyentes en círculos islamistas; en particular, *Lo esencial para estar preparado [para la yihad] (Al-ʿumda fī iʿdād al-ʿudda)*<sup>445</sup> se enseñaba en los

---

<sup>443</sup> El hecho de que la tortura fue un episodio traumático para al-Ṣawāhirī lo muestra el que en 1992 dedicase un monográfico a la misma: *El libro negro (Al-kitāb al-aswad)* trata la tortura durante el régimen del sucesor de Sadat, Hosni Mubarak. Nuestro yihadista no escribió sobre su experiencia personal sino la de otros, y utilizó informes de Amnistía Internacional y artículos de prensa para dar más credibilidad a su testimonio.

<sup>444</sup> Derivado de la raíz árabe *ḵ-h-d*, *muḵāhid* es el término utilizado para designar a aquél que participa en la yihad.

<sup>445</sup> Apodado Doctor Faḍl, Sayyid Imām al-Ṣarīf fue uno de los ideólogos más importantes del yihadismo hasta que en 2007 sacudió al mundo islamista con su *Documento para guiar las actividades yihadistas en Egipto y en el mundo (Waṭīqat tarṣīd al-ʿaml al-ḵihādī fī Miṣr wa-l-ʿālam)*. En dicho documento, al-Ṣarīf criticó a al-Qāʿida y denunció la mayor parte de la violencia yihadista, afirmando que está prohibida en el islam. Como veremos, al-Ṣawāhirī



campos de entrenamiento de los muyahidines árabes. En realidad, Sayyid Imām prefería dedicar su tiempo a cuestiones intelectuales, mientras al-Ṣawāhirī se ocupaba del día a día del grupo debido a sus dotes organizativas y su notabilidad en círculos islamistas.

En esa época al-Ṣawāhirī conoció a Osama bin Laden, que por aquel entonces participaba en un proyecto organizado por el islamista palestino °Abd Allāh °Azzām: La llamada Oficina de Servicios (Maktab al-Jidmāt). Ésta había sido establecida a finales del año 1984 para recibir y encuadrar a los jóvenes musulmanes que acudían a luchar contra la ocupación soviética. Gradualmente, al-Ṣawāhirī se acercó a Bin Laden, quien era dueño de una considerable fortuna, y consiguió alejarlo de °Azzām, al que incluso llegaría a acusar de malversación de fondos y de trabajar para la CIA.

Se cree que fue a finales de 1988 o principios de 1989 cuando Bin Laden y al-Ṣawāhirī establecieron al-Qā'ida o "La Base", a partir de una base de datos en la que se registraba y seguía la trayectoria de los combatientes que tomaban parte en la yihad afgana. Los primeros miembros de al-Qā'ida incluían a muchos de la Yihad Islámica, que constituían así la "columna vertebral" de la nueva organización. Al-Qā'ida, que en un principio parecía tener como principal objetivo a regímenes musulmanes – sobre todo Egipto y Arabia Saudí – en lugar de los "infieles" y que, además, competía con la Oficina de Servicios de °Azzām, supuso la ruptura definitiva entre éste y Bin Laden. °Azzām sería asesinado por coche bomba en 1989, sin que nadie reclamase responsabilidad por el atentado.

Tras el triunfo sobre los soviéticos en 1992, los muyahidines afganos comenzaron a luchar entre ellos. Ante el creciente caos, los combatientes extranjeros decidieron abandonar el país. Algunos – especialmente los que se habían casado con mujeres pakistaníes – permanecieron en el país vecino. Otros – en particular, ciertos líderes de Yihad y del Grupo Islámico – se dirigieron a países de Europa Occidental – en especial, al Reino Unido –,

---

escribiría como respuesta *La absolución (Al-Ṭabri'a)*, un fragmento de la cual aparece más abajo traducido.

donde pidieron asilo político<sup>446</sup>. Otros regresaron a sus países de origen, esperando organizar una repetición del escenario afgano – como sucedió en Argelia y, en menor medida, en Egipto –. Un último grupo se dirigió a luchar a aquellas zonas donde, en su opinión, los musulmanes eran oprimidos: la antigua Yugoslavia, las Filipinas, Chechenia...

En cuanto a nuestro protagonista, tras una temporada a caballo entre Afganistán y el Yemen, al-Ṣawāhirī se instaló en Sudán junto con Bin Laden, que había sido expulsado de Arabia Saudí debido a sus críticas contra la presencia de tropas americanas en el país. Desde 1992, muyahidines de Yihad Islámica y del Grupo Islámico habían comenzado a llegar a Sudán, que no sólo contaba con un gobierno islamista que les daba la bienvenida, sino que también tenía la ventaja de ser vecino de Egipto. Mientras Bin Laden se dedicaba a financiar proyectos de desarrollo, al-Ṣawāhirī, que se había convertido en el emir de Yihad Islámica tras la dimisión de Sayyid Imām en 1993, reorganizaba una vez más su grupo y viajaba a los Balcanes, Austria, Yemen, Iraq, Irán, las Filipinas, Argentina, los EEUU, etc. para recaudar fondos y/o establecer células de la organización.

A partir de 1993, Yihad Islámica llevó a cabo una serie de ataques terroristas en Egipto. Los atentados eran en gran medida un esfuerzo para mantenerse a la altura del Grupo Islámico, que había comenzado una verdadera guerra de guerrillas contra el gobierno de Hosni Mubarak. Además, los miembros de Yihad querían mostrar a sus colegas en prisión que no habían sido olvidados y que la lucha continuaba. Al-Ṣawāhirī no estaba de acuerdo con esa línea de acción, porque creía que el grupo no estaba preparado para enfrentarse al régimen, pero hubo de ceder ante las presiones de la mayoría. En realidad, las acciones terroristas fueron un fracaso y una de ellas, que tenía como objetivo al primer ministro pero resultó en la muerte de una niña, puso a la opinión pública firmemente en contra de Yihad. Dichas acciones condujeron,

---

<sup>446</sup> Para ello, alegaron persecución en sus países de origen. Esto daría lugar a lo que los servicios secretos franceses denominarían “Londonistán”. Por poner un ejemplo, opositores saudíes del mal llamado Comité por la Defensa de Derechos Legítimos, cuyo principal problema con el régimen saudí era su supuesto abandono de los valores wahabíes, se establecieron en Londres, desde donde continuaron sus actividades contra ese régimen.

además, a una ola de arrestos que privó a la organización de una parte importante de sus efectivos.

Deseando compensar tales desastres con una operación osada y vengar las detenciones de sus miembros, Yihad intentó asesinar a Mubarak durante una visita de éste a Addis Abeba en 1995. La consecuente represión tuvo como respuesta un ataque contra la embajada egipcia en Islamabad, que dejó 16 muertos y que, una vez más, fue muy controvertido<sup>447</sup>. Por otro lado, las actividades de Yihad resultaron en presiones diplomáticas egipcias y estadounidenses sobre Sudán, y Bin Laden y al-Ḍawāhirī hubieron de dejar el país. El primero viajó a Afganistán, donde los talibanes habían establecido su control, mientras al-Ḍawāhirī se embarcaba en otra serie de visitas a países europeos, asiáticos y árabes, principalmente para recaudar fondos, hasta que finalmente él mismo se dirigió a Afganistán.

A finales de la década de los ochenta se produjo un cambio importante en el pensamiento de al-Ḍawāhirī que tuvo marcadas consecuencias para la estrategia de Yihad Islámica. Como hemos mencionado, en un principio al-Ḍawāhirī había creído en la necesidad de un golpe de estado a fin de hacerse con el gobierno e islamizar la sociedad “desde arriba”. Su prioridad había sido la destrucción de los regímenes árabes, considerados corruptos e impíos; en sus propias palabras, “el camino a Jerusalén pasa por El Cairo” (s.d. 3). Sin embargo, una serie de factores – entre ellos, la escasez de fondos, el gran número de miembros de Yihad entre rejas y la decisión en 1997 de los líderes encarcelados del Grupo Islámico de renunciar a la lucha armada – lo obligaron a reconsiderar su postura.

En febrero de 1997 al-Ḍawāhirī y Bin Laden emitieron una fetua conjunta que anunciaba la creación del “Frente islámico mundial para combatir a los judíos y los cruzados” (*al-Ÿabha al-‘ālamīyya li-qitāl al-yahūd wa-l-ṣalībiyyīn*). Esta declaración – que llamaba a los musulmanes a luchar contra los

---

<sup>447</sup> De hecho, la reacción fue tan negativa que al-Ḍawāhirī buscó justificar el ataque en un panfleto titulado *Las operaciones de martirio: Razones del ataque contra la embajada egipcia en Islamabad en 1995* (Al-‘amaliyyāt al-istiṣhādiyya. Asbāb tafyīr al-safāra al-miṣriyya fī Islām Ābād fī 1995).

estadounidenses y sus aliados, civiles o militares, dondequiera que se encontrasen –, marcaba, pues, una nueva estrategia para al-Ṣawāhirī: en lugar de actuar contra el enemigo cercano *murtadd* (apóstata), el nuevo objetivo era el enemigo lejano *kāfir* (infiel). El razonamiento de ese cambio de postura era que el enemigo lejano apoyaba al cercano, y que, a menudo, éste podía considerarse un títere de aquél. Sin embargo, muchos de los miembros de Yihad Islámica se mostraron en desacuerdo con la decisión de al-Ṣawāhirī y algunos llegaron a abandonar el grupo. En junio 2001 lo que quedaba de éste se fusionó con al-Qā'ida, que pasó a llamarse Qā'idat al-Ŷihād (aunque, en realidad, nadie lo llama así)

La fetua fue seguida de un número de ataques contra intereses americanos. En agosto 1998 vino la explosión de las embajadas americanas en Nairobi y Dar al-Salam, que causaron cientos de víctimas entre muertos y heridos. En un comunicado, al-Ṣawāhirī – indudablemente, para mostrar su influencia dentro de al-Qā'ida – presentaba el ataque como una venganza por la ola de arrestos de líderes de Yihad en el exilio y su posterior deportación a Egipto. Como represalia, los EEUU bombardearon los campos de entrenamiento de Bin Laden en Afganistán y, por error, una fábrica de productos farmacéuticos en Jartum. La respuesta vendría en octubre de 2000, bajo la forma de un ataque suicida contra el destructor estadounidense *U.S.S. Cole* en la costa de Yemen que dejó a 17 marines muertos. Pero la operación más impresionante de al-Qā'ida ha sido, sin duda, los ataques del 11 de septiembre 2001.

Desde 2001, al-Ṣawāhirī se ha convertido en un rostro familiar debido a su tarea de portavoz de al-Qā'ida. Docenas de sus comunicados han sido mostrados en los medios de comunicación, especialmente Al-Jazeera, y están disponibles en YouTube, a menudo subtítulos en inglés. Aun careciendo del carisma de Bin Laden, en círculos islamistas al-Ṣawāhirī tiene la credibilidad que le otorgan sus eruditos escritos y su larga carrera yihadista. Sin embargo, la avalancha de mensajes ha tenido resultados contraproducentes; al-Ṣawāhirī ha dejado de hacer titulares y ha pasado a ser una mera curiosidad. A ello se

debe añadir que, desde la invasión norteamericana de Afganistán, el liderazgo de al-Qā'ida ha estado en constante huida, y su influencia directa en ataques reivindicados en su nombre es cuestionable. La organización ha sido descrita como un amplio paraguas bajo el que se acogen numerosos grupos radicales que se identifican con su ideología pero actúan por iniciativa propia. Más que sus operaciones, es esta dimensión ideológica de al-Qā'ida que representa su poder.

### **Ideas clave**

Ayman al-Ẓawāhirī no es un pensador original. Además del Corán y de la Sunna del Profeta, que cita con frecuencia, sus ideas provienen de autores como Ḥasan al-Bannā (a pesar de sus críticas contra éste) o los ya mencionados Sayyid Quṭb y °Abd al-Salām Farāy. Pero es precisamente por tener como referencias a esas figuras centrales del pensamiento islamista que las ideas de al-Ẓawāhirī son a la vez influyentes y representativas de las del movimiento yihadista. En gran medida, ahí radica su interés.

Veamos a continuación los temas recurrentes en el discurso de al-Ẓawāhirī:

### ***La implementación de la šarī'a***

La exigencia de ver implementada la ley islámica es un rasgo común a todos los islamistas, incluidos movimientos considerados "moderados", como los Hermanos Musulmanes. Su razonamiento es que el islam proporciona todas las normas y leyes que la sociedad necesita, por lo que otro código – especialmente si ha sido importado desde el exterior – es a la vez innecesario y un desafío a la divinidad. Es más, la ley de Dios, que es Infalible y Omnisciente, es necesariamente mejor que la ley humana, sujeta a las limitaciones y los errores de los hombres.

Los islamistas encuentran apoyo coránico a su pretensión de implementar la ley islámica en la aleya según la cual "[q]uienes no decidan según lo que Dios ha revelado, éstos son los infieles." [Corán 5:44), aleya que al-Ṣawāhirī cita o a la que hace referencia a menudo (v.g. s.d. 1: 113; 1988: 199-202; 1991: 184; 2001: 60). Pero además, la ley humana permite lo que está prohibido en el islam, como el adulterio, la usura, el alcohol o la prostitución, y prohíbe lo permitido, como la yihad u "ordenar el bien y prohibir el mal"<sup>448</sup>. Como señala al-Ṣawāhirī, los islamistas consideran que esa prohibición de lo permitido y permisión de lo prohibido ha tenido como consecuencia la corrupción de los países musulmanes (1989a: 142; s.d. 1: 109).

Al-Ṣawāhirī relata que "los sucios infieles" colonizaron el mundo musulmán e impusieron sus leyes y, cuando se fueron, dejaron el gobierno en manos de "agentes" locales que continuaron implementándolas (1989a: 142; v. también 1991: 183). Así, los responsables de la continuada marginación de la ley islámica son los gobernantes de los países musulmanes, que no sólo no gobiernan según lo que Dios ha revelado sino que, además, son leales a los enemigos del mundo musulmán: los judíos y los cristianos (2002: 85). Por otra parte, fueron precisamente esos enemigos del Islam – en particular estadounidenses, judíos, franceses y británicos – quienes introdujeron al mundo musulmán en esa "organización mundial infiel" que son las Naciones Unidas (al-Ṣawāhirī 2002: 85; v. infra).

El mismo motivo por el que los islamistas radicales se oponen a las leyes "humanas" hace que rechacen la democracia. Al-Ṣawāhirī – como Quṭb antes que él – la considera asociacionismo, puesto que en lugar de seguir la ley divina erige en "divinidades" a los hombres que escriben esas leyes:

La democracia es una nueva religión. La legislación en el islam es un derecho de Dios, pero la legislación en la democracia es un derecho del pueblo. Se trata, pues, de una nueva religión basada en glorificar al pueblo y otorgarle los

---

<sup>448</sup> V. pág 30, nota 35.

derechos y las características divinas. La democracia es asociacionismo con Dios e infidelidad manifiesta. Dios ha dicho: “La decisión pertenece sólo a Dios. Él ha ordenado que no sirváis a nadie sino a Él. [Corán 12:40)” (al-Ṣawāhirī 1989a: 144; v. también 1989b: 130, 1988: 202-4).

La democracia ni siquiera es aceptable cuando sus partidarios la utilizan para introducir la *šarī'a*, como es el caso de los Hermanos Musulmanes:

El musulmán no tiene elección. No existe la posibilidad de interpretación cuando un texto sagrado o la unanimidad de los ulemas han ordenado inequívocamente combatir a esos tiranos [*ṭugāṭ*]. Advertid el error de los que creen que el cambio del actual estado de corrupción tendrá lugar si siguen el modelo democrático y entran en el parlamento a fin de trabajar en la implementación de la ley islámica (al-Ṣawāhirī 1989a: 144; v. también 1991: 184).

Por todo ello, los musulmanes deben abstenerse de participar en el proceso democrático.

### ***La importancia de la yihad***

Dios ha impuesto la yihad a sus siervos, los creyentes: “Se os ha prescrito que combatáis, aunque os disguste” [Corán 2:216). La yihad es ineludible no sólo contra la agresión exterior, sino también contra los gobernantes de los países musulmanes que no gobiernan según la ley islámica, combaten a la “gente del islam” y son leales a la “gente de la infidelidad” – es decir, judíos y cristianos (s.d. 2: 157). En las circunstancias actuales, al-Ṣawāhirī considera la yihad una obligación individual (*farḍ 'ayn*) para todo musulmán que vive bajo un régimen tiránico; incluso la describe como “la más noble de las obligaciones” (1988: 296; 2001: 53).

Al-Ṣawāhirī llama a todos los musulmanes a unirse a la caravana de la yihad y les advierte tanto contra el pesimismo como contra mostrarse

indiferentes a los peligros que los amenazan. Los urge a abrir los ojos para ver sucesos como la destrucción del campo de refugiados de Yenin<sup>449</sup>, la campaña contra Iraq y el asesinato de al-Ḥārītī en Yemen<sup>450</sup>, y concluye que “mañana, todos nosotros podríamos ser el objetivo de los cohetes americanos” (2002: 89-90). En *Jinetes bajo el estandarte del Profeta (Fursān taḥta rāyat al-nabī)*, al-Ḥārītī presenta un escenario según el cual después de la erección de un califato islámico en Egipto, el país del Nilo será la base desde la que lanzar la yihad contra el Occidente, en particular "el imperio estadounidense" y "el gobierno judío universal" (2001: 58).

Sin embargo, en ocasiones al-Ḥārītī ofrece una explicación menos militar y más ideológica de su concepción de yihad, calificándola de “lucha entre la verdad y la falsedad” que continuará hasta que Dios herede la Tierra y todo lo que contiene (2005: 182). Y la considera crucial para la realización del monoteísmo:

La religión de Dios, que reveló Sus libros y envió a Sus profetas, representa el monoteísmo perfecto. Es la esencia de la declaración de que "No hay dios sino Dios y Muhammad es el enviado de Dios". La yihad tiene como labor hacer realidad esa declaración, de manera que no existan otros dioses ni tiranos humanos que sean adorados en la Tierra en lugar de Dios. (s.d. 1: 125)

Igualmente, ve la yihad como el reflejo del amor de los musulmanes hacia Dios:

El amor está relacionado con la yihad, porque el que ama, ama asimismo lo que ama el objeto de su amor, odia lo que odia, es leal a lo que es leal, y se opone a quien se opone. Está, además, satisfecho con lo que lo satisface, se

---

<sup>449</sup> Palestina es un tema recurrente en el discurso de al-Ḥārītī, que sabe la carga emotiva que conlleva para los musulmanes, e insiste que sólo la yihad echará a los “judíos americanos” de ese territorio (c. 1994: 298).

<sup>450</sup> Abū ʿAlī al-Ḥārītī (?-2002) era considerado el responsable del ataque contra el buque USS Cole, que tuvo lugar en el puerto de Adén en Octubre 2000 y tuvo como resultado la muerte de 17 soldados americanos. Fue asesinado por un *drone* (avión teledirigido) americano dos años más tarde.



enfada con aquello que lo enfada, ordena lo que ordena y prohíbe lo que prohíbe. (2002: 78)

Las concepciones radicales de la guerra santa recibieron un duro golpe en 2007, con el *El documento para orientar la yihad en Egipto y el resto del mundo* (*Waṭīqat taršīd al-ʿaml al-yihādī fī Miṣr wa-l-ʿālam*), obra del antiguo líder de Yihad Islámica y compañero de lucha de al-Ḍawāhirī, el doctor Faḍl, escrita en la cárcel<sup>451</sup>. *El documento*, que recibió amplia publicidad en el mundo árabe, rechaza las interpretaciones yihadistas de la guerra santa y critica directamente a al-Ḍawāhirī. Este respondió con *La absolución* (*al-Tabriʿa*), donde explicaba que la obra del doctor Faḍl tenía como objetivo desorientar o desmoralizar a los yihadistas (2008: 3), y que parece claro que había sido víctima de coacciones (ibid: 6, 12). Al-Ḍawāhirī añadió, además, que el escrito muestra la versión del islam que desea el Occidente: “Un islam sin yihad, sin ordenar el bien ni prohibir el mal, sin preparación, sin decir la verdad a los injustos y sin apoyar a los luchadores de la yihad” (ibid.: 282).

Finalmente, al-Ḍawāhirī está convencido de que la corrupción que aflige a las sociedades musulmanas es consecuencia del abandono de la yihad; como castigo, Dios las ha golpeado con la humillación en la que viven. No existe posibilidad de modificar esa dolorosa realidad sino con el tratamiento de su causa; por lo tanto, retomar la guerra santa contra los enemigos del islam – ya sean extranjeros o musulmanes “traidores” – es la única esperanza de vencer la corrupción interior y efectuar los cambios que el mundo musulmán necesita (1991: 183-4; 1989b: 127-8; s.d. 1: 123-4).

### ***El combate contra el islam “oficial” y los islamistas “moderados”***

Al-Ḍawāhirī denuncia a los llamados “ulema del sultán”, empezando por el Šayj de al-Azhar y el Gran Muftí de Egipto, ambos nominados por el

---

<sup>451</sup> Detenido en Yemen después del 11 de septiembre 2001, Sayyid Imām al-Šarīf fue devuelto a Egipto y ha estado en prisión desde entonces. En *El documento* se retracta del contenido de gran parte de su obra pasada y condena específicamente ejemplos de yihad como el 11S.

Presidente de la República. Para los islamistas, tal vinculación representa un motivo de desconfianza, y es innegable que los que ocupan dichos puestos suelen ser reticentes a criticar al régimen y emiten fetuas que apoyan las medidas impopulares – y, a juicio de los islamistas, anti-islámicas – del mismo (al-Ṣawāhirī: 2001: 109). Es por ello que al-Ṣawāhirī denuncia a “los ulemas del mal, que ocultan gran parte de la ley islámica a cambio de las efímeras posesiones de este mundo” (2005: 183).

En un documento de Yihad Islámica supervisado por al-Ṣawāhirī, se describe a al-Azhar como el “asistente de los tiranos” que le da una pátina de ley islámica a sus crímenes, los perdona y les abre la puerta del paraíso (1989b: 135). El documento en cuestión incluso califica al Ṣayj de al-Azhar de *al-Dayyāl al-Akbar*, que puede significar tanto el “Gran Engañador” como el “Anticristo”, porque consiguió su puesto como premio por fetuas en las que llamaba a derramar la sangre de los muyahidines que pusieron en práctica la ley divina ejecutando a Anwar al-Sadat (1989b: 139). Al-Ṣawāhirī critica también otras fetuas con las que no está de acuerdo, como las que permiten acceder al parlamento (v.g. 1989a).

Otro frecuente objetivo de la ira de al-Ṣawāhirī es la Sociedad de los Hermanos Musulmanes. Entre sus “pecados” están: atribuir legitimidad a gobiernos “infieles”; reconocer la democracia como método legítimo de gobierno; y rechazar la yihad, prefiriendo el diálogo. Sobre este punto cita a ‘Umar al-Tilmisānī, tercer Guía Supremo de la Sociedad, que ha afirmado: “La violencia es el medio de los que son incapaces de convencer” (citado en 1989a: 142-50). Al-Ṣawāhirī incluso ha dedicado un libro a denunciar a la Sociedad, *La amarga cosecha (Al-ḥiṣād al-murr)*, escrito para “conmemorar” su sesenta aniversario. En el mismo, acusa a los Hermanos de ignorar la infidelidad de quien no gobierna de acuerdo con los mandatos divinos; contrasta el islam, o gobierno de Dios, a la democracia, o gobierno de los hombres; y reitera la necesidad de combatir a esos gobiernos infieles y apóstatas (1988: 199-207).

Al-Zawāhirī cree poder atraerse a las juventudes de los Hermanos Musulmanes, y se dirige directamente a ellos para revelarles el peligro que representa el enemigo exterior para el islam. Les advierte que dicho enemigo no descansará hasta que se conviertan a “la religión de la infidelidad”, y que todos los trucos políticos de la Sociedad no tendrán resultado alguno. Por ello, los llama a tomar las armas para defender su religión con honor, en lugar de contentarse con vivir humillados bajo el imperio del Nuevo Orden Mundial (2001: 85).

### ***El enemigo exterior***

Al-Zawāhirī se refiere al enemigo exterior como “la coalición judío-cruzada”, y asegura que se está librando “una campaña cruzada y una guerra mundial [...] contra el islam y los musulmanes” (2005: 176). Pero el *šayj* no se deja llevar por el pesimismo: Buscando en la historia musulmana un equivalente a la situación actual, relata cómo los cruzados debieron abandonar Palestina y Siria después de doscientos años de guerra continua gracias a los grandes líderes musulmanes, especialmente Saladino. En la actualidad, es el movimiento yihadista el que debe asumir el liderazgo de la *umma* siguiendo el ejemplo de esos héroes del pasado (2001: 108).

¿Pero quiénes son, exactamente, los enemigos del islam? En *Jinetes bajo el estandarte del Profeta*, proporciona la siguiente lista:

Las Naciones Unidas.

Sus aliados, los gobernantes de los pueblos musulmanes.

Las compañías multinacionales.

Los sistemas internacionales de intercambio de información.

Las agencias de noticias internacionales y los canales que se transmiten por satélite.

Las organizaciones de ayuda internacionales, que se utilizan como una cortina para espiar, evangelizar, organizar golpes de estado y transportar armas.

Ante esa alianza se ha formado otra: la alianza fundamentalista de movimientos yihadistas en los diferentes países musulmanes y en los dos países que han sido liberados en nombre de la yihad: Afganistán y Chechenia. (2001: 103-4)

Parece curioso que la lista empiece por las Naciones Unidas, pero al-Ṣawāhirī explica en éste y otros mensajes que la organización internacional es un mero instrumento de los Estados Unidos. Ofrece como ejemplo las sanciones económicas que decretó contra Afganistán cuando los talibanes se negaron a entregar a Osama bin Laden y sus aliados, y el uso del veto para cualquier resolución que perjudica a Israel (2001: 66, 100). A sus ojos, las Naciones Unidas “forman parte del reino cruzado sobre el que el César está sentado en cuclillas en Washington” (2005: 178).

El siguiente enemigo es fácil de explicar: Los gobernantes del mundo musulmán, que al-Ṣawāhirī califica con el adjetivo coránico de *ṭugāt* (tiranos), gobiernan según leyes occidentales, en lugar de la ley islámica, y sólo continúan en el poder a causa de la interferencia occidental en la política interna de sus países. Inicialmente, esos gobernantes eran la prioridad de al-Ṣawāhirī y de su grupo Yihad; en *La cosecha amarga* explica que, según el consenso de los ulemas (*ijmāʿ*), la batalla contra los gobernantes apóstatas (*murtaddūn*) es más importante que contra los infieles (*kuffār*) (1988: 295). Como hemos visto, más tarde al-Ṣawāhirī pasaría a adoptar una postura según la cual “la coalición judeo-cruzada no esperará a que derrotemos al enemigo interior” y, por tanto, la lucha contra ella no puede aplazarse (2001: 115).

En cuanto a los otros enemigos del islam, es probable que a la cabeza de las multinacionales a las que al-Ṣawāhirī se refiere estén las del petróleo, consideradas uno de los principales incentivos de la guerra contra el mundo musulmán. El objetivo occidental sería mantener el petróleo a precios artificialmente bajos, que al-Ṣawāhirī considera “el mayor robo en la historia de la humanidad” (2005: 182, v. también 2008: 5; c. 1996). Por otro lado, es

posible que los sistemas internacionales de intercambio de información estén en la lista debido a la guerra informática contra páginas web islamistas, que a menudo son atacadas. Las agencias de noticias internacionales son sistemáticamente acusadas de parcialidad. Finalmente, el ataque contra las ONG es, en gran medida, un ejemplo de la dimensión paranoica de la personalidad de al-Ṣawāhirī.

Ante estos enemigos se ha formado la coalición salafí:

Es una fuerza que crece y se une bajo el estandarte de la yihad, al margen de la ley del Nuevo Orden Mundial y libre de la esclavitud del dominante imperialismo occidental. Esa fuerza advierte a la nueva campaña cruzada de que un ataque contra las tierras musulmanas sólo les traerá perjuicio y destrucción, e incita a las represalias contra los presidentes de la coalición infiel mundial: los Estados Unidos, Rusia e Israel. Y arde en deseo de vengar la sangre de los mártires, la aflicción de las madres, la penuria de los huérfanos, los sufrimientos de los detenidos, las llagas de los torturados... a lo largo y ancho de los territorios musulmanes, desde Turquistán en el este hasta al-Andalus [en el oeste]. (al-Ṣawāhirī 2001: 104)

Nótese que en este párrafo al-Ṣawāhirī añade tres enemigos del mundo musulmán que no aparecen en la lista con la que abrimos esta sección: los Estados Unidos, Rusia e Israel. Lo más probable es que ello se deba a que estos “enemigos externos” son obvios y no es necesario mencionarlos. Según una célebre aleya coránica: “Ni los judíos ni los cristianos estarán satisfechos de ti mientras no sigas su religión.” [Corán 2:120; citada en al-Ṣawāhirī 2002: 78).

## **Los textos**

*Nuestro primer documento es la conclusión de La amarga cosecha, escrito para conmemorar el sesenta aniversario del establecimiento de la*

*Sociedad de los Hermanos Musulmanes. Como hemos visto, al-Ḥawāhirī es muy crítico con los Hermanos, y en este texto resume los motivos de sus críticas: que hayan aceptado el sistema democrático, lo cual conlleva la usurpación de la autoridad divina; su avenencia con los regímenes dictatoriales a cambio de que se les permita continuar sus actividades; sus alianzas con otros partidos políticos; su abandono de la yihad... Pero la principal acusación de al-Ḥawāhirī contra los Hermanos parece ser que su "moderación" ofrece una coartada al gobierno para golpear a los que no son como ellos, es decir, a los yihadistas.*

### **La amarga cosecha**<sup>452</sup>

[...]

### **Conclusión**

Tras nuestra agotadora marcha por ese puñado de ejemplos tomados de la portentosa cantidad de palabras y acciones de los Hermanos, debemos detenernos para derivar algunas conclusiones. Entre ellas:

Primero: Las cuestiones que hemos mencionado en el primer capítulo de este libro – un gobierno en desacuerdo con lo revelado por Dios, la democracia, la lealtad y la animadversión... – no son cuestiones secundarias sobre las que son posibles diferentes interpretaciones jurídicas, sino que son fundamentos de la fe. Es más, dependen del primero de los fundamentos de la fe: el dogma del monoteísmo.

En referencia al gobierno: O nos gobernamos según lo que Dios ha revelado, y somos fieles a la aserción de que "no hay dios sino Dios", o no nos gobernamos según lo que Dios ha revelado, y tomamos a otros dioses en Su lugar. La autoridad de Dios debe ser exclusiva; en Sus palabras: "La decisión

---

<sup>452</sup> Al-Ḥawāhirī 1988: 293-7.

pertenece sólo a Dios" [Corán 12[:40]], e "Y Él no asocia a nadie en Su decisión" [Corán 18[:26]].

En cuanto a la democracia, o bien el derecho legislar es exclusivamente de Dios, y a Él nos remitimos en caso de conflicto, de modo que nuestros actos se corresponden con nuestras palabras "no hay dios sino Dios"; o bien otorgamos el derecho de legislar a otros en lugar de a Dios, al pueblo y sus representantes, a los que nos remitimos en caso de conflicto. Ello implica tomar a otros dioses, compañeros y asociados. Dios nos interpela: "¿Tienen asociados que les hayan prescrito en materia de religión lo que Dios no ha sancionado?" [Corán 42[:21]].

Con referencia a la lealtad, ésta no incluye a los infieles enemigos de Dios, el amor hacia ellos, su elogio y la celebración de sus infieles preceptos, como la constitución, la ley y la democracia. Tales preceptos no pueden combinarse con la fe. Dice Dios: "Ves a muchos de ellos que traban amistad con los que no creen. Lo que han hecho antes está tan mal que Dios está irritado con ellos y tendrán un castigo eterno. Si hubieran creído en Dios, en el Profeta y en la Revelación que éste recibió, no les habrían tomado como amigos. Pero muchos de ellos son perversos." [Corán 5[:80-1]].

Segundo: A excepción de Sayyid Quṭb, que Dios lo tenga en su gloria, y de una minoría que no representa el punto de vista oficial de la Sociedad de los Hermanos Musulmanes, ésta ha adoptado deliberadamente una posición ambigua sobre la cuestión de excomulgar a los tiranos [*ṭawāgīt*, pl. de *ṭāgūṭ*]. Es más, cerró la puerta de la discusión de tal cuestión con la adopción de *Predicadores, no jueces (Du<sup>c</sup>āt, lā quḍāt)*<sup>453</sup>, que escribió su segundo Guía Supremo, Ḥasan al-Huḍaybi.

Tercero: No contenta con evitar declarar apóstatas a los dirigentes que no gobiernan según lo que Dios ha revelado, la Sociedad de los Hermanos Musulmanes reconoció – en palabras y en hechos – la legalidad de esos

---

<sup>453</sup> Escrito por el Guía Supremo Ḥasan al-Huḍaybī desde su celda a principios de los años setenta, *Predicadores, no jueces* supone una condena implícita del pensamiento de Sayyid Quṭb. En particular, la obra defiende el renunciar a la yihad en favor de la Llamada pacífica al islam.

dirigentes, y dejó que ese concepto se difundiera en sus filas. Es más, la Sociedad reconoció la legalidad de las instituciones constitucionales seculares (el parlamento, las elecciones, la democracia) y ese fue uno de los factores más importantes que ayudaron a los tiranos a acusar a las organizaciones yihadistas de salirse de la legalidad... la legalidad de la impiedad [porque éstas no reconocían a dichas instituciones].

*Cuarto:* Los Hermanos Musulmanes han extendido puentes de diálogo hacia la mayoría de los regímenes de gobierno bajo los que han vivido. En ocasiones, incluso han participado en el gobierno. Normalmente, el entendimiento de la Sociedad con los gobiernos impíos ha tomado la forma de un arreglo: los gobernantes permitían a los Hermanos un cierto grado de libertad y la Sociedad reconocía la legalidad del régimen vigente y lo ayudaba a golpear a otra corriente opositora fuerte.

Entre los ejemplos de este arreglo se encuentran los siguientes:

- El rey Faruq<sup>454</sup> utilizó a la Sociedad para golpear al Partido Wafd<sup>455</sup> o, al menos, para socavar su popularidad. Antes de su asesinato, Ḥasan al-Bannā ofreció al rey su ayuda para combatir el comunismo, por lo cual podemos decir que era consciente del juego.

- Abdel Naser utilizó a la Sociedad para promover la popularidad de la Revolución y la excluyó de la ley que prohibía a los partidos políticos, hasta que obtuvo su propia popularidad y entonces golpeó a la Sociedad.

- Sadat tenía un acuerdo explícito según el cual utilizó a la Sociedad para golpear a las corrientes comunista y naserista.

- Hosni Mubarak utilizó a la Sociedad para golpear a la “corriente extremista” – es decir, los grupos yihadistas –. El propio Ma'mun al-Hudaybi<sup>456</sup> no se avergonzó de declararlo públicamente, diciendo: "La presencia de la Sociedad es en el interés del gobierno, porque éste depende de nosotros para

---

<sup>454</sup> V. pág.175, nota 214.

<sup>455</sup> V. pág. 13, nota 11.

<sup>456</sup> Ma'mūn al-Huḍaybī (1921-2002): Sexto Guía Supremo de la Sociedad de los Hermanos Musulmanes (2002-4). Era el hijo del segundo Guía Supremo, Ḥasan al-Huḍaybī.



la supresión de la corriente religiosa extremista" (*Asharq al-Awsat* [sic], 11-5-1987).

Hemos presentado detalles de todo esto en los capítulos de la segunda parte de este libro.

Quinto: Incluso cuando la Sociedad de los Hermanos Musulmanes fue incapaz de entenderse con un cierto régimen, buscó un sustituto en otro régimen opuesto al primero. Ello muestra la continua necesidad de la Sociedad de un aliado fuerte, aunque sea impío, para poder continuar existiendo y creciendo. Entre los ejemplos:

- Su acuerdo con el régimen saudí, opuesto a Abdel Naser, cuando la relación con este último se agrió. El rey Faysal<sup>457</sup> celebró ese entendimiento, puesto que elevaba el estandarte del islam para oponerse al movimiento nacionalista árabe liderado por Abdel Naser, que amenazaba los tronos y emiratos del Golfo en los años sesenta.

- Su entendimiento con el régimen baʿtista iraquí cuando se agrió su relación con el régimen baʿtista sirio, justo antes de los sucesos de Ḥamā en 1982<sup>458</sup> y después de los mismos. Iraq se convirtió en el refugio de muchos Hermanos sirios, empezando por ʿAdnān Saʿd al-Dīn y Saʿīd Ḥāwī. Los Hermanos llegaron a un acuerdo con las demás facciones de oposición siria – baʿtistas, naseristas y nacionalistas –, e incluso se unió a esa alianza Rifaʿt al-Asad, el antiguo carnicero de los Hermanos<sup>459</sup>. La alianza tiene como objetivo derribar al régimen de Ḥāfīz al-Asad y establecer un estado secular democrático. A tal nivel llega la decadencia.

Sexto: Desde principios de los años cuarenta, los Hermanos se inmiscuyeron en los conflictos de los partidos egipcios. Cambiaron de piel varias veces: un día se aliaban con un partido y el siguiente se enfrentaban a él e insultaban a sus líderes, como pasó con el Wafd y al-Nuqrāšī. Todo ello es

---

<sup>457</sup> Rey Faysal (1906-1975): Primer ministro (1958-60 y 1962-4) y rey (1964-75) de Arabia Saudí, conocido como un gran modernizador de su país.

<sup>458</sup> En 1982 la represión de una revuelta de los Hermanos Musulmanes contra el régimen sirio en la ciudad de Ḥamā dejó miles de muertos – se ha llegado a hablar de veinte mil – y la ciudad, arrasada.

<sup>459</sup> Hermano de Ḥāfīz al-Asad y responsable de la masacre de Ḥamā.

contrario a lo que proclamó Ḥasan al-Bannā, según el cual entre las características de la Llamada de los Hermanos estaba "la distancia del dominio de los grandes y los ilustres, y la distancia de los partidos y las asociaciones"<sup>460</sup>. [Ya entonces,] la implicación de los Hermanos en luchas partidistas condujo a la secesión de varios escuadrones bajo el nombre de la Sociedad de los Jóvenes de nuestro Señor Muḥammad.

*Séptimo:* La Sociedad de los Hermanos Musulmanes, en todos sus escuadrones, ha aceptado el gobierno democrático, la soberanía popular y las elecciones como medio de acceder a y cambiar el gobierno. Ḥasan al-Bannā llegó a decir que sus objeciones contra la constitución podrían resolverse de la manera especificada en la propia constitución, es decir, democráticamente. Lo que hemos dicho se aplica a los Hermanos de Kuwait, Jordania, Yemen, Sudán, Argelia y Túnez, además de a los de Egipto.

*Octavo:* La Sociedad de los Hermanos Musulmanes aceptó abandonar la violencia – tal es el nombre que le han dado los tiranos a la yihad en la vía de Dios – y se ha distanciado de los que la adoptan, incluso aunque sean sus seguidores.

*Noveno:* En la actualidad, el liderazgo de los Hermanos se adhiere al completo a dichas ideas: la legalidad constitucional, la democracia, el apoyo a los gobernantes, el abandono de la violencia... Ninguna voz discordante se eleva contra el liderazgo de la Sociedad, por lo que toda su estructura está pintada del mismo color.

*Décimo:* Todas las infracciones de la ley islámica que han cometido los Hermanos las había cometido antes Ḥasan al-Bannā: su tregua con los gobernantes y su elogio de éstos sin tener derecho; su descripción de los mismos como "legítimos" desde el punto de vista del islam; su reconocimiento de la legalidad constitucional y de la necesidad de adherirse a la constitución; su adhesión a métodos democráticos y su candidatura a las elecciones parlamentarias – Ḥasan al-Bannā participó en las mismas en persona dos

---

<sup>460</sup> Cita del Mensaje a la Quinta Conferencia de los Hermanos Musulmanes; v. al-Bannā 1998h.

veces –; el oportunismo político en las luchas partidistas; la renuncia a la violencia... Todas estas faltas fueron cometidas antes por Ḥasan al-Bannā.

Decimos esto a los que pretenden que los Hermanos contemporáneos se han salido de la vía y el programa de Ḥasan al-Bannā. Eso no es cierto, y los sucesos que hemos mencionado en este libro indican sin la menor duda que al-Bannā fue el primero que cometió todas esas infracciones. Dijo el Profeta: "Quien introduce una innovación nociva en el islam deberá asumir la responsabilidad de los que lo imitan, sin que ello disminuya la responsabilidad de éstos" (tradición relatada por Muslim [en su *Ṣaḥīḥ*]). ¿Es eso la renovación de la religión? ¿Son ésas las características y las acciones del 'modernizador del siglo XIV de la Hégira'?

En su libro *Nuestra realidad contemporánea (Wāqi'c-nā al-mu'āṣir)*, Muḥammad Quṭb<sup>461</sup> intentó absolver a Ḥasan al-Bannā de las desviaciones de los Hermanos, pero no fue justo en esta cuestión. Incluso cuando ataca la democracia con pasión y critica a los Hermanos por participar en las elecciones, describiéndolos como *šuyūj* agotados por el largo camino, no hace alusión alguna a que Ḥasan al-Bannā se hubiese adelantado a esos *šuyūj* en participar en las elecciones y en otros de los serios pecados que hemos mencionado más arriba<sup>462</sup>. Dios ha dicho: "Sed íntegros en la equidad, cuando depongáis como testigos de Dios, aun en contra vuestra, o de vuestros padres o parientes más cercanos." [Corán 4:135].

Décimoprimeramente: El programa de los Hermanos, que no sigue el camino recto<sup>463</sup>, no encuentra una oposición numerosa entre los propios Hermanos, con la excepción de algunos miembros contados, como Sayyid Quṭb, que Dios lo tenga en su gloria, y su hermana Amīna Quṭb en su poema citado al principio de este libro. En cuanto a los Hermanos que abandonaron la Sociedad por oponerse a su programa o al comportamiento de sus Guías Generales, no

---

<sup>461</sup> Muḥammad Quṭb (1919- ): Hermano de Sayyid Quṭb [Apostasía y Emigración] y propagandista de sus ideas, basado en Arabia Saudí.

<sup>462</sup> Véase el libro *Nuestra realidad contemporánea* de Muhammad Quṭb (Mu'assasa al-Madīna, 1407 de la Hégira [c. 1986], págs. 427-460). (N. del A.)

<sup>463</sup> Referencia a la expresión "*al-ṭarīq al-mustaqīm*", que aparece en el Corán en numerosas ocasiones.

siguieron un camino más recto que la propia Sociedad y cometieron las mismas infracciones, o incluso peores, como fue el caso de la Sociedad de los Jóvenes de Nuestro Señor Muḥammad<sup>464</sup>, Muḥammad al-Gazālī<sup>465</sup>, o la sociedad de Šukrī Muṣṭafà (la denominada al-Takfīr wa-l-Hiḡra [Apostasía y Emigración]<sup>466</sup>).

Décimosegundo: Este libro ha mostrado que, ya a principios de los años cuarenta, las termitas ya habían comenzado a devorar a la Sociedad en cuerpo y alma, lo cual es atribuible a:

- la ausencia de programa o, mejor dicho, la corrupción del programa, siguiendo una política de justificaciones islámicas de sus desviaciones;
- la ausencia de la exhortación al bien y la prohibición del mal con la excusa de la obediencia ciega y total al liderazgo;
- la pobreza general y prolongada de las ciencias religiosas, especialmente las referentes al monoteísmo [*tawḥīd*] y el credo [*aqīda*], entre la mayoría de los miembros de la Sociedad. Como hemos visto, los miembros de la Sociedad que estudian esas ciencias frecuentemente las abandonan.

En esta época, la Sociedad ha sufrido una tragedia terrible: la muerte de la exhortación al bien y la prohibición del mal entre sus filas. Esa tragedia es el resultado del bienestar económico que disfruta en la actualidad con motivo de las relaciones que estableció en los países del Golfo después de que muchos de sus miembros huyeran a esa zona durante la represión naserista. La Sociedad se hizo con las riendas de muchas organizaciones de Llamada al islam y de beneficencia en Arabia Saudí y en el Golfo, y posee compañías y bancos regionales e internacionales. Unirse a la Sociedad de los Hermanos Musulmanes se ha convertido un método garantizado de ganarse la vida, ¿y cómo se puede elevar la voz de la exhortación al bien y la prohibición del mal ante tales tentaciones? Dios ha dicho: "Os probamos tentándoos con el mal y con el bien. Y a Nosotros seréis devueltos." [Corán 21[:35]]

---

<sup>464</sup> V. pág. 376.

<sup>465</sup> V. pág. 241, nota 284.

<sup>466</sup> Apodado *Apostasía y Peregrinación* por su declaración del resto de los musulmanes "infieles" y su voluntad de apartarse de la sociedad "impía", la Sociedad de Musulmanes es uno de los múltiples grupúsculos islamistas que aparecieron en Egipto en los años sesenta y setenta.

Décimotercero: Hoy en día la Sociedad presenta a los jóvenes ciertas de sus acciones, tales como el combate en Palestina en 1948 o en el Canal [de Suez] en 1951<sup>467</sup>, como hazañas, a fin de probar que es una Sociedad combatiente y que sus presentes actividades, no-musulmanas [*yāhiliyya*], son en realidad una táctica provisional. Esas acciones de las que se enorgullece la Sociedad y con las que engaña a los jóvenes merecen los siguientes comentarios:

a) La Sociedad de los Hermanos Musulmanes no fue la única en participar en el combate en Palestina y el Canal, sino que participaron en esas batallas muchos partidos políticos, organizaciones e individuos de manera voluntaria.

b) La lucha en Palestina y el Canal no sólo estaba de acuerdo con la política oficial del Estado, sino que éste la fomentaba abiertamente. En Palestina los Hermanos combatieron bajo el comando del ejército egipcio, el cual a su vez combatía bajo el comando del inglés Glubb Bāšā<sup>468</sup>, comandante del ejército jordano y comandante supremo de los ejércitos árabes. En cuanto al Canal, el Guía Supremo de los Hermanos Musulmanes, Ḥasan al-Huḍaybī, se oponía en redondo a la participación de la Sociedad en la lucha contra los ingleses, como se establece en el lugar correspondiente de este libro.

El hecho de que el combate de la Sociedad en Palestina coincidiese con la política del estado muestra que actuó en armonía con la política oficial, incluso en la yihad, y que no emprendió acción alguna que se opusiese a la política del gobierno, no digamos dirigida contra el mismo. No existe mejor prueba de la conformidad con la ley del gobierno egipcio de los Hermanos – tanto al nivel de su liderazgo como al de sus miembros – que la historia del oficial Maḥmūd ʿAbduh, relatada al final del capítulo segundo de la segunda parte<sup>469</sup>.

---

<sup>467</sup> Los Hermanos Musulmanes tomaron parte en la guerra de guerrillas contra la ocupación británica en la zona del Canal de Suez, que tuvo lugar a principios de la década de los 50.

<sup>468</sup> John Bagot Glubb (1897-1986): Oficial y, más tarde, comandante de la Legión Árabe (1939-56). Ésta pasaría a convertirse en el Ejército Real de Jordania.

<sup>469</sup> El teniente Maḥmūd ʿAbduh fue uno de los voluntarios de los Hermanos Musulmanes que lucharon en Palestina en 1948. Descrito como un héroe por al-Ḍawāhirī, tras la contienda

c) Para insistir en lo que mencionamos en b): Los judíos siguen en Palestina desde el año 1948. Los Hermanos Musulmanes no han tomado la iniciativa de molestarlos ni un solo día durante un periodo que excede los cuarenta años, puesto que el gobierno no lo ha permitido.

d) El combate y otros actos de virtud, o incluso las acciones de defensa de la religión, no son por sí solos signos de piedad. Esas acciones, tal y como las ejecutan los virtuosos, también pueden ejecutarlas los depravados. La prueba son las palabras del Enviado de Dios: "Dios puede apoyar esta religión por medio de un disoluto"<sup>470</sup>. No debemos considerar la participación de los Hermanos en la lucha en Palestina como evidencia de la virtud o la piedad de la Sociedad hasta que hayamos examinado su programa, su conducta y el resto de sus acciones.

En este libro hemos presentado algunas pruebas de la corrupción del programa de la Sociedad en las cuestiones contemporáneas más importantes para los musulmanes. A pesar de ello, aquellos que combatieron en Palestina o en el Canal con la intención de elevar la palabra de Dios recibirán su recompensa, si Dios quiere, sin que les perjudique la corrupción de la Sociedad. Los actos se juzgan de acuerdo con las intenciones individuales.

e) Consideramos que el combate contra los gobernantes apóstatas de los países musulmanes debería ser la prioridad porque, por consenso de los ulemas, el combate contra los apóstatas es más importante que el combate contra los infieles. Además, están más cerca de los musulmanes. Como dijo Dios: "¡Combatid contra los infieles que tengáis cerca" [Corán 9[:123]]. Eso es porque su apostasía y cercanía de los musulmanes los hace más peligrosos y perjudiciales, como lo prueban los hechos.

Creemos que Israel no se habría hecho con Palestina y no habría permanecido en ella durante todo este tiempo si no fuese por la traición de los conniventes gobernantes apóstatas. Que no te engañen las guerras árabo-

---

<sup>470</sup>Abduh fue encarcelado en Egipto debido a su pertenencia a la Sociedad, prohibida tras el asesinato del juez Jāzindār (v. pagina 148).

<sup>470</sup> V. Al-Bujārī, *Ṣaḥīḥ al-Bujārī*; Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*; Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*; al-Albānī, *Ṣaḥīḥ al-Ŷāmi* ; al-Hayṭamī, *Muŷma al-Zawā id.*

israelíes; todas ellas no fueron sino una mera obra de teatro llena de traiciones. Vemos el deber de combatir a los gobernantes apóstatas como una orden de Dios. Dijo Dios: "¡Que tengan cuidado los que se huertan a Su orden, no sea que les aflija una prueba o que les aflija un castigo doloroso!" [Corán 24[:63]]. Y los Hermanos volvieron de Palestina a las prisiones.

¿Pero por qué concentrarse en criticar a los Hermanos, cuando el país está lleno de corruptos y traidores? La respuesta es clara: Los Hermanos, con su reconocimiento de la legitimidad del gobierno de los tiranos y su participación con éstos en la legalidad constitucional, se han convertido en instrumentos con los que los tiranos golpean a las organizaciones yihadistas con la excusa de su extremismo y su salida de la legalidad. Ni que decir tiene, estamos orgullosos de la salida de esa legalidad, que es la legalidad de la impiedad... la legalidad que han aprobado los Hermanos.

Y nos preguntamos: ¿Qué es más peligroso para la yihad, que el gobierno impío – en Egipto o en cualquier otro sitio – utilice a un periodista mercenario para atacarla o que utilice a la Sociedad de los Hermanos Musulmanes para el mismo fin? No hay duda de que el uso de los Hermanos para atacar la yihad es más peligroso, porque cierra la vía de Dios en el nombre de la Llamada a Dios, engañando así a los musulmanes de fe débil o de escaso conocimiento del islam. Sin embargo, "[P]uede que os disguste algo que os conviene y améis algo que no os conviene. Dios sabe, mientras que vosotros no sabéis." [Corán 2[:216]]. Dios quiso exponer a esa Sociedad ante los fieles por su compañía inicua con los tiranos para cerrar Su vía. Dios dijo: "No va Dios a dejar a los creyentes en la situación en que os halláis hasta que distinga al malo del bueno. Ni va Dios a enteraros de lo oculto". [Corán 3[:179]]. Y: "para que Dios distinga al malo del bueno, coloque a los malos unos encima de otros, los amontone a todos y los eche a la gehena. Ésos serán los que pierdan." [Corán 8[:37]]

¿Acaso no véis que el tirano – si se siente rodeado y teme perder su poder en beneficio de las sociedades que practican la yihad – podría otorgar a los Hermanos un ministerio para engañar a la gente en nombre del islam y

aplantar la yihad en el nombre del islam? ¿No es cierto que los Hermanos asumieron varios ministerios en Jordania a la sombra de una constitución impía y una ley impía? ¡El hijo del Guía Supremo de los Hermanos en Jordania recibió la cartera de justicia, convirtiéndose así en el principal responsable de la implementación de las leyes impías del país! ¿Qué desgracia mayor puede sobrevenir? ¡Y Muḥammad Ḥāmid Abū Naṣr<sup>471</sup> fue enviado a los Hermanos de Jordania para felicitarlos, como hemos mencionado!

¿No creéis que todo eso exige que lo denunciemos y dilucidemos sus causas? Por ello hemos escrito este libro, puesto que "la religión es consejo".

*¿Y qué es lo que quiere la Yihad de los Hermanos y de otros que hayan cometido las mismas desviaciones?*

1. Queremos que anuncien su arrepentimiento público por todas esas desviaciones. Dijo Dios: "Pero aquéllos que se arrepientan y se enmienden y aclaren, a éstos Me volveré. Yo soy el Indulgente, el Misericordioso." [Corán 2:160]. Y para que el arrepentimiento sea legítimo, debe incluir la reforma y la declaración pública.

2. Que proclamen la apostasía de los tiranos que no gobiernan de acuerdo con la ley divina, sino con leyes positivas que el colonizador cruzado plantó en nuestros países... y cuidan de esa planta maligna los hijos apóstatas de musulmanes.

3. Que expresen su rechazo de aquellos tiranos y de sus leyes impías. Dijo Dios: "Tenéis un bello modelo en Abraham y en los que con él estaban. Cuando dijeron a su pueblo: 'No somos responsables de vosotros ni de lo que servís en lugar de servir a Dios. Renegamos de vosotros ¡Ha aparecido, entre nosotros y vosotros, hostilidad y odio para siempre mientras no creáis en Dios sólo!'" [Corán 60:4].

---

<sup>471</sup> Muḥammad Ḥāmid Abū Naṣr (1913-96): Cuarto Guía General de los Hermanos Musulmanes (1986-96).



4. Que anuncien su rechazo de las constituciones, el secularismo, la democracia y las elecciones parlamentarias. Y que se desvinculen de las actividades relacionadas con todo ello.

5. Que crean en la necesidad de la yihad contra esos tiranos y llamen a sus seguidores a la misma actitud. Y que consideren la yihad una obligación individual, el deber de todo musulmán a quien gobiernan esos tiranos.

6. Que sepan que aquello a lo que los llamamos no va más allá de los fundamentos del credo del monoteísmo; es una de las bases de la profesión de fe: "No hay dios sino Dios". Se trata del fundamento de declarar apóstata al tirano, sin el cual la fe del siervo no está completa. Dijo Dios "Quien no cree en los *ṭawāgīt* y cree en Dios, ese tal se ase del asidero más firme, de un asidero irrompible" [Corán 2[:256]).

7. Que actúen de acuerdo con las leyes que mencionamos en el comienzo del primer capítulo de este libro. Es necesario el conocimiento antes de la acción. En caso de disputa se debe remontar a la ley islámica y no a las obras de los Guías anteriores [de la Sociedad de los Hermanos Musulmanes], como presentarse al parlamento solamente porque al-Bannā lo hizo. Y referirse a los mandatos de Dios y de su Profeta, rechazando los dichos y las opiniones que están en contradicción con la ley islámica, sea cual sea el estatus de quien las emita.

8. Que los Hermanos revivan la obligación de ordenar el bien y prohibir el mal dentro de la Sociedad, puesto que dicha obligación previene desviarse y perseverar en la desviación, y de ella depende la equidad de esta comunidad. Dijo Dios: "Sois la mejor *umma* que jamás se haya suscitado: ordenáis lo que está bien, prohibís lo que está mal y creéis en Dios" [Corán 3[:110]). La negligencia de este deber causa la cólera y la maldición de Dios. Dijo Dios: "Los Hijos de Israel que no creyeron fueron maldecidos por boca de David y de Jesús, hijo de María, por haber desobedecido y violado la ley. No se prohibían mutuamente las acciones reprobables que cometían. ¡Qué mal hacían!" [Corán 5[:78-79]).

Y para terminar, dijo Dios: "Quien combate en la vía de Dios combate, en realidad, en provecho propio. Dios, ciertamente, puede prescindir de las criaturas." [Corán 29[:6]]. Y: "¡Hombres! Sois vosotros los necesitados de Dios, mientras que Dios es Quien Se basta a Sí mismo, el Digno de Alabanza. Si él quisiera, os haría desaparecer y os sustituiría por nuevas criaturas. Y eso no sería difícil para Dios" [Corán 35[:15-17]].

El Altísimo no nos necesita, ni necesita a los Hermanos, ni a ninguna otra criatura de su creación. Hace vencer la religión a través de quien quiere: cuando los Qurayš rechazaron al Profeta, los cambió por los habitantes de Yaṭrib [Medina] para que fueran los depositarios de esta religión. Dijo Dios: "Fue a éstos a quienes dimos la Escritura, el juicio y el profetismo. Y, si éstos no creen en ello, lo hemos confiado a otro pueblo, que sí que cree." [Corán 6:89)

Así, quien renuncia a la yihad, que Dios impuso, será remplazado por otro que luchará en su lugar. A los que se quedan sentados, Dios les hará probar la tortura en esta vida y en la otra. Dijo Dios: "¡Creyentes! ¿Qué os pasa? ¿Por qué, cuando se os dice: 'Id a la guerra en la vía de Dios' permanecéis clavados en tierra? ¿Preferís la vida de acá a la otra? Y ¿qué es el breve disfrute de la vida de acá comparado con la otra, sino bien poco...? Si no vais a la guerra, os infligirá un doloroso castigo. Hará que otro pueblo os sustituya, sin que podáis causarle ningún daño. Dios es omnipotente. Si le negáis auxilio, Dios sí que le auxilió [i.e. al Profeta]" [Corán 9[:38-40)].

Eso será lo último que decimos sobre esta cuestión. Pedimos que Dios nos afirme en la verdad, junto con todos los musulmanes, y que nos muestre la verdad como tal y nos bendiga con seguirla. Y que nos muestre la falsedad de lo falso y nos bendiga con evitarlo.

Nuestra última Llamada es a Dios, Señor del universo, que sea alabado, y que bendiga a Su Enviado y le otorgue la salvación.

\* \* \*

*El segundo texto, la Introducción de “La palabra prohibida: Conversación del šayj al-Ḥawāhirī con el periódico Al-Ḥayāt” (“Al-kilma al-mamnū’a: Ḥiwār al-šayj al-Ḥawāhirī ma’ yārīdat al-Ḥayāt”), es una denuncia contra los medios de comunicación árabes, los cuales, según al-Ḥawāhirī, se niegan a publicar sus palabras o se las inventan. Ya hemos visto la importancia que el segundo de al-Qā’ida concedía a los medios de comunicación, que lo ponen en contacto con sus seguidores y le permiten explicar su punto de vista. Por el mismo motivo, al-Qā’ida ha creado una serie de sitios web – como Alneda.com, Jihad.net o, más recientemente, al-Saḥāb –, que las potencias occidentales se esfuerzan en sabotear. Volviendo al texto que comentábamos, al-Ḥawāhirī concluye sus palabras asegurando que, a pesar de todos los obstáculos, “la poderosa ola del islam” – su propia versión del mismo, por supuesto – continuará avanzando.*

## **La palabra prohibida: Conversación del šayj al-Ḥawāhirī con el periódico Al-Ḥayāt<sup>472</sup>**

### **Introducción**

En el nombre de Dios, el Misericordioso, el Compasivo.

En su yihad para elevar la palabra de Dios, la *umma* se ha sumergido en varias batallas en más de un teatro de operaciones. Su batalla contra los instrumentos de tiranía de los regímenes a los que se enfrenta es una batalla militar. Su batalla contra los ulemas del poder, que creen en una religión nueva, diferente de la que fue revelada a Muhammad, es una batalla ideológica y jurídica.

Nuestra batalla es contra los impíos, cuyo pecho está lleno de rencor hacia el islam y de miedo y pánico hacia sus crecientes movimientos, y de cuyos viles apetitos carecen los musulmanes. Es una batalla intelectual, en la que los impíos han anunciado la revolución y la libertad y han aparecido como una quinta columna en las filas de los Estados Unidos, de la paz con Israel y de

---

<sup>472</sup> Al-Ḥawāhirī c. 1996.

los regímenes aliados de ambos países y contra la *umma* musulmana y su legítima yihad. Los impíos fueron completamente expuestos después de que en los años cincuenta y sesenta llamasen a la revolución, el socialismo y la lucha contra el imperialismo en Egipto, Túnez, Argelia y Palestina, y en los noventa se convirtieran en apóstoles del Nuevo Orden Mundial y del derrotismo ante los Estados Unidos, Francia e Israel, pidiendo su benevolencia y buena voluntad.

Nuestra batalla es, asimismo, con la prensa de los regímenes dictatoriales, que abre sus páginas a todos los que hemos mencionado en una guerra mediática de propaganda. Varias etapas de esa batalla mediática han tenido lugar desde hace varios años con el periódico *Al-Ḥayāt* y la revista *Al-Wasaʿ*<sup>473</sup>.

Entre los ejemplos está lo que publicó la revista *al-Wasaʿ* en 1993 en la introducción a una discusión con algunos de los que estuvieron envueltos en ataques y calumnias contra nosotros en las radios y las revistas. El periodista Ḥāmid Ḥaydar afirmó que me había llamado a Peshawar y que discutí conmigo las cuestiones que surgieron en la discusión, y que publicaría mis respuestas a las mismas. Tal tergiversación me asombró. Ese hombre no ha hablado conmigo en toda su vida, ¿cómo puede escribir esa caduca pieza de teatro? Todo para promover su mercancía, que está basada en provocar conflictos y arrojar acusaciones y calumnias.

Ese es sólo un ejemplo de la perseverancia del periódico *Al-Ḥayāt* y la revista *Al-Wasaʿ* en provocar disensiones y hacer sitio en sus páginas a todo el que quiera insultar o calumniar. Pero nosotros – por la gracia de Dios – teníamos, y seguimos teniendo, un plan firme que todo el mundo conoce: elevarnos sobre los injurias y emprender una batalla contra nuestros enemigos, representados por el régimen egipcio y sus aliados y señores, los Estados Unidos e Israel.

Otro de sus ejemplos es el periodista Muḥammad Ṣalāḥ, de la oficina del periódico *Al-Ḥayāt* en El Cairo, que insistió en conseguir una entrevista y envió

---

<sup>473</sup> Publicado en Londres, *Al-Ḥayāt* es uno de los más importantes periódicos escritos en árabe, y es leído especialmente por los árabes de la diáspora. *Al-Wasaʿ* es un semanario dedicado a temas de actualidad. Ambas publicaciones son de propiedad saudí.

una lista de preguntas, entre las cuales había muchas que tenían como objetivo fomentar la enemistad entre los combatientes del movimiento yihadista. Sin embargo, respondimos a las mismas – con la ayuda de Dios – con respuestas claras que afirmaban nuestro firme plan: atacar al régimen egipcio y a sus aliados y señores, y elevarnos sobre la montaña de injurias que se lanzan contra nosotros. Sin embargo, Şalāḥ se negó a publicar el texto de la conversación, a pesar del acuerdo previo, diciendo: "Me han enviado un comunicado militar, no una entrevista periodística."

Finalmente, esa entrevista apareció en el periódico *Al-ʿArabī al-Ḥadīf*<sup>474</sup>, y la fiscalía convocó al periodista y al editor del periódico para realizar una investigación. El periódico nos atacó tras la publicación de la entrevista, principalmente para satisfacer al gobierno. La entrevista tuvo lugar poco antes del atentado [fallido, de Yihad Islámica] contra el antiguo primer ministro, ʿĀṭif Şudqī.

Nos sorprendió después el periodista Muḥammad Şalāḥ, que publicó un reportaje sobre la muerte de mi padre y escribió que me había entrevistado con anterioridad, y que le dije que volvería a Egipto como conquistador, con el permiso de Dios. Me asombró ese comportamiento: que primero se negase a publicar la entrevista por miedo a las posibles consecuencias y, después de que otro la hubiese publicado, dijese que fue él quien la realizó.

Entre otros ejemplos de este relato que está leyendo el lector se encuentra lo que publicó la oficina de información con el acuerdo del periodista Kamīl al-Ṭawīl, del periódico *Al-Hayāt*. Pero más tarde tanto el periódico como la revista *Al-Wasaʿ* rehusaron publicarlo debido a sus sinceros, incuestionables contenidos y su exposición del régimen egipcio como un agente de los Estados Unidos e Israel. Así, ese periodismo laico financiado por Arabia Saudí añade a sus perversos objetivos una nueva perversión: mentir y pretender que tiene lo que no tiene.

Ese periodismo pretende defender la libertad – en su concepción occidental –, combatir la intolerancia y el fanatismo, llamar al diálogo y utilizar

---

<sup>474</sup> No he encontrado información sobre esta publicación.

métodos de convivencia intelectual y pacífica y maneras de propaganda política alejadas de la violencia y la confrontación.

Aquí exponemos las manipulaciones de ese periodismo laico que flota sobre el dinero del petróleo, que sigue la política del doble rasero y se somete a concepciones occidentales de libertad para defender a los que lo financian y pagan los salarios de sus escritores... pero son los primeros que reniegan de esa libertad si se ataca de cerca o de lejos los intereses de los verdaderos interesados en la circulación de esos periódicos. Porque, en realidad, ese periodismo defiende la permanencia en el poder de los regímenes tiránicos y despóticos que vendieron nuestra riqueza, nuestra fuerza y nuestra dignidad al Occidente a cambio de continuar en el gobierno enfrascados en sus apetitos.

Esa contradicción no es extraña, y el Occidente – que es su señor y su Meca – es el primero en llevar a cabo esa política contradictoria: Es la voz más alta en llamar a los derechos humanos, la libertad de conciencia y las libertades políticas. Pero al mismo tiempo, llama al ataque contra sus enemigos hasta el punto de defender el indecente insulto al islam y su Profeta de un don nadie como Salman Rushdie.

Al mismo tiempo, es la voz que más alto disfraza esos principios, fingiendo preservar y estabilizar a la *umma*, si ello conduce a afianzar a sus agentes en los gobierno de Egipto, Argelia, Túnez, Arabia Saudí, el Golfo y el ayuntamiento de Gaza. Es la religión de los intereses y los apetitos que cubre sus principios con un fino manto de respeto a la ley y a los supuestos derechos humanos.

Si no fuese por el miedo de aburrir al lector, nos extenderíamos en exponer su ignominia y mencionar ejemplos de la misma. Sin embargo, concluiremos nuestras palabras con dos cuestiones:

La primera, que todos esos medios – el periodismo, las oficinas de fetuas y de orientación, las fuerzas de seguridad y la policía, las prisiones para la tortura y la sumisión – no tendrán éxito en su intento de detener la poderosa ola del islam, que avanza rápidamente a pesar de todos los intentos de engañarla. El Occidente, sus agentes y sus instrumentos, de los cuales es

ejemplo esa prensa financiada con el petróleo robado de nuestra *umma*, son los que mejor conocen esa verdad.

Saben que el triunfo del islam es inevitable, a pesar de todo su dinero, sus esfuerzos y sus tretas, y saben que a lo más que pueden aspirar es a retrasar su llegada al gobierno. Tratan con la Sunna de Dios, que no cambia, y nadan contra la arrolladora fuerza de la corriente: "Los infieles gastan su hacienda en desviar a otros del camino de Dios. La gastarán y, después, se lamentarán. Luego, serán vencidos. Y los infieles serán congregados hacia la gehena." [Corán 8:36].

La segunda cuestión es que aquí estamos otra vez, conectando esa prensa parasitaria con nuestro petróleo robado, y dejándola descubierta, desnuda, expuesta. La exponemos ante la gente y la desafiamos. ¿Se atreverán a responder? "¿Hay alguien más impío que quien inventa una mentira contra Dios? Serán conducidos ante su Señor y los testigos dirán: 'Estos son los que mintieron contra su Señor. ¡Sí! ¡Que la maldición de Dios caiga sobre los impíos.'" [Corán 11:18].

Y para terminar, nuestra Llamada a Dios, el Señor del universo.

\* \* \*

*El tercer documento es un fragmento de Jinetes bajo el estandarte del Profeta, en el que al-Zawāhirī predice el futuro del movimiento yihadista. Afirma que, a pesar de las fuerzas en su contra, la alianza fundamentalista continúa creciendo y sembrando el miedo en el corazón de los occidentales. Explica que las elecciones en Argelia probaron la hipocresía occidental y mostraron que la yihad es la única solución. Enfatiza la necesidad de que las bases respeten al liderazgo del movimiento, pero también de que lo encarrilen si se desvía del buen camino. Subraya la importancia de estar cerca del pueblo, explicándole de manera simple la causa yihadista y reclutándolo a ésta. Insiste en la necesidad de tener un territorio que sirva de base para continuar la guerra*

*global contra los enemigos del islam, y expone la estrategia que conducirá a la victoria.*

### ***Jinetes bajo el estandarte del Profeta***<sup>475</sup>

[...]

#### *El futuro del movimiento yihadista*

Contemplemos ahora el futuro del movimiento yihadista en Egipto en particular y en el mundo en general.

*1. La aparición de ciertos fenómenos:* Cualquier observador objetivo puede advertir un número de fenómenos en el mundo islámico en general y en Egipto en particular, entre ellos:

a) La globalización del combate: Las fuerzas occidentales enemigas del islam han identificado con claridad a su enemigo, que es lo que han denominado "el fundamentalismo islámico". Ha entrado con ellas en esa coalición su antiguo rival, Rusia, y han adoptado varios instrumentos para combatir el islam, en particular:

1. Las Naciones Unidas.
2. Los "leales" dirigentes que gobiernan a los pueblos musulmanes.
3. Las compañías multinacionales.
4. Los sistemas de comunicación globales de intercambio de información.
5. Las agencias de noticias mundiales y los canales de televisión por satélite.
6. Las organizaciones de ayuda internacional, que se utilizan como una cortina para espiar, evangelizar, organizar golpes de estado y traficar con armas<sup>476</sup>.

---

<sup>475</sup> Al-Zawāhirī 2001.



Ante esa alianza, se ha formado la alianza fundamentalista de movimientos yihadistas en los diferentes países musulmanes, junto con los dos países que han sido liberados en el nombre de la yihad en la vía de Dios: Afganistán y Chechenia. Y aunque esta alianza se encuentra todavía en sus comienzos, su crecimiento aumenta de manera acelerada. La peligrosidad de esa alianza es más clara de lo que se puede explicar, y las consecuencias de su formación, más peligrosas de lo que se puede dilucidar. El miedo del Occidente hacia la misma domina su pensamiento, lo inquieta y preocupa a sus observatorios.

Es una fuerza que crece y se agrupa en torno del estandarte de la yihad en la vía de Dios, al margen de las leyes del Nuevo Orden Mundial, libre de servidumbre al dominante imperio occidental. Advierte del infortunio que traerá consigo la nueva campaña cruzada contra la Morada del Islam. Está preparada para tomar represalias contra los cabecillas de la federación impía mundial: los Estados Unidos, Rusia e Israel. Y anhela vengarse por la sangre de los mártires, por el sufrimiento de las madres que lamentan la pérdida de un hijo, por las privaciones de los huérfanos, por los sufrimientos de los detenidos y las heridas de los torturados a lo largo de todas las moradas del islam, desde el Turquistán oriental hasta al-Andalus.

Esta época es testigo de un nuevo fenómeno, continuo y creciente: el fenómeno del joven yihadista que abandona a su familia, su país, sus posesiones, sus estudios y su trabajo buscando una campo de batalla donde ocurra la yihad por la vía de Dios.

b) La única solución es la yihad:

Con el surgimiento de este nuevo tipo de islamistas, que estuvieron ausentes durante tanto tiempo de la realidad de la *umma*, aumenta entre todos

---

<sup>476</sup> V. una lista similar en la página 312.

los hijos del islam deseosos de apoyarlos una nueva percepción que se puede resumir con la frase: La única solución es la yihad.

Ayudó a la propagación de esa idea el fracaso de todos los otros medios para intentar evitar el sacrificio de la yihad. En ese sentido, la experiencia de Argelia fue una dura lección que probó a los musulmanes que el Occidente no solamente es impío, sino también mentiroso e hipócrita. Sus principios, cuyo monopolio reclama, sólo deben compartirse con los pueblos del islam como comparte el siervo las migas que restan de la comida de su señor.

El Frente de Salvación en Argelia ignoró los fundamentos de la fe, las verdades de la historia, los cimientos de la política, los equilibrios del poder y los mandatos de la autoridad, y se apresuró a las urnas para avanzar hacia los palacios de la presidencia y las sedes de los ministerios. Sin embargo, ante las puertas los esperaban tanques y cañones llenos de municiones francesas que apuntaban a los pechos de los que habían olvidado las leyes de la confrontación entre lo verdadero y lo falso. Después de haber estado planeando en el cielo de las ilusiones, el fuego de los oficiales afrancesados los devolvió al terreno de lo real.

El lema "La única solución es la yihad" fue el resultado de la brutalidad y la injusticia de la nueva campaña cruzado-judía, que trata a la nación musulmana con el más absoluto desprecio. Y así, el musulmán en general y el árabe en particular ha perdido todo lo que tenía y ha visto la destrucción de todo lo que le era querido.

Somos como huérfanos en el banquete de los corrompidos.

Lo que ayudó a la propagación de la percepción de que "la única solución es la yihad" fueron, en primer lugar, los esfuerzos de las organizaciones yihadistas, los predicadores sinceros y los ulemas luchadores, que concienciaron a la *umma* de su islam, su religión y su realidad. Y, en segundo lugar, la propagación del despertar islámico entre los numerosos grupos de la *umma*. Por ello, todos los observadores – ya sean amigos o enemigos – están seguros del nuevo despertar yihadista, cuyos partidarios están absolutamente convencidos de que la única solución es la yihad.

Quizás haya quien pregunte: ¿No ves que te contradices, puesto que antes lamentaste la desesperación que ha ganado a algunos de los líderes del movimiento yihadista y ahora hablas de la propagación del despertar yihadista? La respuesta es simple: Todo movimiento experimenta periodos de desgaste y de regeneración, pero el bien general gobierna la marcha del movimiento, ya sea su desaparición o su crecimiento.

El movimiento yihadista está en un periodo de desarrollo y florecimiento – a Dios gracias –, a pesar de que le sobrevenga en sus bordes el desgaste, como le sucede a cualquier otra entidad viva.

## *2. Deberes indelebiles:*

a) El movimiento islamista en general y yihadista en particular debe educarse y educar a sus hijos en la resistencia, la paciencia, el estoicismo y la adhesión a los principios y los fundamentos [del islam]. El liderazgo debe ser un ejemplo para sus seguidores. Ésta es la clave de la victoria. "¡Creyentes! ¡Tened paciencia, rivalizad en ella! ¡Sed firmes! ¡Temed a Dios! Quizás así, prosperéis" [Corán 3:200]

Pero si comienzan a aparecer signos de lasitud y retroceso entre el liderazgo, el movimiento deberá encontrar modos que le permitan enderezarlo, de manera que no se salga de la línea de la yihad.

La lealtad hacia el liderazgo y el reconocimiento de su preeminencia y de su virtud son deberes que hay que subrayar y valores que se debe afianzar. Pero cuando la lealtad al liderazgo llega al punto de la glorificación, se sobrepasa el reconocimiento de su virtud y su preeminencia y se lo pinta con los colores de la infalibilidad. Llegado el caso, el movimiento se vería afectado por la ceguera, y cualquier error del liderazgo podría conducir a un desastre histórico, no sólo a nivel del movimiento, sino incluso del conjunto de la *umma*.

Ello muestra la importancia de la cuestión del liderazgo en las acciones de los islamistas y, en particular, en las yihadistas. Esa importancia es debida a la necesidad que tiene la *umma* de un liderazgo efectivo, combativo,

consciente, que la lidere con conocimiento y sabiduría a través de las tormentas hacia el objetivo deseado, sin perder el camino o tropezarse sin guía ni, por supuesto, dar media vuelta.

c) La militarización del movimiento fundamentalista

En referencia a la militarización de la comunidad musulmana, su participación en la lucha y la precaución en el conflicto de las elites islamistas con las autoridades, el movimiento yihadista debe acercarse a las masas y defender su honor, protegerlas de la injusticia, guiarlas al buen camino, conducir las a la victoria, y precederlas en el campo del sacrificio. Debe, además, esforzarse en comunicar nuestra causa de manera accesible para cualquier estudiante, abierta para el que desea entender, y que haga los fundamentos y las verdades de la religión simples y carentes de confusión en la terminología o las estructuras.

Por otra parte, el movimiento yihadista debe consagrar uno de sus batallones al trabajo con la gente: predicar entre la *umma*, ofrecer servicios al pueblo musulmán y compartir sus preocupaciones en todas las facetas disponibles de voluntariado y educación. No debemos descuidar ninguno de los espacios disponibles, y debemos ganar la confianza, el afecto y el respeto de las gentes. Éstas no nos amarán a menos que sientan que las queremos, nos preocupamos por ellas y las defendemos.

En resumen, el movimiento yihadista debe sumergirse en la batalla desde el seno de la *umma*, en su vanguardia, y tener mucho cuidado de aislarse de ella cuando emprenda la batalla de los elegidos contra el gobierno. No debemos culpar a la *umma* por no haber respondido, no haberse levantado, no haber alcanzado el nivel deseado, sin criticar asimismo nuestra responsabilidad, por no haber hecho llegar nuestro mensaje, no tratarla como se merece y no haber sido claros en nuestras palabras.

El movimiento yihadista debe esforzarse para que la *umma* participe en su yihad a fin de prevalecer, y la *umma* no participará a menos que comprenda bien las divisas de los yihadistas.

La divisa que la *umma* ha comprendido bien y a la que responde desde hace cincuenta años es la llamada contra Israel. Además, en esta década la *umma* está contra de la presencia de los Estados Unidos en el corazón del mundo islámico y ha respondido con fervor a la llamada de la yihad en su contra.

Una sola mirada a la historia de los combatientes yihadistas en Afganistán, Palestina o Chechenia muestra que el movimiento yihadista se encuentra en el corazón del liderazgo de la *umma* debido a las divisas que adaptó sobre la liberación de la *umma* de sus enemigos exteriores, y a que mostró que se trata de una batalla contra los infieles y la infidelidad.

Lo extraño es que los laicos que trajeron desgracias a la *umma*, particularmente en el campo de batalla árabo-israelí, y que pusieron en marcha la traición con su reconocimiento de Israel desde los acuerdos de armisticio del año 1949, como hemos visto, esos mismos laicos son los que más hablan sobre la causa palestina.

Pero hay algo más extraño: Los musulmanes son la gente más dispuesta a sacrificarse por Jerusalén, y su fe y su *šarī'a* no les permiten ceder parte alguna de Palestina ni reconocer a Israel. Y son, como hemos visto, los más preparados para liderar a la *umma* en su yihad contra Israel. Sin embargo, son la gente que menos adopta la causa palestina y proclama sus divisas entre la gente.

Las oportunidades del movimiento yihadista para liderar a la *umma* en la liberación de Palestina se ha visto intensificada. En efecto, todas las tendencias laicas que más loaban la causa palestina y competían con el movimiento yihadista por el liderazgo de la *umma* en esta cuestión han reconocido el derecho de Israel a existir. Es más, han adoptado el método de las negociaciones y el respeto de las decisiones internacionales para liberar lo que resta – o lo que Israel ha permitido que reste – de Palestina. La única diferencia entre ellos es el tamaño de las migas que Israel arrojará a los musulmanes y los árabes.

La verdad que es necesario aceptar es que la causa palestina es la causa que enciende los sentimientos de la *umma* desde hace cincuenta años, desde Marruecos hasta Indonesia. No sólo eso, sino que dicha causa reúne a todos los árabes, creyentes e infieles, devotos y disolutos.

d) El movimiento islámico en general y el yihadista en particular deberán:

- sumergirse en la batalla de la concienciación de la *umma*, desenmascarando a los gobernantes que combaten el islam;

- resaltar la importancia de la lealtad hacia los musulmanes y la distancia hacia los infieles en el dogma del musulmán;

- hacer que todos y cada uno de los musulmanes asuman la responsabilidad de la defensa del islam y de todo aquello que es sagrado en la religión, además de su *umma* y sus territorios;

- advertir sobre los “turbantes” del sultán<sup>477</sup>, y recordar a la *umma* que debe escuchar a los ulemas de la yihad y a los imanes del sacrificio, y que su deber es apoyarlos, protegerlos, venerarlos y seguir su liderazgo;

- y revelar la agresión contra nuestra fe y todo lo que nos es sagrado, junto con el pillaje de nuestra riqueza.

e) Además, el movimiento yihadista no debe abandonar la meta de establecer un estado musulmán en el corazón del mundo islámico. Es más, debe adoptar un plan basado en el control de un territorio en el que establecer un estado islámico; un territorio que pueda defender desde el que enfrascarse en la batalla para reconstruir el califato siguiendo el modelo del Profeta<sup>478</sup>.

De igual manera que la victoria de los ejércitos no se realiza sino con la ocupación de la tierra por parte de la infantería, la victoria del movimiento islámico yihadista contra la coalición mundial no se hará realidad sino con la posesión de una base fundamentalista en el corazón del mundo islámico. Todos los métodos y los planes que hemos examinado para unificar y movilizar a la *umma* no serán más que fantasías sin resultado concreto mientras no

---

<sup>477</sup> Referencia desdeñosa a los ulemas cercanos a las instituciones políticas oficiales, acusados de estar a sueldo de las autoridades políticas. V. también pág. 137, nota 168.

<sup>478</sup> En realidad, lo que ambos sistemas tienen en común es que la noción de un sistema islámico (*nizām islāmī*) es una “invención de la tradición” de los islamistas contemporáneos, tanto como el califato fue una arbitraria adición al islam en su periodo clásico (v. Tibi 2001: 2).

conduzcan al establecimiento de un estado califal en el corazón del mundo islámico.

Nūr al-Dīn Zankī<sup>479</sup> y, tras él, Salāḥ al-Dīn al-Ayyūbī<sup>480</sup> combatieron en decenas de batallas hasta que Nūr al-Dīn pudo liberar Damasco de las manos de los hipócritas y, a continuación, unificar la Gran Siria<sup>481</sup> bajo su liderazgo. Por otra parte, Salāḥ al-Dīn fue enviado a Egipto y combatió en batalla tras batalla hasta que sometió el país a su autoridad. Después de la muerte de Nūr al-Dīn, después de que se uniese la Gran Siria con Egipto bajo la autoridad de Salāḥ al-Dīn, éste sultán obtuvo la victoria en Ḥaṭṭīn<sup>482</sup> y conquistó Jerusalén. Tras ello, la historia se volvió contra los Cruzados.

Las operaciones exitosas contra los enemigos del islam y los daños enormes en las mismas no son sino parte del plan que tiene como objetivo el establecimiento de un estado musulmán en el corazón del mundo islámico. Sea cual sea la enormidad de la batalla contra el enemigo, no será [para nosotros] sino una contrariedad cuyos resultados podemos asimilar, aunque sea después de un cierto tiempo y con algunas pérdidas.

El establecimiento del estado musulmán en el corazón del mundo islámico no es una meta fácil ni será beneficiosa a corto término. Sin embargo, la esperanza de la *umma* es el retorno de su califato después de que fuese derribado y el retorno de su gloria después de que hubiera desaparecido.

f) Si el objetivo del movimiento yihadista en el corazón del mundo islámico en general, y Egipto en particular, es el de provocar el cambio y establecer un estado musulmán, el movimiento deberá apresurarse a la batalla a fin de no retrasar la victoria.

---

<sup>479</sup> Nūr al-Dīn Zankī (m. 1174): Líder turco que combatió a los cruzados. Conocido por la nobleza de su carácter y su religiosidad, construyó numerosas mezquitas y universidades (en particular, para la enseñanza de las ciencias islámicas).

<sup>480</sup> En las crónicas occidentales, “Saladino” (m. 1193): Musulmán kurdo que luchó contra los cruzados, en general con gran éxito, como lo muestra su altamente simbólica reconquista de Jerusalén. Por otro lado, era respetado incluso entre sus enemigos debido a su magnanimidad.

<sup>481</sup> En árabe Bilād al-Šām, es decir, los actuales Líbano, Palestina/Israel, Jordania y Siria.

<sup>482</sup> Batalla que tuvo lugar en 1187 entre las tropas de Saladino, sultán de Egipto, y de los cruzados, liderados por Guido de Lusignan, rey de Jerusalén, y Reinaldo de Châtillon, caballero cruzado y ex-príncipe de Antioquía,.

El movimiento yihadista deberá perseverar en la construcción del estado musulmán a fin de completar sus fundamentos. Deberá, asimismo, reunir los medios, los partidarios y los planes de modo que pueda sumergirse en la batalla en el tiempo y el campo que elija.

Pero existe una pregunta muy importante y delicada, que es: ¿Qué pasaría si se descubriesen los miembros o los planes del movimiento, o sus miembros fuesen detenidos, y la existencia del movimiento fuese amenazada? ¿Y si la operación de detenciones y ataques devorase a sus miembros, sus riquezas, sus medios y su liderazgo?

Eso es algo que el movimiento se debe preguntar y a lo que debe responder de manera clara. ¿Se puede ocultar ante la tormenta, y retirarse del campo de batalla con las mínimas pérdidas posibles? ¿O quizás la paciencia no es gloriosa, sino que significa la completa derrota, y no hay lugar para la retirada? ¿O es la respuesta una mezcla de las dos posibilidades, es decir, que se pueden retirar algunos miembros del liderazgo con seguridad, pero una parte del mismo estará expuesto a la captura y la violencia?

En mi opinión, el movimiento debe retirar a quien pueda a su refugio con decisión, sin vacilación ni ilusiones, puesto que lo más peligroso a lo que se debe enfrentar el que se siente sitiado es la decisión de escapar. Y entre las cuestiones más duras para el individuo está el abandonar familia, trabajo, posición social y estabilidad por lo desconocido, la ansiedad y una vida inestable. Pero tan pronto como se cierra la puerta de la celda ante el prisionero, éste hubiera deseado haber vivido toda su vida sin techo ni refugio, antes de sufrir la ignominia y la humillación de la cautividad.

Y si todo el movimiento, o parte del mismo, debe hacer frente a una situación en la que se encuentra sitiado y su derrota es una cuestión de días o de horas, deberá luchar en la batalla contra el tiránico régimen [hasta el último hombre,] para que sus miembros no caigan prisioneros ni mueran sin hacer pagar precio alguno al enemigo.

Pero ¿cómo y contra quién se llevará a cabo ese enfrentamiento? Aquí, debemos reiterar lo que explicamos sobre la naturaleza del sistema mundial,



que se caracteriza por su animadversión hacia el islam y su relación con los regímenes en nuestros países. Y, por otra parte, a lo que aseguramos sobre la necesidad de movilizar a la *umma* en la batalla del islam contra la infidelidad, y lo que advertimos sobre el peligro de que la vanguardia musulmana sea asesinada en silencio en la batalla de su elite contra el régimen.

### *Golpear a los americanos y a los judíos*

Por eso, si las fuerzas inicuas nos arrastran a la batalla cuando no lo deseamos, debemos responder en el teatro que deseamos, y golpear a los americanos y a los judíos en nuestros países. De esa manera, ganamos tres veces: En primer lugar, dirigimos un golpe al gran señor que protege a su agente de nuestros golpes. En segundo lugar, atraemos a la comunidad musulmana a nuestras filas por haber elegido un objetivo con el que está de acuerdo y, por ello, se identifica con quien lo ha golpeado. Y ganamos una tercera vez exponiendo ante el pueblo musulmán al régimen cuando éste nos aniquila defendiendo a sus señores americanos y judíos. Así se muestra su feo rostro, el rostro del secuaz policía a sueldo al servicio de los ocupantes y los enemigos de la *umma*.

g) Nuestro objetivo es un cambio radical, y nuestro camino – como nos lo ha mostrado el Corán y nos lo ha enseñado la historia – es un largo camino de yihad y sacrificio. Pese a ello, no debemos desesperar por mucho que se repitan los golpes y las calamidades, y no debemos arrojar las armas a pesar de las pérdidas y los sacrificios a los que debemos hacer frente.

Sepamos que los estados no caen de repente, sino que los derriban los conflictos y las reyertas.

### *Llevar la batalla al enemigo*

h) El movimiento yihadista y su vanguardia, junto con toda la *umma*, deben obligar a entrar en la batalla a los mayores criminales: los Estados

Unidos, Rusia e Israel. No se debe permitir que dirijan la batalla entre el movimiento yihadista y los regímenes traidores desde la distancia, a salvo. No, deben pagar... y pagar caro.

Los señores en Washington y Tel Aviv utilizan a nuestros regímenes para que protejan sus intereses y emprender la batalla contra los musulmanes en su lugar. Y si fragmentos de la batalla alcanzan sus hogares y sus cuerpos, intercambiarán acusaciones con sus agentes sobre quién no ha cumplido con su deber. Entonces se encontrarán frente a dos elecciones, ambas igualmente amargas: O bien se embarcarán ellos mismos en la batalla contra los musulmanes, de manera que se convierta en una clara yihad contra los infieles; o bien comenzarán a reexaminar sus planes tras abandonar en la derrota la confrontación violenta e injusta contra los musulmanes.

Por ello, debemos llevar la batalla al territorio enemigo hasta que se quemen las manos de quienes plantaron el fuego en nuestros países.

i) No es posible sumergirse en la lucha para crear un estado islámico como si fuera una lucha regional. Como he mostrado, la alianza cruzado-judía bajo el liderazgo de los Estados Unidos no permitirá a ninguna fuerza musulmana llegar al gobierno en ninguno de los países musulmanes, y empleará todas sus energías para golpearla y apartarla del gobierno si consigue llegar. Para ello, abrirá un campo de batalla que incluya a todo el mundo, e incluso impondrá sanciones contra quienes le ayuden... eso, si no le hace la guerra directamente. Por consiguiente, debemos acostumbrarnos a esa nueva situación: debemos prepararnos para una batalla que no se limita a un solo país sino que comprende al enemigo apóstata interior y al enemigo cruzado-judío exterior.

j) No se puede aplazar la lucha contra el enemigo exterior. Lo que hemos visto muestra que la coalición judío-cruzada no esperará hasta que derrotemos al enemigo interior y después le declaremos la yihad. Como hemos indicado, los americanos, los judíos y sus aliados están presentes con sus fuerzas ahora.

k) La unidad ante el enemigo es crucial: El movimiento yihadista debe saber que la mitad del camino hacia la victoria lo alcanzará con la unidad y el acuerdo, olvidando las pequeñas cuestiones que nos separan, y con la abnegación individual y la preocupación por el mejor interés del islam.

Quizás sea claro para el movimiento islámico yihadista que, ahora más que nunca, esa unión debe ser establecida con la mayor rapidez si en verdad es serio en sus esfuerzos para la victoria.

l) Agruparse en torno a los estados yihadistas para apoyarlos. No hay duda alguna de que el apoyo y la defensa de Afganistán y Chechenia, tanto con palabras como con armas, es el deber de la hora, porque ambos son la capital del islam en esta época. Como hemos visto, la campaña cruzado-judía se unió para destruirlos. No debemos contentarnos simplemente con preservarlos, sino que debemos esforzarnos en llevar el campo de batalla al corazón del mundo musulmán, que representa el verdadero campo de batalla, el gran teatro de operaciones para defender el islam.

En este sentido, es posible que esas dos ciudadelas de resistencia no nos ayuden mucho, debido a muchas circunstancias, enormes presiones y manifiesta debilidad. Por ello, deberemos solucionar este problema nosotros mismos, sin exponerlas a presiones y ataques. Ello se puede considerar una de las paradojas del movimiento yihadista, pero su solución no es imposible. Es más, a pesar de su dificultad se puede hacer realidad, con la ayuda de Dios. "A quien teme a Dios le da una salida y le provee de un modo insospechado por él" [Corán 65:2-3]

#### *La elección de los objetivos y el foco en las operaciones de martirio*

m) Cambiar las técnicas de hostigamiento y ataque: El movimiento islámico yihadista debe aumentar los métodos de ataque y de resistencia contra sus enemigos, a fin de hacer frente al enorme aumento en su número, su tipo de armas, sus capacidades destructivas, su ultraje de todo lo que es sagrado y su negligencia incluso de las convenciones de comportamiento en guerras y conflictos. Debemos concentrarnos en lo siguiente:

1. Intentar causar las mayores pérdidas al enemigo, por mucho que cueste en tiempo y energía el preparar ese tipo de operaciones, porque ésta es la única lengua que entiende el Occidente.

2. Concentrarse en las operaciones de martirio [*ʿamaliyyāt ištihādīyya*]<sup>483</sup>, que son el método más efectivo para hostigar al enemigo y el menos costoso para los combatientes.

3. Elegir los objetivos y el tipo de armas que afecten las estructuras del enemigo y lo escarmienten, de modo que desista de su violencia, su arrogancia y su desprecio hacia todo lo sagrado o consuetudinario, y que el combate vuelva a su verdadero tamaño.

4. Para afianzar lo que acabamos de explicar, volvemos a asegurar que limitarse al enemigo interior no será suficiente en esta etapa.

n) Esta batalla es la de todo musulmán. La importante cuestión de la que debemos estar seguros es que la batalla en la que debemos sumergirnos para defender nuestra fe, nuestra *umma*, lo que consideramos sagrado, nuestro buen nombre, nuestro honor, nuestros valores, nuestra riqueza y nuestro destino es la batalla de todo musulmán, joven o viejo. Es una batalla que nos afecta a todos en nuestro trabajo, nuestro hogar, nuestros hijos y nuestra dignidad.

Para movilizar a las masas, es necesario:

1. un liderazgo en el que confíen, por el que se dejen guiar y cuyo discurso comprendan;
2. un enemigo claro contra el que dirigir sus golpes;
3. romper las cadenas del miedo y de la incapacidad en su espíritu.

Esas necesidades nos muestran los peligrosos efectos de la denominada "iniciativa para detener la violencia" y otras campañas similares, que desfiguran la imagen del liderazgo y devuelven a la *umma* a la prisión del miedo y de la incapacidad.

Para clarificar ese peligro, preguntémosnos: ¿Qué hazañas relataremos a la próxima generación? ¿Les diremos que elevamos las armas contra

---

<sup>483</sup> Es decir, las operaciones suicidas (*ʿamaliyyāt intiḥārīyya*).

nuestros enemigos pero luego las arrojamos y les pedimos que fuesen benevolentes? ¿De qué valores yihadistas puede beneficiarse esa generación de tal conducta?

o) Nuestras palabras deben alcanzar a las masas de la *umma* y romper el bloqueo mediático impuesto al movimiento yihadista. Esta es una batalla independiente que debemos combatir en paralelo con la batalla militar.

La liberación de la *umma*, su lucha contra los enemigos del islam y su yihad requieren una autoridad musulmana basada en territorio musulmán que alce el estandarte de la yihad y agrupe a su alrededor a los musulmanes. Si no se cumple tal objetivo, nuestros esfuerzos se quedarán en pequeñas operaciones de hostigamiento que no darán el fruto deseado, i.e. el regreso del califato y la expulsión de los agresores de la Morada del Islam.

Esa meta es fundamental para el movimiento yihadista, cueste lo que cueste en sacrificio, tiempo y pérdidas. No debemos permitir que las dificultades nos desvíen del gran objetivo, sin que importe lo mucho que aumente la tiranía del enemigo o que se intensifique su poder. Si Dios lo quiere, su destino es su desaparición. "Esto les ocurrirá al alba. ¿No está cercana el alba?" [Corán 11:81]

\* \* \*

*Nuestro último texto es un fragmento de la introducción y la conclusión de la respuesta de al-Zawāhirī a El Documento para orientar la yihad en Egipto y en el resto del mundo, de su antiguo compañero de armas, Sayyid Imām al-Šarīf. Al-Zawāhirī pretende que el documento de al-Šarīf propone la versión del islam que satisfaría a los occidentales, un islam dócil y sumiso, mientras que la comunidad musulmana es, en realidad, fuerte y combatiente. Asevera, además, que los servicios de inteligencia produjeron tal Documento, y lamenta la participación de los "hermanos" que los ayudaron, a los que extiende la mano de la reconciliación.*

## La absolución

### *Introducción*

Alabamos a Dios, pedimos Su ayuda, Su guía y Su perdón. Nos refugiamos en Dios de la maldad que hay en nuestras almas y nuestros actos. Aquél a quien Dios guía nadie lo puede perder, y aquél a quien Dios pierde nadie lo puede guiar.

Soy testigo de que no hay dios sino Dios, el único, sin compañero. Y soy testigo de que Muḥammad es su siervo y su Enviado.

"¡Creyentes! Temed a Dios con el temor que Le es debido y no muráis sino como musulmanes." [Corán 3:102]

"¡Hombres! ¡Temed a vuestro Señor, Que os ha creado de una sola persona, de la que ha creado a su cónyuge, y de los que ha diseminado un gran número de hombres y de mujeres! ¡Temed a Dios, en Cuyo nombre os pedís cosas, y respetad la consanguinidad! Dios siempre os observa." [Corán 4:1]

"¡Creyentes! ¡Temed a Dios y no digáis despropósitos, para que haga prosperar vuestras obras y os perdone vuestros pecados! Quien obedezca a Dios y a Su Enviado tendrá un éxito grandioso." [Corán 33:70-71]

Ha salido a la luz el titulado *El documento para orientar la yihad en Egipto y en el resto del mundo*, que la prensa ha recibido con gran pompa e interés. Una vez que lo he estudiado, me he encontrado con que, por desgracia, sirve los intereses de la alianza cruzado-judía junto con los de nuestros gobernantes, que no aplican la ley islámica. Se trata de un intento de aletargar a sus enemigos, los combatientes yihadistas, y de hacerles dudar de su programa y de su salida al campo de batalla, utilizando como excusa su incapacidad y su debilidad, además de la falta de las condiciones necesarias para la yihad y de la desesperanza de que los movimientos islamistas puedan provocar cambio alguno en Egipto.

Me encontré, también, con que el documento se concentraba en mí personalmente, además del *şayj* Osama bin Laden, que Dios lo preserve y lo haga triunfar sobre sus enemigos.

[...]

### *Conclusión*

En la conclusión de esta disertación, dirijo mi atención a cuatro cuestiones:

*Primera cuestión:* A todos los musulmanes, les digo que el contenido de *El documento de orientación* presenta la versión del islam que quieren los Estados Unidos y el Occidente en general: Un islam sin yihad, que no promueva el bien y prohíba el mal, que no esté preparado [para el combate], que no ose decir la verdad a los injustos y que no apoye a los combatientes islámicos.

Ese *Documento* imagina una *umma* musulmana tal y como la quieren los Estados Unidos y el Occidente en general: Una *umma* impotente y sumisa, medrosa y marginada, ocupada en ganarse la vida y criar a sus hijos.

Tal es el objetivo de este *Documento*, que supone una humillación para la *umma*. Esa *umma* combatiente, paciente y precavida, que ha ofrecido y sigue ofreciendo miles de mártires y muchos más heridos, prisioneros, huérfanos y viudas, sin retroceder, descuidarse o vacilar, y que somete a sus enemigos – por la gracia de Dios – a los peores golpes.

Debido a que considero ese *Documento* una humillación a la *umma*, he elegido bautizar mi respuesta al mismo con el título de *La absolución*, para indicar que la comunidad musulmana está absuelta de la humillación de la que ha sido víctima. Se me podría preguntar: "¿Por qué es una ignominia que la *umma* esté en un estado de debilidad, derrota y opresión?". Mi respuesta es que el estado de la *umma* no es una ignominia; lo que sí es una ignominia es que la *umma* pueda resistir a la agresión con todo lo que Dios le ha concedido

– la fe, la determinación, los hombres, la energía y el capital – y que, sin embargo, elija la debilidad... y pueda ser acusada de débil.

Como dijo al-Mutanabbī<sup>484</sup>:

Y no veo peor defecto en la gente  
que la imposibilidad del que puede hacerlo.

Y antes, dijo al-Afwah al-Awdī<sup>485</sup>:

Y no veo defectos en la gente  
peor que la impotencia del que puede alcanzar la perfección.

Ésa es la ignominia de la que debemos absolvernos, y aquélla es la humillación que debemos rechazar.

La *umma* que hace llover la destrucción sobre la coalición cruzada en Iraq y Afganistán, Argelia y Somalia, no es una *umma* débil. La *umma* que se enfrenta a la salvaje Rusia desde hace cuatro siglos y medio en el Cáucaso no es una *umma* impotente. La *umma* que expulsó a los judíos de Gaza no es una *umma* tullida. La *umma* que vio nacer al imán Šāmil<sup>486</sup>, °Umar al-Mujtār<sup>487</sup>, Ḥasan al-Bannā, °Izz al-Dīn al-Qassām<sup>488</sup>, Sayyid Quṭb, Jālid al-Islāmbulī<sup>489</sup>, °Iṣām al-Qamarī<sup>490</sup>, °Abdullāh °Azzām<sup>491</sup>, Abū °Ubayda al-Banšīrī<sup>492</sup>, Abū Ḥafṣ al-Qā'id<sup>493</sup>, Muhammad °Aṭā<sup>494</sup>, Jaṭṭāb<sup>495</sup>, Šāmil Basāyīf<sup>496</sup>, Aṣlān

---

<sup>484</sup> V. pág. 323, nota 385.

<sup>485</sup> Al-Afwah al-Awdī (1ª mitad s. VI): Poeta árabe del periodo pre-islámico que escribía sobre las virtudes de su tribu, los Banū Awd, de la que era asimismo el líder.

<sup>486</sup> Imán Šāmil (m. 1871): Líder político y religioso de los musulmanes en las guerras del Cáucaso, que urgió a los chechenos en su resistencia contra los rusos..

<sup>487</sup> V. pág. 268, nota 319.

<sup>488</sup> °Izz al-Dīn al-Qassām (m. 1935): Líder y mártir de la resistencia palestina contra el sionismo durante el periodo del mandato británico.

<sup>489</sup> Jālid al-Islāmbulī (1955-82): Asesino del presidente Anwār al-Sādāt.

<sup>490</sup> °Iṣām al-Qamarī (?): Mayor del ejército egipcio que robaba armas para el grupo radical de Ayman al-Ḍawāhirī, la Yihad Islámica.

<sup>491</sup> °Abd Allāh °Azzām (1941-89): Mentor de Osama ben Laden que tomó parte en la guerra afgana contra la Unión Soviética y murió en circunstancias oscuras (v. pág. 359).

<sup>492</sup> Abū °Ubayda al-Banšīrī (1950-96): Egipcio que participó en la lucha contra la Unión Soviética en Afganistán.

<sup>493</sup> Abū Ḥafṣ al-Qā'id (1973-2006): Combatiente de la guerra contra los rusos en Chechenia.

<sup>494</sup> Muḥammad °Aṭā (1968-2001): Líder de los perpetradores de los ataques terroristas del 11S.



Masājādūf<sup>497</sup>, Zalīm Jān Yandarbiyef<sup>498</sup>, Aḥmad Yāsīn<sup>499</sup>, ʿAbd al-ʿAzīz al-Rantīsī<sup>500</sup>, Abū l-Walīd al-Gāmdī<sup>501</sup>, Abū ʿUmar al-Sayf<sup>502</sup>, Abdullah al-Raššūd<sup>503</sup>, Abū Muṣʿab al-Zarqāwī<sup>504</sup> y el mulá Dādallāh<sup>505</sup>, no es una *umma* estéril.

La nación cuyos hijos – inmigrantes y combatientes – aguantan la campaña cruzada más violenta de la historia contra el islam no es una nación sometida.

### La segunda cuestión:

A los oficiales de los servicios de inteligencia que produjeron ese documento les digo que la suya es una opereta mal producida, y que aunque fabricasen mil documentos, la verdad es demasiado noble y evidente para que puedan ocultarla. "Pero el poder pertenece a Dios, a Su Enviado y a los creyentes. Los hipócritas, empero, no saben." [Corán 63:8]

Tales son las palabras del alma cuando muestra su humanidad  
y desaparece tras algunos segundos.

Y me dice que la vida tiene un objetivo más elevado que aplaudir a los tiranos.

---

<sup>495</sup> Emir Jaṭṭāb (1960-2002): *Nom de guerre* de un ciudadano saudí que financió y luchó en la guerra contra las tropas rusas en Chechenia. Supuestamente asesinado por una carta envenenada enviada por los servicios secretos rusos.

<sup>496</sup> Šāmil Basayev (1965- 2006): Señor de la guerra checheno y uno de los líderes de la resistencia contra los rusos.

<sup>497</sup> Aṣḥān Masājādūf (1951-2005): Primer ministro de Chechenia desde 1997 hasta su muerte, probablemente a manos de los servicios de inteligencia rusos.

<sup>498</sup> Zalīm Jān Yandarbiyef (1952-2004): Escritor y político checheno, asesinado por los servicios secretos rusos cuando se encontraba exilado en Qatar.

<sup>499</sup> Šayj Aḥmad Yāsīn (ca.1937-2004): Cofundador y dirigente de Ḥamās hasta que fue alcanzado por un misil israelí. El asesinato de este frágil octogenario provocó un escándalo internacional, no sólo en Palestina, sino también en el conjunto del mundo árabe.

<sup>500</sup> ʿAbd al-ʿAzīz al-Rantīsī (1947-2004): Cofundador de Ḥamās y sucesor del šayj Yasīn como líder del grupo hasta su propio asesinato, poco después del de Yāsīn.

<sup>501</sup> Abū l-Walīd al-Gāmdī (1967-2004) Antiguo líder de los muyahidines árabes en Chechenia.

<sup>502</sup> Abū ʿUmar al-Sayf (ca. 1970-2005) Uno de los muyahidines árabes destacados durante la guerra en Chechenia.

<sup>503</sup> Abū ʿAbd Allāh Rāšīd al-Raššūd al-Bagdādī (?-2009): Ciudadano saudí que tras la invasión de Iraq participó en la "resistencia" en de al-Qāʿida.

<sup>504</sup> Abū Muṣʿab al-Zarqāwī (1966-2006): Líder islamista jordano responsable de numerosos ataques, en particular contra los chiíes, durante la guerra en Iraq.

<sup>505</sup> El mulá Dādallāh (ca. 1966-2007): Responsable militar de los talibanes en Afganistán, era conocido como "el al-Zarqāwī de Afganistán".

Tus palabras son una batalla, y aunque se extingan  
seguirán cubriendo de humo su horizonte.  
Las úlceras de tu cuerpo bajo sus látigos  
son los rasgos de la mañana que teme el criminal.  
Las lágrimas del prisionero en grilletes y la sangre del mártir  
se unirán Incluso aunque sus números desborden la colina,  
la única solución es un motín masivo<sup>506</sup>.

Tercera cuestión: A nuestros estoicos hermanos en las prisiones, les digo: "Tened paciencia y aguantad, [Apostasía y Emigración] y perdonad a los hermanos que han participado o participan en tal propaganda. Que Dios reúna a los musulmanes en la forma que le complazca".

Cuarta cuestión: A nuestros hermanos que han escrito expresando su acuerdo y su apoyo a tal promoción, les digo: "Que Dios os perdone y os guíe al buen camino. ¿Cómo puede ser que después de toda vuestra paciencia, de todo vuestro estoicismo, caigáis en un asociacionismo semejante?"

"Los criminales no estarán satisfechos de lo que habéis escrito. Continuarán con su presión sobre vosotros hasta que retrocedáis, como retrocedieron vuestros antecesores, que anunciaron su pesar y su arrepentimiento por sus acciones y reconocieron a Hosni Mubarak como presidente y a Sadat, como mártir.<sup>507</sup>"

Y les digo que les extendemos la mano y les abrimos nuestros corazones. Que no sirvan de ayuda a esos atroces criminales, cuya derrota ha comenzado a manos de vuestros hermanos combatientes. Y les pregunto: "¿Cómo habéis permitido escribir, estar conformes y firmar esa jurisprudencia errada e insultar e injuriar a vuestros hermanos?"

---

<sup>506</sup> Hāšim al-Rifā'ī (1935-59): Poeta egipcio que compuso estos versos mientras esperaba su ejecución, a la que había sido condenado por componer un poema contra Abdel Naser y sus servicios de seguridad.

<sup>507</sup> Sadat fue asesinado por islamistas, que lo consideraban un infiel (*kāfir*). Sin embargo, para aquellos que apoyaban al presidente egipcio su muerte lo convirtió en un mártir.

En cuanto a los insultos y las calumnias dirigidas a mí personalmente, os digo: "Si insultarme y herirme os saca de la prisión, tomad mi honor y haced con él lo que queráis. No sólo os perdonaré, sino que me alegraré de ser motivo de vuestra liberación. Pero que me hayáis injuriado para ayudar a los tiranos, que continúan la pasividad y la traición en beneficio de los enemigos de la comunidad musulmana, los judíos y los cruzados, eso no puedo perdonarlo, porque la cuestión ya no es mi persona sino la ayuda a los enemigos del islam."

Dijo Muḥammad Iqbāl<sup>508</sup>, que Dios lo tenga en su gloria:

Las manos del que tiene el corazón roto  
han recogido los pétalos de rosa con delicadeza.  
pero las palabras tiernas pasaron sin dejar rastro  
debido a la ignorancia del corazón.

Si nuestros hermanos han olvidado o pretenden olvidar, voluntariamente o a su pesar, a sus hermanos y los días que pasaron juntos – tanto los días desgraciados como los felices, tanto los duros como los llevaderos –, nosotros no los olvidaremos, ni olvidaremos los que les precedieron. Y pedimos a Dios que nos reúna en el bien.

Lo que hay entre mí, mis hermanos y mis parientes  
es muy diferente.  
Aunque me roben,  
yo protegeré lo que es suyo.  
Aunque destruyan el fruto de mi trabajo,  
yo construiré para ellos.  
Aunque comiencen el conflicto, yo lo evitaré...  
a menos que cuestionen mi carácter.

---

<sup>508</sup> Muḥammad Iqbāl (1877-1938): Poeta, filósofo y político musulmán nacido en lo que ahora es Pakistán. De hecho, se le acredita la idea de dividir India para crear una patria para los pakistaníes.

Aunque corten sus vínculos entre nosotros injustamente,  
responderé con afecto y amistad<sup>509</sup>.

Las duras palabras que aparecen en este mensaje no pretenden herir a nadie personalmente, sino que intenté con ellas defender la verdad. Que mis hermanos me aconsejen si ven en ellas falta de ecuanimidad o injusticia.

El único motivo por el que he soportado la dificultad de escribir estas páginas ha sido el defender aquello en lo que creo. Renuncio a cualquier derecho a reparaciones de mis hermanos a causa de sus palabras, y tolero y perdono cualquier injuria dirigida a mi persona. Y si los he insultado o agredido, que me perdonen. Dios es la fuente de la intención y Él orienta en el camino.

Nuestros últimos votos son que alabado sea Dios, el Señor del universo, y que bendiga a nuestro señor Muḥammad, su familia y sus Compañeros, y les conceda la salvación.

## Bibliografía

°Alī, °Abd al-Raḥīm (2004) *Ḥilf al-irhāb. Tanzīm al-Qā'ida min °Abd Allāh °Azzām ilā Ayman al-Ḍawāhirī. Al-ŷuz° al-ṭālīṭ: Ayman al-Ḍawāhirī* [La alianza del terrorismo. Al-Qā'ida desde °Abd Allāh °Azzām hasta Ayman al-Ḍawāhirī. Tercera parte: Ayman al-Ḍawāhirī]. El Cairo: Markaz al-Maḥrūsa.

Lacroix, Stephan (2008) "Introduction. Ayman al-Zawahiri, veteran of Yihad". In Gilles Kepel & Jean-Pierre Milelli, *Al-Qaeda in its own words*. Translated by Pascale Ghazaleh. Cambridge, Massachusetts & Londres, England: The Belknap Press of Harvard University Press.

Ŷamā°at al-Ŷihād (1989) "Al-ḥiwār ma° al-ṭawāgīt. Maqbarat al-du°āt" [El diálogo con los tiranos: La tumba de los que llaman al islam]. Reproducido en: °Abd al-Raḥīm °Alī (2004): 91-105.

---

<sup>509</sup> Al-Muqanna° al-Kindī (m. 690): Poeta árabe de origen yemení famoso por su legendaria generosidad. También se sabe que a menudo recitaba poemas dedicados a los gobernantes omeyas.

Tibi, Bassam (2001) *Islam between Culture and Politics*. Londres & Nueva York: Palgrave.

Al-Ṣawāhirī, Ayman (1988) *Al-ḥiṣād al-murr* [La amarga cosecha]. Reproducido en: ‘Abd al-Raḥīm ‘Alī (2004): 196-297.

----- (1989a) “Nusaḥ al-umma bi-iḥtīnāb fatwa al-ṣayy Ibn Bāz bi-ḡawāz dujūl maḡlis al-umma.” [Consejos a la *umma* en referencia a evitar la fetua del ṣayy Ibn Bāz que permite entrar en el parlamento]. Reproducido en: ‘Abd al-Raḥīm ‘Alī (2004): 141-55.

----- (1989b) “Kaṣf al-zūr wa-l-buhtān fī ḥilf al-kahana wa’l sulṭān.” [Revelación de la mentira y la calumnia en el juramento de los hombres de religión y del sultán] Reproducido en: ‘Abd al-Raḥīm ‘Alī (2004): 126-40.

----- (1991; 1ª ed. 1989) “Al-radd ‘alā ṣubḥa jaṭīra li-l-ṣayy al-Albānī bi-ṣa’n al-sukūt ‘an al-ḥukkām al-murtaddīn”. [Respuesta a la peligrosa sospecha del ṣayy al-Albānī en referencia al silencio ante los gobernantes apóstatas]. Reproducido en: ‘Abd al-Raḥīm ‘Alī (2004): 183-93.

----- (c. 1994) *Al-Ṣawāhirī: Jiṭabāt Bush muṭīra li-l-sujriyya wa-l-izdirā’* [Al-Ṣawāhirī: Los discursos de Bush sólo merecen el desdén] Reproducido en: ‘Abd al-Raḥīm ‘Alī (2004): 298-301.

----- (c. 1996) “Al-kilma al-mamnū’a: Ḥiwār al-ṣayy al-Ṣawāhirī ma’ ḡarīdat al-Ḥayāt, 1417 h.” [La palabra prohibida: Conversación del ṣayy al-Ṣawāhirī con el periódico al-Ḥayāt, 1417 de la Hégira] Disponible en: <http://www.tawhed.ws/r?i=ghhncg2x> [último acceso, 2-11-2010]

----- (2001) *Fursān taḥta rāyat al-nabī* [Jinetes bajo el estandarte del Profeta]. Disponible en: <http://tawhed.110mb.com/books/furasaanarabic.doc> [último acceso, 6-12-2009]

----- (2002) *Al-walā’ wa-l-barā’*. ‘Aqīda manqūla wa-wāqi’ marqūd [La lealtad y el rechazo. Fe transmitida y realidad dormida]. Reproducido en: ‘Abd al-Raḥīm ‘Alī 2004: 73-90.

----- (c. 2005) “Ḥiwār ma’ al-ṣayy Ayman al-Ṣawāhirī bi-munāsibat murūr arba’a sanawāt ‘alā gazawāt New York wa-Washington” [Conversación con el ṣayy Ayman al-Ṣawāhirī con ocasión del cuarto aniversario de los ataques de

Nueva York y Washington]. Disponible en: <http://www.tawhed.ws/pr?i=f3rahg23> [último acceso, 2-12-2009].

----- (2008) *Al-tabri'a. Tabri'at umma al-qalam wa-l-sayf min minqasat tuhmat al-khawr wa-l-du'f* [La absolución. Absolución de los musulmanes de la pluma y la espada de la acusación de debilidad]. Disponible en: <http://www.aljazeeraatalk.net/forum/showthread.php?t=112770> y <http://www.aljazeeraatalk.net/forum/showthread.php?t=112770&page=2> [último acceso, 28-11-2009] Mi propia copia, numerada, proviene de los archivos del Dr. °Abd al-Raḥīm °Alī, a quien agradezco su generosidad y disponibilidad.

----- (s.d. 1) "Ŷihād al-ṭawāgīt sunna rabbāniyya lā tatabaddil" [La yihad contra los tiranos es un mandado divino indeleble]. Reproducido en: °Abd al-Raḥīm °Alī (2004): 106-25.

----- (s.d. 2) "Wujūb al-ŷihād. Al-ŷihād wa-faḍl al-šahāda" [La necesidad de la yihad. La yihad y la virtud del martirio]. Reproducido en: °Abd al-Raḥīm °Alī (2004): 156-82.

----- (s.d. 3) "Al-ṭarīq ilà l-Quds yamurr °abr al-Qāhira" [El camino a Jerusalén pasa por El Cairo]. Reproducido en: °Abd al-Raḥīm °Alī (2004), pág. 304.

Al-Ziyyāt, Muntaṣir (2002) *Ayman al-Ḍawāhirī kamā °araftuhu* [Ayman al-Ḍawāhirī como lo conocí]. El Cairo: Dar Miṣr al-Maḥrūsa.

## CONCLUSIÓN

A modo de conclusión, recopilemos los contenidos de esta Tesis, que ha proporcionado una perspectiva general de la evolución del discurso islamista desde la aparición, a finales del siglo XIX, hasta la actualidad:

Nuestros primeros autores fueron Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī y su discípulo, Muḥammad °Abduh. Como es natural, éstos se oponían a la ocupación occidental de los territorios musulmanes, pero al mismo tiempo admiraban la superioridad de las potencias occidentales, particularmente en el campo del conocimiento. Los dos hombres achacaban esa superioridad a la adopción de las ciencias desarrolladas por los musulmanes durante su época dorada, que coincide con el Medioevo occidental, y urgían a sus correligionarios a inspirarse por ese saber. Por ello, nuestros pioneros no veían contradicción alguna entre el islam y la modernidad, y refutaban el mensaje de los ulemas tradicionales, para quien esa modernidad era *ḥarām* (prohibida).

Así el islamismo fue, al menos inicialmente, un movimiento renovador dentro del islam. Al-Afgānī y °Abduh defendían una nueva interpretación de los textos sagrados (*ijtihād*), el Corán y la Sunna, para adaptarlos a los tiempos modernos. Pese a ello, los dos hombres eran muy diferentes: Al-Afgānī era un revolucionario que se enfrentó al colonialismo a la vez que criticaba duramente a los despóticos gobernantes musulmanes de su época, y abogó por el modelo de democracia europea, asimilándola al consejo tribal árabe o *šūrā* para facilitar su aceptación entre los musulmanes. °Abduh, en cambio, insistió en el papel de la razón dentro del islam y, más realista que su mentor, propuso un proceso gradual de cambio político y destacó el papel de la educación del pueblo.

Los primeros reformadores del islam portaban la etiqueta de salafíes porque, en su lectura del Corán y de la Sunna, seguían el ejemplo de los píos ancestros (*al-salaf al-ṣāliḥ*), que se habían remitido directamente a esas fuentes para resolver los problemas planteados por nuevas circunstancias.

Nuestros salafíes modernistas pretencían hacer lo mismo, contorneando a los alfaquíes medievales que, a sus ojos, habían sido un lastre para la modernización del islam. Sin embargo, el término “salafí” sería más tarde reclamado por musulmanes literalistas en su interpretación de las fuentes y unidos en su rechazo a todo lo occidental como una innovación ilegítima (*bid'a*). Como consecuencia en la actualidad el término tiene connotaciones negativas, designando una actitud intolerante y contraria a la modernidad dentro del movimiento islamista.

Las cosas ya habían empezado a cambiar con uno de los discípulos de °Abduh, Rašīd Riḍā, que se desvió paulatinamente del legado de sus antecesores y, a pesar de haber comenzado criticando a los ulemas por su resistencia al cambio, terminó utilizando textos medievales para proponer un modelo de resurrección del califato. Gradualmente, Riḍā adoptó una intolerante versión del sunnismo, el wahabismo, y atacó con dureza no sólo a los que llamaba "afrancesados", que querían modernizar la sociedad musulmana siguiendo el modelo occidental, y a los coptos, por su supuesta lealtad a sus correligionarios colonialistas, sino también a los chiíes, a los que consideraba una "calamidad" para el islam. Incluso llegaría defender el régimen de Arabia Saudí, que había sido tan criticado por °Abduh.

Uno de los lectores de *al-Manār*, la revista que Riḍā publicó durante cuarenta años, fue Ḥasan al-Bannā. Éste fundó la Sociedad de los Hermanos Musulmanes a finales de los años veinte del siglo pasado con el propósito de devolver los musulmanes al “verdadero” islam. Además de Riḍā, otra influencia sobre al-Bannā fue el fascismo. Allí donde los fascistas insistían en la supremacía del vínculo racial, el imán defendía el "nacionalismo islámico". Apoyaba, además, el uso de la violencia para enfrentarse a los que se interpusiesen en su camino, organizaba concentraciones multitudinarias que no eran sino demostraciones de fuerza, demandaba lealtad total e incuestionable a su persona... Con al-Bannā el islam se convirtió en un movimiento totalitario destinado a regular todos los aspectos de la vida, tanto individual como social y



política<sup>510</sup>. Es por ello que Bassam Tibi prefiera comenzar su estudio del islam político con el fundador de los Hermanos Musulmanes (v.g. 2010, *passim*)<sup>511</sup>.

Nuestro siguiente pensador, Sayyid Quṭb, adoptó y desarrolló muchas de las ideas de al-Bannā<sup>512</sup> y, de hecho, se convirtió en el ideólogo más destacado de los Hermanos Musulmanes en los años cincuenta y sesenta. Pero con el tiempo, sus escritos se volvieron más radicales y utópicos, a lo cual probablemente contribuyeron las duras condiciones de la prisión donde pasó gran parte de su vida. Así, adoptó el término *yāhiliyya*, que significa "ignorancia" y tradicionalmente ha designado al desconocimiento del monoteísmo en la Arabia pre-islámica, para referirse a las sociedades no gobernadas por los principios del islam, incluyendo las sociedades musulmanas contemporáneas. La ejecución de Quṭb lo convirtió en un mártir y contribuyó a la difusión de su mensaje.

Finalmente, hemos elegido a dos herederos intelectuales de los autores citados arriba que representan, además, las dos tendencias dentro del islamismo contemporáneo: Yūsuf al-Qaraḍāwī y Ayman al-Ḍawāhirī. El primero es probablemente el más célebre de los ulemas actuales, gracias en gran medida a sus regulares apariciones en el programa religioso de Al-Jazeera, "Al-ṣarī'a wa-l-ḥayāt". Se lo considera un moderado, y ha popularizado el término *wasatīyya* o "justo medio" para calificar su modelo de islam. No obstante, al-Qaraḍāwī defiende la necesidad de un estado islámico donde la islámica sería la única ley. Apoya, además, el terrorismo en circunstancias como la ocupación de Palestina, y ataca con dureza a los políticos e intelectuales laicos del mundo musulmán. Todo ello hace cuestionar su supuesta moderación.

La mano derecha de Osama bin Laden y número dos de al-Qā'ida, Ayman al-Ḍawāhirī, practica activamente lo que considera yihad para hacer realidad su objetivo: el restablecimiento del califato y la imposición de la ley

---

<sup>510</sup> Para más información sobre la influencia fascista en el pensamiento de Ḥasan al-Bannā, v. Soage 2008.

<sup>511</sup> Nosotros, sin embargo, opinamos que Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī fue el primer pensador musulmán que intentó utilizar el islam de modo político debido a su papel renovador del mismo y, en particular, su uso del concepto de la *ṣūra* para invitar a los musulmanes a adoptar la democracia de corte occidental.

<sup>512</sup> Para un estudio de la continuidad en el pensamiento de al-Bannā y Quṭb, v. Soage 2009.

islámica. Al-Ṣawāhirī basa sus textos en el pensamiento de Quṭb y de aquéllos que se inspiraron en su obra, incluidos los grupúsculos terroristas que surgieron a partir de los años setenta en el mundo árabe y representaron un desafío militar contra sus gobiernos. De hecho, al-Ṣawāhirī perteneció a uno de ellos, la Yihad Islámica. Pero su pensamiento ha evolucionado, y ha introducido en su ideología una dimensión global, dando prioridad al ataque al “enemigo lejano” sobre el “enemigo cercano”. El ataque más espectacular de este cambio de estrategia fue el 11S.

Así, el islamismo comenzó como una ideología que tenía en su punto de mira la reforma religiosa, adaptando el islam a los nuevos tiempos mediante una relectura de sus textos sagrados, y la reforma política, introduciendo como equivalente de la democracia occidental una institución tribal árabe, la *ṣūrā* – a pesar de que ésta apenas aparece mencionada en el Corán<sup>513</sup> y no fue implementada a lo largo de la historia musulmana, excepto quizás durante las primeras décadas –. Sin embargo, islamistas posteriores rechazaron un presente que parecía alejarse más y más del modelo islámico y, mirando hacia el pasado con anhelo, exigieron la resurrección del califato y la aplicación de la ley islámica – por la fuerza si era necesario.

A pesar de la existencia de un islamismo moderado y un islamismo radical, politólogos y observadores a menudo se preguntan si no son, en realidad, dos caras de la misma moneda, o incluso si no existe una "división del trabajo" entre ellos: El extremismo de los radicales, que no dudan en utilizar la violencia para obtener sus objetivos, hace que el discurso de los moderados parezca razonable, como si representasen la única opción entre aquellos que recurren a la violencia y los gobiernos occidentalizados, que parecen haber rechazado el islam. O, como alternativa, se podría argüir que las demandas de los moderados, como por ejemplo su llamada a poner en práctica la ley islámica, prepara el terreno para los radicales.

---

<sup>513</sup> En una descripción de los musulmanes. V. Corán 42:38: “escuchan a su Señor, hacen azalá, *se consultan mutuamente*, dan limosna de lo que hemos proveído” (las cursivas son mías).

En cualquier caso, en la actualidad los islamistas parecen ser la única fuerza capaz de competir con los regímenes que han fallado en sus promesas de modernización y continúan en el poder apoyándose en el ejército y en elecciones fraudulentas. Y aunque no han estado en la primera línea en los países que han visto revoluciones populares recientemente (Túnez, Egipto, el Yemen, Siria), es probable que sean los que más se beneficien de las mismas. Además de su eficacia organizativa, su retórica es efectiva con un pueblo profundamente religioso al que aliena el discurso liberal de los partidos políticos tradicionales. Por ello, la posibilidad de un gobierno islamista en el mundo árabe parece más cercana.

## **Bibliografía**

Soage, Ana (2009) "Hasan al-Banna and Sayyid Qutb: Continuity or Rupture?" *The Muslim World* 99:2; pp. 294-311.

Soage, Ana (2008) "Hasan al-Banna or the politicisation of Islam", *Totalitarian Movements and Political Religions* 9:1; pp. 21-42.

Tibi, Bassam (2010), "The Politicization of Islam into Islamism in the Context of Global Religious Fundamentalism", *The Journal of the Middle East and Africa* 1:2; 153-170.

## GLOSARIO<sup>514</sup>

<i>āḥādīṭ</i>	V. <i>ḥadīṭ</i> .
<i>ahl al-ḡimma</i>	Los no-musulmanes monoteístas que vivían en territorio musulmán, pagando como contrapartida el impuesto conocido como <i>ḡizya</i> (v. <i>infra</i> ) a cambio de la tolerancia y la protección de las que disfrutaban.
<i>ahl al-ḥall wa-l-‘aqd</i>	Los líderes de la comunidad, capacitados para tomar decisiones en su nombre. Han sido equiparados con los parlamentarios de un régimen democrático (e.g. Riḡā, págs 122-3 <i>supra</i> ).
aleya	Forma española del sustantivo <i>āya</i> .
<i>‘ālim</i> , pl. <i>ulamā’</i> <sup>o</sup>	Aquél que tiene conocimiento, en particular de las ciencias religiosas islámicas. La forma europeizada del plural del término, <i>ulema</i> , ha sido adoptada para designar al <i>‘ālim</i> en varias las lenguas occidentales.
<i>alfaquí</i>	Forma española del sustantivo <i>faqīh</i> .
<i>aṣabiyya</i>	Solidaridad, unidad dentro de un grupo; incluso chovinismo. También designa un celo excesivo.
<i>aš‘arī</i>	Escuela de teología fundada por al-Aš‘arī (m. 945) y popularizada por al-Gazālī (m. 1111), que subordina la filosofía al dogma musulmán.
<i>āya</i>	Literalmente “señal”. En un contexto religioso, cada uno de los versículos que componen una azora ( <i>sūra</i> ) del Corán. Su forma en castellano es “aleya”.
<i>azaque</i>	Versión española del término <i>zakāt</i> (v. <i>infra</i> ).
<i>azharī</i>	Licenciado de o relativo a la mezquita-universidad de al-Azhar, en El Cairo.
azora	V. <i>sūra</i> .
<i>bay‘a</i>	Juramento de lealtad al califa u otro gobernante, a los líderes de las órdenes sufíes y, curiosamente, al líder de los Hermanos Musulmanes, lo cual refleja los orígenes sufíes de la Sociedad.
<i>bida‘</i>	V. <i>bid‘a</i>

<sup>514</sup> Para facilitar la consulta de los no arabófonos, este glosario no sigue el sistema utilizado en los diccionarios árabes, en los que las palabras están ordenadas según su radical, sino que está organizado alfabéticamente.

<i>bidʿa</i> , pl. <i>bidaʿ</i>	Innovación de conceptos o rituales islámicos considerada ilegítima por alejarse de la vía del Islam.
cadí	Forma española del sustantivo <i>qāḍī</i> .
califato	Sucesión del Profeta, que tras los primeros cuatro califas fue hereditaria. Qutb utiliza el término para referirse a la vicerregencia de Dios en la Tierra.
los “Califas Ortodoxos”	<i>Al-Julafāʾ al-Rāšidūn</i> (literalmente, “los Califas Bien Guiados”), es decir, los cuatro califas que sucedieron al profeta Muḥammad (Abū Bakr, ʿUmar, ʿUṭmān y ʿAlī). Tras ellos, el califato se convirtió en una institución hereditaria
<i>Dār al-Ḥarb</i>	V. <i>Dar al-Islām</i> .
<i>Dār al-Islām</i>	“La morada del Islam”, territorios bajo gobierno musulmán. Lo contrario es <i>Dar al-Ḥarb</i> , territorios no-musulmanes con los que la situación de guerra continuará hasta que sean conquistados. Los juristas crearon una categoría intermedia que comprendía aquellos territorios no-musulmanes con los que los musulmanes habían concluido pactos: <i>Dar al-Ṣulḥ</i> .
<i>Dār al-Kufr</i>	Territorios habitados por los “heréticos” no-musulmanes.
<i>Dār al-Ṣulḥ</i>	V. <i>Dār al-Islām</i> .
<i>Dār al-ʿUlūm</i>	“La Casa de las Ciencias” era un instituto de formación de profesores establecido en El Cairo en 1872. Su programa incluía tanto disciplinas religiosas como “modernas”. Muḥammad ʿAbduh enseñó en <i>Dār al-ʿUlūm</i> , y sus graduados incluyen a Ḥasan al-Bannā y Sayyid Qutb.
<i>daʿwā</i>	Invitación o “Llamada” al islam, i.e. predicación para propagar la fe musulmana.
<i>ḍimma</i> , <i>ḍimmī</i>	V. <i>Ahl al-ḍimma</i> .
<i>ḍikr</i>	Mencionar el nombre de Dios, para tenerlo siempre presente. Los sufíes lo hacen en ceremonias en las que a través de movimientos repetitivos llegan a un estado similar al de un trance.
<i>faqīh</i>	Jurisconsulto musulmán. V. también <i>fiqh infra</i> .
<i>farḍ ʿayn</i>	Obligación individual, es decir, aquélla que debe llevar a cabo todo musulmán. Un ejemplo sería el defender los territorios musulmanes en caso de invasión. Contrasta con <i>farḍ kifāya</i> .
<i>farḍ kifāya</i>	Obligación colectiva, que sólo es necesario que lleven a cabo algunos miembros de la <i>umma</i> , como la oración durante las dos principales celebraciones musulmanas ( <i>ʿayd al-fiṭr</i> y <i>ʿayd al-aḍḥā</i> ).

<i>fatwà</i> , pl. <i>fatāwà</i>	Opinión jurídica de una autoridad religiosa musulmana. Suele ser la respuesta a una pregunta planteada por alguno de los fieles o por una institución.
fetua, pl. fetuas	Forma española de <i>fatwà</i> .
<i>fiqh</i>	Jurisprudencia islámica.
<i>fitna</i> , pl. <i>fitan</i>	Anarquía, desorden, desunión. En la jurisprudencia musulmana, los ulemas han considerado la <i>fitna</i> el peor de los males, lo cual ha servido de justificación para el apoyo a gobernantes injustos.
<i>fiṭra</i>	Naturaleza humana, instinto. Los pensadores musulmanes suelen calificar el islam como “la religión del instinto”, por considerarlo el más cercano al carácter de los hombres.
<i>ḥadīṭ</i> , pl. <i>āḥādīṭ</i>	Narración de lo que el Profeta dijo o hizo en unas circunstancias determinadas. Dependiendo de su fiabilidad, puede ser: <i>qudsī</i> , cuando se considera proveniente de Dios; <i>ṣaḥīḥ</i> , auténtico; <i>mutawātir</i> , de múltiples fuentes; <i>ḥasan</i> , bueno; <i>maqḅūl</i> , aceptable; <i>ḍaʿīf</i> , débil; y <i>mardūd</i> , descartado.
<i>ḥanafiyya</i>	V. <i>maḡhab</i> .
<i>ḥanbaliyya</i>	V. <i>maḡhab</i> .
<i>ḥarām</i>	Literalmente, “prohibido”.
<i>Hijra</i>	Huida de los musulmanes de La Meca, donde estaban oprimidos, a Medina. Este suceso, acaecido en el año 622, marca el comienzo del calendario musulmán.
<i>ḥudūd</i>	Los “límites” que delimitan lo que es aceptable. El no respetarlos acarrea un castigo que depende de la infracción cometida: la amputación por robo, la lapidación por adulterio, etc..
<i>i ḡyāz</i>	Literalmente, “incapacidad”. El término se aplica a menudo al Corán, que sería imposible de imitar. Desde la segunda mitad del siglo XIX se ha aplicado también – bajo el nombre de <i>al-iʿjaz al-ʿilmī</i> – a las supuestas revelaciones científicas del Corán.
<i>imām</i> , pl. <i>a imma</i>	Líder de la oración en la mezquita, o líder religioso o político, especialmente – pero no exclusivamente – entre los chiíes.
<i>imán</i>	V. <i>imām supra</i> .
<i>iḡmā</i>	Unanimidad. Es uno de los fundamentos de la jurisprudencia musulmana. En teoría comprende a todos los musulmanes pero, en la práctica, se reduce a los líderes religiosos.
<i>iḡtihād</i>	“Esfuerzo” de interpretación que realiza un ulema, extrapolando un

	mandato que tuvo lugar en unas circunstancias determinadas a otra situación. Un ejemplo sería la interdicción de fumar, deducida a partir de la prohibición coránica de beber alcohol, puesto que, como éste, aquél también es detrimental para la salud.
<i>jilāfa</i>	V. "califato" <i>supra</i> .
<i>Ka'ba</i>	Construcción con forma de cubo que constituye el lugar de peregrinación más importante para los musulmanes. Herencia de la época preislámica, se encuentra en La Meca.
<i>kāfir</i> , pl. <i>kuffār</i>	Nombre despectivo para referirse a los no-musulmanes.
<i>kuffār</i>	V. <i>kāfir supra</i> .
<i>kuttāb</i>	Escuela coránica, en la que los alumnos aprenden a leer y escribir y el arte de recitar el Corán. Cuando han memorizado el libro sagrado en su totalidad, obtienen el título de <i>šayj</i> .
Llamada (al Islam)	V. <i>da'wa</i> .
<i>maḍāhib</i>	V. <i>maḍhab</i> .
<i>maḍhab</i> , pl. <i>maḍāhib</i>	Escuelas jurídicas establecidas en los primeros siglos del islam. Las principales son la ḥanafiyya (establecida por Abū Ḥanīfa, m. 767), la mālikiyya (Mālik, m. 709?), la šāfi'iyya (al-Šāfi'ī, m. 820) y la ḥanbaliya (Aḥmad ibn Ḥanbal, m. 855). Las cuatro se reconocen mutuamente como ortodoxas.
<i>maṣāliḥ</i>	V. <i>maṣlaḥa infra</i> .
<i>maṣlaḥa</i> pl. <i>maṣāliḥ</i>	Interés general. Es uno de los fundamentos de la jurisprudencia islámica, de acuerdo con el cual algo se prohíbe o se permite según sus consecuencias para la comunidad.
<i>mawlid</i>	Fecha en la que se celebra el nacimiento de un personaje musulmán significativo, como el Profeta o los santos sufíes.
<i>mu'tazilīyya</i>	Escuela de teología racionalista que apareció en Basora en el siglo VIII y que, un siglo más tarde, los califas abasíes impusieron como la ortodoxia durante tres lustros.
<i>muftī</i> / muftí	Cargo oficial, normalmente nombrado por el gobierno, cuya función es la emisión de fetuas. Suele representar una versión de la religión cercana a las posturas del gobierno. Debido a ello, es a menudo el objeto de las críticas de opositores, sobre todo islamistas.
<i>muḥarraf</i>	"Distorsionado". El término se utiliza para referirse a la Biblia, supuestamente distorsionada por los judíos y los cristianos para borrar toda referencia a la venida de un profeta árabe. Tal alegación explicaría, además, las contradicciones entre la Biblia y

	el Corán, como en la historia del sacrificio de Isaac, que se trata de Ismael en la versión musulmana.
<i>muršid</i>	Literalmente, “el que guía”; título que se da a los líderes de las órdenes sufíes. El título fue adoptado por los Hermanos Musulmanes, que llaman a su líder <i>al-muršid al-‘āmm</i> (el Guía General).
<i>murtadd</i>	Alguien que abandona su religión. En el caso del islam, el hacerlo acarrea la pena de muerte.
<i>mušrik</i>	“Asociador”, aquél que practica el <i>širk</i> (v. <i>infra</i> ).
<i>muŷāhid</i>	El que se esfuerza en el ejercicio de la yihad.
<i>Nahḍa</i>	“Renacimiento”. Término utilizado para designar al florecimiento de la cultura árabe – en particular, la literatura – en el siglo XIX.
<i>qibla</i>	La dirección en la que rezan los musulmanes, es decir, hacia la Ka‘ba en La Meca.
<i>qurayšī</i>	Miembro de la tribu de los Qurayš, a la que pertenecía el profeta. La mayoría de los miembros de dicha tribu lo combatió durante años, hasta que Muḥammad los derrotó militarmente y conquistó La Meca.
<i>Ṣaḥāba</i>	Los “Compañeros” del profeta, que fueron los primeros conversos al Islam y lo apoyaron en su lucha contra la tribu de los Qurayš.
<i>salaf</i> (frecuentemente <i>al-salaf al-ṣāliḥ</i> )	Los píos ancestros. En general, se designa así a las primeras tres generaciones de musulmanes <sup>515</sup> .
<i>salafī</i>	Aquél que pretende seguir la vía de los <i>salaf</i> , ya sea en su actitud en la interpretación de los libros sagrados del islam (v.gr. al-Afgānī, □Abduh...) o en sus costumbres (e.g. Šukrī Muṣṭafā, bin Laden...).
<i>sayyid</i>	Apelativo que se usa para referirse a los descendientes de Fāṭima, hija del profeta Muḥammad, y de su primo ‘Alī.
<i>Sunna</i>	El conjunto de tradiciones del profeta o <i>aḥādīṭ</i> (plural de <i>ḥadīṭ</i> ).
<i>sūra</i>	Cada uno de los 114 capítulos en los que está dividido el Corán.
<i>šahāda</i>	Testimonio de fe musulmán. Proclamación de que <i>Lā ilāha illā allāh wa-Muḥammad rasūlu-l-Ilāh</i> (No hay dios sino Dios y Muḥammad es el enviado de Dios). Dado que la proclamación se compone de dos partes, en ocasiones los musulmanes hablan de

<sup>515</sup> E.g. Ismael & Ismael 1985: 18.



	“los dos testimonios”, <i>al-šahādatayn</i> .
<i>šahīd</i> , pl. <i>šuhadā°</i>	Aquél que muere luchando por su religión o su patria, o cae víctima de un ataque enemigo.
<i>šarī°a</i>	Ley canónica musulmana.
<i>šarīf</i> , pl. <i>šurafā°</i>	Literalmente, “noble”. El término hace referencia a los descendientes del profeta.
<i>šayj</i> , pl. <i>šuyūj</i>	Título de respeto que puede designar a una persona de edad y a un líder religioso, además de a aquellos que han memorizado el Corán.
<i>širk</i>	Asociacionismo, “asociación” de otros dioses con el Dios único. Los musulmanes acusan a los cristianos de esta práctica, por considerar a Jesucristo hijo de Dios, y critican la práctica popular del <i>tawassul</i> (v. abajo). En el vocabulario de los islamistas radicales (v.gr. Quṭb), <i>širk</i> consiste en la aceptación de ideologías e instituciones no musulmanas.
<i>šūrā</i>	Consultación. Antigua institución tribal árabe, la <i>šūrā</i> sólo se menciona en el Corán dos veces. En general, los autores clásicos que discutieron la cuestión del gobierno en el Islam la consideraban un mero órgano consultivo que el gobernante podía ignorar a voluntad. Sin embargo, los reformadores musulmanes como al-Afgānī o °Abduh la equipararon a los parlamentos occidentales.
<i>šuyūj</i>	V. <i>šayj</i> .
<i>Tābi°ūn</i>	“Seguidores”, la generación que siguió a la de los Compañeros del Profeta ( <i>Šaḥāba</i> ).
<i>ṭāgūt</i> , pl. <i>ṭawāgīt</i>	Tirano; el Diablo, el Tentador. Según Quṭb, todos los regímenes en los que no gobierna la <i>šarī°a</i> .
<i>talfiq</i>	La combinación de preceptos de las distintas escuelas jurídicas para emitir dictados conformes a las nuevas necesidades
<i>taqlīd</i>	Imitación irreflexiva, ya sea de los ulemas de las escuelas jurídicas tradicionales, como en al-Afgānī, °Abduh y Riḍā, o del Occidente, como en los escritos de Ḥasan al-Bannā.
<i>tasbīḥ</i>	Manipular la <i>misbaḥa</i> , una especie de rosario de 33 o 99 cuentas que se utiliza para practicar el <i>ḍikr</i> , recitando los 99 nombres de Dios.
<i>tawassul</i>	Solicitar, rogar. Se utilizar en particular para designar la intercesión de los santos ante Dios. La ortodoxia musulmana condena esta práctica.

<i>tawḥīd</i>	La unicidad de Dios, es decir, el monoteísmo. En el Islam, a menudo se contraponen a la Trinidad del cristianismo, citando la aleya “No ha engendrado ni ha sido engendrado” (Corán 112: 3).
<i>ulamāʾ/ulema</i>	V. <i>ʿālim</i> .
<i>umam</i>	V. <i>umma, infra</i> .
<i>umma, pl. umam</i>	Comunidad religiosa; nación. A menudo, el término se utiliza para hacer referencia al conjunto de los musulmanes.
<i>wahabismo</i>	Movimiento reformista iniciado por Muḥammad ibn ʿAbd al-Wahhāb en el Ḥiyāz en el siglo XVIII. Basado en gran medida en la jurisprudencia ḥanbalī, que es la más estricta, el wahabismo está caracterizado por su literalismo y su intolerancia hacia otras formas de Islam. Los wahabíes prefieren ser denominados <i>al-uwaḥḥidūn</i> , o “los monoteístas”... con las implicaciones que ello comporta para otros musulmanes (i.e. que no son verdaderos monoteístas).
<i>wasatīyya</i>	“Justo medio”, es decir, moderación. El término ha sido adoptado por al-Qaraḍāwī para describir el tipo de Islam que propugna.
<i>Ŷāhiliyya</i>	Literalmente “ignorancia”, el término se refiere más específicamente a la ignorancia del Dios único en la época pre-islámica. Sayyid Quṭb lo aplicó a las sociedades modernas, incluso a las musulmanas, por no gobernarse de acuerdo con los mandatos divinos.
<i>yihadista</i>	Referencia a aquellos islamistas que defienden el uso de la <i>ŷihād</i> o “guerra santa” para obtener sus objetivos políticos (la creación de un estado islámico).
<i>ŷīzya</i>	Impuesto que los no-musulmanes pagaban a los gobernantes musulmanes a cambio del estatus de “minoría protegida” ( <i>ḍimmī</i> ) a cambio de ser tolerados y protegidos.
<i>zakāt</i>	El porcentaje de sus ganancias (normalmente, 2,5%) que todo musulmán debe de pagar cada año a organizaciones caritativas o directamente a los pobres.