

ISLAM Y DEMOCRACIA

Juan M. Orti Pérez

Teniente coronel de Infantería de Marina.

*El islam es un cuerpo extraño
en la vía general de afianzamiento
de la democracia.*

GILLES KEPEL

Introducción

A tan sólo unos días de camino al norte de La Meca, se encontraba el poblado de Yazrib, que luego fue nombrado Medina en la tradición islámica. Allí fue llamado Muhammad en el año 622 d. C. por algunos de los habitantes del lugar para que actuara como mediador en una disputa entre facciones rivales. El Profeta y sus seguidores se trasladaron de La Meca a Yazrib durante varias semanas. Esta hégira (*hiyra*) marcó un antes y un después para los musulmanes, puesto que según la tradición supuso el inicio de la era islámica y la fundación de la *umma* (1) en Medina. Desde el momento en que se estableció la comunidad en Medina, Muhammad se erigió en el responsable de defenderla no sólo de agresiones externas sino también de disidencias internas. Los combates de diferente intensidad que se produjeron entre las distintas facciones constituyeron las experiencias formativas de la entonces naciente comunidad musulmana. A partir de aquellos modestos orígenes, el islam se extendió rápidamente por Oriente Medio y Próximo y por el sureste asiático, para convertirse en nuestros días en una religión de ámbito mundial que reúne gentes de muchas culturas y naciones, y que supera actualmente los 900.000.000 de fieles.

De ellos, el 30% de los musulmanes habitan en el subcontinente hindú, el 20% en África Subsahariana, el 17% en el sureste de Asia, el 18% en el mundo árabe, el 10% en lo que fue la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) y China y el resto diseminados por el mundo. Turquía, Irán y Afganistán comprenden el 10% del Oriente Medio no árabe. Aunque existen muchas minorías musulmanas en casi todas las partes del planeta, las más numerosas se encuentran en la antigua URSS, en la India y en el África Central. En Estados Unidos hay 6.000.000 de musulmanes y 27.000.000 en Europa (2).

La sociedad árabo-islámica de nuestros días está organizada en diversos Estados-nación cuyos gobiernos propugnan la consecución del Estado islámico (a través de la *umma*) con los matices que luego expondremos. Estos Estados-nación están sometidos a tensiones y problemas de distinta naturaleza, que en la mayoría de los casos no

(1) Comunidad musulmana.

(2) Fuente: www.webislam.com

encuentran su origen en los propios gobiernos sino en una combinación de factores endógenos y exógenos a la sociedad islámica.

El problema que se plantea desde bien entrado el siglo XX, es si los sistemas políticos modernos principalmente arraigados en Occidente, pueden funcionar también en aquellos países en que la religión islámica es predominante. Es decir, si la actual sociedad árabo-islámica, que en muy pocos Estados árabes se rige por una democracia como se entiende ésta desde Occidente, puede llegar a constituirse. He aquí el debate y el problema que pretendemos acometer (3).

Para Jordán Enamorado, con cuyo planteamiento coincidimos, el problema definido no se halla tanto en el hecho de que el pueblo participe en los asuntos de gobierno, como en los límites de carácter religioso (fundamentalmente, añadimos) que pesan sobre tal participación (4).

Para Menéndez, el problema planteado no es nimio, puesto que representa la confrontación de los valores universales con los particulares, la del patrón generalmente aceptado frente a las posturas individuales (5).

Para Escobar, los conceptos «islam» y «democracia» no pueden compararse de forma mecánica, sin tener en cuenta las diferentes dinámicas históricas que han acompañado a cada uno de ellos. Es preciso tener en cuenta también –aclara este autor– que la «tercera ola de la democratización» no alcanzó por igual a Oriente y a Occidente: apenas llegó al mundo árabe (6).

Es precisamente en torno a la democracia donde más se acentúan las diferencias entre Occidente y el islam. La opinión generalizada entre los analistas de ambas culturas –y en eso sí que coinciden– es que no en todos los países se dan las condiciones para que la democracia se establezca y perdure. La división de las sociedades árabes –por ejemplo– en clases integradas en el sistema productivo y clases marginadas, dificulta de forma extraordinaria la vía democrática. Así lo entiende Martín Muñoz al afirmar que en las sociedades magrebíes:

«Aunque existen procesos de democratización, éstos son todavía consecuencia más de una coyuntura que de la consecución definitiva de una madurez política y social» (7).

Incluso los autores occidentales que podríamos denominar «promusulmanes» que hemos consultado, admiten las limitaciones a la democracia y a la pluralidad con las que se encon-

(3) Tal como argumenta Menéndez del Valle, no se trata ya de que la democracia sea deseable en los países árabes por ser el «menos malo» de los sistemas políticos, sino que además es la condición más adecuada para un entendimiento de la sociedad internacional y para su estabilidad. MENÉNDEZ DEL VALLE, E.: *Islam y democracia en el mundo que viene*, Los libros de la Catarata. Madrid, 1997.

(4) JORDÁN ENAMORADO, J.: «Islam y democracia», *Monografías del CESEDEN* número 31, p. 43. Junio de 1999.

(5) MENÉNDEZ.: *obra citada*, p. 19.

(6) ESCOBAR STEMMANN, J. J.: «Las múltiples caras del islamismo», *Política Exterior* número 84, p. 202. Noviembre/diciembre 2001.

(7) MARTÍN MUÑOZ, G.: «Obstáculos a la democracia en el Próximo Oriente», *I Seminario Internacional sobre Oriente Medio*. ICMA, p. 210. Salamanca, diciembre de 1988.

traría en el mejor de los casos el Estado-islámico. Y no sólo eso, sino que matizan el «tipo de democracia» que podría tener lugar en las distintas culturas musulmanas.

Rizando el rizo, otros afirman que la propia cultura política innata podría llegar a destruir la opción democrática que muchos creen que quieren, salvo que la igualdad económica y la evolución cultural les permitan valorar en su justa medida las opciones de que disponen (8).

Con este trabajo pretendemos analizar los factores que influyen en el problema y estudiar sus consecuencias para poder inferir conclusiones de valor.

La importancia y la actualidad del tema no pueden ser mayores en los tiempos que corren. Tiempos en los que se utiliza el argumento democrático para considerar a los Estados como aliados y, en su ausencia, ponerlos «bajo sospecha». En consecuencia, tiempos en que la democracia trata de imponerse por la fuerza –sin más paliativos– cuando se trata de ganar la «afinidad» del régimen en cuestión. Tiempos también en los que la democracia no puede entenderse como un dogma por cuanto la ponen en peligro de retroceso la ausencia de garantías de desarrollo sostenido, las diferencias culturales e incluso un potencial conflicto de corte «huntingtoniano». Tiempos en que los derechos humanos han adquirido un valor inusitado en Occidente mientras son prácticamente desconocidos en buena parte del llamado Tercer Mundo.

Factores que afectan al problema

Historia y tradición

La implantación de la democracia como sistema político paradigmático es relativamente reciente incluso en los países occidentales de mayor tradición democrática. Podemos afirmar que, incluso hoy, ya comenzado el siglo XXI, existen numerosos grupos de cierta entidad en los países más progresistas que mantienen teorías políticas, no ya diferentes, sino radicalmente opuestas a las democráticas.

Quizás se pueda decir, como mucho, que en grupos sociales reducidos se ha seguido desde antiguo un sistema de toma de decisiones que podríamos denominar «de consenso», más que democrático.

Si queremos encontrar en la Revolución Francesa el origen del sistema liberal que dio lugar a la democracia como se entiende hoy día en las sociedades occidentales, habremos de avanzar hasta mediado el siglo XIX para poder identificar en Europa un sistema parlamentario de carácter democrático.

Es imprescindible no perder de vista el contexto de las revoluciones liberales libradas en Occidente, para poder analizar las especiales condiciones que requiere una aproximación a la democratización del mundo islámico.

En la historia del islam existen suficientes imágenes y conceptos que permiten conformar la visión que en él se tiene de cómo debe ser la sociedad. En ellos se pueden encon-

(8) MENÉNDEZ.: *obra citada*, p. 20.

trar las percepciones islámicas sobre la democracia. Las perspectivas políticas tradicionales del islam se sustentan según Espósito en tres pilares, en los que –dice– coinciden la mayoría de los autores: *tauhid* (doctrina de la unicidad de *Allah*), *risalat* (mensaje del Profeta) y *kilafat* (califato) (9). Estos tres pilares son fundamentales para comprender las perspectivas políticas tradicionales islámicas y la forma –como ya se ha dicho– en que puede ser enfocada la democracia en el momento actual.

Cualquier tradición musulmana acepta que el *tauhid* es el concepto principal de la fe islámica y de la práctica religiosa, por ello, en el islam se afirma que sólo puede haber un soberano que es *Allah*. Según Espósito, tanto algunos analistas no islámicos como otros islámicos ortodoxos llegan a afirmar que la primera implicación del *tauhid* es que no puede existir una verdadera «democracia islámica» puesto que se produce un conflicto entre el concepto soberanía del pueblo y soberanía de *Allah*. En el seno de semejante sistema teocrático, nadie –ni siquiera la *umma* al unísono– tiene derecho a modificar una orden explícita de *Allah*; sin embargo –y ahí es donde se encuentra el posible resquicio democrático– cabe una interpretación de la ley divina, de la que nos ocuparemos más adelante.

Otro de los argumentos basados en el *tauhid* para defender la tesis de que la democracia es incompatible con el islam es que la soberanía absoluta de *Allah* hace inviable la existencia de cualquier jerarquía humana. Sin embargo, Espósito defiende que cualquier sistema dictatorial ha sido identificado como no-islámico, puesto que el propio *tauhid* proporciona los fundamentos para enfatizar en la igualdad dentro del sistema político (10). El término *maliq* (rey) en la tradición –dice este autor– se asocia con la dominación arbitraria de un dictador (11).

No encontramos mayor trascendencia sobre la democracia en el concepto de *risalat*. Sin embargo, para una mejor comprensión de cuanto decimos, conviene aclarar algunas ideas. La existencia de un profeta y su mensaje es común a las tres grandes religiones monoteístas, sin embargo, adquiere un carácter especial en la islámica. Para los mahometanos, la existencia de un profeta que propague en términos inteligibles la palabra de *Allah* en cada nación, es la forma en que el hombre puede conocer y llevar a cabo sus cometidos a través de unas instrucciones claras y prácticas, transmitidas por aquél, de lo que *Allah* espera de cada uno. Sin ese conocimiento, el mahometano sería incapaz de contestar a las cuestiones fundamentales de la existencia humana. Entre otros conceptos contenidos en la revelación divina, el que resulta más interesante para nuestro trabajo, es la clara explicación de cómo ordenar la sociedad según los deseos de *Allah*. Esto incluye la puesta en práctica de una ley que, aplicada correcta y rectamente, tiene como resultado una sociedad feliz e ideal (12).

En cuanto al *kilafat*, ha sido tradicionalmente un concepto relacionado en el pensamiento político islámico con el liderazgo de la comunidad musulmana (*imama*). A la muerte del Profeta, la sucesión en el caudillaje de dicha comunidad recayó en el «califa» (sucesor

(9) ESPÓSITO, J. L. y VOLL, J. O.: *Islam and democracy*, p. 23. Oxford University Press. Nueva York, 1996.

(10) *Ibidem*, p. 25.

(11) *Ibidem*, p. 25.

(12) Editorial «Prophethood in Islam», *WAMY Series on Islam* número 7. Edición electrónica.

del Profeta) y el sistema político general vino a denominarse «califato», que se materializó a través de dos grandes dinastías: omeyas y abasíes (13). Aunque el califato tradicional desapareció en el siglo XIII, el título de califa permaneció como designación del líder político-religioso, honor que compartió con el de sultán a partir del siglo XIX, término este último introducido tiempo atrás por los turcos selyúcidas. Hasta el siglo pasado se han llevado a cabo intentos de restaurar el califato.

Desde siempre, el término *kilafat* ha sido asociado por algunos analistas con una sucesión de tipo monárquico. Sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo XX, a las connotaciones sucesorias tradicionales del término, se ha sumado un sentido de «diputado» o «representante», a través el cual se ha tratado de encontrar una nueva rendija por la que poder recibir cierto aire democrático. Para Espósito, la implicación que este término aporta de forma específica al sistema político es que la autoridad del califato se concede a la comunidad como un todo, lista para cumplir con las condiciones de representación tras suscribir los principios del *tauhid*. La responsabilidad, por lo tanto, recae sobre toda la comunidad, y cada uno de sus miembros comparte el Divino Califato. Cada persona en la sociedad islámica –añade el texto de Espósito– disfruta del poder y los derechos del Califato de Dios, por lo que en este sentido son todos iguales, y éste es el punto en que comienza la democracia en el islam (14).

No nos apartamos del texto citado de Espósito para añadir a lo dicho que la identificación del «califa» con la humanidad en su conjunto, en lugar de con una institución concreta, se encuentra recogida en la Declaración Islámica Universal de los Derechos del Hombre, y en ese contexto, en una primera fase de la materialización del califato sociopolítico se encuentra la creación de la comunidad de creyentes, y en una segunda fase el objetivo de alcanzar un nivel de autogobierno. Esta percepción –añade Espósito– es fundamental para basar los conceptos de responsabilidad humana y de oposición a los sistemas de dominación, y proporciona la base para establecer la diferencia en la democracia en términos occidentales y en términos islámicos (15).

En las manifestaciones de la democracia en el mundo islámico en general, Espósito menciona aspectos sociales y políticos que considera de gran importancia (16). En concreto, apunta que la democracia se percibe como la afirmación de los conceptos tradicionales de *shura* (consulta, en concreto entre un gobernante y sus consejeros principales) y *majlis al shura* (asamblea consultiva); *ichma* (consenso en la jurisprudencia islámica) (17); *ichtihad* (esfuerzo, esfuerzo personal, ejercicio de la capacidad de emitir juicios independientes sobre el derecho islámico para lograr así una nueva interpretación del tema en discusión, normalmente emitido por los *muchtahidun*) (18). Estos términos han sido interpretados de formas diferentes a lo largo de los años y no siempre se han

(13) Sobre el califato, véase WAINES D.: *El Islam*. Cambridge University Press. Madrid, 1998, pp. 121 a 123 y también VARELA, M.^a I. y LLANEZA, Á.: *La expansión del Islam*, pp. 42 a 51, El Sol. Madrid, 1991.

(14) MAWDUDI, citado por ESPÓSITO: *obra citada*, p. 20.

(15) ESPÓSITO: *obra citada*, p. 26.

(16) *Ibidem*, p. 27.

(17) Generalmente significa el acuerdo de los juristas sobre un punto determinado del derecho, al que se alude explícitamente en el Corán y la *sunna*.

(18) A menudo se utiliza con el mismo significado que *qiyas* o razonamiento por analogía

visto asociados a las instituciones democráticas, sin embargo, han de ser tenidos en cuenta forzosamente en el análisis que efectuamos.

La necesidad de consulta (*shura*) (19) es una consecuencia política –dice Espósito– del principio de califato, que como apuntábamos anteriormente no es otra cosa que la «vice-regencia» que ostentan los humanos –hombres y mujeres musulmanes indistintamente– de *Allah* en la tierra, y que a su vez delegan en el gobernante, por lo que la opinión de los creyentes ha de reflejarse en las líneas de acción del Estado a través de la consulta. Algunos analistas sin embargo, entienden la consulta como un medio del gobernante para canalizar las decisiones de gobierno sin que ello suponga participación alguna del musulmán. Desde el siglo XIX –añade Espósito a este respecto– se han hecho esfuerzos en el islam para ampliar el sentido del término «consulta» y en cualquier caso –apostilla este autor– la *shura* es un elemento clave en la relación entre islam y democracia (20). Waines hace mención a la época colonial en que los países colonizadores eran referencia social y política para los colonizados, para afirmar que los apologistas musulmanes de la época, al igual que los reformistas, utilizaron conceptos tradicionales del pensamiento islámico identificándolos con las ideas europeas del momento. Así, asociaron la *shura* con la democracia parlamentaria (21).

Waines parece inclinarse por una interpretación de la *shura* próxima a la consulta democrática, pero dentro de los límites de la *sharia*. Así, afirma que el gobernante que debe actuar de acuerdo con ésta, sólo puede hacerlo con el consentimiento de toda la comunidad. Para Waines la *shura* garantiza el control humano de los asuntos de la *umma*, pero como decimos, dentro de los límites de la ley sagrada. Según él, debe haber consulta para la elección del jefe del Estado y para cualquier decisión adoptada por el gobierno (22). Jordán es más directo al afirmar que la *shura* constituye un concepto de la tradición islámica muy cercano a la democracia (23).

El segundo de los conceptos tradicionales cuya afirmación según Espósito apunta la democracia es el *ichma* o consenso en cuestiones esenciales del derecho islámico (24). La noción de *ichma* existió en el islam desde los primeros tiempos y tradicionalmente ha sido objeto de debate la determinación sobre si al consenso debe llegarse por la comunidad como un todo, por los Compañeros del Profeta, por los *ulemas* (25) en su totalidad, o por un grupo de estos últimos.

La razón religiosa en la que Waines encuentra el origen del consenso fue la necesidad que sintió la comunidad de volverse hacia sí misma como fuente de autoridad para unir a los fieles mediante un *corpus común legal* y doctrinal tras la crisis disgregadora y centrífuga entre los califas rivales Ali ibn Abi Talib y Mu'awiya (26).

(19) Corán, pp. 42 a 38.

(20) ESPÓSITO: *obra citada*, p. 28.

(21) WAINES: *obra citada*, p. 276.

(22) *Ibidem*, p. 291.

(23) JORDÁN: *obra citada*, p. 42.

(24) La tradición citada con más frecuencia para respaldar el consenso es el *hadiz*: «Mi comunidad nunca estará de acuerdo en un error».

(25) En la sociedad islámica, se trata de los estudiosos de las ciencias religiosas.

(26) WAINES: *obra citada*, p. 102.

En el islam suní especialmente, el consenso o juicio colectivo de la comunidad se constituyó en la piedra angular para el desarrollo de la ley islámica y contribuyó de forma significativa en el desarrollo de un *corpus legal* y de la interpretación de la ley. Algunos analistas de la tradición islámica afirman que esta asociación de consenso y ley estaba reservada para unos pocos eruditos y que el consenso se refería únicamente al acuerdo unánime (o a la ausencia de desacuerdo) de los ulemas suníes (*mughtahidun*), restando importancia a la participación popular como fuente de la ley islámica. Para Waines, el concepto de consenso se aplicaba al acuerdo anónimo sobre aspectos legales entre *ulemas* de un lugar determinado o de una generación dada (27), o, en otra línea de pensamiento, de los Compañeros del Profeta (28).

De nuevo el pensamiento islámico moderno trata de flexibilizar el término dotándolo de un carácter más amplio, de forma que dé cabida a la comunidad en general. En este sentido, Espósito afirma que el concepto de consenso proporciona la base para la aceptación de sistemas que reconozcan el papel de la mayoría. El consenso –añade Espósito– puede llegar a ser a la vez la legitimación y el procedimiento para una democracia islámica (29).

También Waines hace referencia a autores que estiman que el *ichma* significa «consenso general», apoyado en el Corán y en la *sunna* (práctica normativa del Profeta), sobre una verdad general (30).

El tercero de los conceptos tradicionales relacionados por Espósito como fundamentales para entender la democracia en el islam es la *ichtihad* que, como dijimos, ha sido traducido como «esfuerzo» y que encuentra su origen según Waines en la deducción que un jurista hacía de un aspecto del derecho a partir de las fuentes, o a su intento por encontrar una conexión entre las fuentes y la costumbre local. El experto que realizaba la tarea era el *mughtahid* quien ejercía su talento libremente y sólo era responsable ante *Allah* (31). La necesidad de acudir a las fuentes no era otra que la causada por la variedad de costumbres locales que se encontraban fuera de Arabia pero bajo control de la autoridad musulmana.

Para muchos pensadores musulmanes –apunta Espósito– este concepto es la clave para la implementación de la voluntad de *Allah* en determinado momento o lugar: *Allah* reveló unos principios generales y otorgó a los humanos la voluntad de aplicarlos en cada momento, según las condiciones de ese instante histórico. A través e la *ichtihad*, las gentes de cada época tratan de poner en práctica las directrices divinas para los problemas de cada momento.

De acuerdo con muchos analistas, este concepto –como otros antes vistos– constituye uno de los factores dinámicos del islam y permite junto con ellos abrir nuevas avenidas de exploración, de innovación y de creatividad, en torno a la fe.

(27) *Ibidem*, pp. 83 y 94.

(28) *Ibidem*, p. 92.

(29) ESPÓSITO: *obra citada*, pp. 28 y 29.

(30) WAINES: *obra citada*, p. 89.

(31) *Ibidem*, p. 83.

Para Espósito, *shura*, *ichma* e *ichtihad* son conceptos cruciales para la articulación de la democracia islámica, dentro del marco de la unicidad de *Allah* y las obligaciones representativas de los humanos (32). Estos términos definen las percepciones de lo que representa para los musulmanes la legítima y auténtica democracia según ellos la conciben. De ahí la importancia de tenerlos en cuenta.

Otros conceptos también tradicionales en el islam como el de *baia*, se ha interpretado como sinónimo de derecho universal de sufragio (33). En la tradición islámica, este término adoptó varios sentidos: uno general, de juramento de fidelidad a alguien con autoridad (práctica de fidelidad de los *sahaba* a *Rasulullah*), y más tarde acto de adhesión al nuevo califa realizado por los notables de la sociedad; y otro específico relacionado con el pecado y la gracia.

La consecuencia inmediata del planteamiento tradicional de la sociedad islámica, es que la democracia en términos occidentales encontraría serios obstáculos en la tradición para ser implantada en el islam. No existe tradición democrática, no ha existido una revolución liberal y determinados conceptos parecen antitéticos con los democráticos.

No lo ve así Jatami, quien entiende que para alcanzar el desarrollo, para embarcarse en la modernidad y para conseguir la modernización de la sociedad islámica, no es preciso renunciar a la tradición. Para el dirigente iraní, la tradición es propia de la humanidad puesto que pertenece a las predisposiciones emocionales y mentales de un pueblo, es el reflejo de una cultura pasada en la vida actual aunque haya cambiado la civilización. Jatami considera que el lugar central de la sociedad moderna, a diferencia de la tradicional, no lo ocupa *Allah* sino el ser humano. Para él, hay todavía partes de la cultura islámica que permanecen acordes a una civilización pasada y que la civilización moderna es incompatible con la basada exclusivamente en la tradición, aunque ésta sea la esencia de los logros socio-históricos de su pueblo y por ello, no ha de ser tomada a la ligera (34).

La ley islámica del Corán sharia

El contexto del texto sagrado islámico –marco absoluto de referencia para el musulmán– se ha congelado en la Historia. La relación de cualquier persona con un texto está siempre sujeta a interpretación, máxime si el texto es percibido como eterno. Si a ello añadimos que el contexto interpretativo del documento no es el propio contexto actual, difícilmente puede encontrarse significado y sentido para su aplicación a las formas de vida actuales. Las interpretaciones puramente históricas, referidas como es el caso del Corán a épocas idealizadas y a hechos que quizás nunca se produjeron, provocan una fuerte dependencia emocional a unos principios que no permiten una visión moderna del mundo ni conforman un sistema de valores hábil para la vida diaria.

La mayoría de los musulmanes consideran la *sharia* como una ley divina, sin embargo, tal como expone Sardar, a pesar de que habitualmente se traduce el vocablo como tal,

(32) ESPÓSITO: *obra citada*, pp. 29 y 30.

(33) WAINES: *obra citada*, p. 276.

(34) JATAMI: «Tradición, modernidad y desarrollo». *Jatami habla*. www.webislam.com

lo único que se puede considerar divino en sí mismo en el islam es el Sagrado Corán (35). Es decir, lo es el continente pero no el contenido. El grueso de la *sharia* está constituido –dice– por el *fiqh* o jurisprudencia y aquella no es otra cosa que el intento de comprender la voluntad divina en diferentes ámbitos. Añade Sardar que:

«Cada vez que un país musulmán pide aplicar o imponer la *sharia* (...), las contradicciones propias de la evolución y el desarrollo del *fiqh* saltan a la vista. Es por eso que donde quiera que se ha impuesto la *sharia* –es decir, que se aplica la legislación del *fiqh* fuera de su contexto histórico y fuera de lugar en muchos casos de nuestra situación actual– las sociedades musulmanas adquieren un característico aspecto medieval» (36).

Para Sardar, la *sharia* es un marco de referencia, un conjunto de principios fundamentales, una metodología en definitiva para resolver los problemas, más que una codificación legal. Para este autor, la *sharia* exige a los creyentes una constante y atenta interpretación del Corán y de la vida del Profeta que les permite extraer los principios para la vida diaria y actual. De hecho –añade– el Corán es un texto escrito para ser interpretado de época en época, lo que significa que la *sharia*, y por extensión el mismo islam, ha de ser reformulado para ponerlo al día. Lo único que para él permanece constante es el texto mismo del Corán, y son los conceptos en él contenidos la base para las cambiantes interpretaciones (37). Pero el islam no es un conjunto de «respuestas preparadas» para cada uno de los problemas que se presentan al hombre, sino que ofrece la perspectiva adecuada y el marco moral en el que el musulmán ha de moverse para encontrar esas respuestas.

Si –como apuntábamos anteriormente– consideráramos la *sharia* como divina, es decir, si todo nos viniera dado de antemano, el islam quedaría reducido a una ideología totalitaria. Ésta es precisamente la interpretación que hacen los movimientos islámicos, interpretación que aplicada a un Estado-nación, lo convierte automáticamente en un Estado-islámico, del que nos ocuparemos más adelante.

Interpretación de la ley islámica

El islam constituye un universo que a lo largo de su historia se ha autoimpuesto un elevado rasero de ideal ético, pero que con el paso de los años se ve obligado a rebajarlo para no paralizar los aspectos humanos de la vida diaria y las pautas que guían la comunidad (*ummat al-islam* o simplemente *umma*) hacia la perfección, que corren el riesgo de bloquearse a causa de su excesivo rigor.

Para Menéndez, el islam se estancó judicial, social, política y económicamente, a pesar de la flexibilidad de la que poco a poco se intentó dotar a su práctica, que no a su norma (38). En la época actual, diversos intelectuales intentan llevar a cabo desde den-

(35) SARDAR, Z.: «Repensar el islam». www.elcorresponsal.com

(36) *Ibidem*.

(37) *Ibidem*.

(38) MENÉNDEZ: *obra citada*, p. 70. Este autor llama la atención sobre la curiosidad del mundo islámico, que no sólo distingue entre teoría y práctica, ideal y realidad, sino que además institucionaliza los medios para hacer que la práctica resulte menos traumática sin renegar de la letra (*hiyal*).

tro una transformación ideológica y normativa de la *sharia* para acercar la práctica a la teoría.

Los *ulemas* han sido tradicionalmente los estudiosos de la ley islámica y de alguna manera sus intérpretes y custodios. Para algunos autores estos personajes han enrarecido y obstaculizado la ley islámica durante siglos (39). Como en otras religiones, los hay que se dedican a su oficio, esto es, a los rezos, los matrimonios, los entierros y las mezquitas, pero también los hay perniciosos, casi siempre politizados, que se dicen intérpretes del Corán y emiten *fatuas* condenando a quienes no comparten su interpretación intolerante de la religión. Son estos últimos los que quieren preservar su poder de decisión cultivando el temor a Occidente: son los guardianes del miedo a la democracia.

Desde la época del Profeta existe en el islam el concepto de *ichma*, del que antes hemos hablado. Generalmente –como vimos– significa el acuerdo de los juristas sobre un punto determinado del derecho, al que se alude expresamente en el Corán y la *sunna* (40). Pues bien, cuando Muhammad deseaba tomar una decisión convocaba a toda la comunidad en la mezquita. Allí se procedía a discutir el asunto hasta llegar a un consenso. Podemos decir pues, que las decisiones políticas o de corte social se adoptaban de forma colegiada, o lo que es lo mismo, la comunidad se regía por unos principios en cierta medida democráticos. Pero con el paso de los años, los estudiosos de la religión fueron eliminando al pueblo del escenario de la *ichma*, reduciéndola al consenso de las propias autoridades religiosas. De esta manera, la sociedad musulmana así concebida es tremendamente proclive a los regímenes autoritarios, constituyéndose en caldo de cultivo del despotismo y la teocracia. Es por ello, y puesto que el ámbito político ha seguido el dictado de las autoridades religiosas, que muchas sociedades musulmanas están dominadas por *mullahs* que las oprimen fanáticamente bajo la apariencia que les confieren los hábitos de *alim* (41). Han conseguido que la sociedad no sienta la obligación de pensar por sí misma porque ellos darán respuesta a todas sus preguntas. Y como dichas repuestas se dan en nombre del islam, el mero hecho de cuestionarlas o contradecirlas, se convierte en un gravísimo pecado.

Una herramienta importante en la manipulación de las interpretaciones a la ley islámica lo constituye el empleo –hoy día muy frecuente– de simplificaciones de citas y hechos del Profeta. Cualquier acción puede justificarse con un fragmento de *aleyas* (versículo del Corán) sacado de contexto (42).

A mayor abundamiento sobre lo antedicho, dice Menéndez que una parte de la doctrina es radical en su enfoque de la relación entre islam y poder. Para este sector, la *sharia* marca lo que es correcto y lo que no lo es según un marco legal y moral. El poder político –añade– hace respetar la *sharia* y dispone el castigo para los infractores (43).

(39) *Ibidem*, p. 71.

(40) WAINES: *obra citada*, pp. 101 y siguientes.

(41) *Alim*: en la sociedad islámica, el término designa a un estudioso de las ciencias religiosas (plural *ulemas*).

(42) SARDAR: *obra citada*.

(43) MENÉNDEZ.: *obra citada*, p. 89.

Podemos decir por tanto, que la interpretación de la ley islámica está en manos de grupos –más próximos ideológicamente al siglo XI que al XXI– con una educación muy rudimentaria y con una gran falta de comprensión del mundo actual y un gran rechazo y desprecio hacia la cultura y los avances de todo tipo.

Los conceptos fundamentales del islam no están a disposición de los musulmanes de a pie y por lo tanto no pueden ser utilizados como marco en el que moverse en la búsqueda de progreso, bienestar y soluciones a la situación actual.

El sistema antes descrito no permite unas cotas mínimas de participación de los ciudadanos en la vida política.

Islam y política

Tras la muerte de Muhammad, en el mundo musulmán se insiste en recordar que el islam se fraguó bajo la dirección del Profeta a la par como fe y como sistema sociopolítico. Ambos aspectos han sido considerados tradicionalmente –salvo periodos que ahora mencionaremos– como inseparables. No siempre fue así. En las fuentes consultadas encontramos todo tipo de versiones de lo que Menéndez denomina «vaivenes en la historia islámica». Y es precisamente en la obra repetidamente citada de este autor, en la que hallamos suficientes argumentos para poder afirmar que si religión (*din*) y Estado (*dawla*) nacieron unidos, vivieron una época de divorcio desde el siglo IX (con la excepción de algunos regímenes) en que la *sharia* quedó relegada a la regulación del estatuto personal y de cuestiones sociales, hasta principios del siglo XIX en que diversas fuerzas sociales y políticas emprendieron el camino de regreso del islam a la política que pervive en gran medida en nuestros días (44).

Este camino ha llevado a un sector de la doctrina a una postura radical en su enfoque sobre *din* y *dawla*. Para este sector, la *sharia* indica claramente cuáles son las acciones correctas dentro de un sistema de moral. Para ellos, el poder político hace respetar la *sharia* y dispone las sanciones para los infractores de la ley divina, defiende a la *umma* de sus enemigos y lleva el islam más allá de sus fronteras mediante la *yihad*. Para este sector, la *umma* estará incompleta hasta que se asiente sobre un Estado, el que fuera original en Medina y actualmente quimérico: el Estado islámico, que tendrá como fin último de su política servir a *Allah* (45).

Es fácil comprender que esta imbricación de *din* y *dawla* beneficia a quienes utilizan la religión para fines políticos, a quienes prefieren los partidos religiosos para poder mono-

(44) *Ibidem*, capítulo IV, pp. 89 y siguientes. Gómez distingue tres conceptos trascendentales en la teoría política islámica originaria, que designa con las tres «D», a saber: *din*, *dunyá* (mundo secular) y *dawla*. GÓMEZ GARCÍA, L.: *Marxismo, islam e islamismo: el proyecto de Adil Husayn*, p. 5. Cantarabia. Madrid, 1995.

(45) Todos los autores consultados coinciden en que las características de lo que se conoce como «Estado islámico», esto es, la organización política, social, económica y cultural que correspondería adoptar a la *umma*, sólo se dieron durante la época de los cuatro primeros califas. Míguez lo define como «un Estado que nunca existió sino como una ilusión milenarista e irracional que historiadores y científicos han intentado desacreditar en Occidente, y que los teólogos y predicadores del islam han exaltado y convertido en verdad revelada». MIGUEZ, A.: «¿Cabe un islam liberal?» *Nueva Revista* número 86, p. 24. Marzo-abril 2003.

polizar el islam a través de ellos, y a los gobernantes que legitiman su acción de gobierno a través de la religión, en suma, a los conocidos como fundamentalistas.

Esta apropiación de la religión con fines legitimadores ha sido denominada por Khalidi como «contraataque de los *ulemas* al Estado». Para este autor, los *ulemas* –de los que ya hemos hablado– se empeñan en enfatizar que el islam es tanto *din* como *dawla*, en un intento de adueñarse del Estado (46).

Para Menéndez, el hecho de que el gobernante y el hombre de religión traten de desvincular sus respectivos campos funcionales y de influencia, en beneficio de que no se produzcan interferencias, no puede sino reportar beneficios a ambas, pero dice Menéndez:

«No corren en *Dar el Islam* vientos propicios para tamaña empresa» (47).

Los partidarios de la separación radical de *din* y *dawla* son minoría y, por supuesto, tienen una visión del islam completamente opuesta de los partidarios de la convergencia de ambos conceptos, quienes plantean el islam en términos de civilización y como ideología (48). Existen también –cómo no– posturas moderadas intermedias. Pero lo cierto es que sobre este asunto hay una gran controversia en el mundo islámico y una permanente sensación de «querer y no poder». Un ejemplo del peso que tiene la doctrina clásica, es que a pesar de la voluntad de adaptación al mundo moderno, solamente Turquía ha sido capaz de separar formalmente ambos parámetros.

Visto el problema desde fuera, algunos autores plantean que las sociedades más ricas tienden a considerarse portadoras de la razón universal, mientras que las más pobres tratan de potenciar su identidad a través de la religión. De ser cierto este planteamiento, no se está haciendo sino ahondar aún más las diferencias Norte-Sur, y en el futuro, el concepto de «etnicidad» tendrá una relevancia añadida con relación al de «clase», y los factores emocionales entrarán en juego con los materiales en mayor medida (49).

Podemos decir por lo tanto que la transformación del islam en una ideología política centrada en el Estado, concepto que se ha venido en llamar «Estado islámico», no sólo lo priva de su contenido moral y ético, sino que además traslada la mayor parte de la historia del islam a la categoría de «no islámica». Invariablemente, cada vez que los islamistas descubren una época dorada en el pasado, lo hacen para restar crédito al presente e ignorar el futuro (50). El Estado islámico constituye para la mayoría de los autores un modelo idealizado, quimérico, que pudo haber existido en los primeros tiempos del islam. Hoy día tiene mucha más fuerza el concepto de Estado-nación, aunque se reserva un papel especial a la *umma*.

Para algunos autores en el islam no existe actualmente una separación *de facto* entre lo religioso y lo profano. El ámbito de lo religioso abarca cada faceta de la conducta del

(46) KHALIDI, T.: «Religion and citizenship in islam». Citado por MENÉNDEZ, *obra citada*, p. 108.

(47) MENÉNDEZ: *obra citada*, p. 109.

(48) En este grupo podemos incluir a TAMIMI, autor de un interesante artículo sobre la posible secularización del islam. TAMIMI, A.: «¿Es viable secularizar el islam?» *Vanguardia Dossier* número 1, pp. 56 a 60. Abril-junio 2002.

(49) MENÉNDEZ: *obra citada*, p. 17.

(50) SARDAR: *obra citada*.

musulmán (51). Existe según ellos una relación orgánica entre religión, política y sociedad, que a nuestro juicio no aporta nada beneficioso para cada una de esas esferas por separado.

Otro aspecto a considerar para el análisis de la concepción del Estado en el mundo islámico es que el islam –como exponen muchos autores– implica la sumisión absoluta del individuo a la voluntad de *Allah*, planteamiento que intentan refutar unos pocos intelectuales. Una buena muestra de cuanto decimos es el estudio comparativo que realiza Menéndez, del que se puede concluir que gobernante y súbdito están ligados por ciertas obligaciones que les impone la ley sagrada, tanto hacia *Allah*, como del uno hacia el otro, y que la mayoría de la doctrina admite la interpretación del islam como sumisión absoluta a la voluntad de *Allah*, hecho que afecta considerablemente, no sólo a la relación entre gobernantes y gobernados, sino a la aproximación del islam a la democracia (52).

«El radicalismo que se desprende de los movimientos llamados integristas habría que situarlo (...) en el marco de un proceso de descolonización» (53). El caso argelino, que luego veremos con más detalle, es –para Abdussalam– un ejemplo de lo dicho: antes de que los hechos pudieran probarlo, Europa aprobó el golpe militar, aduciendo que la victoria del Frente Islámico de Salvación (FIS) con abrumadora mayoría en las urnas era un peligro para la democracia. Con ello –dice Abdussalam– se ha difundido la falsa idea de que el islam y la democracia son conceptos excluyentes (54).

Buena parte de los musulmanes no comprenden la separación entre lo que consideran las realidades que conforman el universo existencial del ser humano. Tampoco admiten que la modernidad, como referencia doctrinal, plantee como dogma tal separación. Según ellos, tal separación no tiene sentido puesto que *Allah* es creador de todo lo existente y referencia última de todas las normas que rigen la vida. Para ellos, la política, como ejercicio de intervención en los asuntos comunitarios, se hace siempre en base a un ideario, a un modelo social, a unas normas de comportamiento y a unas fórmulas sociales. Sin estas referencias –dice Abdussalam– la política está abocada a la corrupción y a la arbitrariedad. El modelo de individuo y de sociedad basado en la creencia en *Allah* y en sus profetas, se encuentra en las Revelaciones que se han sucedido a diversos pueblos que han conservado una tradición unitaria. Pretender alterar este modelo de la forma que fuere, es para Abdussalam la expresión de un integrismo laico que, no por solapado, es menos feroz que el que se pretende atribuir a los pueblos que tratan de sacudirse un dominio colonial de siglos (55).

Estructura social y estatal: los clanes y las tribus

Resulta de gran importancia para el análisis que realizamos, matizar las diferentes acepciones que determinados términos y conceptos pueden encontrar en la sociedad árabe

(51) ABDUSSALAM ESCUDERO, M.: presidente de la Junta Islámica. «Consideraciones en torno al islam y la contemporaneidad». Entrevista realizada por Luis Vicente Moro. www.verdeislam.com

(52) MENÉNDEZ: *obra citada*, pp. 38 y siguientes.

(53) ABDUSSALAM: *Entrevista citada*.

(54) ABDUSSALAM: *Entrevista citada*.

(55) ABDUSSALAM: *Entrevista citada*.

como contraposición a la occidental. Un buen ejemplo, imprescindible por otro lado para continuar nuestro estudio, es el de la palabra «libertad». No puede contemplarse el contenido que encierra dicho término para el mundo islámico, si no es a la luz de las condiciones históricas y actuales de ese mundo. Luego veremos por qué.

Históricamente, el nómada beduino ha jugado un papel fundamental en la articulación de la sociedad y en la configuración de la cultura árabo-islámica. Incluso en nuestros días, este papel no ha perdido importancia en algunos países del norte de África y de Oriente Próximo y Medio. Para estas gentes, el clan es una institución clave. Por un lado permite la transmisión –desde tiempos remotos– de la tradición y las costumbres de una generación a otra. Por otro, contrarresta el efecto de los gobernantes tiranos por el peso político y social que supone. El individuo de estas sociedades se siente fuerte en el clan, mientras que en solitario es vulnerable y se siente indefenso.

La tribu resulta imprescindible para sobrevivir en las precarias condiciones del medio en que se desarrolla la vida del beduino. La lucha por la vida se impone y sólo se puede salir adelante en el seno –solidario ante la adversidad– del grupo, del clan y de la tribu (56).

Salamé se manifiesta sobre este asunto en los siguientes términos:

«En las sociedades en vías de desarrollo con una cierta complejidad, los derechos de la colectividad, étnicos o sectarios, son tan importantes como los derechos humanos o individuales (...). El comunitarismo es aún válido como escudo contra el gobierno autoritario y arbitrario» (57).

A ello añade Ben Jelloun:

«... en el mundo árabo-islámico están más reconocidos el clan, la tribu o la familia que los sujetos que la componen...» (58).

El dirigente libio Gadafi declaró en el rotativo *La Stampa* en 1991 que:

«El multipartidismo no es una solución para nuestro continente. El África real no es la de los Estados sino la de las tribus» (59).

Y es que realmente, en estos países de fuerte arraigo tribal, el criterio dominante del voto no es la afinidad a un grupo o ideología política, sino la pertenencia a la tribu y a la familia.

Con semejante vinculación del clan, tal y como apunta Menéndez, el individuo escapa al Estado para sentirse sólo vinculado al suelo y al grupo al que pertenece. Su lealtad se debe a la familia y al clan, no al Estado. Su concepto de libertad al que antes nos referíamos es más amplio que el de la organización estatal. Sólo se siente:

«Sometido a leyes geográficas inmutables –dice Menéndez– y mantiene viva la idea de una libertad natural» (60).

(56) MENÉNDEZ: *obra citada*, p. 30.

(57) SALAME, G.: «Islam and the west», *Foreign Policy*, p. 34. Nueva York, primavera de 1993. Citado por MENÉNDEZ: *obra citada*, p. 141.

(58) BEN JELLOUN, T.: «Las paradojas de la democracia», *El País*, 25 de enero de 1992. Citado por MENÉNDEZ: *obra citada*, p. 143.

(59) Citado en MENÉNDEZ: *obra citada*, p. 128.

(60) MENÉNDEZ: *obra citada*, p. 128.

Menéndez amplía estas ideas afirmando que el beduino siente un cierto desapego hacia el Estado al que considera algo abstracto, que cree que el actor político ideal es el grupo, cuyo marco de referencia lo establece la tradición y al que sí consideran como algo tangible (61).

Como consecuencia, difícilmente puede hacerse compatible una masiva participación en comicios con las servidumbres que impone la estructura tribal y las lealtades familiares o patriarcales que aún existen en la sociedad árabo-islámica. La cultura árabo-islámica y el Estado-nación no encajan armónicamente. Este último parece en principio contrapuesto al modelo histórico tomado como patrón en el mundo islámico, esto es, la *umma*.

El mundo árabe está sufriendo importantes cambios en este sentido arrastrado por el influjo de Occidente. El individuo siente cada vez más el peso del Estado y cada vez se encuentra menos protegido por el clan para ignorar las órdenes de los políticos y hacer valer sus derechos. Es ahora a nuestro juicio cuando se cuestiona –al contrario de lo que se pueda pensar desde Occidente– el concepto de libertad. Es ahora que desaparece la consulta asambleísta o *shura al majlis* basada en la costumbre tribal cuando se disipa su forma de entender la democracia.

Otro de los aspectos a considerar al estudiar la sociedad islámica, es el nivel de desarrollo que encontramos en los países que la conforman. No es difícil comprender la relación que existe entre este nivel de desarrollo y la mayor o menor facilidad para asimilar la cultura democrática.

El estado del mundo, prestigioso anuario económico geopolítico mundial, aporta datos que nos permiten situar el nivel de desarrollo de los países en estudio, de los que hemos recogido en el cuadro 1, los que hemos creído más significativos (62).

En la primera columna del cuadro se ha establecido –siempre con datos obtenidos de la publicación mencionada– el puesto relativo que ocupan los países analizados de la

Cuadro 1. Nivel de desarrollo.

Posición según IDH	Países	IDH	Índice de alfabetización de adultos (porcentaje)	Índice bruto de escolaridad (porcentaje)	PIB real por habitante (PPA)
1	Noruega	0,942	99,0	97	29.918
21	España	0,913	97,6	95	19.472
59*	Malasia	0,782	87,5	66	9.068
64	Libia	0,773	80,0	92	7.570
71	Arabia Saudí	0,759	76,3	61	11.367
75	Libano	0,755	86,0	78	4.308
98*	Irán	0,721	76,3	73	5.884
106*	Argelia	0,697	66,7	72	5.308
115*	Egipto	0,642	55,3	76	3.635
138*	Pakistán	0,499	43,2	40	1.928
139*	Sudán	0,499	57,8	34	1.797

(61) *Ibidem*, pp. 153 y siguientes.

(62) Datos extraídos de *El estado del mundo 2003*. Ediciones Akal. Madrid, 2002.

segunda columna, en la clasificación general sobre 173 países del mundo. Hemos seleccionado a Noruega y España como puntos de referencia por ser Noruega el país con mayor desarrollo y por considerar a España –por conocido– como un buen punto de comparación para este análisis.

En la tercera columna se recoge el Índice de Desarrollo Humano (IDH), dato aportado por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), que trata de reflejar el grado de bienestar alcanzado, teniendo en cuenta no solamente la renta *per cápita*, sino otros factores que influyen en la calidad de vida, como la esperanza de vida al nacimiento, el nivel de instrucción y la renta, algunos de ellos también recogidos en el cuadro.

La cuarta y quintas columnas nos aportan ese nivel de instrucción a que nos referimos, ya que recogen respectivamente el índice de alfabetización de adultos y el índice bruto de escolaridad.

En la sexta columna figura el Producto Interior Bruto (PIB) real por habitante, a Paridad de Poder Adquisitivo (PPA), cuyos valores mínimo y máximo se encuentran entre 100 y 40.000 dólares estadounidenses.

Si nos fijamos en el puesto relativo de los países estudiados en cuanto al IDH, observamos que la mayoría de los islámicos se encuentra entre el 50% de los países del mundo con más bajo índice de desarrollo. Sudán y Pakistán ni siquiera alcanzan un índice de 0,5 por lo que pueden considerarse entre los países del mundo con «muy bajo índice de desarrollo».

En cuanto al nivel de instrucción –de acuerdo con la publicación citada– mientras Noruega y España superan el 50% de escolarización de tercer grado, Egipto sólo alcanza el 38,8 %, Líbano el 38,2%, Libia el 19,8%, Arabia Saudí el 19,4%, Irán el 18,3%, Argelia el 14,8%, Malasia el 11,4, Sudán el 7,3% y Pakistán 3,6%. El índice bruto de escolaridad de estos dos últimos países, tal como se refleja en el cuadro, está además, muy por debajo del resto. En Pakistán, el 70% de las mujeres son analfabetas y el índice de alfabetización de adultos ha descendido en dos puntos porcentuales en el último año.

Es muy significativa la diferencia de alfabetización de hombres y mujeres en los países islámicos. Mientras que en los países europeos apenas es perceptible, en la mayoría de los países islámicos de los estudiados, el número de mujeres analfabetas duplica al de hombres sin instrucción y en algunos como Libia y Líbano la triplica.

En cuanto al acceso a Internet –otro de los indicadores con los que trabaja la publicación referida– mientras en Noruega tienen acceso alrededor de 600 de cada 1.000 habitantes, en Argelia, Sudán y Pakistán no se alcanza la cifra de dos habitantes de cada 1.000 con acceso a este medio.

Si nos referimos a otro dato que puede ser ilustrativo, como es el número de libros (títulos) publicados al año, mientras en España se supera la cifra de 50.000, en Libia no se llega a 30 títulos.

Del análisis precedente es fácil inferir la enorme dificultad que supone para el arraigo de la democracia en los países estudiados el desapego del Estado en beneficio del grupo cercano y los bajos niveles cultural y de desarrollo que se dan en ellos.

Casos particulares

Irán

Irán es una república como tantos otros Estados, pero con una importante peculiaridad, como es la de que se asienta sobre un sistema bicéfalo que se materializa con un líder religioso y otro político. Al primero de ellos lo nombra la denominada Asamblea de Expertos, mientras que al segundo, que equivale al presidente de la República, lo eligen los ciudadanos por sufragio universal. Los miembros del Parlamento son también elegidos en las urnas, y en él, las minorías religiosas tienen reservados cinco escaños.

Existen dos bloques políticos, el conservador y el reformista (63). Ambos bloques están muy fraccionados debido a su heterogeneidad, y ninguno de ellos pretende abandonar los principios inspiradores de la revolución islámica. Para algunos autores, la diferencia entre los dos grandes bloques consiste en que los conservadores enarbolan la bandera de la defensa de los valores revolucionarios, mientras que para los reformistas esos valores están ya suficientemente consolidados en la sociedad iraní y persiguen una mayor democratización del país (64). Es preciso añadir que la participación de la mujer en la vida pública es cada vez mayor.

Naturalmente, lo dicho hasta ahora no retrata por sí solo un Estado democrático perfecto, basado en las libertades y en la garantía de los derechos de los ciudadanos. Ciertamente, Irán no sufre una dictadura como la que hasta hace poco sufría Irak, pero tampoco está cerca de una democracia a la occidental: no existe un sistema de partidos políticos como se entiende en Occidente ni existe libertad de expresión. Sí podemos decir, sin embargo, que Irán está más cerca de la democracia –aunque sea islámica– que otros países como Egipto, Jordania, y por supuesto que Arabia Saudí, a pesar de lo cual estos últimos se encuentran menos aislados que Irán, quizás por sus buenas relaciones con Estados Unidos.

Coincide con este planteamiento Martín Muñoz quien afirma que, aunque Irán no se democratizará siguiendo monolíticamente los esquemas occidentales, sí lo hará institucionalizando la soberanía de la ley y de los derechos humanos, sin renunciar a principios simbólicos de legitimidad islámica, propios de su herencia cultural e histórica (65). De este modo, Irán se debate actualmente entre Estado-islámico y Estado-nación. Un ejemplo palpable de ese «estar entre dos aguas» es su Constitución, que está repleta de contradicciones: por un lado exige que el jefe religioso sea elegido por la Asamblea de Expertos, y por otro, el presidente de la República, de origen y nacionalidad iraní, lo sea por soberanía popular; por un lado habla de la «inspiración divina de las leyes» y, por otro, de la «participación de todo el pueblo, en cuanto artífice de su propio destino». En Irán, no obstante, es la Constitución la que define el papel de la *sharia* y no al contrario.

(63) La reformista es una corriente que agrupa a muy diferentes formaciones: nacionalistas, izquierdistas, liberales radicales, liberales moderados, etc.

(64) RENUNCIO ROBA, M.: «Irán y democracia». www.webislam.com

(65) MARTÍN MUÑOZ, G.: «Democracia islámica en Irán». www.webislam.com

Hoy día, los reformistas se encuentran ante la oportunidad histórica de darle al país un nuevo aire de libertades dentro del sistema surgido de la revolución. De esta forma, Irán se convertiría en un modelo para los musulmanes que creen que islam y democracia pueden ir de la mano. Modelo también, porque su transición se ha promovido y llevado a cabo desde dentro, no por una oposición excluida por el régimen revolucionario.

Tras estos años de celebración de comicios, los más democráticos de todos los países de su entorno regional y, gracias a su nueva política de apertura e integración regional e internacional, Irán está rehabilitando su imagen y estableciendo cada vez mayores relaciones con Europa y Estados Unidos.

No obstante, como apunta Martín Muñoz:

«El proceso político iraní plantea una cuestión sustancial de largo alcance para la imagen del islam en el mundo occidental: su capacidad para inventar una modernidad democrática» (66).

Una de las peculiaridades que más destaca del caso iraní analizado con relación a otros países islámicos, es la existencia de un islam chií, que ha permitido adaptar una fórmula que podríamos denominar «democratizante» desde la cúpula del poder. El islam suní, cuya fuerza se encuentra en la base social –el mensaje y la organización en torno a la mezquita local– implica la asimilación y puesta en práctica de un conjunto de conceptos y hábitos mucho más difíciles de arraigar entre la población, sin embargo, una vez alcanzados deberían resultar mucho más duraderos. Lo que Keppel distinguía como la «revolución islámica desde arriba», frente a la «revolución desde abajo».

Sudán

Con una población de más de 31.000.000 de habitantes sobre una superficie cinco veces superior a la de España, la República de Sudán se rige por un sistema federal, cuya realidad está fuertemente cuestionada. El pueblo sudanés vive bajo una dictadura que mantiene una cruenta guerra civil –más virulenta en el sur del país, donde habita la mayoría cristiana– que no permite actividad política alguna que no sea la estrictamente oficial y que se encuentra bajo sospecha por acusaciones de prácticas de esclavitud.

La experiencia sudanesa, tal y como apunta Espósito, aporta un importante ejemplo de las complejidades existentes actualmente en la relación entre el islam, los movimientos islamistas y la democracia (67).

La definición de un sistema democrático en Sudán, no es sencillamente una elección entre las alternativas laicas y las islamistas, fundamentalmente como consecuencia del peso de las asociaciones islámicas clásicas. La alternativa multipartidista, que Espósito denomina «sistema parlamentario estilo Westminster», se ha llegado a identificar con políticas sectarias, dando así lugar una tercera opción. El fracaso de estas últimas en el intento de conseguir la unidad nacional trajo consigo el golpe militar seguido por gran

(66) *Ibidem*.

(67) ESPÓSITO: *obra citada*, p. 100.

parte de la población, y, como resultado, una gran variedad de alternativas no sectarias bajo el control de los militares. En estas condiciones es en las que se podría establecer actualmente un sistema político completamente laico.

Si se diera a elegir a los sudaneses en referéndum, la mayoría –según Espósito– optaría por un sistema político identificado en cierta medida con el islam. Sin embargo, para este autor, un sistema político completamente islámico habría de ser impuesto por la fuerza en el sur del país, salvo que se convenza a sus habitantes de que semejante régimen garantizaría la igualdad de derechos y de oportunidades que con anterioridad no han sido garantizados por un Estado islámico.

El interés de dos de los partidos políticos de mayor relevancia, la Revolución para la Salvación Nacional y el Frente Nacional Islámico se esfuerzan por establecer un sistema no sectario pero claramente islámico, sistema que no parece ser admitido en el sur cristiano, a la vista de la guerra civil que antes mencionábamos.

Pero, aunque pueda parecer lo contrario, la democracia y el islam de Sudán no están en conflicto, como muestra la participación política en términos democráticos de los islamistas sudaneses. El conflicto real, según Espósito, existe entre las diferentes opciones para definir la relación entre islam y democracia en el contexto del país. Por un lado falló la política sectaria, por otro, la opción de una política secular parece poco probable en las condiciones actuales. Sólo queda articular un sistema no sectario que se mantenga entre los parámetros islámicos y que admita a los seculares y a los no musulmanes del país (68).

Pakistán

La República Islámica de Pakistán es un Estado federal gobernado por militares, aliado de Estados Unidos desde que tomaron posiciones de su lado contra el terrorismo tras el 11 de septiembre de 2001.

Para Espósito, a la hora de analizar la situación en Pakistán es preciso tener en cuenta que nunca existió ni podrá seguramente existir en este país un Estado ni una sociedad completamente seculares, puesto que la religión como causa del nacimiento de este Estado, es una parte fundamental de su historia, es un componente imprescindible para entender tanto su identidad como su ideología y su política. Sin embargo, aunque la religión siempre ha jugado un papel relevante, en la movilización política de las masas, con frecuencia, el islam ha actuado más como elemento de división entre las distintas facciones religiosas que como elemento aglutinante. Por estos motivos –según Espósito– el nacionalismo paquistaní se puede entender en términos no simplemente ideológicos sino también religiosos. La ley islámica juega un papel importante en el sistema jurídico, y la cabeza del Estado y sus principales dirigentes son siempre musulmanes. Pakistán constituye un Estado que, a pesar de su adaptación al sistema democrático será siempre un defensor y promotor del islam (69).

(68) ESPÓSITO: *obra citada*, p. 101.

(69) *Ibidem*, pp. 121 a 123.

En cuanto a la situación actual, el referéndum-plebiscito –tildado de irregular– de abril de 2002, en el que la participación popular no superó el 10%, legitimó la revalidación de Musharraf como presidente de la República para los siguientes cinco años, y siembra la duda en cuanto a la posibilidad de reestablecer la democracia. La oposición no consiguió movilizar a la población en las legislativas del pasado mes de octubre de 2002.

El número de escaños de la Asamblea Nacional y de las provinciales se ha incrementado en un 50%, con 60 escaños reservados para mujeres y 25 para tecnócratas en la nacional. Estas reformas han tenido como finalidad garantizar que ningún partido pueda alcanzar la mayoría, instaurando así asambleas consagradas al presidente. Se han suprimido los colegios electorales que estaban reservados para las minorías no musulmanas.

A pesar de las promesas de reformas, el Gobierno no ha conseguido reestablecer el orden ni garantizar la seguridad de los ciudadanos y la situación ha empeorado en los dos últimos años, fundamentalmente debido a la violencia religiosa de los grupos extremistas, acrecentada desde la lucha contra los talibán afganos.

Los principales partidos políticos pueden clasificarse en laicos (socialdemócratas, socialistas y liberales), regionales (balutche, pathán), inmigrados hindúes musulmanes en el Sind (MQM) y religiosos (incluidos los de corte fundamentalista).

Malasia

La Federación de Malasia es una monarquía federal que goza de un sistema de gobierno constitucional. Según un sistema de rotación entre las diferentes familias reales de los nueve Estados de la federación, el trono es ocupado por periodos de cinco años por los diferentes sultanes y rajás.

Aunque Malasia es considerada un país musulmán, se trata de un Estado plural con una minoría muy significativa de población no musulmana. El islam ha sido parte fundamental de la identidad, de la historia y de la cultura malayas. Sin embargo, algunos aspectos demográficos cambiaron como consecuencia del colonialismo británico, por la influencia de chinos e indios. Esta evolución ha dejado su huella en la sociedad, puesto que hay una creciente presencia de no malayos en el poder. A pesar de que estos sectores tienen un poder económico importante y una formación sólida, el islam y los malayos gozan de una posición privilegiada.

Al contrario que en Oriente Medio y Próximo, el islam de Malasia ha sido más flexible y más propenso a reconocer el poder de las minorías. Esto se ha traducido en que aunque el Gobierno esté regido por las principales leyes del islam, se ha evitado aplicar la *sharia* de una forma taxativa, dando cabida a una sociedad multirracial y multirreligiosa como es la malaya.

Aunque existen tensiones en las relaciones entre las comunidades malayo-musulmana y las no musulmanas, en comparación con otros países del mundo islámico, Malasia se caracteriza por un alto grado de libertad religiosa y su población es en gran medida tolerante (70).

(70) *Ibidem*, pp. 147 a 149.

Argelia

Pocos de los países que fueron antiguas colonias vivieron –según Espósito– una experiencia tan singular como la argelina, en la cual se pasó de una completa hegemonía francesa al total control árabe de la vida política y cultural, a través de una de las guerras de independencia más sangrientas que han tenido lugar en el mundo islámico. Esta circunstancia determinó que el islam se convirtiera en la fuerza de unificación popular a la vez que en el movimiento de resistencia y autodeterminación.

Sin embargo, Argelia ha mostrado tras su independencia –añade Espósito– como muchos otros países musulmanes, un perfil enormemente complejo en el cual la voluntad popular y la religión han estado siempre sujetas a la autoridad de un partido único dominante basado en la triple alianza del Frente de Liberación Nacional (FLN), el Gobierno y los militares. Junto a la unidad y estabilidad proporcionadas por el programa socialista, se conservaron profundas diferencias culturales y de clases. Estas diferencias salieron a la luz a finales de los años ochenta cuando se produjo el colapso de la economía y de la política del FLN (71).

Diez años después de la interrupción de la transición democrática, la República Democrática y Popular de Argelia soporta un casi permanente estado de violencia. La transición que comenzó en 1989 se vio truncada en junio de 1991, momento a partir del cual el Ejército adquirió plenos poderes. Tras el golpe de Estado de enero de 1992 seguido a la victoria del FIS en las urnas, los militares –que esconden su poder tras un civil elegido formalmente como jefe de Estado– se oponen a cualquier paso que se de encaminado al levantamiento de las medidas de excepción, incluso aquellos que intenten retomar la senda del relanzamiento de la legitimación y democratización de las instituciones.

Actualmente quedan serias dudas sobre si realmente fue un error el interrumpir la trayectoria democrática que tomaba Argelia proporcionando la victoria a un partido islamista a través de un sistema electoral, o si por el contrario, hubiera sido preferible respetar la presencia del FIS en el poder, por contar con toda la legitimidad democrática. Autores como Ahmed se muestran de forma clara a favor de la opción salida de las urnas, independientemente de las consecuencias que hubiera tenido la institucionalización de fundamentalismo, poniendo incluso a Occidente bajo sospecha de posibles responsabilidades de la situación argelina tras el golpe (72).

La cuestión reside en saber si el FIS realmente hubiera proporcionado un hábito verdaderamente democrático. Al no seguirse el curso político marcado por los acontecimientos, no podemos saber si este partido hubiera funcionado realmente dentro del sistema. Desconocemos si hubiera respetado los derechos individuales y colectivos, y si hubiera dejado el control del sistema político al pueblo a través del sufragio universal.

Esta forma represiva de controlar el fundamentalismo islámico argelino –situación creada a raíz del golpe de Estado– ha dejado soterrada a esta fuerza religiosa, provocando una situación de enorme violencia, como dijimos, que ha impedido realmente la evolución

(71) *Ibidem*, p. 170.

(72) AHMED, N.: «Argelia y la paradoja de la democracia». www.webislam.com

democrática de la sociedad civil que sigue manejada por los designios de los militares a pesar de su apariencia de normalidad.

En realidad lo que viene a cuestionarse es si realmente las propias elites de poder seculares están comprometidas en la liberalización política, la democratización, el pluralismo de partidos y la división de poderes.

En definitiva, más de 40 años después de la independencia de Argelia, todavía quedan por resolver cuestiones que ya se plantearon en los dramáticos años de la guerra acerca del Estado y la realidad política de los argelinos. Cuestiones tales como la implantación de un Estado laico o uno islamista, diferencias entre árabes y beréberes, y discrepancias entre los valores de las clases francófonas y arabófonas.

Egipto

El impacto del islamismo en la República Árabe de Egipto ha sido creciente en los años noventa, sin embargo, no es un fenómeno nuevo, sino que esconde raíces profundas y muy variadas, aunque habitualmente se identifica –minimizándolo– con el islamismo radical de los Hermanos Musulmanes. Ello se explica porque, en efecto, este sector islamista ha llegado a ser con los años una de las voces dominantes en las organizaciones y colectivos profesionales. Estos sectores sociales de las clases medias constituyen una elite capaz de ofrecer a la sociedad alternativas políticas y sociales diferentes a las occidentales. Los componentes de esta elite hacen sus críticas y presentan sus pretensiones a favor de una mayor democratización y representación política, y el respeto a los derechos humanos.

El movimiento islamista contemporáneo proporciona un sistema alternativo y una crítica al fracaso y la imposibilidad del Estado para responder a las necesidades de la población. Por ello, es capaz de movilizar el voto de aquellos que creen que en el islam está la solución. Estos sectores emplean en su discurso la retórica y los símbolos islamistas, incluso apelan a la implantación de la *sharia*, pero no definen con precisión lo que ello significa en términos políticos. Sus programas sociales y educacionales sí demuestran sin embargo el impacto del orden islámico. Estas circunstancias hacen que en Egipto –al igual que en otros países musulmanes– proliferen los movimientos islamistas en lugar de disminuir.

El clima de permanente crisis socioeconómica y de alienación cultural constituye el perfecto caldo de cultivo para que ello ocurra. Las clases gobernantes aparecen con poca legitimidad frente a la oposición, muy efectiva entre los activistas islámicos y muy bien organizada. Con frecuencia, el resultado es que las clases en el poder recurren a la represión que a corto plazo parece frenar estos movimientos, pero a la larga sólo contribuye a la inestabilidad y a la radicalización (73).

Conclusiones

La primera cuestión que quisiéramos dejar clara antes de dar fin a este trabajo, es que el análisis de la interrelación entre islam y democracia que precede, no parte del

(73) ESPOSITO: *obra citada*, pp. 189 a 191.

supuesto que consideremos la democracia como imperativa para el islam. No hemos entrado en esta cuestión con anterioridad ni lo haremos ahora. De lo que sí estamos convencidos es de que en caso de implantarse la democracia en el islam no ha de ser por la fuerza y de que las diferencias entre las sociedades musulmanas y europea son lo suficientemente marcadas como para que la difusión de los modelos políticos europeos no generen réplicas de estos modelos en los Estados musulmanes. Dicho esto, pasemos a las conclusiones que este modesto análisis permite.

La mayoría de los intelectuales, políticos y líderes de opinión musulmanes cuestionan o matizan el concepto occidental de democracia, o incluso se oponen a él abiertamente. Sólo determinados reformistas que constituyen una minoría, apoyan abiertamente y sin reservas este concepto. Este rechazo al modelo occidental lleva consigo el de los partidos políticos. Una parte de los que así piensan proponen la *shura* y la *shura al majlis* en lugar de la democracia parlamentaria multipartido. Lo que parece claro es que para entrar en la modernidad, en el Estado de Derecho y en la legitimidad política, es preciso ir pensando en la democracia como condición fundamental para ello.

Algunos plantean el problema en términos de plazos. Así, los más optimistas creen que ha llegado el momento de la democratización del mundo islámico y los más pesimistas –la mayoría– creen que no llegará a corto plazo. Jelloun, Espósito, Mahmoud y Mernissi, autores citados por Menéndez, se quedan en un plano intermedio en lo que este último denomina «escuela de dar tiempo al tiempo» (74). Todos ellos acuden en sus argumentaciones al tiempo que Europa necesitó para acceder y aceptar la democracia.

Existe una opinión generalizada de que la democracia y el islam son incompatibles porque mientras la primera está fundamentada en la soberanía del pueblo, en el islam sólo se puede justificar la existencia del Estado si *Allah* es el soberano. Sin embargo, la Historia demuestra que, tanto naciones como tradiciones religiosas, han sido capaces de adaptarse a diferentes interpretaciones y reorientaciones religiosas.

Frente a la percepción generalizada que contrapone sin paliativos islam y democracia, nosotros sostenemos que la vinculación entre ambos, aunque difícil, es posible. Naturalmente, semejante afirmación como resultado del análisis realizado, requiere las siguientes matizaciones:

- La tradición supone en términos generales un freno para la implantación de la democracia en el mundo islámico. En concreto, conceptos como la «soberanía de *Allah*» y la «inviabilidad de una jerarquía humana» son obstáculos difícilmente salvables para la articulación del esquema democrático. Sólo si se permite la interpretación de la ley divina, la igualdad en términos políticos y la responsabilidad mancomunada entre todos los fieles del Divino Califato, se podría abrir una vía a la modernización política.
- Los conceptos tradicionales de *shura*, *ichma*, *ichtihad* y *baia*, pueden ser herramientas de gran valor para dar a la tradición islámica una interpretación aperturista.
- El peso de la tradición en el islam no debe llevar a los musulmanes a buscar los modelos occidentales de desarrollo y modernización destruyendo su legado histórico.

(74) MENÉNDEZ: *obra citada*, pp. 144 a 147.

- Debe entenderse que el único texto divino es el Corán y que la *sharia* debe interpretarse en el contexto adecuado como un marco de referencia o como un conjunto de principios. Sólo así el islam se dotaría de la suficiente flexibilidad para dar cabida a los principios democráticos.
- Los conceptos fundamentales del islam han de ponerse al alcance de la comunidad musulmana para que puedan ser utilizados en la búsqueda del progreso y los ciudadanos puedan participar en la vida política.
- La existencia de partidos religiosos, la utilización de la religión con fines políticos, el afán expansionista a través de la *yihad* en busca de la consecución del Estado-islámico, y la sumisión absoluta del individuo a la voluntad de *Allah*, no abonan en nada la adaptación del islam al mundo moderno.
- Es difícil hacer compatible una masiva participación política con las elevadas tasas de analfabetismo o con las servidumbres tribales y las lealtades familiares que abundan –principalmente en países árabes– a pesar de los efectos de la globalización y de los medios de comunicación.
- El bajo nivel de desarrollo y cultural reinante en el mundo islámico dificulta considerablemente la asimilación de la cultura democrática.
- El modelo de Estado-nación laico no es tan universal como creemos desde Occidente. Existen otras formas de organización política que han de ser admitidas como válidas, al menos tanto como aquél. Es preciso pues ejercer una visión más amplia para poder aceptar la realidad de un mundo plural. Esta visión debe despojarse además –como dice el profesor Escobar– de una concepción uniforme de la cultura política islámica, que es enarbolada por islamistas y abona el terreno al conflicto de civilizaciones (75).
- La explosión demográfica, la pobreza y la carrera de armamentos no ayudan en nada a que prospere un islam liberal.
- La mejor manera de conseguir una convivencia en calma sería dentro de una política de respeto entre las culturas y no tratando de imponer un modelo por la fuerza de las armas o de la propaganda. Hemos visto a lo largo de este trabajo que no es fácil la implantación de la democracia «a la occidental» en el islam. Son muchas las barreras. Pero no decimos con ello que sea imposible, sólo que nos abonamos a la escuela de «dar tiempo al tiempo».
- En algunos países como Argelia o Egipto, de haber elecciones libres, las ganarían por aplastante mayoría los partidos islamistas. Esto, que ya ocurrió en Argelia, demuestra la complejidad del problema y, nos lleva a la siguiente cuestión: con la caída de Sadam Husein y el establecimiento del régimen democrático anunciado y tutelado por Estados Unidos, ¿se admitirá una más que posible victoria electoral de un partido de corte islamista?

(75) ESPOSITO: *obra citada*, p. 202.

Bibliografía

Libros y artículos

- AHMED, N.: «Argelia y la paradoja de la democracia». *www.webislam.com*
- BILAL, A.: «Glosario de términos islámicos». *www.webislam.com*
- ESCOBAR STEMMANN, J. J.: «Las múltiples caras del islamismo», *Política Exterior* número 84. Noviembre/diciembre 2001.
- ESPÓSITO, J. L. y VOLL, J. O.: *Islam and democracy*. Oxford University Press. Nueva York, 1996.
- GÓMEZ GARCÍA, L.: *Marxismo, islam e islamismo: el proyecto de Adil Husayn*, Cantarabia. Madrid, 1995.
- JATAMI.: «Tradición, modernidad y desarrollo», *Jatami habla*. *www.webislam.com*
- JORDÁN ENAMORADO, J. J.: «Islam y democracia», *Monografías del CESEDEN* número 31. Junio de 1999.
- MARTÍN MUÑOZ, G.: «Obstáculos a la democracia en el Próximo Oriente», *I Seminario Internacional sobre Oriente Medio*. ICMA. Salamanca, diciembre de 1988.
- «Democracia islámica en Irán». *www.webislam.com*
- MENÉNDEZ DEL VALLE, E.: *Islam y democracia en el mundo que viene*, Los libros de la Catarata. Madrid, 1997.
- MÍGUEZ, A.: «¿Cabe un islam liberal?» *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte* número 86. Marzo-abril 2003.
- RENUNCIO ROBA, M.: «Irán y democracia». *www.webislam.com*
- SARDAR, Z.: «Repensar el Islam». *www.elcorresponsal.com*
- TAMIMI, A.: «¿Es viable secularizar el islam?», *Vanguardia Dossier* número 1. Abril-junio 2002.
- VARELA, M.^a I. y LLANEZA, Á.: *La expansión del Islam*. El Sol. 1991.
- VV.AA. *El estado del mundo 2003*. Akal, Madrid 2002.
- WAINES, D.: *El Islam*. Cambridge University Press. Madrid, 1998.

Editoriales

- «¿Son compatibles islam y democracia?» *www.webislam.com*
- «Prophethood in Islam» WAMY *Series on Islam* número 7.
- Editorial. Verde Islam. *Revista digital de información y análisis* número 0. *www.verdeislam.com*

Entrevistas

- ABDUSSALAM ESCUDERO, M.: presidente de Junta Islámica. «Consideraciones en trono al Islam y la Contemporaneidad». Entrevista realizada por Luis Vicente Moro. *www.verdeislam.com*

Fuentes digitales

- www.islamweb.net*
www.islamonline.net
www.islamworld
www.al-shia.com
www.sultan.org
www.webislam.com
www.cisislamica.org

