

## I ARTÍCULO

# MODELOS DE ORGANIZACIÓN POLÍTICA DE LA *UMMA* EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO ISLÁMICO.

José Cepedello Boiso  
Departamento de Filosofía del Derecho  
Universidad Pablo de Olavide  
Sevilla

Fecha de recepción 27/04/2011 | De aceptación: 22/06/2011 | De publicación: 24/06/2011

### RESUMEN.

En el presente artículo, se estudian los modelos más representativos de organización política de la comunidad islámica o *Umma* en la historia del pensamiento islámico. Como introducción al tema, se analiza el papel central que ocupa el concepto de *Umma* como eje vertebrador de las relaciones entre religión y política en el Islam. Posteriormente, se exponen las principales posiciones acerca del gobierno de la *Umma*, desde los tiempos del Profeta hasta la actualidad. Por último, se propone la necesidad de desarrollar una completa y sistemática teoría sobre el modelo de organización política más acorde con una concepción democrática de la *Umma*

### PALABRAS CLAVE.

*Umma*, pensamiento político islámico, fundamentalismo islámico, reformismo islámico, modelos de organización política.

### ABSTRACT.

In this work the most representative models of political organization of the Islamic community, or *Ummah* in Arabic, are studied through the history of the Islamic thinking. As an introduction to the main topic the key role played by the notion of *Ummah*, being the backbone between political and religious relationships in the Islamic world is discussed first. Next, the main stances around *Ummah* governments are presented in the span from the Prophet's Era to the present time. Finally, it is outlined the need to develop a complete and systematic theory about the model of political organization that best reflects a democratic concept of *Umma*.

### KEY WORDS.

*Ummah*, Islamic political thought, Islamic fundamentalism, Islamic reformism, models of political organization.

**Sumario:** 1. A modo de introducción: el Islam político y el concepto de *Umma*. 1.1. La *Umma* como unidad política islámica. 1.2. Religión y política en el Islam. 2. *Umma* y organización política en la historia del pensamiento político islámico. 2.1. Las enseñanzas del Profeta, las Guerras de Sucesión y el sometimiento de la *Umma* al califato bajo los Omeyyas y los Abasidas. 2.2. Los orígenes de las doctrinas políticas suníes y chiíes. 2.3. La teoría política de los filósofos medievales. 2.4. Teoría del califato y gobierno de la *sharí'a* desde la Edad Media hasta la modernidad. 3. Fundamentalismo y reformismo en el Islam contemporáneo. 3.1. La *Umma* como unidad política suprema en el fundamentalismo islámico. 3.2. Hacia una concepción democrática de la *Umma* en el pensamiento político islámico reformista. 4. Conclusiones

1. A modo de introducción: el islam político y el concepto de *Umma*.

1.1. La *Umma* como unidad política islámica.

La *umma*, o comunidad, es la unidad política básica en el Islam. Su misión principal es de carácter religioso: la propagación del mensaje divino. Sin embargo, para alcanzar tal fin, debe organizarse desde el punto de vista político (Ayoob, 2009, 31). La autoridad política es concebida, en esta línea, como la encargada de supervisar que el cumplimiento de la ley sagrada capacita a la *umma* a cumplir su misión divina. La soberanía, por lo tanto, no reside ni en el estamento político ni en el religioso, sino en la propia palabra de Dios concretizada bajo la forma de *sharí'a*. El modelo de gobierno más adecuado a los principios religiosos adquiere, así, la forma de una *nomoteocracia* o expresión del poder de la ley divina. En consecuencia, la idoneidad de los modelos clásicos de la teoría política occidental, como la

democracia o la autocracia, queda subordinada al cumplimiento efectivo de los preceptos sagrados. De entre ellos, será más válido aquel que consiga desarrollar los cauces políticos que permitan alcanzar los fines de la reseñada *nomoteocracia*. Esta caracterización *nomoteocrática* restringe la capacidad legislativa del poder político, en la medida en que la ley precede al Estado y no es producción directa de éste. La autoridad política no crea las leyes sino que se limita a deducirlas a partir de los preceptos de la *sharía*. Ahora bien, esto no supone que los intérpretes de la *sharía* se conviertan en legisladores plenipotenciarios, ya que, en todo momento, deben llevar a cabo su labor atendiendo a dos vértices insoslayables: el respeto incondicional al espíritu de los textos sagrados y la búsqueda del máximo bien para la *umma*. La consideración de la *umma*, como base tanto religiosa como política del Islam permite, por ejemplo, negar la afirmación de que las formas de gobierno

representativo sean incompatibles con el Islam. Muy al contrario, el Islam admite los modelos representativos, siempre y cuando representantes y representados se sometan, al unísono, a los principios de la ley divina. Por esta razón, no es extraño que las iniciales formulaciones políticas de algunos fundamentalistas islámicos, como Maududi (1903-1979), definan políticamente el Islam como una *teodemocracia* basada en dos principios básicos. Por un lado, Dios es el fundamento último y único del poder y, por otro, dada la omnipotencia política divina, todos los hombres son iguales y no deben aceptar ninguna otra soberanía que la de la propia divinidad. En este sentido, en sus primeros escritos, Maududi defenderá que, en política, el único objetivo de los miembros de la *umma* es luchar por alcanzar reglas de comportamiento que permitan alcanzar la paz, la justicia y la fraternidad, mediante la defensa de la igualdad en derechos de todos los sujetos y la consideración del poder del Estado no como algo absoluto, sino como una herramienta del poder

divino para alcanzar el bien común (Maududi, 1976, 159-161).

La principal función de la autoridad política queda, de esta forma, definida como esencialmente ideológica. Las formas de poder establecido deben tener como misión esencial conducir espiritualmente a la *umma* para que ésta no se aleje del cumplimiento de los designios divinos, como camino más recto hacia el bien común. Pero, no hay una subordinación real de la *umma* a la autoridad política, en la medida en que ambas están igualmente sometidas a la voluntad divina. La legitimidad de la soberanía del poder político surge, en todo momento, por delegación de la soberanía única de la divinidad. En todos aquellos casos en que no se respeta esta soberanía suprema, la autoridad política carece de soberanía propia y, por lo tanto, la *umma* no estará obligada a respetar sus mandatos. En este punto, la teoría política islámica muestra un carácter marcadamente *subjetivo*, frente al sesgo más *objetivo* propio de la

concepción política del cristianismo que acabó triunfando, tras un largo periodo de fuertes disputas durante la Edad Media. El cristianismo objetiva los preceptos políticos divinos a través del concepto de *derecho natural*, que permite establecer u objetivar principios que deben ser respetados tanto por el orden jurídico como político. Esta objetivación otorga un gran poder a las instancias legitimadas para definir la configuración de las normas que componen la ley natural, así como a la autoridad religiosa encargada de delinear los preceptos de la *ley divina*, con la que el derecho natural no puede entrar en contradicción. De esta forma, el cristianismo concibe el derecho como una creación del poder político, bajo la supervisión de las autoridades religiosas. Sin embargo, en el Islam no existe el derecho natural. Las leyes del mundo son producto exclusivo de la voluntad subjetiva de Dios, por lo que ninguna instancia se puede atribuir la capacidad para objetivar dicha voluntad y construir sobre dicha objetivación la estructura

jurídico-política de la sociedad. El único referente jurídico-político es, por tanto, el cumplimiento de la voluntad divina, manifestada en la consecución del bien común para la *umma*. Esta concepción subjetivo-divina de la política confiere al Islam un carácter mucho más pragmático desde el punto de vista político, ya que la piedra de toque de los sistemas políticos no se concibe como una estructura objetiva más o menos inmutable, sino como la realización efectiva y real del bien común. Ahora bien, este subjetivismo también entraña una serie de riesgos, en la medida en que dificulta la labor de precisar los fines políticos tanto de la autoridad como de la *umma*, ya que abre la puerta a la posibilidad de usar criterios más o menos arbitrarios, a la hora de intentar precisar una voluntad divina que, por definición, es marcadamente subjetiva.

## 1.2. Religión y política en el Islam.

Si algo caracteriza la visión del Islam en el mundo contemporáneo es la percepción de que se trata de una religión esencialmente política. Observada desde el prisma occidental, caracterizado por un marcado carácter etnocéntrico, el Islam es concebido, casi en exclusiva, como el sustrato religioso sobre el que, desde las últimas décadas del siglo XX, se ha ido consolidado una concepción política que, con relativa pujanza, se ofrece como una alternativa al modelo occidental. La sesgada visión politizada del mundo islámico es de tal magnitud que llega a olvidar que el Islam es, en primer lugar, un credo religioso. Es, por lo tanto, imprescindible analizar, en primer lugar, la naturaleza específica de las relaciones entre religión y política en el Islam, tanto desde un punto de vista sincrónico como diacrónico. Partiendo de estas coordenadas, completamos esta introducción revisando algunas de las opiniones más relevantes acerca de las

relaciones entre religión y política en el seno del Islam.

El orientalista italiano Massimo Campanini, en su obra *Islam e politica*, defiende que, en el Islam, la identificación entre religión y política es tal que no sólo no es posible escindir los dos términos, sino que, en su seno, ni tan siquiera se puede determinar si la política es una dimensión de la religión o si la religión es una dimensión de la política (Campanini, 1999, 12). Como corroboración de su tesis, Campanini considera que la ciencia más característicamente islámica no es la teología, sino el derecho y, por extensión, la política, en tanto que aplicación social de éste. Paradójicamente, el autor italiano defiende que, si bien la política debe constituirse según la ley religiosa, esto no impide que mantenga un alto grado de autonomía, en la medida en que la política (*siyasa*) debe inspirarse en la norma religiosa (*sharía*) pero no está obligada a ser un mero calco de la misma. La autonomía de la política se encuentra en la distinción metodológica entre la

*sharía* y el *fiqh*, como instrumentos que permiten el cumplimiento de la palabra divina en el seno de la vida social. Mientras que la *sharía* representa la palabra revelada puramente religiosa, formada por dogmas, ritos y preceptos morales y jurídicos, el *fiqh* supone la adaptación de la palabra divina a las condiciones específicas de la convivencia humana, estableciendo el conjunto de derechos y obligaciones más acordes tanto con los preceptos divinos como con las condiciones sociales específicas de cada momento histórico. El respeto ineludible de las normas emanadas del *fiqh* a los principios de la *sharía* conlleva la identificación absoluta entre religión y política. Pero, al mismo tiempo, la exigencia insoslayable de adaptar las normas producidas por el ejercicio del *fiqh* a las circunstancias específicas de la vida social permite un alto grado de autonomía. Hasta tal punto que Campanini acaba definiendo la política islámica a partir de dos ejes aparentemente contradictorios, al menos desde el punto de vista occidental. Por

un lado, es, en su origen, indistinguible de la religión, pero, por otro, en su realización práctica y efectiva manifiesta una independencia que Campanini llega a definir como laica. La base de esta doble cara de las relaciones entre religión y política en el Islam se encuentra en el mismo Corán. La identificación entre religión y política aparece en el libro sagrado, dado que numerosos versos contienen una clara intencionalidad política, bajo fórmulas del tipo “el poder pertenece a Dios y a su Enviado” u “obedeced a la autoridad”. Pero, al mismo tiempo, esa intencionalidad política no se ve desarrollada en un modelo concreto de organización social, ya que en ningún lugar del Corán se establece la forma de gobierno más acorde con la ley divina. Al no definirse un sistema político específico en el Corán, se otorga a los fieles un alto grado de libertad para configurarlo de la manera más adecuada para la consecución del bien común, auténtico criterio efectivo de organización política en el Islam,

según Campanini. La indeterminación coránica permite que, en el seno del Islam, sean múltiples y muy variadas las opciones jurídicas y políticas, sin que exista una exclusiva concepción dogmática, emanada de una única autoridad central, como ocurre en el caso de otras religiones. La opinión (*fatwa*) de cualquier jurista puede ser contestada por cualquier otro y toda *fatwa* sólo es válida en las coordenadas histórico-sociales en las que surgió. No existe, por tanto, una forma de gobierno ortodoxa en el Islam. Lo determinante no es si el sistema político es una monarquía, una república o una dictadura, sino si en él se manifiesta el cumplimiento de la ley divina, a través de la consecución del bien común. En consecuencia, para Campanini, la identificación entre religión y política en el Islam no conduce a la defensa de un modelo único e inmutable de organización política, sino que, muy al contrario, capacita a este credo para buscar, en cada momento histórico, la estructura política más acorde con el bien de la comunidad en su conjunto

(*umma*), ya que éste y no otro es el auténtico fin político de los preceptos divinos.

Aunque comparten la idea inicial defendida por Campanini acerca de la identificación entre religión y política en el Islam, muy diferentes van a ser las consecuencias extraídas de este principio por los fundamentalistas islámicos. La revitalización del carácter político del Islam se origina, a principios del siglo XX, en especial, tras la obra del pensador paquistaní Abu al-Ala al-Maududi quien fue, paulatinamente, derivando desde el modelo *teodemocrático* expuesto con anterioridad hacia planteamientos autocráticos muy marcados. En sus últimos escritos, Maududi defiende la absoluta identificación entre religión y política y la creación, en consecuencia, de un *Estado islámico* gobernado por la ley divina. Para Maududi, la soberanía absoluta reside en la divinidad (*al-hakimiyya*) y los seres humanos deben limitarse a aplicar la ley sagrada, superior a cualquier sistema político creado por

los hombres. De esta forma, la autonomía política otorgada por el ejercicio del *fiqh* queda radicalmente negada, en favor de una aplicación directa e inmediata de la *sharía*. La univocidad otorgada a la *sharía* conduce inexorablemente a la defensa de un único e inmutable sistema político, como expresión de la voluntad divina, expresada a través de la palabra sagrada (Maududi, 1977, 145-154).

Frente a la opinión de Campanini y los fundamentalistas, otros autores, como Ayubi, defienden que el Islam no es una religión política (2000, 173). Para Ayubi, todos los intentos históricos de identificar religión y política en el Islam fueron el resultado del deseo de los sujetos que ostentaban el poder de hacer un uso interesado de la religión, con la finalidad de buscar una fuente espuria de legitimación de sus decisiones políticas. Inevitablemente, la utilización del componente religioso supuso que, en mayor o menor medida, los preceptos religiosos terminaran modulando las formas de organización política, pero siempre poniéndolos al servicio de los

intereses de las clases dirigentes, que acabaron controlando los procesos de lectura e interpretación de los textos sagrados y configurando, de esta forma, un modelo religioso a imagen y al servicio de la estructura política imperante en cada momento. Para Ayubi, la politización del Islam, entendida no como el sometimiento de la religión al poder, sino como el intento de convertir los principios religiosos en la base de la organización política, es un fenómeno que ha surgido en el mundo islámico contemporáneo, justamente como oposición a la manipulación interesada del Islam realizada durante siglos. En su opinión, el término *Estado islámico* y la politización de conceptos como el de *umma* son fenómenos muy recientes, originados a finales del imperio Otomano, que, en principio, surgen como movimientos de resistencia y protesta frente al uso interesado del credo islámico pero que, paradójicamente, van a desembocar en renovadas formas de manipulación de esta misma fe, como

ocurre, por ejemplo, en el caso de las teorías fundamentalistas

Ayubi apoya su tesis en un análisis histórico de la evolución del Islam. En principio, las fuentes islámicas, el Corán y la *Sunna*, no hacen referencias explícitas a ningún modelo de organización política concreto. Sin embargo, el triunfo y la extensión del Islam obligaron, tras la muerte del Profeta, al planteamiento teórico de las cuestiones más relevantes acerca de la forma de gobierno más acorde con los preceptos coránicos y con los *Hadices*. Pero, esta teorización política fue tardía y si algo produjo fue justamente las primeras escisiones en el seno del Islam entre *sunníes*, *chííes* y otras corrientes. Además, esta reflexión surgió ya bajo una forma determinada de organización política, la califal. Este sistema califal se preocupó de favorecer y sancionar aquellas interpretaciones de los textos sagrados más acordes con su propia naturaleza política, por lo que la teoría política islámica acabó consolidándose, casi por completo, como una legitimación del califato, en tanto

que forma de gobierno supuestamente inherente a los preceptos de la religión islámica. Hasta el punto que las interpretaciones de los textos sagrados afines al modelo califal fueron identificadas como la auténtica *sharíá*, no en virtud de criterios religiosos, sino estrictamente políticos. Esta concepción politizada y dogmática de la *sharíá*, originada en los primeros tiempos del Islam tras la muerte del Profeta, es la que los fundamentalistas identifican como la única interpretación válida del Islam. De manera paradójica, esto supone una inversión extrema de los términos, ya que, si en su origen estas interpretaciones surgieron debido al intento de subordinar la religión a la política, en la actualidad lo que supuestamente buscan los fundamentalistas islámicos es someter la política a la religión. Con esta finalidad, retrotraen la politización del Islam a los tiempos del Profeta, como búsqueda de legitimación religiosa de sus teorías políticas, al mismo tiempo que, como

hace, por ejemplo, el fundamentalista egipcio Sayyid Qutb (2007, 241-262), denuncian ferozmente la manipulación califal del Islam, iniciada con la dinastía Omeya, aun cuando acaben sustentando sus doctrinas políticas, justamente en la identificación entre religión y política surgida bajo la égida califal.

## 2. *Umma* y organización política en la historia del pensamiento político islámico.

### 2.1. Las enseñanzas del Profeta, las Guerras de Sucesión y el sometimiento de la *Umma* al califato bajo los Omeyas y los Abasidas.

Como se ha indicado, el Corán se ocupa fundamentalmente de establecer principios de índole religiosa y ética, sin detenerse en la descripción del modelo político más acorde con sus enseñanzas. Sin embargo, sí que contiene una clara intencionalidad política, manifestada en la propia definición del término Islam, esto es, sumisión a Dios. La idea de Islam, por

lo tanto, supone la fusión entre divinidad y gobierno, entre lo sagrado y lo secular, entre el poder de Dios y el poder de los seres humanos o, en otras palabras, entre lo religioso y lo político. El concepto central sobre el que se construye esta unión en el Corán es el de *umma*, entendida como comunidad religiosa y política que trasciende los límites de cualquier tipo: geográficos, raciales o nacionales, entre otros. Este es el gran mensaje político del Corán, la sumisión absoluta a Dios establece un elemento de igualdad radical entre todos los seres humanos que conlleva que todos conformen una única *umma*, por más que el devenir histórico haya provocado la desunión en su seno. En esencia, es ésta la misión política esencial delineada por el Profeta: la eliminación de las disputas entre las tribus, clanes, pueblos o naciones para conseguir la reunificación de toda la humanidad en la *umma* (Crone, 2004, 3-16; Black, 2001, 9-14).

Tras la muerte del Profeta (632), comenzaron a ponerse de manifiesto los problemas derivados de la indefinición política de su doctrina. Por esta razón, los acontecimientos históricos provocados por las guerras de Sucesión van a adquirir un gran significado simbólico a la hora de delimitar para la posteridad las líneas esenciales del pensamiento político islámico. Mahoma no había señalado a su sucesor y sus Compañeros eligieron, sucesivamente, como *imanes* y *califas*, esto es, como líderes tanto religiosos como políticos, a tres miembros de su tribu, los Coraix (*Quraysh*). En primer lugar, a Abu Bakr (632-4), después a Umar (634-46) y, por último, a Uthman (646-56). Uthman, tras ser acusado de favorecer a su clan con los beneficios generados por las sucesivas conquistas, fue asesinado y sus opositores eligieron como líder a Ali (656-61), sobrino del Profeta y esposo de su hija, Fátima. Esta sucesión provocó la primera gran disputa política en el seno del Islam, ya que aquellos que consideraban que Uthman en ningún

momento se había apartado de la ley y que, por lo tanto, había sido injustamente asesinado, reclamaron una nueva elección mediante consulta (*shura*). La disputa desembocó en una guerra entre clanes. En un primer momento, Ali venció en la denominada *Batalla del camello* (656), pero tras la batalla de Siffin (657), Muawiya, gobernador de Siria bajo el mandato de Uthman, se ocupó de convencer a un grupo de seguidores de Ali, los *Kharijitas*, para que lo asesinaran, bajo la acusación de traición a la fe islámica. Tras la muerte de Ali, Muawiya se convertiría en el primer Califa de la dinastía Omeya (661-750). Esta división entre los partidarios de Ali y los de Muawiya se constituyó como el origen de una de las principales ramas del Islam que ha llegado hasta nuestros días: los *chiíes* (de *shi'at Ali*, partidarios de Ali), quienes siguen proclamando a Ali como el legítimo sucesor, designado, según ellos, por el propio Profeta (Crone, 2004, 17-32).

Bajo los Omeyas, distintos grupos o clanes defenderán posturas opuestas acerca de la constitución política de la *umma*. Los *Mutazilitas* y los *Murjitas* se mostrarán defensores de su unidad esencial e intentarán eliminar las fuentes de conflicto o división, adoptando una postura tolerante e inclusiva acerca la admisión de un sujeto, tribu o pueblo como miembros de la *umma*. Por el contrario, los *Kharijitas* defenderán criterios muy estrictos para la inclusión en la *umma*. Cualquier debilidad en la fe o conducta inmoral supone, para ellos, la expulsión inmediata de la comunidad islámica. Esta exigencia extrema se aplica al mismo líder. Deberá prometer fidelidad absoluta al Corán y los *Hadices* y ser él mismo un ejemplo, sin ninguna fisura, de fe, justicia y piedad. Los *Kharijitas* se mostraron también partidarios de la violencia religiosa, apelando a la Guerra Santa, a la que llegaron a considerar como el sexto pilar del Islam. Defendían los asesinatos indiscriminados de todos aquellos que se opusieran a la fe islámica, considerándolos, en su conjunto, como

politeístas desprovistos por completo de derechos. La *umma* es, en su opinión, un concepto excluyente que permite distinguir, dentro de los seres humanos, dos grandes grupos: aquellos que pertenecen a la misma y aquellos que no forman parte de ella y, por lo tanto, carecen de cualquier tipo de entidad como sujetos (Crone, 2004, 54-69; Black, 2001, 14-16).

La teoría política califal de los Omeyyas y los primeros Abasidas va adquirir unos claros tintes absolutistas. Se va a entender el califato desde un punto de vista patrimonial, en la medida en que se defiende que el califa puede usar su poder en su beneficio y en el de su familia, considerando a la *umma* como una comunidad de clientes bajo la protección del líder. El poder del califa no está sometido a la supervisión de ninguna instancia, sino que se legitima tan sólo en virtud de normas no escritas de beneficencia respecto de sus súbditos. Al mismo tiempo, Abd al-Malik (685-705), apelando a la legitimidad del linaje de

Uthman, establece las bases de un sistema monárquico hereditario al que los miembros de la *umma* deben obediencia absoluta y en el que el califa es considerado el heredero legítimo del Profeta y, por lo tanto, auténtico representante del poder de Dios en la tierra (Crone, 2004, 33-47; Black, 2001, 18).

## 2.2. Los orígenes de las doctrinas políticas suníes y chiíes.

En paralelo a las teorías políticas legitimadoras del sistema político califal, se desarrollan en la comunidad islámica otras tendencias de pensamiento de entre las que destacan dos: la *suní* y la *chií*. Los movimientos *proto-suníes* van a elaborar su teoría política siguiendo el método de la tradición o *Sunna*, esto es, a partir de las interpretaciones jurisprudenciales religiosas (*fiqh*) no ya sólo del Corán, sino también de los *Hadices* y la *Sira*, colecciones de textos

en los que se relatan acciones y dichos del Profeta que deben servir como modelo al resto de la comunidad islámica. Los *Hadices* y la *Sira* permiten dar soluciones a los problemas cotidianos a partir del ejemplo dado por Mahoma en su propia actuación vital. Los *ulemas* van a ser los encargados de coleccionar e interpretar estos relatos por lo que comienzan a adquirir una cierta autoridad no sólo religiosa, sino también jurídica y política, al consolidarse, con el paso del tiempo, como líderes que van, paulatinamente, privando al califa de su poder para definir las normas islámicas de la manera más acorde a sus propios intereses, ya que se van encargar de exigir una mayor fidelidad jurídico-política al espíritu de los textos sagrados.

La doctrina *chií*, por su parte, no se desarrolló hasta los siglos X y XI. Los primeros *chiíes* coinciden en rechazar tanto a los Omeyyas como a los Abasidas, en su condición de líderes legítimos de la *umma*, ya que los consideran no sólo usurpadores de la herencia del Profeta,

sino también sujetos impíos e inmorales. El rechazo al poder califal introduce en la escuela *chií* la exigencia de establecer una doctrina certera acerca de las vías para reconocer al auténtico líder de la *umma*, lo que dará al *chiísmo* un claro sesgo político, que se origina en estos siglos y llegará hasta nuestros días. A la imagen del califa, caracterizado como pecador, tirano y traidor al espíritu del Islam, los primeros pensadores *chiíes* oponen la figura del *Imán*, auténtico guía espiritual y garantía del ejercicio del poder divino sobre la tierra. (Black, 2001, 39-43). A pesar de su oposición al califato, en general, la doctrina *chií* original aboga por una actitud de no resistencia o conformismo público para proteger a la comunidad, que les lleva incluso a defender la colaboración con acciones contrarias a la verdadera ley islámica, siempre y cuando la oposición supusiera poner en peligro la vida propia o de algún miembro de la *umma*. Sin embargo, esta actitud defensiva va a ser mutada por los *Ismailíes*. Los *Ismailíes* establecerán un plan político para

arrebatarse el poder a los líderes *suníes*, basándose en una concepción jerarquizada de la *umma*, al considerar que ellos forman la élite, mientras que los *suníes* conforman la masa común que necesita la guía de los auténticos imanes *chiíes*. En el seno de la corriente *Ismailí*, se desarrollará la secta *Nizarí*, formada por los seguidores de Hasan-i Sabbah (muerto en 1124) que se declararán partidarios de Nizar en la guerra de sucesión que éste entabló frente a su hermano Al Mustali. Aunque serán finalmente derrotados, los *Nizaríes* desarrollarán una calculada estrategia de eliminación de los líderes de la comunidad *suní* que desembocará en una sangrienta masacre de *Ismailíes* por parte de los *suníes* en las ciudades de Irán en 1096. Los *Nizaríes* defienden que dado el carácter subjetivista de los designios divinos no es posible decidir sobre la idoneidad del líder mediante métodos racionales y apelan a la revelación divina, como el mejor mecanismo para designar al Imán supremo, quien debe reunir, en

una única persona, tanto la autoridad religiosa como la política (Crone, 2004, 204-218).

### 2.3. La teoría política de los filósofos medievales.

Las primeras opiniones sustentadas en el uso de la reflexión racional, como herramienta para decidir sobre la mejor forma de gobierno, aparecen en la obra de tres de los más importantes filósofos medievales del Islam: Avicena (Black, 2001, 64-66), al-Farabi (Fakhry, 1983, 116-118) y Averroes (Jahanbakhsh, 2001, 20-21). Estos tres autores coinciden en su recurso al pensamiento platónico-aristotélico, como ayuda para decidir acerca de cuál sea el mejor régimen político posible. Por esta razón, haciéndose eco de las palabras de los dos filósofos atenienses, adoptan una posición crítica hacia la democracia, concibiéndola como una forma imperfecta de gobierno y como una

corrupción del auténtico sistema político caracterizado por la virtud. Al-Farabi, siguiendo a Platón, divide los regímenes políticos en “virtuosos” y “no virtuosos”. Las no-virtuosas o formas imperfectas de gobierno son las siguientes: la basada en el honor o *timocracia*; la sustentada en la riqueza de unos pocos o *plutocracia*; la que otorga la primacía a la asamblea de la multitud o *democracia*; y la que se erige sobre el poder absoluto de un individuo o *tiranía*. A pesar de colocar la democracia en el grupo de las formas degeneradas o imperfectas de gobierno, tanto al-Farabi como Averroes señalan, siguiendo a Aristóteles, que la democracia es el sistema político menos imperfecto de todos ellos. La democracia es un sistema erróneo pero que no carece por completo de cierta virtud, en la medida en que, potencialmente, es posible que en su seno surjan ciudadanos y gobiernos virtuosos. Ambos coinciden en señalar que, de todas las formas de gobierno, la democracia es la más ambigua ya que presenta desarrollos tan diversos que de

ella se puede derivar tanto un sistema virtuoso de gobierno, como una de las formas más corrupta de hacer política, antesala inevitable del peor de los sistemas, esto es, de la tiranía. El peligro que encierra la democracia lo encuentran Avicena, al-Farabi y Averroes en uno de los elementos esenciales de la misma: la libertad. En su justo límite, la libertad es entendida como el elemento esencial para el desarrollo del individuo, pero, al mismo tiempo, se convierte en el peor de los peligros para la sociedad en pleno, si no se constituye en sus justos términos. Averroes, en su *Comentario a la República de Platón*, ofrece la perspectiva platónica según la cual la democracia es la forma de gobierno representada por la libertad y cuyos desastrosos resultados derivan justamente del exceso de libertad, mientras que, en la misma línea, Avicena, al enumerar las formas de gobierno establecidas por Aristóteles, define la democracia como el sistema político cuyo fin primordial es defender la libertad de sus ciudadanos. Al-Farabi, por su parte, utiliza el término *hurriya*, en su

*Ciudad ideal*, cuando describe el gobierno democrático o *madina al-jama'iya*, como un tipo de Estado en el que el pueblo es libre para hacer lo que quiera y que sólo reconoce como gobernante a aquel que trabaja para promover esa libertad (*hurriya*). Al-Farabi acaba ofreciendo una visión dual y contradictoria de la libertad. Desde el punto de vista político, su condena de la democracia, le lleva a entender *hurriya* como una libertad absoluta que conduce irremisiblemente a la anarquía. Pero, paradójicamente, desde el punto de vista ético y moral otorga un sentido altamente positivo a este mismo término, al colocarlo al nivel de otros como la generosidad o la nobleza. De ahí que Al-Farabi concluya que, en ausencia del régimen auténticamente virtuoso, la democracia es el único sistema que otorga al individuo la posibilidad de desarrollar todas sus capacidades vitales en libertad. Tras el interés de estos filósofos medievales, motivado por sus comentarios de las obras de Platón y Aristóteles, el tema de la democracia,

como modelo de organización política de la *umma*, va paulatinamente perdiendo fuerza en el pensamiento político islámico, para no volver a reaparecer hasta bien entrado el siglo XIX, sobre todo por el influjo del ideal revolucionario francés.

## 2.4. Teoría del califato y gobierno de la *sharí'a* desde la Edad Media hasta la modernidad.

La concepción política islámica acerca del califato se va a consolidar bajo la égida de la tribu Saljuk, de origen turco, que, entre los siglos X y XI, se constituye como un poder casi hegemónico en el centro mismo del territorio islámico, redefiniendo las líneas esenciales de las formas de autoridad político-religiosa. Bajo la dinastía Saljuk, de confesión *suní*, la justicia islámica va a ser administrada por los *ulemas*, en tanto que jueces (*qadí*), mientras que la legitimidad de la autoridad política se va a sustentar en el

fuerte poder militar. De esta forma, el *sunismo* se inserta en el seno de un orden socio-político erigido sobre el poder militar y en el que los *ulemas* y el Sultán cooperan, al mismo tiempo que mantienen un relativo grado de independencia. El juez Ali al-Mawardi (974-1058) sintetizará esta doctrina en su obra, *Sobre los principios del poder*, al señalar las cinco fuentes del orden social y político: a) una religión fuertemente arraigada que controle las pasiones de los hombres; b) un poderoso gobernante, al que no basta con los dictados de la religión para dominar a su pueblo, sino que debe ser capaz de ejercer el grado de coerción exigible a una autoridad suprema; c) justicia; d) ley y orden; y e) prosperidad económica. El ejercicio mismo del poder del califa es el mejor símbolo de su capacidad para cumplir la misión divina encomendada y se constituye como la manifestación más evidente del contenido de la revelación divina, acerca de su idoneidad como guía de la *umma* (Black, 2001, 81-90).

La legitimación del poder califal va a ser duramente criticada por el pensador Ahmad Ibn Taymiyya (1263-1324) quien elaborará una teoría política sustentada sobre la base de la *sharía* (Fakhry, 1983, 316-318). En su *Libro sobre el gobierno de la ley religiosa* defiende que la religión no puede ser correctamente practicada si no forma parte del poder político. En esta línea, afirma que la actitud abstencionista de los primeros pensadores islámicos había conducido al poder omnímodo de los sultanes, quienes dominaban por completo a la *umma*, mediante el control de la *sharía*. En franca oposición a este principio, en su opinión, el auténtico espíritu del Islam exige que el referente último de la acción política sea única y exclusivamente la propia *sharía* (*siyasa sharía* o política según la *sharía*). La legitimidad del poder queda, por tanto, ligada al respeto a la ley sagrada, debido a que el gobernante no es considerado por Ibn Taymiyya como propietario de su territorio y de su pueblo, sino como un mero agente representativo de la autoridad divina, cargado de las

responsabilidades inherentes al cumplimiento de los designios de Dios, establecidos en la *sharí*a. Tras la obra de Ibn Taymiyya, el último gran pensador islámico medieval será Ibn Jaldún (1332-1406) quien desarrollará el concepto de *asabiyya* que manifiesta una doble vertiente, ya que es, al mismo tiempo, espíritu de cohesión entre los miembros de la *umma* y reconocimiento y lealtad hacia la autoridad del líder. Por lo tanto, la *asabiyya* se constituye como la fuerza rectora de la acción política. La *asabiyya*, además, se convierte en un principio de legitimación religiosa del poder, ya que aquel que la posee manifiesta o revela el origen divino de su autoridad. Para Ibn Jaldún, el mantenimiento de la cohesión social necesaria para la conservación de la integridad de la *umma* exige la presencia de una estructura institucionalizada de organización del poder o soberanía (*mulk*) que controle las posibles agresiones que pueda sufrir la comunidad tanto desde dentro como desde fuera. Aunque la entidad que

ejerce el poder deba acatar los principios de la *sharí*a, esto no significa que deba convertir su régimen en una pura teocracia, ya que no hay que confundir la base del poder con su ejercicio, es decir, si bien el gobierno debe aceptar el sustrato divino de su poder, en su ejercicio efectivo, como forma de organizar políticamente de la manera más adecuada a la *umma*, ese poder de control y organización de la *umma* debe establecerse según los principios racionales que permitan la consolidación y mantenimiento de ese poder o *mulk* (Fakhry, 1983, 329). A pesar de aceptar que el ejercicio de la fuerza por parte del gobernante es esencial para desarrollar y mantener la *asabiyya* imprescindible para dar cohesión a la *umma*, el monarca no debe nunca olvidar que el origen de esta *asabiyya* se encuentra en el principio original de la solidaridad tribal, como fuerza de unidad primordial de la comunidad. En consecuencia, su poder se sustenta en un triple eje: en los principios racionales y religiosos de justicia sobre los que debe construir las leyes y en el

mantenimiento de la solidaridad grupal como origen de la *assabiya*. Ibn Jaldun va a distinguir entre dos formas de ejercer el poder. Por un lado, la *autoridad*, que es conforme tanto a la racionalidad necesaria para ordenar los asuntos humanos como a los designios divinos que conducen a los hombres hacia el bien y, del lado contrario, el *dominio*, basado en la fuerza y la ignorancia y que conduce inexorablemente al desorden social y a la extensión del mal moral entre los seres humanos. Por último, Ibn Jaldún lleva a cabo una elaborada y sistemática teoría sobre la evolución de las formas de gobierno que construye, de forma paralela, al desarrollo de las estructuras de solidaridad en el seno de la *umma*. Distingue, en este sentido, cinco etapas evolutivas. En primer lugar, la etapa de la *consolidación*, que Ibn Khaldun considera como la situación más natural para el ser humano. En este estadio, la frugalidad de la vida nómada y el espíritu de solidaridad entre los miembros de la *umma* permiten que la autoridad del monarca se sustente

en una sólida base democrática de apoyo popular. En un segundo momento, se produce la *tiranía*, en la que el relajamiento de los lazos de solidaridad grupal va acompañado por un aumento del ejercicio autoritario del poder por parte del monarca, con la finalidad de mantener la debida cohesión grupal. En un tercer paso evolutivo, se desarrolla la etapa de *explotación*, en la que el monarca abusa de sus privilegios de autoridad con la finalidad de engrandecer tanto su patrimonio como su persona, mediante el aumento de impuestos para la construcción de grandes obras y monumentos en su honor. En cuarto lugar, la etapa de *pacificación*, en la que se produce un intento de apaciguar los movimientos de revuelta producidos en el seno de la *umma*, como reacción a los excesos cometidos por el monarca, mediante una vuelta a las tradiciones e instituciones propias de la primera etapa. Y, por último, se produce la *disolución* y *caída* del régimen, dado que se fracasa en el intento de aparentar que se ha vuelto a la situación armónica original y el

monarca se dedica, sobre todo, a consumir el tesoro público en su beneficio y en el de aquellos que le son afines, lo que provoca la descomposición total de la cohesión grupal y el hundimiento definitivo tanto de la solidaridad de la *umma*, como del propio régimen político (Fakhry, 1983, 331-332). Con el pensamiento de estos dos autores finalizamos este somero repaso a las relaciones entre las formas de gobierno y el concepto de *umma* en la historia del pensamiento islámico, ya que, como señala Antony Black (2001, 188), en general, el pensamiento político islámico durante los siglos XVI y XVII es prácticamente irrelevante, sobre todo, si lo comparamos con el desarrollado en los siglos previos y con el que tendrá lugar posteriormente, ya que pocas ideas nuevas surgieron en estos dos siglos, hasta la explosión intelectual que, germinada a lo largo del siglo XVIII, tendrá lugar a partir de la segunda mitad del siglo XIX.

### 3. Fundamentalismo y reformismo en el Islam contemporáneo.

#### 3.1. La *Umma* como unidad política suprema en el fundamentalismo islámico.

La rama fundamentalista islámica contemporánea encuentra sus raíces últimas en los métodos de interpretación literal de las fuentes del Islam de la escuela de Ibn Hanbal (780-855), así como en el pensamiento de dos autores esenciales, el ya analizado anteriormente Ibn Taymiyya y Muhammad Abd al-Wahab (1701-1791) fundador del *wahabismo*, movimiento que ha llegado hasta nuestros días y que, irradiando su doctrina desde su situación central en la península arábiga, ejerce una gran influencia en amplias zonas del mundo islámico (Commins, 2006). Los *wahabíes* no sólo están a favor de la aplicación directa y literal del Corán y la *Sunna*, sino que establecen un régimen muy estricto de conducta y legitiman el uso de la fuerza contra todos aquellos que no se sometan a éste. Defienden el respeto

absoluto al *tawhid*, o principio de unicidad divina, lo que les conduce a considerar como politeístas, y enemigos naturales de la fe islámica, a todos aquellos que no acepten a Dios como único poder soberano. Al-Wahab acabó finalmente apelando a la lucha (*yihad*) como medio de imponer su concepción del Islam a los que se resistieran a admitirla como única. Desde el punto de vista político, no le preocupaba la determinación de un modelo determinado de constitución de la autoridad, siempre y cuando ésta respetara la ley sagrada y se preocupara de imponer entre sus súbditos el cumplimiento de los preceptos divinos (Saleh, 2007, 25-30).

A la estela del pensamiento de Ibn Taymiyya y del *wahabismo*, el fundamentalismo islámico se irá gestando, desde el punto de vista intelectual, a partir la segunda década del siglo XX, sobre la base de cuatro figuras principales: los egipcios Hassan al-Banna (1906-1949) y Sayyid Qutb (1906-1966) y el paquistaní, Maududi (1903-

1979), en el ámbito *suní*, y el iraní Jomeini (1902-1989), en el marco del Islam *chií*. Todos ellos compartían una visión semejante del Islam, de claras raíces políticas, que tenía, como fin esencial, el establecimiento de un Estado islámico. Con las miras muy centradas en este objetivo, supieron distanciarse, de forma paulatina, tanto del panarabismo que predominaba en los años sesenta, como de las concepciones tradicionales del Islam que no consideraban que la lucha política fuera un elemento esencial en este credo religioso (Sivan, 1997, 46-47). En los años veinte, Hassan al-Banna, inspirado por el teólogo-filósofo al-Ghazali y por el teólogo-jurista Ibn Taymiyya, fue alimentando su gran proyecto utópico: insuflar el mensaje verdadero y vivo del Islam a un grupo activo y dispuesto a combatir (*yihad*). La legitimación del verdadero poder islámico no se encuentra, según al-Banna, en la persona que lo ejerce, sino en su sumisión al auténtico espíritu del Islam. De ahí que la principal divisa de todo Estado verdaderamente islámico sea: “El

Corán es nuestra Constitución. No existe otra Constitución que el Corán. El Corán es nuestra Ley y Mahoma nuestro modelo”. Siguiendo el mensaje de al-Banna, los Hermanos Musulmanes se propondrán, como objetivo principal de su labor política, la instauración de la auténtica sociedad islámica en Egipto, como germen para su posterior extensión al resto del orbe islámico (Carré & Michaud, 1983, 11-19). Con tal fin, defenderán el restablecimiento gradual del modelo califal, a través de sucesivas reformas sociales, económicas y políticas que fueran purificando a la *umma* de la nociva influencia occidental. Todo su programa de regeneración política se sustentaba en tres principios esenciales. En primer lugar, la consideración del Islam como un orden de origen divino (*nizam*) válido para todos los seres humanos de cualquier tiempo o lugar y cuyo objetivo último es la organización de todos los aspectos de la vida humana. En segundo término, la necesidad de purificar la *umma*, liberándola de cualquier influencia

ajena a la única fuente aceptable, los textos sagrados. Y, por último, el establecimiento de la *sharí'a* como la base única de todo el sistema de organización jurídico-política de la *umma* (Abu Zayd, 2006, 47-48). En la misma línea de al-Banna, Maududi no defendía un Estado musulmán, sino un Estado auténticamente islámico. Es decir, un Estado no caracterizado por el hecho de que ejerzan el poder individuos que se confiesan musulmanes, sino porque todo él se estructura sobre la base de la verdadera ley islámica. La soberanía absoluta radica en Alá (*al-hakimiyya*) y, por tanto, a los humanos sólo les cabe aplicar su ley sagrada que es superior y más justa que cualquier otro sistema ideado por la humanidad en toda su historia. Tres serán los pilares del nuevo Estado islámico: la prioridad de la religión en cualquier aspecto de la vida (*din*) (Maududi, 1977, 136), la superioridad de la comunidad de creyentes por encima de las diferencias de raza, color de piel o condición social (*umma*) (Maududi, 1977, 165-168) y la sumisión absoluta a la

autoridad de Alá, pues todo poder sólo es realmente ejercido por el pueblo, si éste se hace partícipe de la revelación divina (*hukm*) (Campanini, 1999, 244-247).

Tras la obra de al-Banna y Mawdudi, Sayyid Qutb puede ser considerado, sin duda, como el ideólogo principal del fundamentalismo islámico contemporáneo (Qutb, 2007, 28-30). Qutb elaboró un concepto esencial que colocó en la base de toda su teoría política y que se constituye como el referente para determinar la pertenencia de un sujeto a la *umma* y para considerar a una comunidad de sujetos como digna de ser considerada una auténtica *umma*: la *yahiliyya*. La *yahiliyya* es el estado en que viven todos aquellos que no ordenan su vida según el espíritu de la ley islámica. La *yahiliyya* no afecta tan sólo a los no musulmanes, sino también a todos aquellos que, aunque aparentemente formen parte de la comunidad islámica, no cumplen con los dictados impuestos por Dios. Para Qutb, además, no existe

término medio. Todas las sociedades son, o auténticamente islámicas, o viven en el estado degenerado de la *yahiliyya* (Qutb, 2002, 150). Hay dos conceptos claves, que Qutb recibe de Maududi, para diferenciar el auténtico gobierno *islámico* de la degeneración provocada por la *yahiliyya*: la *hakimiyya* o soberanía y la *ubbudiyya* o adoración. En el Islam, Dios es el único soberano y el único ser digno de adoración por parte de los seres humanos, que le deben sumisión absoluta. Al igual que la aceptación de la ley islámica debe ser absoluta, el rechazo de los gobiernos *yahilíes* debe ser radical. El musulmán que acata los dictados de este tipo de gobiernos expulsa, al mismo tiempo, a Dios de su corazón, pues las sociedades acogidas bajo estas leyes son tachadas de *shirk* o asociacionistas, esto es, de “asociar falsos dioses con Alá”, una de las mayores acusaciones de impiedad en el seno del credo islámico. La única solución viable es que la religión se configure como una concepción ideológica delimitadora del orden social y político, en su totalidad. El Islam debe

ayudar a las sociedades *yahilíes* a superar la esquizofrenia provocada por la separación radical, que se produce en su seno, entre religión y Estado, pues esta ruptura es la causa de todos sus males y la que imposibilita que se pueda alcanzar la armonía en todos los ámbitos (Qutb, 1984, 38-40). El otro gran cimiento del pensamiento de Qutb es el de *yihad*. Como ya aparecía en al-Wahab, en al-Banna, y en Maududi, para Qutb, la *yihad* es una consecuencia inevitable del estado actual del Islam, aprisionado por la acción de gobiernos *yahilíes*. De ahí las palabras de Qutb, cuando declaró en su proceso: “Somos la *umma* de los creyentes, que vive en una sociedad *yahilí*. Nada nos relaciona con el Estado ni con la sociedad y no debemos lealtad alguna a ninguno de los dos. Como comunidad de creyentes, debemos vernos en un estado de guerra contra el Estado y la sociedad. El territorio en el que habitamos es *Dar al-Harb*” (Sivan, 1997, 111-112). La *yihad* tiene un paso previo, la *hichra* o exilio que permite al auténtico musulmán

alejarse y desprenderse de todos los elementos nocivos de la *yahiliyya*. Este exilio es, esencialmente, interior y en su seno se desarrolla la *yihad al-nafs*, o esfuerzo íntimo. En línea con la postura de Banna, esta reflexión íntima considera la paz como la verdadera enseñanza del Islam y entiende que la guerra sólo está autorizada en circunstancias determinadas. Sin embargo, los acontecimientos, que rodearon su vida política activa, como miembro de los Hermanos Musulmanes, y que desembocaron en su prisión y muerte, condujeron a Qutb hacia posturas más radicales, llegando a defender, al final de sus días, que la guerra ofensiva es completamente legítima, si su objetivo principal es velar por la consolidación de una auténtica *umma*, liberándola de la opresión ejercida por la formas de gobierno *yahilíes*. No obstante, los estudiosos del pensamiento de Qutb no se ponen de acuerdo a la hora de señalar el alcance práctico que éste concedió al concepto teórico de *yihad*. Para algunos, como Gilles Kepel, el pensador egipcio

fue el ideólogo de la propagación del Islam por medio del sable, mientras que otros, como Olivier Carré o Tariq Ramadan, consideran que no puede ser definido como un teórico del terrorismo, ya que este calificativo debería ser atribuido a pensadores posteriores, como Tahrir o Takfir, a los que tradicionalmente se les conoce con el nombre de *qutbíes*, quienes, de forma más o menos directa, recibieron el influjo de Qutb, y lo desarrollaron su pensamiento en sus formas más violentas y extremas (Ramadan, 2000, 451-455).

En el ámbito *chií*, la consolidación de Jomeini como principal fuente opositora al régimen del Sah Reza Pahlavi y su posterior subida al poder, tras el derrocamiento de éste, permitió la puesta en práctica de su proyecto de islamización de la sociedad iraní. Al igual que los fundamentalistas *suníes*, Jomeini defendía que la constitución de la auténtica *umma* islámica exigía desarrollar una labor previa de limpieza de las leyes no islámicas, de origen

occidental, que el régimen impuro del Sah había impuesto en Irán (Martin, 2000, 100-115). En esa crítica de la contaminación occidental en Irán, coincide Jomeini con autores como Jalal Al-e Ahmad (1923-1969) quien, en su texto *Gharbzadegi*, afirmaba que la comunidad musulmana o *umma* se había desviado del adecuado camino islámico, al haber sido “golpeada e intoxicada por Occidente” (*gharbzade*) y Ahmad Fardid (1912-1994) quien estaba convencido de que el Islam era el único antídoto contra la hegemonía occidental (Abu Zayd, 2006, 50). Por su parte, Ali Shariati (1933-1977), el ideólogo de la revolución islámica iraní, profundizará en esta idea, al afirmar que el espurio interés de Occidente no es otro sino subyugar al mundo islámico, mediante la imposición de gobernantes marionetas, como cabezas visibles de regímenes políticos esencialmente corruptos, cuya única finalidad es salvaguardar los derechos de las potencias occidentales sobre la explotación de los recursos naturales existentes en los territorios del

Islam. En consecuencia, defiende la necesidad de que las sociedades musulmanas contemporáneas se refugien en su propia identidad islámica en tanto que *umma*, como forma de lucha para conseguir liberarse de los mecanismos de dominación económica y de los sistemas políticos corruptos impuestos por Occidente con tal fin. El reforzamiento de la identidad islámica es considerado por todos ellos como algo esencial, en la medida en que entienden que sólo la liberación de la dependencia ideológica permitirá la posterior autonomía material. En el ámbito político, el rechazo de las prácticas colonialistas de Occidente se consolidará como uno de los sustentos más importantes del sistema *teocrático* defendido por el Ayatolá Jomeini. En este modelo, paradójicamente, la liberación de la *umma*, respecto de los lazos de dominación occidental, exige consolidar un régimen político basado en la sumisión absoluta a la divinidad. En la teocracia *jomeinista*, sólo Dios es auténtico sujeto político y, por tanto, sólo él tiene

derechos. En consecuencia, el disfrute de los derechos es siempre una concesión subjetiva realizada por la divinidad a través de sus representantes. Además, Jomeini entiende que, en este sentido, el auténtico objetivo político de todo musulmán no debe ser la búsqueda del disfrute de unos derechos que, en pureza, no le son inherentes, sino que debe centrar toda su actividad pública, tanto individual como colectiva, en la búsqueda del bien de la comunidad islámica, esto es, de la *umma*. Más aún, en la medida en que lo primero es el bien de la *umma*, es perfectamente admisible que, en pro de este fin superior, los órganos de poder despojen de sus derechos a los sujetos, por lo que mecanismos como la censura, la opresión y la violación de derechos están justificados, dado que quien gobierna a los musulmanes debe, en todo momento, ocuparse de los intereses de la *umma*, por encima de los deseos o propósitos de los sujetos individuales. En opinión de Jomeini, el Islam da prioridad a los intereses colectivos de la *umma* y este

hecho confiere al régimen político teocrático de raíz islámica la capacidad de anular a aquellos individuos o grupos que sean fuente de degeneración o corrupción para la misma (Abu Zayd, 2006, 70-71). En definitiva, según Jomeini, para quienes tienen la misión delegada por la divinidad de mantener intacta la integridad islámica de la *umma*, los derechos individuales no son sino una creación del diablo, cuyo objetivo casi exclusivo es detener la marcha hacia la victoria de la *umma* o comunidad islámica de auténticos creyentes.

### 3.2. Hacia una concepción democrática de la *Umma* en el pensamiento político islámico reformista.

El pensamiento reformista islámico se inicia a mediados del siglo XIX por influjo de las ideas ilustradas occidentales, germinadas, en especial, al amparo de los ecos del pensamiento revolucionario francés y sobre la base de la tradición

filosófica islámica de origen medieval (Lewis, 2004, 182-189; Gibb, 1947; Hunter, 2009, 3-32; Kamrava, 2006, 1-28). Se retoman, en este momento, las reflexiones acerca del concepto de democracia que, iniciadas por los filósofos medievales, habían acabado desapareciendo de la teoría política islámica. En general, se identifica la democracia como una construcción política griega que otorga la soberanía al pueblo o, en el caso islámico, a la *umma*. Encontramos, así, las primeras definiciones que intentan acercar el término democracia al ámbito más específicamente islámico, como la del pensador Adib Ishaq, según el cual, democracia es “un tipo de sistema político en el que el poder de legislar está por completo en manos de la *Umma*. La *Umma* es en ella, al mismo tiempo, gobernante y gobernada” (Ayalon, 1987, 49). De esta manera, si algo caracteriza a la teoría política islámica durante el siglo XX es la casi total integración de conceptos como democracia o libertad en sus consideraciones acerca de la

posibilidad de delinear un moderno Estado nacional de raíz islámica (Abu Zayd, 2006, 36). Un acontecimiento histórico determinante para la evolución de las reflexiones sobre este tema fue el colapso del Imperio Otomano tras la Primera Guerra Mundial y la decisión del nuevo movimiento nacional turco de abolir el califato, en 1924. Este hecho motivó que comenzara a discutirse si el califato era la única forma de gobierno acorde con los dictados islámicos o si, por el contrario, era tan sólo un sistema más que podía ser reemplazado por otro que se mostrara más adecuado a las circunstancias de los tiempos modernos, sin que se perdiera ni el sustrato ni la identidad islámica. En esta línea, el pensador egipcio Al Abd al-Râziq (1888-1966) es partidario de su abolición y afirma que no hay realmente ningún sistema político que pueda identificarse, de forma absoluta, con el Islam. En su libro, *El Islam y los fundamentos del poder: estudio sobre el califato y el gobierno en el Islam*, de 1925, defiende

que no existe en el Corán ninguna mención al califato en la forma como éste se fue desarrollando históricamente (Abd al-Râziq, 2007). La polémica se inició ya a en la segunda mitad del siglo XIX, desde el momento en que autores como Abd al-Rahman al-Kawakibi (1848-1902) y Ahmad Faris al-Shidyaq (1804-1878) despliegan, en sus escritos políticos, una dura crítica del despotismo del califato Otomano. Para ambos, es absolutamente necesario separar la autoridad religiosa del poder político, debido a los claros peligros que se habían derivado de tal asociación en el seno de este sistema de gobierno. Ante las críticas de un gran número de autores occidentales que identificaban ese despotismo califal autoritario como algo inherente al credo musulmán, al-Kawakibi declara que las formas autocráticas del califato sólo eran una manifestación de los intereses de los gobernantes y no algo afín al espíritu del Islam. En opinión de al-Kawakibi, el sistema político más acorde con las enseñanzas coránicas estaría

representado por un camino intermedio entre la democracia y la aristocracia.

Tras las duras críticas al califato, el pensamiento reformista se desarrollará a través de la denominada escuela *constitucionalista* en Irán (Hairi, 1977). En este contexto, Shaykh Muhammad Husayn Naini (1860-1936) publica en 1909 un libro en el que aborda la posibilidad de establecer un gobierno constitucional desde el punto de vista del Islam *chií*. En esta obra, expone toda una serie de argumentos, asentados sobre la doctrina del Corán y la Sunna, para defender la opción constitucionalista. Tras los excesos cometidos por los gobernantes califales, Husayn Naini defiende que es imprescindible reducir tal perversión a su mínima expresión, limitando el poder del gobernante y estableciendo una asamblea (*majlis*) de representantes encargada de desarrollar los principios políticos establecidos en el Corán. Esta asamblea sólo tendría poder para legislar en todas aquellas materias no cubiertas por la *sharía* y en aquellos

ámbitos que sólo aparecen diseñados de una manera excesivamente general en los textos sagrados. Por esta razón, se instituiría, al mismo tiempo, un consejo de *ulemas* con la misión de controlar posibles contradicciones entre las normas emanadas de la asamblea y la *sharia*. Ya avanzada la centuria, en Indonesia, siguiendo la estela de Nurcholis Madjid, defensor de la secularización de la política islámica, Abdurrahman Wahid afirma que la necesaria modernización del Islam no supone inevitablemente la aceptación de modelos importados desde Occidente, sino que puede realizarse atendiendo a un principio que se halla en las raíces mismas de la doctrina islámica: el humanitarismo (Abu Zayd, 2006, 60). En esta línea, Ahmad Wahib (1942-1974) en su obra, *La dinámica del pensamiento islámico: el diario de Ahmad Wahib*, defiende que el espíritu modernizador es inherente al Islam y justifica esta afirmación exponiendo el ejemplo del mismo Mahoma. Para Wahib, el Profeta fue un modelo de renovación, reforma e innovación, esto es, un

auténtico modernizador del pensamiento de su tiempo, que se atrevió a intentar erradicar la mentalidad feudal y construir una actitud democrática, al enseñar que el pueblo tiene su propia capacidad política sin tener que depender necesariamente de una élite.

En el seno de la escuela reformista, en Irán, destaca la figura de Abdolkarim Sorouch (1942). Sorouch defiende que ningún sistema político puede ser considerado como perfectamente acorde con la voluntad divina, si partimos del hecho de que, dada su omnipotencia, ningún ser humano podrá nunca saber con total exactitud cuál es su auténtica ley. Defender que los textos coránicos sólo admiten una única interpretación acertada es atribuirse la capacidad de abarcar la omnipotencia divina. Como el ser humano no posee tal aptitud, los libros sagrados son textos abiertos que permiten múltiples interpretaciones, siempre que se respete su espíritu original. Desde el punto de vista político, la misión fundamental del Islam moderno

es redefinir la interpretación del Corán y buscar aquella que sea más acorde con los principios democráticos, para lo que es necesario, como defiende Mohammad Mojtahed Shabestari (1939), desarrollar una moderna hermenéutica coránica que conduzca al Islam hacia la senda democrática. Así, para Muhammed Arkoun (1928-2010), es imprescindible liberar la *ijtihad* de los estrechos límites establecidos por los intérpretes de los primeros siglos del Islam y desarrollar nuevas vías hermenéuticas más acordes con las coordenadas históricas contemporáneas (Campanini, 2009, 84-87). En términos semejantes se expresa el pensador egipcio, Nasr Hamid Abu Zayd (1943-2010). En su opinión, no es el Islam el que pone obstáculos a la democracia, sino toda una serie de grupos de poder que, ejerciendo una gran influencia en el seno del mundo musulmán en todos sus ámbitos, prefieren un modelo de gobierno más acorde con sus intereses y utilizan el Corán como forma de legitimación política. Abu Zayd afirma que las

prácticas coloniales y post-coloniales de Occidente no han favorecido la necesaria relectura del Corán, por lo que le resulta sumamente significativo, a la vez que paradójico, el hecho de que, mientras, en apariencia, Occidente desea y hasta exige interpretaciones democráticas en el seno de la doctrina islámica, muchas de sus políticas reales en el mundo musulmán se convierten en un caldo de cultivo inmejorable para el fundamentalismo y el radicalismo.

En esta línea, Abu Zayd defiende que la apuesta fundamentalista por un concepto cerrado, unívoco y excluyente de la *sharía*, en tanto que herramienta jurídica esencial para una constitución política autoritaria de la *umma*, supone ocultar, de manera interesada, el gran número de posiciones ideológicas diferentes que existen en el Islam contemporáneo, impidiendo, de esta forma, la apertura de un auténtico debate en el que se haga patente la multiplicidad real de los sujetos que, en la actualidad, componen la *umma*. En nuestros días, señala Abu

Zayd, “las gentes en Europa, en Oriente Medio y en el resto de sociedades islámicas, viven en entornos modernos muy diferentes de los que existían en los tiempos de surgimiento del Corán. Sus sociedades se caracterizan por una diversidad de pareceres, de identidades y de intereses” (Abu Zayd, 2006, 96). En consecuencia, un adecuado acercamiento a la funcionalidad política del concepto de *umma* en el mundo islámico contemporáneo exige, ineludiblemente, abordar esta tarea desde el punto de vista de la pluralidad, desde una perspectiva abierta y no reductora o excluyente. Ésta es, además, la posición ideológica más acorde con el espíritu del Corán, dado que, en opinión de Abu Zayd, en este libro fundacional, no existe una teoría política definida ni, menos aún, unos principios teóricos que permitan determinar la forma de gobierno más acorde con el credo islámico, Este hecho capacita a los musulmanes para elegir el modelo de organización política que consideren más apropiado para la *umma*. Es imprescindible, por tanto, ofrecer una

alternativa de interpretación democrática del Corán, para superar aquellos posicionamientos ideológicos en los que se utiliza el libro sagrado con la clara intención de justificar prácticas políticas autoritarias:

“¿Pero, porqué llevar a cabo una hermenéutica democrática y abierta? Porque se trata del sentido de la vida. Si deseamos seriamente liberar el pensamiento religioso de la manipulación del poder, sea éste político, social o religioso, y queremos entregar ese poder a la comunidad de creyentes para que sean ellos mismos los que formulen ese “sentido”, necesitamos construir una hermenéutica democrática y abierta. La diversidad empírica del sentido religioso es parte de la diversidad de opiniones humanas acerca del sentido de la vida en general, lo que supone un valor positivo en el contexto de la vida moderna. Para reorientar la pregunta sobre el sentido del Corán en lo que se refiere al sentido de la vida, es necesario señalar, en este momento, que el Corán fue el resultado

del diálogo, el debate, la suma de intereses, la aceptación y el rechazo, junto con algunas normas y prácticas de la cultura preislámica, y con sus propios juicios, presuposiciones y afirmaciones” (Abu Zayd, 2006, 99).

#### 4. Conclusiones.

A lo largo de las páginas precedentes, hemos comprobado la gran variedad de posiciones doctrinales acerca de los modos posibles de organización política de la comunidad islámica o *umma*. La condición de posibilidad básica de esta multiplicidad de opciones se encuentra en un principio original que, aunque es esencial en el Islam, es casi completamente desconocido en Occidente: en los textos sagrados del credo islámico no se define ningún modelo de gobierno como el más adecuado para cumplir los preceptos de esta fe. Por lo tanto, hay que partir del carácter radicalmente desacertado de

todos los intentos de establecer una identificación, de cariz cuasiontológico, entre Islam y un determinado tipo o modalidad específica de organización política. En general, todas aquellas tendencias doctrinales, tanto dentro como fuera del Islam, que se empeñan en defender esta identificación no son sino manifestaciones, por un lado, de un acentuado desconocimiento de las reales coordenadas de esta fe y, por otro, de una configuración espuria de sus principios con la clara intención de obtener réditos de carácter tanto político, como social o económico (Milton-Edwards, 2002, 32-50). Esta malinterpretación interesada de las relaciones entre Islam y política ha permitido extender en el imaginario colectivo actual, tanto islámico como no-islámico, la idea de que el Islam, en tanto que credo religioso, contiene una serie de exigencias internas que se concretan socialmente en la necesidad de establecer modelos de organización política autoritarios como los más

adecuados para el gobierno de la comunidad de creyentes o *umma*. Como hemos comprobado, esta identificación entre Islam y autoritarismo es, en gran medida, una herencia de los modelos ideológicos de legitimación del sistema califal en los que no eran los principios religiosos los que se ocupaban de delinear los modelos de organización política de la *umma*, sino que, muy al contrario, eran las estructuras políticas califales las que usaban una concepción de la religión, creada a su imagen y semejanza, como sustento ideológico para el ejercicio omnímodo de su poder sobre la *umma*. De esta forma, la religión quedaba reducida a ser un mero sustrato ideológico cuya finalidad era permitir que la progresiva anulación política de la *umma* supusiera la consolidación del poder absoluto de la estructura de gobierno califal. Paradójicamente, tras los distintos procesos de descolonización, si algo ha caracterizado la evolución política de los diversos y variados regímenes poscoloniales ha sido el progresivo afianzamiento, en la práctica política

efectiva, de esta deformada interpretación de las relaciones entre Islam y política. Conducidos y amparados por los intereses de las antiguas potencias imperiales, la mayoría de los regímenes políticos poscoloniales del orbe islámico han avanzado desde movimientos originariamente emancipadores hacia posiciones autoritarias que han buscado, una vez más, el amparo legitimador de la religión como forma de control y manipulación de la *umma*. Ahora bien, esta anulación ideológica de la *umma* que, de forma interesada, es interpretada por ciertos sectores desde Occidente como un rasgo inherente a la constitución socio-política de la comunidad islámica, no es sino una construcción ideológica al servicio de las élites de poder de los distintos Estados de raíz islámica en connivencia con los intereses comerciales y estratégicos de las antiguas potencias coloniales. La *umma* o comunidad islámica no es una entidad intrínsecamente nula de por sí, sino una realidad brutalmente anulada a

lo largo de la historia mediante el desarrollo de un férreo control ideológico, sustentado en el ejercicio de todas las formas existentes de represión de las vías de expresión de la voluntad tanto individual como colectiva del pueblo islámico. Una prueba del error interesado de Occidente, en su consideración del autoritarismo político como algo inherente al Islam, es la sorpresa e incredulidad casi unánime con las que fueron recibidos los distintos movimientos de rebelión que, en 2011, se han extendido por todo el mundo islámico. El imaginario colectivo occidental estaba tan convencido de la identificación entre gobierno político islámico y autoritarismo, en correlación con la identidad sustancial entre comunidad islámica o *umma* y sumisión, que le ha resultado difícil asimilar que los ontológicamente sumisos miembros de esa *umma* puedan levantarse contra diversos modelos de organización política considerados por gran parte de la opinión pública occidental como cosustanciales a

una supuesta e inamovible estructura socio-política de la comunidad islámica.

Es imprescindible, por lo tanto, desarrollar teorías que permitan anclar los principios teóricos sustentadores de una concepción democrática de la *umma* y de los correspondientes modelos de organización política islámica, tanto sobre las bases de sus inevitables raíces occidentales, como a partir de la realidad de la propia historia del pensamiento islámico. En este sentido, es interesante analizar la posible relación existente entre el concepto *umma* y el de participación política, que, en la tradición islámica, tiene un cierto correlato en el de *shura* (Rahman, 1986, 92). La *shura* es un término preislámico que hace referencia a consejos tribales que se llevaban a cabo para tomar decisiones importantes, como la elección del jefe o las declaraciones de guerra. El Corán recoge esta institución en los siguientes versículos: “Perdónales, pues, y pide perdón de Dios en su favor y consúltales sobre el asunto” (3:159) y “aquellos que escuchan a su Señor hacen

la azalá, se consultan mutuamente, dan limosna de lo que les hemos proveído” (42:38). Aunque la *shura* era un consejo de notables y nunca se desarrolló como una institución representativa de la comunidad en su conjunto, algunos teóricos reformistas, como Sayyid Jamal al-Din al-Afghani, sostienen que puede ser asumida como el sustrato tradicional sobre el que desarrollar los sistemas asamblearios democráticos en el mundo islámico. En estrecha relación con el tema de la participación política se encuentra la cuestión de la soberanía. De nuevo, nos aparecen dos tendencias doctrinales claramente delimitadas. Mientras que, para los más tradicionalistas, la soberanía pertenece exclusivamente a Dios, para los reformistas, desde el punto de vista político, el pueblo es el auténtico soberano, pues, como afirmaba el intelectual turco, Namik Kemal, “el derecho de soberanía pertenece, por naturaleza, a todos” (Jahanbakhsh, 2001, 45). Sobre esta base, como señalaba Campanini, consideramos que es posible desarrollar una concepción laica

de las relaciones entre *umma* y modelos de organización política en el mundo islámico que permita disolver el prejuicio del autoritarismo, que, sólo desde una perspectiva malintencionada y carente del debido rigor crítico, puede ser identificado como un elemento inherente a la política islámica. Coincidimos, en este sentido, con las tesis de autores como Fazlur Rahman y Ahmad Hasan, para quienes la supremacía divina no afecta al concepto jurídico político de soberanía, dado que: “el término soberanía es un término político. Es absolutamente obvio que Dios no es soberano en este sentido y que sólo el pueblo puede serlo” (Rahman, 1982, 264). En consecuencia, si bien la soberanía última o supremacía absoluta trascendente se reconocen como pertenecientes a la divinidad, “Dios o el Corán no hacen la ley. Es el pueblo quien hace la ley. La soberanía inmediata pertenece por completo a la comunidad” (Hasan, 1969, 136). Desde este punto de vista, por tanto, tal y como vimos que defendían autores como Ayubi, es

necesario superar las tradicionales interpretaciones religioso-políticas en las que la sumisión trascendente a la divinidad se subordinaba a la sumisión inmanente al califa o a cualquier otro tipo de gobierno autoritario. Entendemos, en línea con el pensamiento de Abu Zayd, que es más ajustado al espíritu original de este credo sostener que la trascendencia absoluta reconocida, en el ámbito religioso, a Dios puede convertirse en la mejor garantía de una inmanencia política en la que se concede a la comunidad islámica o *umma* la potestad absoluta para decidir acerca del modelo de organización política que estime más adecuado para la consecución del bien común, dado que el sometimiento a la divinidad trascendente elimina, de raíz, la posibilidad de cualquier sometimiento inmanente absoluto a algún tipo específico de autoridad o forma de organización política terrena. En puridad, en el Islam, la *umma* no se encuentra sometida a ningún tipo concreto de organización de la vida política, sino a un único fin divino trascendente

concretizado en la inmanencia del logro, tanto colectivo como individual, de un bien común que, en tanto que objetivo de toda la comunidad en su conjunto, debe ser definido, de igual forma, por todos los miembros de la misma, como expresión máxima de la voluntad, colectiva e individual, de todos y cada uno de los sujetos que la conforman.

## Referencias bibliográficas.

ABD AL-RÂZIQ, A.; *El Islam y los fundamentos del poder: estudio sobre el califato y el gobierno en el Islam*, Granada, Universidad de Granada, 2007.

AYALON, A.; *Language and Change in the Arab Middle East*, New York, Oxford University Press, 1987.

AYOOB, M.; *Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*, University of Michigan Press, 2009.

AYUBI, N.; *El Islam político. Teorías, tradición y rupturas*, Barcelona, Bellaterra, 1996.

BADERIN, M.A.; *International Human Rights and Islamic Law*, Oxford University Press, 2005.

BLACK, A.; *The History of Islamic Political Thought. From the Prophet to the Present*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2001.

BREINER, B.; *Two Papers on Shari'ah*, Birmingham, Centre of Islam & Christian Relations, 1992.

CAMPANINI, M.; *Il pensiero islamico contemporaneo*, Bologna, Il Mulino, 2009.

CAMPANINI, M.; *Islam e politica*, Bologna, Il Mulino, 1999.

CARRÉ, O. & MICHAUD, G.; *Les Frères Musulmans*, Paris, Editions Gallimard, 1983.

COMMINS, D.; *Wahhabi Mission and Saudi Arabia*. London, Tauris, 2006.

COULSON, N.J.; *A History of Islamic Law*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1964.

CRONE, P.; *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2004.

ÉTIENNE, B.; *El islamismo radical*, Madrid, Siglo XXI, 1996.

ELORZA, A.; *Los dos mensajes del Islam. Razón y violencia en la tradición islámica*, Barcelona, Ediciones B, 2008.

FAKHRY, M.; *A History of Islamic Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1983.

GIBB, H.A.R.; *Modern Trends in Islam*, Chicago, University of Chicago Press, 1947.

HASAN, A.; "The political Role of *Ijma*", *Islamic Studies*, 8, 1969.

HAIRI, A.H.; *Shi'ism and Constitutionalism in Iran*, Leiden, E.J. Brill, 1977.

HUNTER, S. T.; (ed.), *Reformist Voices of Islam: mediating Islam and Modernity*, Armonk, N.Y., M.E. Sharpe, 2009.

JAHANBAKHS, F.; *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran, 1953-2000: From Bazargan to Soroush*, Leiden, Brill, 2001.

KAMRAVA, M.; (ed.), *The New Voices of Islam*, London-New York, I.B., Tauris, 2006.

KÜNG, H.; *El Islam. Historia, presente y futuro*, Madrid, Trotta, 2007.

LEWIS, B.; *El lenguaje político del Islam*, Madrid, Taurus, 2004.

MARTIN, V.; *Creating an Islamic State: Khomeini and the Making of New Iran*, London, I.B. Tauris, 2000.

MAUDUDI, Abu al-A'la al-; *Los principios del Islam*, Granada, Centro de Estudios Musulmán, 1977.

MAUDUDI, Abu al-A'la al-; "Political Theory of Islam," en Khurshid Ahmad, (ed.), *Islam: Its Meaning and Message*, London, Islamic Council of Europe, 1976, pp. 159-61.

MILTON-EDWARDS, B.; "Researching the radical: The quest for a new perspective", en Donnan, H., (ed.), *Interpreting Islam*, London, Sage Publications, 2002, pp. 32-50

QUTB, S.; *Justicia Social en el Islam*, Córdoba, Almuzara, 2007.

QUTB, S.; *In the Shade of the Qur'an*, London, The Islamic Foundation, 2002, vol. 6.

QUTB, S.; *Islam: The Religion of the Future*, Kuwait, The Holy Koran Publishing House, 1984.

RAHMAN, F.; "The Islamic Concept of State", en Donohue, J., y Esposito, J.,

(eds.), *Islam in Transition*, New York, Oxford University Press, 1982.

RAHMAN, F.; "The Principle of Shura and the Role of the Ummah in Islam", en Ahmad, M., (ed.), *State Politics and Islam*, Indianápolis, American Trust Publications, 1986.

RAMADAN, T.; *El reformismo musulmán. Desde sus orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*, Barcelona, Bellaterra, 2000.

ROSENTHAL, F.; *The Muslim Concept of Freedom: Prior to the Nineteenth Century*, Leiden, Brill, 1960.

SACHEDINA, A.; *Role of Islam in the Public Square: Guidance or Governance?*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2006.

SALEH, W.; *El ala radical del Islam. El Islam político: realidad y ficción*, Madrid, Siglo XXI, 2007.

SIVAN, E.; *El Islam radical. Teología medieval, política moderna*, Barcelona, Bellaterra, 1997.

VATIKIOTIS, P. J.; *Islam and the State*,  
London, Croom Helm, 1987.

ZAYD, N. A.; *Reformation of Islamic  
Thought: A Critical Historical Analysis*,

Amsterdam, Amsterdam University Press,  
2006.