



**VNiVERSIDAD
D SALAMANCA**

GRADO EN ESTUDIOS ÁRABES E ISLÁMICOS

Trabajo de Fin de Grado

El reformismo islámico

Autor: Sergio Salinas González

Tutor: Dr. Rachid El Hour

Salamanca. Curso 2014-2015

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

FACULTAD DE FILOLOGÍA

GRADO EN ESTUDIOS ÁRABES E ISLÁMICOS

Trabajo de Fin de Grado

El reformismo islámico

Autor: Sergio Salinas Gonzalez

Tutor: Dr. Rachid El Hour

Salamanca. Curso 2014-2015.

**AUTORIZACIÓN PARA LA INCORPORACIÓN DEL TFG AL REPOSITORIO
INSTITUCIONAL DE LA UNIVERSIDAD**

D. Sergio Salinas González con D.N.I. 70897996J AUTORIZO que el Trabajo de Fin de Grado titulado "El reformismo islámico", sea incorporado al Repositorio Institucional de la Universidad de Salamanca en caso de que sea evaluado positivamente con una nota numérica de 9 o superior.

Salamanca a 6 de Julio de 2015

Fdo.

RESUMEN

Como reacción al colonialismo europeo del siglo XIX surgió en las sociedades musulmanas un movimiento de lucha contra el imperialismo y de reforma de la religiosidad para superar la vulnerabilidad frente a Occidente. Es el conocido como reformismo islámico, que ha ejercido una influencia decisiva en la vida social y política de los países musulmanes desde su nacimiento hasta la actualidad, y que ha dado lugar a interpretaciones y organizaciones de muy diversa orientación.

Palabras clave: reformismo islámico, islam político, panislamismo, ‘Abduh, al-Afghānī, *Hermanos Musulmanes*

ABSTRACT

As a reaction to the 19th century European colonialism, a movement rose up in the Muslim societies to struggle against imperialism and to reform Islamic piety in order to get over the vulnerability before the West. It is the so called Islamic Reform, which has decisively influenced the social and political life of the Muslim countries from its beginning until nowadays life and has led to different interpretations and organizations.

Keywords: Islamic reform, political Islam, Panislamism, ‘Abduh, al-Afghānī, Muslim Brotherhood

Contenido

1. Introducción.....	2
2. La crisis del pensamiento musulmán sunní	3
2.1. El contexto histórico.....	3
2.2. La crisis intelectual.....	5
2.3. El fracaso de las reformas liberales otomanas	9
3. Génesis del reformismo en el siglo XIX.....	13
3.1. Respuestas frente a la modernidad.....	13
· El reformismo secular o liberal	13
· El reformismo musulmán	14
3.2. Una revivificación de las fuentes islámicas	15
· La vuelta a los antepasados	16
· El restablecimiento del <i>iytihād</i>	16
· La recuperación de la <i>šūrà</i>	17
4. Principales representantes del reformismo musulmán.....	19
4.1. El reformismo de Ýamāl al-Dīn al-Afgānī.....	19
4.2. El reformismo de Muḥammad ‘Abduh	24
4.3. Muḥammad Iqbāl	28
5. Trayectoria en el siglo XX.....	30
5.1. Las nuevas corrientes del reformismo.....	30
· Al-Bannā y los <i>Hermanos Musulmanes</i>	30
· La labor de algunos pensadores reformistas contemporáneos	36
6. Conclusiones.....	39
7. Bibliografía.....	41

1. Introducción

Este trabajo pretende establecer una mirada general sobre el fenómeno del reformismo islámico con especial atención a su surgimiento, desarrollo y principales representantes, y con el propósito de profundizar en el conocimiento de la historia contemporánea del mundo árabe musulmán.

Debido a la extensión del trabajo no ha sido posible hacer un estudio que abarque todos los países donde el movimiento está presente y se ha elegido el caso egipcio, especialmente representativo. No obstante se incluyen referencias breves a otras regiones, excluyendo algunos casos de relevancia con la esperanza de que puedan ser estudiados en el futuro.

Se ha planteado este trabajo como una revisión bibliográfica. Las fuentes sobre el tema son abundantes y a veces reiterativas y son muestra del gran interés que el movimiento despierta desde hace varias décadas entre los medios académicos y comunicativos occidentales. Por ello se ha llevado a cabo una selección de fuentes que abordan el fenómeno reformista desde una perspectiva amplia, para una mayor atención a los planteamientos generales que al detalle.

Se ha empleado el sistema de citas APA (American Psychological Association), por su adecuación para este tipo de estudios. Para las fechas se ha utilizado el calendario gregoriano. En el caso de nombre árabes, con excepción de los nombres propios, se ha optado por la versión castellanizada siempre que exista y en el resto de casos se ha empleado el siguiente sistema de transcripción al alfabeto latino:

ا	ب	ت	ث	ج	ح	خ	د	ذ	ر	ز	س	ش	ص	
ā	b	t	ṭ	ḡ	ḥ	j	d	ḏ	r	z	s	š	ṣ	
ض	ط	ظ	ع	غ	ف	ق	ك	ل	م	ن	ه	و	ي	ء
ḏ	ṭ	ẓ	‘	g	f	q	k	l	m	n	h	ū/w	ī/y	’

2. La crisis del pensamiento musulmán sunní

2.1. El contexto histórico

En el siglo XV y parte del XVI las conquistas del Imperio Otomano se extendían desde el Golfo Pérsico hasta los confines con Europa e incluían la mayor parte de la costa mediterránea norteafricana. Su ejército era una constante amenaza para las potencias europeas, que no sabían reaccionar ante la superioridad táctica y tecnológica. El sofisticado sistema administrativo permitió consolidar los poderes del estado y la gestión económica y territorial, que seguía dos modelos: la conquista y control directo de los territorios -como el caso de Siria, Egipto, Iraq o Yemen- o un control indirecto mediante tratados impuestos a gobiernos locales, y basado principalmente en la recaudación de impuestos -es el ejemplo de la región del Hiḡāz, donde el jerife de la Meca aceptó la tutela otomana; o las regiones del Magreb en manos de corsarios que buscaron el respaldo otomano para defenderse de las tropas de Felipe II-. El auge también quedó patente en la cultura como testimonian las letras y la arquitectura.

Sin embargo a partir del gobierno de Sulaīmān I (1566) dieron comienzo los primeros síntomas de declive económico e inestabilidad en el imperio; puesto que el oro y la plata que los europeos traían de América hizo devaluar las divisas otomanas. Esto significó que los gobernadores locales asfixiaran a la población con nuevos impuestos, y cuando la Sublime Puerta¹ trató de evitarlo se sublevaron los gobernadores, militares asalariados en su mayoría. Las revueltas trajeron una inestabilidad aprovechada por los oponentes del imperio: la dinastía *ṣafawī* de Persia tomó el control de Bagdad en 1623, las potencias europeas y Rusia conquistaron territorios que durante tres siglos habían estado bajo dominio otomano.

¹ Así solía denominarse el gobierno central otomano.

² El *millet* era la forma de organización de las distintas confesiones religiosas del imperio. Cada una estaba regida por sus propias instituciones y leyes, aunque bajo autoridad del sultán.

³ Aludimos a “la manera en que se vivía” para evitar referirnos a la religión en sí. El islam ha inspirado una producción intelectual valiosísima a lo largo de la historia, aunque tradicionalmente se

El Tratado de Carlowitz en 1689 marcó un antes y un después en la historia del imperio: con él, la Sublime Puerta renunció a su hegemonía en territorios clave como Hungría o Transilvania. La pérdida de Crimea ante Rusia supuso un duro golpe para el imperio en 1783, pues si hasta entonces había cedido territorios de población mayoritariamente cristiana, Crimea suponía renunciar a la tutela de una amplia población musulmana. La pérdida de territorios suponía menos ingresos y a ello se sumó el descubrimiento de nuevas rutas comerciales por los europeos, que dejaron de emplear las rutas otomanas. La situación se agravó y los intentos de modernización de la Sublime Puerta no tuvieron ningún efecto positivo, sino el de una dependencia económica de Europa cada vez mayor, traducida en un intervencionismo extranjero en la política otomana. La crisis afectó a las estructuras sociales y económicas bajo dominio otomano: la pobreza y la delincuencia azotaban las ciudades, las revueltas nacionalistas se sucedían dentro del imperio, mientras que en las regiones árabes las tribus beduinas se revelaban y se hacían con el control de rutas comerciales entre Iraq y Siria. Las capitulaciones económicas frente a los europeos se multiplicaban y éstos protegían a sus comerciantes y a las poblaciones cristianas y judías del imperio conformando comunidades regidas por leyes europeas en territorio otomano (Lewis, 2002; López García, 1997, Black, 2001).

El elemento religioso fue un factor de importancia en la política externa europea, utilizado para ganar privilegios comerciales y crear una hegemonía propia dentro del imperio. Pero ¿qué papel jugó el islam para los otomanos en esos momentos de crisis? El islam había constituido durante largo tiempo el instrumento más importante de legitimidad del sultanato, de mayoría musulmana. La religión determinaba el modo de pensar y actuar de los creyentes, así como regía gran parte de las relaciones sociales y con otras naciones. No obstante, en ningún momento los otomanos intentaron una unificación religiosa de los distintos pueblos bajo su dominio; su política se limitaba al control fiscal de las provincias y respetaban la cultura y la religión de los pueblos conquistados, especialmente cristianos y judíos que, bajo el criterio de la *dimma*, vivían en *millet*². Sólo durante el gobierno de ‘Abd al-Ḥamīd II (1876-1909), cuando la

² El *millet* era la forma de organización de las distintas confesiones religiosas del imperio. Cada una estaba regida por sus propias instituciones y leyes, aunque bajo autoridad del sultán.

descomposición era ya inevitable, hubo un intento de unificación panislamista sin éxito. No obstante, se había empezado a inspirar un cierto sentimiento de rechazo entre confesiones. Un ejemplo es la actitud de la sociedad musulmana hacia las naciones cristianas europeas: mientras éstas gestaban un tipo de sociedad moderna, basada en la secularización del pensamiento y el avance científico, los musulmanes del imperio mantuvieron largo tiempo una actitud reticente a aceptar innovaciones provenientes de tierras cristianas, permaneciendo en gran medida ajenos a la supremacía política que aquellos estaban logrando (Lewis, 2002).

2.2. La crisis intelectual

Es importante subrayar el papel de la crisis intelectual y la manera en que se vivía la religión³ como factores clave en la decadencia del imperio. Por una parte los otomanos se habían adscrito a la escuela *ḥanafī* y con ello concedían máxima importancia a los preceptos del *fiqh* o derecho islámico en detrimento de corrientes especulativas como el *kalam* o la *falsafa*, abandonadas siglos antes. A la vez, el fin del libre afán interpretativo del Corán y la *Sunna -iglāq bāb al-īytihād-* se tradujo en el abandono del esfuerzo intelectual y el sometimiento a la inercia del *magister dixit*. se sacralizaron las opiniones de los imanes fundadores de las escuelas y se convirtieron en ortodoxia muchos de sus preceptos. Es lo que se conoce como *taqlīd*⁴, y su práctica habitual eclipsó toda actitud crítica y activa dentro del derecho islámico, pues no se cuestionaban las decisiones adoptadas por los sabios que codificaron la ley.

La *šarī'a*, ideada para contener el poder del gobernante y hacer cumplir la ley divina de la que aquel era administrador en la tierra, se convirtió en todo lo contrario y

³ Aludimos a “la manera en que se vivía” para evitar referirnos a la religión en sí. El islam ha inspirado una producción intelectual valiosísima a lo largo de la historia, aunque tradicionalmente se ha promovido la idea de un obscurantismo absoluto en la producción de la época a la que aquí nos referimos, ignorando a autores y obras sobresalientes. Desconocemos los intereses en este intento de desprestigiar la producción intelectual de varios siglos del islam.

⁴ Según MAÍLLO, F. en *Diccionario de Derecho Islámico*, Gijón: Eds. Trea, 2005:

“*Taqlīd*: imitación, sumisión a la autoridad, aceptación pasiva del criterio de autoridad”

devino herramienta para afianzar el poder de una clase dominante corrupta (Tamayo, 2009b: 74). Un instrumento jurídico muy importante fue el *qiyās*, que ante un caso jurídico para el que no existía regulación, extraía una norma de un caso similar anterior mediante deducción analógica. En pocos casos se recurría a las fuentes originales del derecho –Corán, *Sunna*- para extraer una interpretación innovadora aplicable a nuevos supuestos legales, sino que se multiplicaban y acumulaban imitaciones mecanizadas de opiniones anteriores, hasta el punto de convertirse tal práctica en algo ampliamente aceptado, aplicado sin ninguna voluntad de “comprender ni formular la regla o el principio que se encuentra tras cada mandamiento” (Filali-Ansary, 2004: 195).

Se pasó a considerar toda innovación en materia religiosa como un desvío. El islam se refiere a este fenómeno como *bid‘a*: es considerada censurable toda innovación para la que no hay un ejemplo anterior. Esta clase de conductas se extendían a la vida diaria de algunos musulmanes, que ante situaciones cotidianas que requiriesen una respuesta, buscaban en la tradición coránica o la *Sunna* un modelo a imitar, una conducta análoga que les guiase, sin elaborar una reflexión profunda sobre la finalidad implícita de determinada azora o determinado *ḥadīṭ*. Nos encontramos ante un proceso que simplificaba la fe a meras conductas repetitivas vacías de un trasfondo reflexivo. Desaparece toda actitud crítica hacia la tradición, haciendo imposible identificar las propias carencias y puntos débiles.

Gobernantes y ulemas promovieron durante siglos políticas inmovilistas que aseguraban sus posiciones privilegiadas. La educación, por ejemplo, se basaba en la memorización de preceptos religiosos y jurídicos y excluía las ciencias especulativas. La formación se hallaba estancada desde tiempo atrás -el más alto nivel ofrecido en las madrazas a finales del XVII equivalía al de Europa en el siglo XIII- (Cruz Hernández, 1996). Los estudios de antropología y ciencias sociales reconocen en estas prácticas un patrón común a muchas sociedades tradicionales: el hecho de que una sociedad fuertemente arraigada en la tradición perpetúe las prácticas repetitivas (*qiyās*) que rigen todo su funcionamiento, fundamentalmente a través de instituciones sociales como la familia, la educación o la economía, y construya una barrera en torno a ellas hasta el punto de sacralizarlas, es resultado del temor a los agentes externos y a las innovaciones

(*bid'a*), consideradas una amenaza para las estructuras tradicionales sobre las que se asienta dicha sociedad (Castien Maestro, 2006: 14). En este caso, el rechazo a la innovación era una manera de proteger el dogma que todo lo sostenía, desde las relaciones sociales hasta la legitimidad de los poderes político y religioso.

El modelo de sociedad islámica había sido muy eficaz durante siglos, pues había proporcionado innumerables victorias militares, prosperidad económica y auge intelectual. Por ello se buscaba continuar este modelo. A diferencia del pensamiento moderno que identifica en el cambio una clave del éxito, en las sociedades anteriores la idea era otra: cuando un modelo lograba éxito se tendía a perpetuarlo, considerando que el cambio suponía un debilitamiento (Hodgson, 1993 cit. en Filali-Ansary, 2004: 94). Y hallamos este conservadurismo contrario al cambio en un momento en que el Imperio Otomano debía medir fuerzas con un Occidente que progresaba ideológica y materialmente más rápido que nunca. Era sólo cuestión de tiempo que todos estos factores, además de la lacra de la corrupción extendida entre las clases política y religiosa, desembocaran en una crisis profunda de las estructuras y la identidad del imperio y que la necesidad de una reacción se hiciese evidente⁵.

Ibn 'Abd al-Wahhāb fue un reaccionario procedente del *Najd* que en el siglo XVIII inició una acción en el interior de Arabia y se rebeló contra la autoridad del imperio. Su proyecto se basaba en un retorno a los orígenes del islam: por un lado la recuperación del

⁵ Al hablar en estos términos es necesario tener presente que el islam, salvo en su primer estadio de existencia, no ha constituido nunca un bloque homogéneo y que la ortodoxia "oficial" sunní que se practicaba en el Imperio Otomano no abarcaba todo el espectro de la sociedad musulmana. Por ejemplo el chiismo mantenía viva una incesante producción intelectual heredada de siglos atrás, mientras que el sufismo y sus prácticas cada vez más alejadas del islam "oficial" se extendían con amplia aceptación entre las clases populares (Cruz Hernández, 1996). Estas tendencias incluían, por ejemplo, la veneración de santos, la creencia en la magia, rituales como la danza o el *dikr* colectivo -evocación de *Allāh*-. Estos grupos *suffes* mantuvieron latente una profunda dimensión espiritual del islam que la ortodoxia estaba perdiendo por su formalismo. Sin embargo, fueron varios los intentos por frenar la expansión de dichas prácticas místicas, de la mano de Ibn Taymiyya hacia el siglo XIV, y con Ibn 'Abd al-Wahhāb hasta finales del XVIII.

concepto del *tawhīd* o unicidad divina como fundamento primero y único medio de superar los infortunios que afectaban a los musulmanes, por ser el necesario punto de unión de la creencia, la ley y la comunidad (Ramadán, 2000). Al mismo tiempo censuró mediante una feroz crítica a las escuelas que dividían a los musulmanes, como había hecho su predecesor Ibn Taymiyya en el siglo XIV, acompañada de una denuncia de la corrupción de la ortodoxia por la práctica del “*taqlīd* y la aceptación acrítica de la opinión de los alfaquíes” (Pareja, 1975). Condenó el misticismo sufi y su interpretación alegórica del Corán (*ta`wīl*) y defendió la recuperación de un islam puro, limpio de toda *bid`a*. Para ello promulgó la reinterpretación del Corán y la *Sunna* mediante una lectura directa y el uso del *īytihād* para liberarlas de las glosas, lecturas y comentarios que durante siglos se habían acumulado sepultando el mensaje original. Retornar a las fuentes suponía recuperar las aptitudes que regían a las primeras generaciones de musulmanes: aquellos habían vivido una época de esplendor y no cabía duda de que la decadencia surgía al alejarse de aquellas prácticas y de que su recuperación iba a devolver a los creyentes la fuerza necesaria para superar las adversidades. Así surge un movimiento de reivindicación de la práctica de los antepasados (*salaf*) conocido como *salafiyya* y que contó -y cuenta hoy en día- con muchos partidarios.

Amparado en estos principios y convencido de la necesidad de difundir sus ideas y acabar con toda desviación del mensaje, Ibn `Abd al-Wahhāb empleó el *takfir* para legitimar la lucha contra sufíes y chiíes. Ganó numerosos detractores y buscó protección en una alianza con el emir Muḥammad ibn Sa`ūd, de la dinastía Sa`ūd, que en aquel entonces buscaba expandir su influencia política frente a las dinastías rivales. Juntos impulsaron una empresa que aunaba religión y gobierno en torno a la aplicación de la *ṣarī`a*, pues al purificar la fe y hacer cumplir la ley divina el bien comunitario estaría asegurado. Además relanzó la identidad árabe del islam, desplazada tras siglos de dominio otomano (Ramadan, 2000; López García, 1997; González Ferrín, 2010).

Mediante la alianza con Muḥammad Ibn Sa`ūd y más tarde con su hijo `Abd al-Azīz Ibn Sa`ūd, emprendió acciones de reivindicación política y moral en reacción contra toda forma de heterodoxia: chiíes, *jāriyíes* y sufíes fueron perseguidos y asesinados, al igual que se censuraron prácticas como la peregrinación a tumbas de santos y

celebraciones populares, tachadas de idolatría (Pareja, 1975; López García, 1997). La *wahhābiya* promulgaba el uso del *ŷihād* para extender su influencia, lo cual fue utilizado por la dinastía Sa‘ūd para legitimar las campañas de conquistas y las matanzas perpetradas contra grupos sufíes y chiíes⁶. Muhammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb murió en 1792, pero las conquistas emprendidas por los Sa‘ūd no cesaron hasta la fundación del actual reino de Arabia Saudí en 1930 con apoyo británico, que hasta el día de hoy mantiene viva una versión adulterada de la doctrina *wahhābī* y difunde por todo el mundo su particular interpretación del islam, severa y represiva.

Este movimiento reaccionario desafió al poder central del imperio y a las agotadas instituciones religiosas que lo legitimaban y cuestionó la autoridad de una tradición transfigurada con el correr de los siglos. Es un ejemplo de la reacción interna que se estaba gestando frente a la decadencia otomana, algunos de sus valores inspirarían a las primeras generaciones de reformistas un siglo más tarde.

2.3. El fracaso de las reformas liberales otomanas

El atraso frente a las otras naciones hizo a los otomanos tomar conciencia de la necesidad de una reforma. Como parecía prácticamente imposible encontrar la fuerza transformadora dentro, los gobernantes otomanos miraron hacia Europa para inspirarse en sus modelos. Hallaron que gran parte de aquel avance había surgido tras un proceso de secularización de las sociedades y por eso entre 1839 y 1878, la Sublime Puerta promovió una serie de reformas sociales, políticas, económicas y militares, conocidas como *Tanzīmāt*, que pretendían reestructurar algunos pilares del imperio y adoptar una orientación secular para recuperar la hegemonía. Las *Tanzīmāt* fueron ideadas por el ministro Rašīd Pāša, que había completado su formación en París y Londres, cuyos

⁶ Algo similar ocurrió en el caso marroquí cuando a mediados del siglo XVIII la *wahhābiya* se convirtió en doctrina oficial. Fue adoptada por el monarca alauí Mūlāi Sulāīmān (1792-1822) para contrarrestar la influencia de las *ṭarīqas* sufíes, que amenazaban con restar poder al gobierno. Esta estrategia fortaleció el poder de la monarquía y debilitó a las órdenes sufíes, de las cuales muchas apoyaban al imperio otomano en su afán por completar las conquistas de territorios en el Magreb.

modelos sociopolíticos le habían influido enormemente. Embarcarse en estas reformas liberales llevaba implícita la renuncia a la concepción universalista del islam, que determina que puede regir todos los aspectos de la vida de los pueblos. Al emprender las *Tanzīmāt*, los responsables admitían que ciertos aspectos de la vida debían secularizarse y que un sistema de reformas basado únicamente en el islam no sería tan efectivo como las circunstancias de aquel momento exigían.

Las reformas se basaban en la modernización del ejército, la reestructuración del sistema impositivo y la centralización política. Para ello se modificó el sistema de reclutamiento y se restringió la duración del servicio militar a cinco años. Se suprimió el sistema de impuestos conocido como *iltizām*, que durante siglos había proporcionado enormes beneficios y poder a la clase aristocrática y gobernadores regionales, que a cambio de pagar dicho impuesto al gobierno central adquirirían el derecho de administrar sus territorios libremente y recaudar sus propias tasas. Por último, la más importante de estas medidas fue la decisión de equiparar ante la ley a todos los súbditos del imperio, independientemente de su procedencia o credo, a modo de las naciones laicas europeas. Para ello se inició un “proceso de institucionalización jurídica de los grupos confesionales” (Martín Muñoz, 1999: 49) y se abolió el impuesto de la *ÿizā* que estaban obligados a pagar los pertenecientes a la *dimma*. Se buscaba con ello una mayor cohesión del imperio al extender una ideología “otomanista” en la que todo habitante se sintiese parte del imperio y no sólo miembro de un grupo diferenciado de otros. Sin embargo el esfuerzo de integración de un gran estado otomano fracasó, puesto que pervivió el sistema de *millets* o comunidades religiosas y se acentuaron aún más las diferencias entre ellas, en buena parte por la presión de las naciones extranjeras que promovían protección especial y estatus prioritario para ciertas comunidades religiosas⁷. Al mismo tiempo las revueltas internas se sucedían porque el sentimiento nacionalista en muchas regiones, a menudo azuzado por los intereses europeos, era más fuerte que el sentimiento de

⁷ Véase el estatus jurídico excepcional de las comunidades católicas, ortodoxas y protestantes para las que británicos y norteamericanos reclamaron condiciones particulares: abandonando el estatus jurídico otomano, se convertían en “protegidos” al amparo de las leyes europeas (cf. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel y W.P. Heinrichs, 2000, vol. X: 201- 209 y Martín Muñoz, 2000: 48).

pertenencia otomana. De este modo la integración fue un fracaso política y socialmente, y más que una homogeneización entre comunidades, se acentuaron las diferencias, los enfrentamientos y el rechazo (Martín Muñoz, 1999: 47-49).

El proceso de secularización también afectó a la educación y a las leyes. En cuanto a la primera, se creó un Ministerio de Educación para centralizar el sistema educativo, hasta entonces en manos de instituciones religiosas privadas. Se comenzó a impartir la enseñanza de ciencias especulativas y artes y se llevó a cabo una intensa labor de traducción de obras europeas a la lengua turca otomana, aunque no obstante la educación islámica se mantuvo. Respecto a la legislación, se introdujeron leyes de derecho positivo relativas al comercio y un código penal en 1858 inspirado en el modelo francés que convivían con el código civil islámico *ḥanaḥī*. Esta convivencia de los sistemas secular e islámico se puede explicar por la voluntad de una transformación gradual. Una secularización total e inmediata habría de ser impuesta mediante la opresión y la fuerza, procedimientos contrarios a la ideología liberal que el gobierno se había propuesto adoptar (Castien Maestro, 2006: 18). Sin embargo para muchos las reformas tomaban otro matiz: no mostraban una integración entre el modelo islámico y la modernidad, sino un renunciamiento paulatino de la doctrina islámica, sustituida por leyes seculares que facilitaban el dominio de los *kuffār*. Las medidas fueron ganando la oposición de cada vez más musulmanes.

Las *Tanzīmāt* fracasaron por diferentes factores, partiendo de un planteamiento que pretendía trasladar el modelo europeo a un contexto de naturaleza muy distinta, sin un proceso de adaptación efectivo. Además las guerras y las revueltas nacionalistas eran aprovechadas por las potencias para obtener capitulaciones que poco a poco descomponían al imperio. Los gastos de estas campañas implicaron una gran deuda económica con Francia y Gran Bretaña, que intervenían cada vez más en la política interna otomana y lograron hacerse con el control de buena parte de su deuda pública (Ramadan, 2000: 62-63).

Por otro lado, el proceso de las *Tanzīmāt* abrió un importante debate interno en la sociedad otomana. Sus partidarios aceptaban con entusiasmo las ideas liberales de Europa y exigían intensificar el proceso de secularización. Otros sectores se oponían y

denunciaban la sumisión del imperio al poder extranjero. La teoría política, que hasta entonces había estado exclusivamente en manos de ulemas y juristas, se “liberalizó” y muchos agentes de la sociedad comenzaron a participar en la política: agrupaciones independientes, miembros de instituciones educativas o la prensa; todos ellos ejercieron una gran influencia en el devenir político del imperio (Martín Muñoz, 1999). La recién creada prensa escrita alimentó una opinión pública crítica con la política europeizante del sultán y con la vida lujosa y corrupta de la corte. Parte de dicha oposición la constituían sectores que veían peligrar sus intereses particulares y grupos musulmanes conservadores que acusaban al gobierno de abandonar su identidad islámica. No todos eran contrarios al cambio, es más, muchos tomaron conciencia de esta necesidad y la apoyaban, pero no estaban dispuestos a renunciar a los principios de la fe ni a permitir una laicización del pueblo al modo europeo.

La injerencia colonialista avivó el sentimiento de rechazo hacia los europeos, llegándose a hablar de un “complot cristiano” con connivencia del gobierno otomano. Desde la oposición se acusaba a ambos poderes de ser contrarios a la *šarī‘a* y se denunciaban los privilegios concedidos a cristianos y judíos a la hora de acceder a altos cargos de la administración. Para estos sectores la decadencia era consecuencia de un alejamiento de la identidad musulmana, contaminada por siglos de dominio otomano y acentuada ahora por la injerencia extranjera. De este modo se defendió una reafirmación de las raíces islámicas del imperio y se gestó una ideología panislamista que reclamaba la unión de los pueblos musulmanes frente al imperialismo, principio que conformaría uno de los pilares ideológicos de la teoría reformista islámica.

3. Génesis del reformismo en el siglo XIX

3.1. Respuestas frente a la modernidad

El proceso de las *Tanzīmāt*, aunque lejos de alcanzar sus objetivos, hizo enraizar ciertas ideas liberales que marcarían desde entonces el esfuerzo intelectual de generaciones de reformistas de uno y otro signo ideológico, que abrazaron ideas como las libertades y la igualdad de los individuos, el estado democrático, el rechazo al autoritarismo o el interés por el progreso científico y tecnológico.

Unos y otros buscaron la razón por la cual sus sociedades habían perdido capacidad frente a sus rivales, y empezaron a analizar desde nuevas perspectivas los instrumentos necesarios para superar la situación, apuntando todas las respuestas hacia la necesidad de una reforma modernizadora. Surgieron distintos grupos ideológicos y cada uno proponía unos modelos diferentes, a menudo antagónicos. En todos los casos la primera y fundamental labor de los reformistas fue la autocrítica, romper con los propios prejuicios y superar las barreras ideológicas que habían generado hasta entonces una sobrevaloración de lo propio y un rechazo incondicional de lo ajeno. Los contactos con Europa habían supuesto admitir el avance occidental en muchos campos, de mayor o menor alcance en función del observador.

- **El reformismo secular o liberal**

Los partidarios de una renovación secular se abrieron por completo a las ideologías occidentales, empapándose de racionalidad y valores liberales. Consideraban al islam causante del gran atraso: el caso europeo había demostrado que superar la religión proporcionaba valiosos resultados, por ello las sociedades musulmanas no podrían dar el gran paso sin liberarse antes de las cadenas de la fe y la tradición. Defendían una separación entre las esferas sociopolítica y religiosa. Campanini (2003) sintetiza esta postura como una voluntad de “modernización del islam”⁸, mientras que Ramadan (2000) lo define como un “reformismo islámico liberal”, pues sus

⁸ El autor define esta corriente como una “modernización del islam”, pero dadas las referencias sería más conveniente hablar de una “occidentalización del islam”, pues no se trataba de modernizar las interpretaciones religiosas, sino replantear el papel de la religión en las relaciones sociales y modificar la relación del individuo, la comunidad y el estado con la religión, siguiendo el modelo de los estados laicos europeos.

representantes, aunque partidarios de la secularización, no dejaban de ser musulmanes. Sin embargo su proyecto demostró desde el primer momento que para avanzar hacia un modelo “a la europea” no bastaba con calcar las costumbres liberales y las instituciones democráticas, sino que hacía falta un largo proceso de reformulación del poder y las estructuras sociales para adaptar esos valores a un marco propio.

- **El reformismo islámico**

Para los segundos era exactamente lo contrario: los musulmanes estaban pasando por ese letargo precisamente por haberse alejado de los preceptos de la fe, y los europeos habían logrado tal progreso al liberarse de la interpretación errónea y oscura del cristianismo, muy alejada del diáfano mensaje coránico. Son los conocidos como reformistas islámicos. Entre ellos, los más conservadores se mantuvieron intransigentes a adoptar cualquier costumbre o idea proveniente de fuera. Otros sin embargo, plantearon una reforma que a la vez que modernizaba la sociedad buscaba reforzar la integridad religiosa. Reconocieron la necesidad de abandonar esquemas obsoletos, pero a diferencia de los liberales su reforma incluía también la religión, o mejor dicho, se vertebraba en torno a ella.

La reforma exigía una renovación del discurso teológico mediante una reinterpretación de las fuentes que demostrase la compatibilidad entre islam y modernidad. Para ello asimilaban muchos principios del liberalismo europeo, tratándolos de valores naturalmente intrínsecos al islam. Del mismo modo aceptaron algunos preceptos del avance científico, aunque veían en este progreso tanto beneficio como perjuicio, aludiendo a la pérdida de valores éticos generada en Occidente. Rechazaban el materialismo y el positivismo y consideraban los avances tecnológicos armas de doble filo usadas por las naciones imperialistas para someter a los pueblos de todo el mundo. Por eso reivindicaron una modernidad islámica y la lucha contra el imperialismo. El panislamismo, la unión de todos los musulmanes bajo una misma organización, era la concepción ideal de este sistema (Castien Maestro, 2006).

La conciliación entre islam y modernidad se argumentaba aludiendo a la racionalidad del mensaje coránico, a su carácter universal y a la existencia de partes de la Revelación que anticipaban muchos valores y descubrimientos modernos. No obstante, el proceso de modernización que defendían estaba restringido a ámbitos específicos, sometido siempre al “filtro” islámico para no socavar las bases de la fe o el carácter islámico del estado⁹. Así, por ejemplo, los reformistas no aceptarían conceptos como la Teoría de la Evolución u otras ideas contrarias al creacionismo (cf. Al-Afgānī, [1886] 1942). Ramadan (2000) se refiere a este proceso como una “islamización de la modernidad”. Por otra parte, recalcaron la armonía del islam con principios liberales como los derechos universales, la justicia social o la igualdad, mediante una lectura racional del Corán y la *Sunna*. El problema era que la historia estaba llena de interpretaciones erróneas y un dogmatismo excesivo, y era hora de superarlo mediante una renovación teológica. El objetivo, en definitiva, era promover una confrontación del creyente con su propia tradición para enmarcarla en los tiempos modernos. Esta operación devolvería a los musulmanes la confianza en sí mismos, les permitiría equipararse sin ningún tipo de complejo a las naciones occidentales y liberarse del yugo de la ocupación.

3.2. Una revivificación de las fuentes islámicas

Ya un siglo antes Ibn ‘Abd al-Wahhāb había defendido el retorno a las fuentes del islam para liberar al mensaje de las innovaciones acumuladas durante siglos. A su vez estuvo inspirado por Ibn Taymiyya, que había criticado la división de las escuelas jurídicas y la sumisión ciega a la doctrina de los fundadores. Los reformistas musulmanes emplearon estas ideas en un contexto significativamente distinto. Para ello recuperaron la labor de los *salafīyyūn* y promovieron algunos principios de la tradición que consideraban apropiados al contexto moderno.

⁹ Son conocidos los casos de algunos autores que al poner en entredicho ciertos aspectos dogmáticos del islam, nociones tradicionalmente aceptadas, provocaron la reacción infame de sectores ultraconservadores.

- **La vuelta a los antepasados**

En la época de los *salaf* o primeros musulmanes –generalmente en referencia a los tres primeros siglos del islam- no existían escuelas jurídicas ni corpus legislativos. A partir de una interpretación directa del Corán y la tradición profética se legislaba para una sociedad recién estructurada, que había transformado muchas de sus costumbres con el nacimiento del islam y que a diario se encontraba con nuevas situaciones para las que no había sido prescrito ningún mandamiento explícito (Ramadan, 2000: 61). Aquellos primeros musulmanes debían basarse en el mensaje original y hacer una lectura racional y creativa de éste sirviéndose del ejercicio del *iṭihād*. Fue así como nacieron el derecho islámico y sus múltiples realizaciones, que poco a poco iban restringiendo las posibilidades de nuevas interpretaciones.

Los reformistas se propusieron recuperar aquel dinamismo, superar el asedio al que las escuelas jurídicas habían sometido el mensaje y liberarse de un corpus obsoleto para interpretar las fuentes con nuevas herramientas. La vuelta a la actividad de los *salaf* no significaba volver a un estado primitivo de la sociedad, sino reinstaurar la labor intelectual que aquellos habían elevado a su máximo exponente y que con el tiempo había sido desplazado por interpretaciones herméticas. (P. Bearman et al., 2000; Ramadan, 2000).

- **El restablecimiento del *iṭihād***

El *iṭihād* es considerado un esfuerzo de razonamiento e interpretación individual y crítica de la Revelación. En los siglos II y III de la Hégira fue una de las principales herramientas para codificar la ley islámica, sirviéndose del *qiyās* o analogía entre los textos de la tradición y las situaciones reales. Para ello los juristas aplicaban su creatividad y esfuerzo -verdadero significado de la palabra-. A partir del siglo IV de la Hégira se declararon “cerradas las puertas del *iṭihād*”, al considerar que los asuntos fundamentales de la comunidad habían sido legislados por los maestros de las cuatro escuelas sunníes. La labor de los sabios a partir de entonces habría de basarse únicamente en comentar e interpretar las normas ya fijadas. Como se ha señalado, esto condujo a una

aceptación ciega de los preceptos, convertidos en autoridad incuestionable (P. Bearman et al., 2000; Pareja, 1975). Abandonado el afán interpretativo y crítico de las fuentes era cuestión de tiempo llegar a una decadencia como la que en aquellos momentos se vivía, pues el derecho del siglo XIX se basaba en reelaboraciones de leyes creadas nueve siglos antes.

Los reformistas querían abrir de nuevo las puertas del *iytihād*, consideraron un deber de todo musulmán aplicar la razón crítica en la interpretación de los preceptos coránicos y la *Sunna*.

- **La recuperación de la *šūrà***

El término *šūrà* literalmente significa “consulta” o “concertación”. Este concepto es mencionado dos veces en el Corán y estaba ya presente en la sociedad preislámica, referido a la consulta que realizaba el líder de la tribu con sus hombres de confianza sobre asuntos importantes. En tiempos del islam, consta esta práctica en la elección del tercer califa Uṭmān entre distintos candidatos a la sucesión. Los más importantes miembros de la tribu de Qurayš decidieron por acuerdo que aquél reunía las cualidades más apropiadas. No obstante su práctica se abandonó, como muestra el carácter hereditario que adoptó el califato en época omeya. En la época moderna encontramos la aplicación de la *šūrà* en el Egipto gobernado por el jedive Muḥammad ‘Alī, en un intento de asemejar su gobierno a los sistemas parlamentarios europeos. También los reformistas musulmanes lo recuperaron como concepto clave con el que justificar la compatibilidad de la tradición islámica con la modernidad (cf. P. Bearman, et al., 2000). Sin embargo, no cabe duda de que al apropiarse de este término y equipararlo al sistema parlamentario occidental, estaban modificando su sentido original, puesto que la naturaleza de ambos no era la misma: la *šūrà* se consideraba mero órgano de consulta, sin representación de una soberanía popular que lo equiparase a un parlamento, pues se parte de la idea de que la soberanía pertenece únicamente a *Allāh (hakimiyya)*. Se trata de un consejo formado principalmente por notables y sabios, donde las decisiones no siempre se toman por mayoría y cuyos representantes, además de no ser elegidos por el pueblo, tienen una competencia limitada en muchos asuntos.

Estas concepciones –*salafiyya*, *iṭihād*, *ṣūrā*–, fueron la base de la renovación teológica del reformismo musulmán en su intento por conciliar fe y modernidad, demostrando que a partir de ellas se podría erigir un estado islámico donde *ṣarī‘a*, liberalismo político y modernidad conviviesen. Pero, ¿realmente una lectura racional del Corán daba como resultado esta perfecta adecuación a la Edad Moderna?, ¿acaso no encontraron los reformistas dificultades en su camino? En efecto, hallaron muchos obstáculos a la hora de desarrollar sus ideas y descubrieron que no bastaba con una limpieza de glosas y comentarios para obtener un islam moderno, democrático o igualitario en todos los sentidos (Castien Maestro, 2006). La reforma en apariencia suponía emancipar la razón de los musulmanes y acabar con la institucionalización de la interpretación, aunque en realidad se trataba de la transferencia del monopolio interpretativo de una institución a otra. Al apropiarse de la “lectura correcta” de la tradición, empleaban el mensaje religioso para justificar una ideología prefijada. Cabe cuestionarse hasta qué punto se pretendía hacer una explicación purificada de las fuentes acogiendo abiertamente cualquier resultado. Observamos que los reformistas, sin dejar de ser musulmanes con convicción, eran también firmes seguidores de una ideología progresista que muchas veces marcaría su forma de interpretar la tradición, y por ello no fueron imparciales en la lectura de las fuentes. Es decir, esperaban unos resultados concretos de antemano, y efectuaron una lectura apriorística al servicio de su particular ideología.

Además con estas prácticas los reformistas musulmanes admitían implícitamente la necesidad de romper con ciertos aspectos de su propia tradición en el paso a la Edad Moderna. Admitían también que el islam podía interpretarse por muchas vías, incluso distintas a la que ellos apoyaban, siempre que rompiese con el *taqlīd* y el formalismo estricto y mantuviera vivas ciertas nociones islámicas. Para integrar plenamente el islam con los valores democráticos y las libertades modernas sería inevitable someter ciertos asuntos a un proceso de secularización, como el concerniente al estatus de la mujer. Aun así, los reformistas supieron abordar estos retos sin perder de vista sus referentes islámicos, aunque basándose en soluciones puramente teóricas y a menudo superficiales.

No obstante era un primer paso importante en el camino hacia la reforma del islam, al poner en tela de juicio algunos principios desfasados y al mismo tiempo animar a los musulmanes a buscar una salida desde sus propias raíces, una renovación desde dentro.

4. Principales representantes del reformismo musulmán

4.1. El reformismo de Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī

Son pocos y confusos los datos conocidos de la vida de al-Afgānī (1838-1897), uno de los primeros reformistas musulmanes modernos. Historiadores y biógrafos han especulado sobre aspectos de su vida un tanto oscuros, como su verdadera nacionalidad o si era de credo sunní o chií. Se sabe que viajó frecuentemente por el mundo musulmán y por Europa, vivió el colonialismo y el desmembramiento otomano.

Muy preocupado por la situación de sus contemporáneos, consideraba que se estaban debilitando los fundamentos del islam en favor del materialismo y la banalidad moral y el resultado eran la falta de cohesión entre creyentes y la decadencia. Fue un importante precursor de la ideología panislamista: condenaba las diferencias entre escuelas jurídicas y defendía la unión en base a creencias comunes fundamentales. Sólo así se superaría la debilidad que ponía a los musulmanes y musulmanas a merced de intereses extranjeros (‘Awaḍ al-Hazāyma, 2004; Ramadan, 2000).

Para reunificar la comunidad creía necesario recuperar los referentes islámicos de los *salaf* y el *iȳtihād*. La nueva lectura del Corán y la *Sunna* debía ser acorde a los tiempos modernos, ayudar a superar las disensiones y liberar a los creyentes de la superstición y los mitos (‘Awaḍ al-Hazāyma, 2004). Confiaba esta tarea a la racionalidad: cercano al *kalām mu‘tazilī* o teología especulativa, defendía la ausencia de un determinismo absoluto. El hombre es responsable de sus propios actos y por estar dotado de razón tiene la obligación de interpretar el mensaje (Ramadan, 2000). Es un acercamiento personal a la Revelación lo que proponía, prescindiendo de la labor de comentaristas. Ésta posiblemente sea una de las características más representativas de al-Afgānī: el empleo de la racionalidad activa y la defensa de la filosofía como totalizadora de todas las ciencias. La Revelación abarca todo ello y es proveedora de los otros conocimientos, generando una jerarquía Revelación-Filosofía-Ciencia. Su uso recurrente

de la filosofía y las ciencias hace que algunos le consideren extremadamente racionalista y que se ciernan sobre él, aún hoy, acusaciones de descreimiento.

Se opuso al tradicionalismo y a las exégesis acumuladas durante siglos: las interpretaciones de los juristas fueron válidas en un contexto sincrónico, pero la sociedad cambia y las circunstancias requerían un nuevo *ijtihād*. Inculcó esta enseñanza a sus discípulos, a la vez que los invitaba a la reflexión, a la visión crítica, a una participación activa -fundando periódicos, implicándose en la educación- para lograr la transformación en nombre de un islam comprometido. Sólo de esta forma los musulmanes prosperarían y alcanzarían la liberación de las fuerzas opresoras, que eran el *taqlīd* y la colonización. Él mismo puso en práctica estos dictámenes y tomó parte activa en la transformación social dedicándose durante años al activismo político en Egipto, donde fue maestro de Muḥammad ‘Abduh, con quien años después en París editaría una publicación llamada *al-‘Urwa al-wuṭqā* (1884) para difundir la ideología de su proyecto político (Ramadan, 2000; P. Bearman et al., 2000).

Al mismo tiempo promovió la liberación política del pueblo musulmán. Criticaba con frecuencia la labor de los ulemas, que debían ser responsables de acercar el islam al pensamiento moderno y protegerlo de lo que le era contrario: la ignorancia y la debilidad, el rechazo de los poderosos para adherirse a la *ṣarī‘a*, la tiranía y el imperialismo. Abogaba una limitación del poder de la autoridad política, pues creía que el medio justo era una identificación entre los intereses del poder de los gobernantes y los del islam. Era deber del creyente erigir los medios para limitar la autoridad de aquellos poderosos, principalmente a través de la *ṣūrà*. Consideraba que sólo el pueblo impulsaría el verdadero cambio, y por ello solía aludir a la siguiente aleya del Corán [13:11]:

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ

Sin embargo entre las estrategias de al-Afgānī para llevar a cabo su proyecto destacó la labor diplomática y los frecuentes contactos con las élites políticas, a quienes trataba de persuadir de la necesidad de aplicar un proyecto reformista. Gestó tramas

políticas reuniéndose con altos mandatarios y ganó amistades y rivalidades, como ganó la sospecha británica por espionaje, múltiples encarcelamientos y un exilio prolongado.

Sostuvo la creación de una opinión pública aprovechando los medios periodísticos, como bien se vio durante la etapa de las *Tanzīmāt*, labor que sería continuada sobre todo por su discípulo ‘Abduh. Alimentó además el debate con distintas figuras de su época, como Aḥmad Jān¹⁰ o Ernest Renan¹¹. Precisamente el debate con éste último generó una gran controversia en el contexto del encuentro intelectual entre Europa y el mundo musulmán, y más concretamente ha sido argumento para desacreditar a al-Afgānī al poner en duda la veracidad de sus intenciones. Renan hacía hincapié en la contraposición entre religión y ciencia: la ciencia como emancipación del intelecto humano es totalmente incompatible con los dogmas religiosos, que eluden a la razón. Algunas glorias intelectuales que el islam se atribuía, como la traducción y transmisión del conocimiento helenístico, habían tenido lugar en el seno del islam, pero no gracias a él, sino a pesar de él. Renan identificaba en el islam –y en todas las religiones- la necesidad de reprimir cualquier corriente racional para garantizar su propia supervivencia. El islam privaba a los musulmanes del conocimiento científico -que el cristianismo no había logrado acallar en Europa- y les anclaba a una tradición infecunda. Al-Afgānī respondió a Renan admitiendo que el islam estaba encadenado a un tradicionalismo nocivo del que debía liberarse. Admitió que “la religión musulmana era un obstáculo para el desarrollo de las

¹⁰ Aḥmad Jān fue un reformista musulmán indio en el contexto de la colonización británica. En materia religiosa fue partidario de una lectura racionalista del Corán, aunque rechazaba gran parte de la *Sunna*. En cuanto a la política fue un firme defensor de la presencia británica, a la que consideraba beneficiosa porque proveería a los musulmanes de un progreso inalcanzable por sí mismos. Al-Afgānī criticó por una parte su rechazo de los fundamentos religiosos y por otra su actitud sumisa frente a los colonizadores.

¹¹ Es célebre el debate que al-Afgānī mantuvo con el filósofo francés. Para éste, el islam era un obstáculo insalvable que mantendría siempre al pueblo musulmán anclado en la tradición y por tanto incapaz de modernizarse.

ciencias¹²» (Renan, 1883) como lo eran todas las religiones, pero a la vez necesario instrumento de civilización de la sociedad, y sólo era cuestión de tiempo romper tales cadenas para avanzar en la misma dirección que Occidente.

Al mismo tiempo, el discurso que dirigió a los musulmanes parece sustancialmente distinto. En su obra de 1880 *al-Radd 'alā al-dahriyyīn*¹³ adopta una postura totalmente contraria al positivismo occidental y a su manera de desarrollar la ciencia, marcada por una pérdida de valores dañina para la moral islámica. El hecho de que nunca manifestara estas consideraciones cuando participaba en el debate en Occidente, ha dado pie a numerosas interpretaciones del pensamiento de al-Afgānī. Algunos autores musulmanes lo acusan de descreimiento, mientras liberales y europeos lo acusan de haber mantenido un doble discurso y de emplear un lenguaje ambiguo: criticaba la falta de moral del progreso occidental a la vez que preconizaba la adaptación de las técnicas europeas, defendía los movimientos nacionalistas mientras diseñaba un proyecto panislamista, etc.

Sin embargo, un acercamiento a su trabajo nos muestra la lógica de su discurso: ante todo era un musulmán ortodoxo, admirador del progreso occidental del que consideraba que los musulmanes podrían beneficiarse enormemente, pero sólo a un nivel instrumental pues era patente la degradación ética que podía conllevar. No vemos en aquellas acusaciones sino una falta de comprensión del mensaje de al-Afgānī. Por supuesto el ideólogo creía en el islam como instrumento base de la civilización, y creía en los valores modernos como herramienta de avance, y por ello precisamente su labor se basó en liberar a la fe de las cadenas que los siglos de formalismo y obediencia ciega le habían impuesto. Ante todo sabemos que su propósito era conciliar ambas fuerzas, fe y razón, para lo que empleó argumentos de la ciencia, la teología o la filosofía, lo cual a menudo hizo que su audiencia recibiera un mensaje confuso (cf. al-Afgānī, [1880], 1942;

¹² Se puede leer el debate entre ambos traducido al español en el nº 24 de la revista mexicana *Istor*: Ed. Arruti, Vázquez Barrón y Cisneros: *Ernest Renan, el islam y la ciencia -con la respuesta de al-Afgānī-*, *Istor: Revista de Historia*. México DF: Centro de Investigación y Docencia Económicas, 2006.

¹³ Editado y traducido del persa al árabe por su discípulo Muḥammad 'Abduh y más tarde al francés por A.M. Goichon con el título *Réfutation des matérialistes*, (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1942).

Ramadan, 2000). A la vez, su proyecto panislamista se basaba en compartir una lucha y un objetivo y acabar con las diferencias que dividían a los musulmanes. Por ello defendió también la lucha nacionalista como paso obligatorio en la lucha anticolonialista. El panislamismo no debería repetir los esquemas del califato que tantas divisiones había creado en la historia y se había mostrado en sus últimos días como mero símbolo de las glorias pasadas; sino que debía respetar la existencia de múltiples estados y políticas nacionales, todas ellas con una matriz ideológica común y seguidoras de la *šarī'a*. El mando debía ser ocupado por un gobernante que cumpliera la labor de déspota justo y se preocupase por preservar la ley islámica. A su vez el poder de éste derivaría del pueblo y sería controlado a través de la *šūrā*, siempre siguiendo una línea de subversión contra el colonialismo y en defensa de lo propio. Así ejerció la mencionada búsqueda de vínculos y alianzas políticas, aunque las estrategias de las potencias occidentales en esta dirección fueron más efectivas: se esforzaron para anular cualquier indicio de sentimiento panislamista entre las capas populares, dividiendo a las regiones mediante el apoyo a los nacionalismos y haciendo fracasar cualquier intento de unión entre los pueblos, con consecuencias aún hoy presentes.

La tarea del al-Afgānī no difiere totalmente de la que habían iniciado reformistas anteriores como Ibn Taymiyya o Ibn 'Abd al-Wahhāb. Adaptó su doctrina al nuevo marco histórico y multiplicó los esfuerzos de resistencia contra los abusos extranjeros. Al igual que sus predecesores, aludía a la recuperación del mensaje original y a la *salafīyya*, y motivó una interpretación racional de la Revelación. Sin complejos confrontó sus ideas con los teóricos europeos, generando un debate intelectual al que no estaban acostumbrados ni el mundo musulmán ni el occidental. Europa mantenía una posición de superioridad y una actitud de dominio frente al imperio en decadencia, pero la respuesta generada por al-Afgānī y otros reformistas situó a los musulmanes cara a cara frente a Europa, reivindicando su propio modelo y haciendo frente a la imposición ideológica occidental y al control del pensamiento. La doctrina de al-Afgānī es una oposición inteligente: se abre a la modernidad, pero a la vez busca argumentos irrefutables en las fuentes del islam y reafirma la propia identidad, alza la voz contra las imposiciones, y al mismo tiempo aplica el principio “adaptarse para sobrevivir”, motivando un dinamismo que inserte al islam en la era moderna y lo ponga a la altura de las naciones europeas. El

mundo musulmán y Europa entablaron un debate intelectual directo que más tarde se abandonó sustituido por un intercambio de ataques y descalificaciones que hasta hoy día tratan de anular al “adversario”.

Al-Afgānī contribuyó también al debate interno mediante la autocrítica y la censura de corrientes como el reformismo de Aḥmad Jān en la India. Se involucró en la transformación social y política, aunque como él mismo reconocería, ésta última no dio apenas frutos. Sus sucesores sabrían interpretar esta carencia y en adelante prestarían mayor atención a la acción social. Su trayectoria aún hoy día genera confusión y conjeturas muy dispares en torno a sus verdaderas intenciones, y a pesar de que en él se halla esa lectura “interesada” propia del reformismo, no hay dudas sobre su adhesión al islam. El cambio de discurso al que algunos aluden puede ser mejor comprendiendo al analizar también las intrigas políticas en las que se involucró y la estrecha vigilancia a la que lo sometieron los poderes occidentales, que le hacían a actuar con bastante cautela.

Sin duda el más importante discípulo de al-Afgānī sería el egipcio Muḥammad ‘Abduh. Recibió su legado, mantuvo vivo el espíritu reformista iniciado por su maestro e influyó profundamente en la sociedad egipcia de finales del XIX.

4.2. El reformismo de Muḥammad ‘Abduh

Muḥammad ‘Abduh (1849–1905) nació en Egipto en el seno de una familia campesina. Entró en contacto con al-Afgānī en una visita de éste a Egipto. Por entonces ‘Abduh era un joven con inquietudes místicas y vio en aquél a un maestro único, que le ofrecía una visión distinta a la tradicional y restringida educación de al-Azhar. Al-Afgānī supo ganarse al joven ‘Abduh, motivando sus inquietudes sufíes y atrayéndolo hacia asuntos más “terrenales”, despertando en él interés por la situación política de Egipto y el papel de las potencias europeas en el destino de las comunidades musulmanas. Al-Afgānī daba clases en su casa a un grupo de jóvenes estudiantes interesados en doctrinas e ideas excluidas de la formación tradicional, de modo que se consolidó un grupo de intelectuales jóvenes concienciados con la situación sociopolítica y comprometidos con la reforma desde el islam, ideas que alimentaban mediante el estudio de la historia y el desarrollo de

una dura crítica hacia el formalismo y el tradicionalismo. Mientras esto ocurría, ‘Abduh había logrado licenciarse en al-Azhar con numerosas dificultades debido a su conocida vinculación con los movimientos opositores. De hecho el propio ‘Abduh por aquel entonces se había convertido en un gran crítico de aquella institución, en la que no había lugar para las ciencias especulativas. Desde muy temprano colaboró en numerosas publicaciones difundiendo su visión crítica sobre la situación política de Egipto, que por aquel entonces había cedido el control de sus finanzas a dos delegados europeos y estaba a punto de ser intervenida por los ingleses. El interés por la difusión de sus ideas en los medios periodísticos fue enorme y favorecido por la aparición de numerosos diarios en esta época (González Ferrín, 2000; Ramadan, 2000). También durante estos años se involucró en la lucha política activa, colaborando con el movimiento nacionalista egipcio de ‘Urābī. Consideraba que la lucha nacionalista era un paso necesario para liberar a los pueblos del colonialismo y emprender el camino hacia un sistema parlamentario; aunque pronto entendió que de nada serviría la lucha si el pueblo no recibía una educación que le permitiese ejercer su derecho respecto a los poderes de manera responsable y consciente. Esto hizo que no sintonizara completamente con el movimiento nacionalista, el cual no prestaba tanta atención a la formación de las masas como a la lucha armada; pero a pesar de todo colaboró con ellos por ser la mejor alternativa frente a la presencia colonial, razón que le llevó al exilio durante varios años (cf. Ramadan, 2000: 113-126).

Desde entonces ‘Abduh concentró sus esfuerzos en una transformación social mediante la educación. Ideológicamente se mantuvo en la misma línea que su maestro, con quien colaboró muchos años: identificaba en el estancamiento intelectual de los musulmanes y en la presencia extranjera las principales causas de la decadencia del mundo musulmán. Pero difería de aquél en los medios que había elegido para llevar a cabo la reforma: frente a la acción política emprendida por Al-Afgānī, ‘Abduh priorizó la acción social y convirtió la pedagogía en el elemento clave de su proyecto. Tanto la liberación del colonialismo como el despertar intelectual de los musulmanes surgirían con la educación y formación de las masas. No hay duda de que el fracaso de su maestro en la vía diplomática había motivado esta orientación en ‘Abduh.

De este modo su teoría concebía una reforma social por etapas pues el cambio no iba a suceder de la noche a la mañana sin un cambio en la conciencia del pueblo; y aunque se estableciesen las más firmes alianzas políticas entre las naciones del islam como había pretendido su preceptor, nada cambiaría sin un despertar de la conciencia de los musulmanes. La reforma debía surgir desde abajo y ser gradual, esta es la idea que más lo distingue de Al-Afgānī, quien siempre buscó el apoyo de las élites. ‘Abduh criticaba a aquellos intelectuales que pretendían elevar a un pueblo sin recursos a un plano inaccesible para su nivel de formación. En efecto, creía en integrar al islam en la modernidad, pero era necesario establecer objetivos factibles y a largo plazo: priorizaba una educación que conservase las raíces islámicas, encargada de fomentar el *ijtihād* para reelaborar la interpretación religiosa y, coincidiendo con los *salafiyūn*, superar los comentarios tradicionalistas y el *taqlīd* para retomar la pureza del mensaje. Una acción social efectiva sería el origen del resto de reformas: capacitaría a los musulmanes para superar sus retos, les ayudaría a liberar a la sociedad de la tiranía y la presencia extranjera y les permitiría ejercer responsable y conscientemente su derecho ante el poder mediante el ejercicio de la *ṣūrā*.

A través de la relectura de las fuentes exaltaba el espíritu liberal contenido en el Corán, animando a sus correligionarios a involucrarse profundamente en su conocimiento y a comprender la compatibilidad entre la Revelación y la razón, entre el islam y la ciencia. La religión bien interpretada era la base, y cumplía una doble función: reafirmar la identidad islámica frente a los extranjeros y servir de puente para otros conocimientos científicos y filosóficos. Se trataba de buscar un punto de equilibrio, y de ahí que criticara por igual la enseñanza puramente religiosa y la puramente especulativa. Defendió además la libertad de actuación del hombre y el libre albedrío frente al determinismo intransigente tradicionalista (‘Awaḍ al-Hazāyma, 2004, Ramadan, 2000).

En general, en el pensamiento de ‘Abduh se identifica una mayor preocupación por superar las circunstancias sociales y políticas del momento que por alcanzar un modelo de sistema político ideal. Defendía los principios de la soberanía popular readaptando el principio de la *ṣūrā* al contexto de la representación parlamentaria, la sacudida de los pueblos contra la opresión interna y externa y la compatibilidad del islam con las ciencias

y la filosofía; pero estas metas sólo se alcanzarían por medio de la instrucción o el adoctrinamiento. Después, afirmaba, los pueblos estarían preparados para otras reformas.

Accedió a cargos públicos de gran responsabilidad y trató de transgredir los moldes tradicionales, pero siempre estuvo muy limitado por un entorno conservador que aún requería grandes cambios. Por ejemplo, fue Gran Muftí de Egipto ganándose la enemistad de muchos cargos públicos por sus controvertidas decisiones, como la legalización del *rib'a*. Se repetía con 'Abduh la misma historia que con Al-Afgānī: ambos identificaron los retos a superar y los medios para llevar a cabo su reforma, pero estuvieron muy limitados a la hora de aplicarlos. No obstante, abrieron el camino del reformismo musulmán estableciendo sus bases ideológicas y planteando una reflexión teológica, política y social, iniciando un ejercicio racional en el seno de una comunidad donde el juicio crítico parecía abandonado. Defendieron su postura frente a los tradicionalistas férreos y los laicos europeizados, conmocionaron a sus contemporáneos y dejaron una huella imborrable en las generaciones posteriores porque, independientemente del grado de acierto en sus planteamientos, propusieron una alternativa sólida, un despertar que habría de romper con la tradición obsoleta. Los siguientes reformistas se encargarían de llevar las nociones teóricas a la práctica con proyectos cada vez de mayor alcance.

Entre ellos destacó Rašīd Riḍā (m. 1935), discípulo de 'Abduh que continuó la trayectoria de su maestro aunque en una coyuntura histórica distinta: la Primera Guerra Mundial, el fin del Califato y el auge del nacionalismo laico marcaron su ideología. Se mostró firmemente contrario al colonialismo y partidario de la unión de los musulmanes en un estado islámico bajo mando de un califato restaurado. Lanzó por primera vez la idea de un partido político encargado de llevar a cabo las reformas desde el plano de la acción directa. Prestó especial atención al papel de la mujer y defendió su integración en la sociedad, un mayor acceso a la educación y a la participación social, pues de otro modo, aseguraba Riḍā, la sociedad musulmana estaría viendo su potencial reducido a la mitad (Ramadan, 2000). En aquellos momentos el reformismo musulmán ganaba tanto seguimiento que comenzó a ser una preocupación para las grandes potencias de Occidente. Éstas comenzaron a ver en el movimiento una amenaza para los intereses de su proyecto colonialista, que no sólo era militar, político o económico, sino ideológico y

moral, y por ello comenzaron a difundir falsas ideas sobre fanatismo y violencia ligadas al reformismo islámico en un momento en que las acciones armadas no existían -nos referimos al primer tercio del siglo XX-. Pero el movimiento reformista traspasó fronteras y creció más allá de Egipto, al mismo ritmo que se extendía la presencia colonial o los nacionalismos laicos tras la independencia por el mundo musulmán. En Turquía surgió el movimiento de Sa‘īd al-Nūrsī, que promovió la lucha social y la independencia de su país. En su trayectoria encontró una serie de acontecimientos que se repetirían en los movimientos reformistas de otras regiones: al tener como prioridad la lucha contra el colonialismo, los reformistas apoyaron las causas nacionalistas de sus regiones con las que compartían un enemigo común, con la diferencia de que los movimientos independentistas no tenían ningún interés por la religión y defendían un modelo de estado laico. Al-Nūrsī secundó el movimiento independentista de Kemal Atatürk y una vez que este alcanzó la victoria, descubrió la enorme distancia que los separaba y se convirtió en un firme opositor del líder turco. Por ello pasó desterrado y encarcelado los últimos años de su vida, prosiguiendo la lucha desde la prisión y dejando un legado intelectual muy valioso y una importante huella en la organización social y política. Lo mismo ocurrió en Argelia con Ibn Bādīs, que consagró sus esfuerzos a luchar contra la presencia francesa y a contribuir a la mejora de la sociedad, recuperando y preservando la identidad musulmana de los argelinos. Concretó su acción fundando un partido destinado a la labor social, cultural y política, siguiendo el modelo de reforma “desde abajo” que había iniciado Muḥammad ‘Abduh. A pesar de que fue censurado y perseguido, su mensaje alcanzó difusión por todo el Magreb (Ramadan, 2000: 164-179). Aunque sin duda el más influyente reformista de esta etapa fuera de Egipto fue el indio Muḥammad Iqbāl.

4.3. Muḥammad Iqbāl

Este famoso poeta, filósofo y reformista, considerado uno de los padres intelectuales del estado de Pakistán, nació en 1873 en la India donde pasó su infancia y durante su juventud estudió derecho y filosofía en Alemania e Inglaterra. Dedicó su trabajo a sintetizar la teoría reformista, esforzándose por conciliar el mensaje de la

Revelación con los descubrimientos científicos modernos. Sus viajes y su trayectoria intelectual hicieron que elaborase una visión oscilante entre la modernidad occidental y el pensamiento teológico islámico, buscando siempre el punto de equilibrio entre ambos.

A su juicio esta conciliación surgía de manera espontánea, puesto que filosofía y religión compartían un mismo objetivo, es decir “las cuestiones metafísicas concernientes al lugar de nuestra existencia en el universo y nuestra relación con él” (Djebbar, 2013b: párr. 4). El avance científico, aunque insuficiente por sí solo para comprender la totalidad de la existencia, es un modo de realizar esta búsqueda, que por su naturaleza nunca puede contradecir a la Revelación. El hecho de que el progreso científico se diese en Occidente se debía a que los musulmanes habían abandonado hacía siglos la preocupación por asuntos en los que Europa sí se había seguido interesando, y que en gran parte habían heredado del mundo islámico. Los musulmanes por tanto, debían recuperar una ciencia que también les pertenecía pero prevenidos ante la degradación ética que conllevaba el progreso occidental. Para ello Iqbāl proponía mantener una espiritualidad activa que incluía la recuperación del Corán y la *Sunna* y el ejercicio del *ijtihād*, “principio del movimiento en la estructura del islam” (Ramadan, 2000: 186). Este movimiento, según Iqbāl, resultaba imprescindible para superar las interpretaciones históricas del derecho y recuperar el dinamismo y la razón activa de los *salaf*. El objetivo final de todo esto era conseguir una sociedad justa, digna e igualitaria basada en la acción social y la participación política de los ciudadanos, así como la erradicación de los totalitarismos mediante una aplicación adaptada de la *šūrā* (‘Awaḍ al-Hazāyma, 2004). Iqbāl además denunció la división a la que conducían los nacionalismos promovidos por Europa, y apoyó la unidad de los musulmanes en favor de una liberación conjunta mediante la creación de una unión de organismos regionales.

5. Trayectoria en el siglo XX

5.1. Las nuevas corrientes del reformismo

Como algunos de los primeros reformistas había predicho antes de la Gran Guerra, el colonialismo poco a poco fue mostrando su fiereza y la idea del progreso empezó a manifestarse como un fenómeno meramente material que provocaba un vacío ético y una deshumanización de las sociedades –no olvidemos la “maquinización” de las individuos por el modelo industrial o el desarrollo de disciplinas como el conductismo-. A medida que esto se evidenciaba, el reformismo fue reavivando aún más sus referentes islámicos en detrimento de aquella apertura al influjo occidental que se había buscado en un inicio. El equilibrio de fuerzas fluctuaba y las prioridades también: ya no se trataba tanto de dar el salto a la modernidad como de liberarse de la dominación extranjera o de la persecución de los regímenes nacionalistas antes de seguir adelante. Por otra parte, las reformas sociales que hasta entonces habían propuesto muchos reformistas apenas habían traspasado las fronteras teóricas de una élite intelectual. Desde principios del siglo XX las ideas se fueron materializando en proyectos sociales y políticos reales, generaron un activismo enérgico y obtuvieron un gran apoyo popular. En esta etapa destaca sobre todo la labor del egipcio Ḥasan al-Bannā y la organización que fundó, los *Hermanos Musulmanes*. Es imprescindible entender las bases teóricas que estableció al-Bannā inspirado por los primeros reformistas y conocer los factores más determinantes en la historia del movimiento durante el siglo XX para comprender la evolución del reformismo musulmán.

- **Al-Bannā y los *Hermanos Musulmanes***

Ḥasan al-Bannā nació en Egipto en 1906. Su padre fue un hombre muy religioso seguidor de la escuela *ḥanbalī*, lo cual fue determinante en la formación de al-Bannā, que durante su infancia y juventud estudió la lengua, el Corán, la *Sunna* y el *fiqh*. A través del estudio se convenció de que la sociedad musulmana estaba sufriendo una profunda crisis por haber abandonado sus referentes, los cuales era imprescindible recuperar. Se convirtió en maestro, motivado por las carencias educativas del pueblo en materia religiosa y la importancia de difundir ideas, ya fuera a través de las escuelas o mediante

la predicación. De este modo empezó a predicar en lugares públicos de Ismailía, a donde había sido destinado como maestro por el gobierno Egipcio, junto a un grupo de compañeros con los que más tarde, en 1928, decidió fundar los *Hermanos Musulmanes*. La intención de su organización era educar al pueblo, y para ello crearon una escuela donde impartían enseñanzas religiosas y técnicas. Comenzó así la intensa labor de al-Bannā en la ciudad de Ismailía y en numerosas ciudades y pueblos cercanos, donde se fundaron más secciones de la hermandad y nuevas escuelas. Los *Hermanos Musulmanes* además crearon hospitales, mezquitas y promovieron iniciativas económicas locales para apoyar a la población con menos recursos, crearon círculos de estudio y organizaciones deportivas para formar a los jóvenes en los valores religiosos, propagando el movimiento con gran rapidez.

Al-Bannā fue el artífice de las bases ideológicas de la hermandad sobre las que se vertebraría toda actividad. Concebía el islam y la *šarī'a* como una fuerza totalizadora capaz de regir todos los aspectos de la vida. No proponía una forma específica de gobierno, el mismo sistema parlamentario egipcio sería válido siempre que respetase los principios de justicia social e igualdad recogidos por la *šarī'a*, el principio de consulta de la *šūrā*, etc. Al igual que sus predecesores fue partidario de la *salafīyya*, se opuso al *taqlīd* y defendió una relectura de las fuentes adaptada a una sociedad cambiante (Ramadan, 2000: 271). Admitía que las diferencias de opinión eran inevitables, pero creía en la necesidad de una unión de todos los creyentes en base a determinados principios universales del islam.

¿Cómo lograr esto? Aquí jugaba un papel fundamental la educación y el adoctrinamiento que los reformistas tanto valoraban. Por ello la hermandad concentró toda su labor en dos propósitos fundamentales: la educación y la independencia. La educación inculcaría a los musulmanes los valores de un islam puro y verdadero, y esta fe renovada generaría la fuerza y unión necesarias para luchar contra los ocupantes y regenerar la sociedad. Educar a los individuos era el principio de una reforma “desde abajo” que pretendía la islamización de la sociedad repercutiendo en todas las estructuras sociales: la formación del individuo influiría en la familia, ésta en el pueblo y por último

en el gobierno¹⁴. Por otra parte al-Bannā no sólo se opuso a la ocupación extranjera, sino que identificó en el ejemplo europeo un fracaso que había de ser evitado, rechazando importar su modelo.

A medida que la organización comenzó a extender su labor por Egipto, se involucró más en la política y aumentó su influencia dentro y fuera de las fronteras, apoyando a la causa palestina, ganando apoyos en Siria, divulgando propaganda anti-británica y ejerciendo una fuerte oposición contra el gobierno desde el activismo social. Así mantuvieron vivo el debate político en Egipto y despertaron una conciencia crítica que los colocó en el punto de mira del gobierno y sus aliados británicos. Al-Bannā trató de consolidar estas posturas intentando, infructuosamente, presentarse a las elecciones en varias ocasiones. En 1948 aportaron un gran número de combatientes al frente árabe en la guerra contra Israel, tras lo cual fueron ilegalizados y un año después al-Bannā asesinado, de modo que nunca se investigó el caso. El movimiento siguió actuando clandestinamente liderado por un nuevo “guía supremo” y en 1951 se les permitió retomar su actividad.

El apoyo al movimiento militar de los Oficiales Libres, que ejecutó el golpe de estado de 1952, fue decisivo, pero tras el triunfo de la revolución la hermandad se opuso firmemente a la política laicista del gobierno militar. Fueron de nuevo ilegalizados, aunque mantuvieron su discurso contra el gobierno y la actividad social en ámbitos a los que la administración no llegaba eficazmente: las labores por mejorar la educación, la sanidad o la economía de las zonas rurales, entre otros, les granjearon el apoyo de buena parte del pueblo egipcio. Cuando en 1954 uno de sus miembros intentó asesinar a ʿYamāl ʿAbd al-Nāṣir, comenzaron a ser perseguidos, encarcelados y ejecutados muchos de sus miembros, como el famoso Sayyid Quṭb. Algunos autores como Tariq Ramadan (2000) defienden que esta persecución fue el factor que hizo radicalizarse a una parte del

¹⁴ La teoría de al-Bannā abordó muchos aspectos de la sociedad, pero no siempre en profundidad. Por ejemplo no especificó el lugar de las minorías religiosas en su modelo de sociedad islámica, aunque a menudo habló de tolerancia entre confesiones aludiendo al Corán y mantuvo buena relación con líderes cristianos coptos (Ramadan, 2000: 359-364). No obstante, aspectos como este y otros quedaron sin detallar en su legado.

movimiento. La política represora del gobierno de Nāṣir no dejaba otra alternativa a los *Hermanos Musulmanes* que el exilio o la lucha contra su propio gobierno. El enemigo había pasado de ser el extranjero colonialista a ser un compatriota, un musulmán, el propio estado. La literatura política de estos años tuvo gran repercusión en las siguientes generaciones, puesto que buena parte de ella fue escrita desde el exilio o la cárcel, y esta represión queda patente en obras como la de Quṭb, que radicaliza su discurso con respecto al de sus compañeros anteriores.

Éste intelectual, que había vivido en Estados Unidos y había descubierto allí un modo de vida que le pareció degradante, proponía de modelo sociopolítico plenamente islámico, con soberanía única de Allāh, mientras que la labor del hombre era reforzar la fe y cumplir la voluntad divina. En su teoría hay una ruptura con etapas previas del reformismo, pues considera la comparación con otros órdenes como un signo de debilidad: el islam es perfecto y debe servir por sí mismo para crear un modelo eficaz de organización social y política (Ramadan, 2000: 446). A diferencia de al-Bannā, la formación de los individuos y la reforma a largo plazo dejan de ser una prioridad, desplazada por la lucha y la necesidad urgente de derrocar al poder. Se debe romper por completo cualquier vínculo con los valores y órdenes occidentales, desde la mentalidad materialista, pasando por la imitación del lenguaje y los hábitos, hasta los códigos legislativos. En concreto, en Egipto proponía derogar las leyes de inspiración occidental para implantar la *ṣarīʿa* (cf. Delanoue, 1969). El mensaje de Quṭb cobró mucha fuerza sobre todo tras su ejecución en 1966 y fue leído por muchos activistas. Aunque no llama a las armas en su obra, sí promueve una lucha contra la tiranía, y algunos jóvenes interpretaron un mensaje radical en su discurso, alimentado quizás por el odio que el sistema les inspiraba. Conceptos como el de la *yāhiliyya*, que Quṭb recuperó para referirse a quienes viven apartados del mensaje de la Revelación, y por tanto, en la ignorancia, fueron empleado por estos jóvenes para legitimar una lucha armada contra el propio gobierno egipcio.

Encontramos cómo el movimiento fundado con pretensiones de educar a la sociedad y, en un principio, sin ambiciones políticas, acabó dando lugar a derivaciones, algunas alejadas de la ideología reformista original y defensoras de la lucha por medios

distintos a la labor pedagógica. No obstante, el líder oficial de los *Hermanos Musulmanes* en aquella época, Ḥasan al-Huḍaybī, trató de desmarcar al movimiento de esta actitud violenta y proseguir la lucha por otro camino.

Estas dos tendencias convivieron en lo sucesivo, prohibidas por el régimen y a menudo enfrentadas entre sí. La más moderada optó por la vía de la participación política y extendió sus ramas por varios países de mayoría musulmana debido al exilio de sus miembros durante décadas. Desde entonces han estado presentes en Palestina, Siria y Jordania principalmente, y con vínculos en muchos otros países. En cuanto a su lugar de origen, Egipto, la trayectoria de la hermandad ha oscilado durante muchos años entre la legalidad y la ilegalidad, siempre ejerciendo gran influencia en la política y la sociedad, hasta su participación y victoria en las elecciones egipcias de 2012 y el posterior golpe de estado militar que los expulsó del poder, ilegalizó el partido y estableció penas de cárcel y condenas de muerte a cientos de sus miembros.

La otra corriente generó numerosos grupos y estuvo compuesta en gran parte por los jóvenes que habían salido de las cárceles del régimen. Desde el inicio defendió la lucha armada contra el poder, dando lugar a grupos como *al-Ŷihād* o *al-Ŷamā'a al-Islāmiyya* que desde los años 70 organizaron ataques violentos contra intereses extranjeros o contra cargos del gobierno egipcio, como el asesinato del presidente Sādāt en 1981.

La historia de los *Hermanos Musulmanes* ilustra el enorme impacto que tuvo la aplicación real de la reforma en la sociedad, y las nefastas consecuencias en su choque con el poder institucional. Consiguió trasladar al pueblo lo que durante décadas había sido una corriente intelectual restringida a las élites y para ello simplificó la teoría y se concentró en la acción, que acabó transformándose en una lucha contra el régimen por la supervivencia de la organización y sus miembros. El movimiento alcanzó gran éxito porque institucionalizó la reforma, creando escuelas y organismos locales que acabaron formando un sistema paralelo a las instituciones oficiales, lo que hizo de la hermandad una amenaza para el gobierno egipcio pues ponía en evidencia su legitimidad, y para Gran Bretaña y otras naciones occidentales, temerosas de un movimiento panislamista y antiimperialista que se escapase a su control.

Porque al mismo tiempo, la organización se alejó de los referentes occidentales que tanto obsesionaban a los primeros reformistas, al igual que las grandes naciones de Occidente los rechazaron a ellos, anulando así el debate que había existido anteriormente. Al-Ŷābrī (*cit. en Filali-Ansary, 2004: 146-147*) especifica que el interés de los primeros reformistas –como ‘Abduh o Iqbāl- residía en lograr un acercamiento entre la tradición y los modelos del liberalismo, y que esta preocupación se fue perdiendo con las siguientes generaciones, dejando paso a un creciente rechazo de lo occidental y un ensalzamiento de los fundamentos de la tradición islámica, de modo que muchos de aquellos avances –la peculiar combinación entre democracia y *šūrā*, la llamada a adaptar los métodos científicos a través del “filtro” islámico, etc.- fueron perdiendo fuerza.

Aunque hemos centrado la atención en el caso egipcio, hay que señalar que otros movimientos islamistas corrieron la misma suerte en países como Marruecos, Argelia o Túnez: prohibiciones, persecuciones, encarcelamientos; aunque no siempre respondieron con la lucha armada. La represión se convirtió en algo común para ellos, que hasta la actualidad siguen excluidos de los sistemas democráticos en el mundo musulmán. Quienes actualmente identifican en estos movimientos una faceta violenta del islam o tratan a esta religión de fanática o extremista, desconocen que parte de estos grupos fueron radicalizados por los mismos que comúnmente se han considerado sus víctimas. Es necesario conocer los contextos para comprender que la guerra que emprendieron algunos miembros de la organización se inició como una guerra defensiva que respondía a la represión, primero de los colonizadores y más tarde de sus propios estados. Todo esto sumado a una lectura e interpretación de la doctrina cada vez más alienante, a menudo legitimada por grandes potencias como Arabia Saudí, han creado los movimientos radicales hoy tan temidos y combatidos a escala global, conocidos como “islamistas radicales” o “yihadistas”.

No obstante, quedarse con esta facción como representativa del islam nos conduce a simplificar y generalizar la acción de una minoría marginal aunque vistosa por sus actos, a la vez que nos lleva a ignorar una importante tendencia del islam reformista que ha permanecido activa durante todas estas décadas y que actualmente mantiene vivo el debate sobre nuevas posibilidades e interpretaciones del islam. Se trata de una corriente

totalmente silenciada por los medios de comunicación de masas, entregados al morbo que genera la violencia y el terrorismo en nombre del islam, e ignorada, aunque en menor medida, por el mundo académico e intelectual, que al actuar muchas veces como cómplice de aquellos poderes oficiales, dirige igualmente su atención al fenómeno del radicalismo y se olvida de esta corriente contemporánea del pensamiento reformista islámico.

- **La labor de algunos pensadores reformistas contemporáneos**

En paralelo a la acción social y política de los *Hermanos Musulmanes* y otros movimientos islamistas, fueron surgiendo en el mundo musulmán numerosos intelectuales comprometidos con una renovación en las sociedades musulmanas. Muchos de ellos, influenciados por las Ciencias Sociales o la Historia, se abstraieron de la visión puramente dogmática para estudiar el islam como fenómeno histórico, social y cultural. Estos reformistas no se preocupan tanto por un regreso a la doctrina de los *salaf* como por una relectura de las fuentes y una reinterpretación de la historia. Algunos de ellos, aunque musulmanes, se han aproximado a posturas laicas en sus estudios y han puesto en tela de juicio valores hasta entonces indiscutibles de la fe. Han luchado contra la represión y la autocensura de las sociedades musulmanas y han planteado que la verdadera reforma pasa por romper estas barreras y confrontar cualquier aspecto de la ortodoxia con las herramientas que la modernidad proporciona. Poco tiene que perder el islam con estos nuevos estudios por ser una religión universal y atemporal, aunque muchos sectores conservadores se han sentido a menudo amenazados y han coartado la libertad de expresión de estos intelectuales.

Abdou Filali-Ansary (2004) reúne síntesis y ensayos de las obras más representativas de algunos de estos autores, tanto musulmanes como laicos, que destacan por su aportación intelectual al reformismo desde el plano teórico, en torno a la refundación de algunos principios del credo y a la reinterpretación de la historia. Han recuperado un debate que se había agotado tras las primeras décadas del reformismo, y

con él han profundizado en muchos asuntos de la sociedad y la historia de los musulmanes.

Nos encontramos entre otros con la obra del tunecino Yāḍ bin ‘Āšūr quien denunció la falta de libertad de los intelectuales en el mundo árabe musulmán para defender ciertas posturas, lo que ha restringido el debate y el avance de estas sociedades. Señala que el reformismo tradicional siempre se ha autoimpuesto unos límites, como son la naturaleza del fenómeno religioso y de la Revelación. Con ello no se ha reflexionado nunca sobre la diferencia entre el “acontecimiento de la Revelación” y el “acontecimiento histórico” y durante siglos se han sacralizado ambos por igual y por ello, tal como hemos visto, en el ideario reformista ocupan un lugar similar los *salaf* y el propio mensaje de la Revelación.

Por su parte el pensador pakistaní Faḍlur-Rahmān criticó la deficiencia del sistema educativo religioso tradicional, que había privado a las sociedades musulmanas de una labor intelectual efectiva y había petrificado las normas heredadas sin reflexionar sobre su significado. Según él hay un intento por excluir las ciencias especulativas y la filosofía de este sistema para perpetuar el poder de unas élites que tergiversan el mensaje religioso y le dan un sentido contrario al original, anulando todo saber racional. Él mismo promovió un revolucionario cambio en el sistema educativo de su país y fracasó; la reacción consistió en una mayor cerrazón a la enseñanza tradicional. De este modo, concluye, las sociedades se vuelven débiles y están destinadas a ser sometidas por otros pueblos más desarrollados.

Siguiendo esta línea, Filali-Ansary analiza la obra de ‘Abd al-Maʿyīd al-Šarfī. Él y otros muchos han buscado la ruptura con una tradición anquilosante y han intentado rebelarse contra principios pesadamente impuestos. Para este autor tunecino las causas de tal anquilosamiento fueron el sistema de sucesión a la muerte del Profeta, la institucionalización de la religión y el desarrollo de un corpus teórico legitimando dichas instituciones. Todo esto cambió con el estudio de las Ciencias Humanas, que hizo que los intelectuales pudieran abordar el islam desde nuevas perspectivas. Propone, a diferencia de los anteriores reformistas musulmanes aquí estudiados, romper con las instituciones y los acontecimientos históricos y coincide con ellos en la voluntad de adentrarse en lo

profundo del mensaje para extraer una ética universal y dinámica. Para ello es necesaria una superación de todas las instituciones que paralizan el mensaje: el *tafsīr*, el *qiyās* y el *fiqh* en general, y propone un estudio que se sirva de los *maqāṣid*, interpretaciones que se ocupan de superar la literalidad para adentrarse en el propósito profundo de las aleyas y los *ḥadīth*, y legislar no en base al mensaje explícito, sino a la intención implícita de la Revelación.

6. Conclusiones

La labor de los primeros reformistas nos muestra una faceta esencial de sus motivaciones. A todos ellos los movió la lucha contra el colonialismo y la unión de los musulmanes. Sin lugar a dudas Europa tuvo un papel fundamental en el surgimiento del reformismo musulmán, pues el movimiento nació fundamentado en una actitud de defensa y rechazo frente al “otro”. Esto marcó el destino de las sociedades musulmanas y unos ayudándose de la tradición religiosa, otros asistidos por la ciencia y el laicismo, dieron lugar a la pugna entre dos élites que pretendían anularse entre sí y que habían solapado la voluntad de los pueblos en favor de una lucha por intereses muy particulares de poder y legitimidad.

Las primeras reivindicaciones reformistas en busca de una conciliación con el liberalismo fueron perdiendo fuerza con el tiempo, pero ello no se debe a que los reformistas tomaran un camino para el que no estaban preparados sino a las circunstancias históricas que afrontó el movimiento: la Primera Guerra Mundial, el desmantelamiento del Imperio Otomano y el fin del califato, el auge de los nacionalismos laicos y la política hostil hacia el movimiento, hicieron que muchos reconsiderasen el tan anhelado acercamiento al “progreso” occidental y se refugiasen en una actitud más defensiva y conservadora, a veces tomando el camino del exilio, otras emprendiendo la lucha armada y otras buscando infatigablemente la vía política.

Además del intercambio con Europa, la propia tradición fue el segundo factor clave: el contacto con la modernidad hizo a los reformistas desestimar una parte de su tradición, considerando errónea la actitud de las autoridades y los creyentes a lo largo de varios siglos, lo que les había llevado a la situación de atraso con respecto a sus oponentes. Aun así, de ninguna manera se podía calificar a los reformistas musulmanes de impíos o descreídos, pues frente a esa conducta corrompida que denunciaban –la que había dogmatizado la imitación y la palabra de los sabios, y que había convertido la interpretación histórica en doctrina- defendían la tradición más pura, la de las incuestionables fuentes del Corán, la Sunna y los *salaf*. Pero en su intento por romper con el *taqlīd* y el formalismo durante tantos siglos arrastrado, ¿no estaban desacralizando el testimonio de los ulemas para sacralizar ellos mismos una realización y unas

circunstancias históricas muy puntuales, las de los *salafyyūn*? El debate que abrieron fue y sigue siendo de gran relevancia tanto en las sociedades musulmanas como fuera de ellas, que siguen buscando un equilibrio propio. Sin embargo la búsqueda difícilmente dará resultado si determinadas ideas siguen excluidas del debate, pues las herramientas que los reformistas musulmanes han propuesto, como la recuperación del *iytihād*, no abren plenamente las puertas a una interpretación racional de la fe. El dogma sigue teniendo un peso inconmensurable.

El proceso iniciado por el reformismo musulmán no alcanzó sus objetivos y los grupos surgidos a partir de él cambian sus prioridades a medida que cambia el contexto geopolítico y social. Poco queda del movimiento inicial que pretendía renovar la sociedad reformando al individuo y despertando sus valores morales. Aquel reformismo se ha convertido en una política que emplea el islam para legitimarse, que lucha únicamente por el poder y que promueve una doctrina muy alejada de los valores originales.

7. Bibliografía

- AL-AFGHĀNĪ, J. Al-Din y GOICHON, A.M. (1942). *Réfutation des matérialistes: traduction sur la 3. éd. Arabe*. París: Paul Geuthner.
- AYALON, A. (1997). “Shūrā” en *The encyclopaedia of islam* (vol. 9). Leiden: Brill.
- BLACK, A. (2001). *The history of islamic political thought: from the prophet to the present*. Edinburgh : Edinburgh University Press.
- CAMPANINI, M. (2003). *islam y política*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M. (1996). *Historia del pensamiento en el mundo islámico, vol. 3: El pensamiento islámico desde Ibn Jaldun hasta nuestros días*. Madrid: Alianza.
- CASTIEN MAESTRO, J.I. (2006). “El reformismo islámico. Un proyecto inacabado”. *Papeles Ocasionales*, número 14 en:
http://www.uned.es/sfog_publicaciones.htm
- DAVIDSON, R.H. (2000). “Tanẓīmāt” en *The encyclopaedia of islam* (vol. 10). Leiden: Brill.
- DJEBBAR, Amine. (2013) "*Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*" de *Mohammed Iqbal (1/3)*. Les Cahiers de l'islam, en:
http://www.lescahiersdelislam.fr/Reconstruire-la-pensee-religieuse-de-l-Islam-de-Mohammed-Iqbal-1-3_a237.html
- FILALI-ANSARY, A. (2004). *Repensar el islam. Los discursos de la reforma*. Barcelona: Bellaterra.
- GONZÁLEZ FERRÍN, E.
_(Trad.) (2000). *El Modernismo de Muhammad Abduh*. Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos.
_(2010). “Antecedentes históricos en el pensamiento reformista islámico” en *Awraq*, número 10 en:
<http://www.awraq.es/blob.aspx?idx=5&nId=38&hash=609fa609ba6c1fb218e379033a148540>
- LATHMAN, J.D. (1995). “Salaf” en *The encyclopaedia of islam* (vol. 8).

- LEWIS, B. (2002). *¿Qué ha fallado? : el impacto de Occidente y la respuesta de Oriente Próximo*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores.
- LÓPEZ GARCÍA, B. (1997). *El mundo árabo-islámico contemporáneo : una historia política*. Madrid: Síntesis.
- MAILLO SALGADO, F. (2005). *Diccionario de derecho islámico*. Gijón: Trea.
- MARTÍN MUÑOZ, G. (2000). *El Estado Árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista*. Barcelona: Bellaterra.
- PAREJA, F.M. (1975). *La religiosidad musulmana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- RAMADAN, T. (2000). *El reformismo musulmán: desde sus orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*. Barcelona: Bellaterra.
- SCHACHT, J. (1986). "Idjtihād" en *The encyclopaedia of islam* (vol. 3).
- TAMAYO, J.J. (2009). *islam. Cultura, religión y política*. Madrid: Trotta.
- WAINES, D. (1998). *El islam*. Madrid: Cambridge Univesrsity Press.
- الهزيمة، محمد عوض. (2004) الفكر السياسي العربي الإسلامي : دراسة في الجانب الأيديولوجي . عمان: المؤلف.