

Islam y democracia.

Las relaciones de poder en Europa y Occidente.

Federico Aznar Fernández-Montesinos

Capitán de Corbeta profesor del Departamento de Estrategia y Relaciones Internacionales

1. RELIGIÓN Y CONFLICTO. APRIORISMOS EN TORNO AL ISLAM.

Ya lo dijo «el Cohelet», hijo de David, Rey de Jerusalén, en sus reflexiones: “pasa una generación y viene otra pero la tierra es siempre la misma, no se hace nada nuevo bajo el Sol. Una cosa de la que dicen ‘mira esto, es nuevo’, aún ésa fue ya en los siglos anteriores a nosotros....todo era vanidad y apacentarse de viento. Lo tuerto no puede enderezarse y lo falto no puede completarse”.

En este sentido, la religión ha sido tradicionalmente un plano para el conflicto ya que llama a la definición (palabra que se deriva de la expresión latina *do finis*, dar límites) de la población y establece su distribución dicotómica según la lógica dentro-fuera. Este plano de fractura o cleavage es superponible, de hecho nunca suele ser el único determinante, sino que se encuentra añadido a otros de modo que confiere una dimensión poliédrica a los conflictos.

Así, el Islam ha sido históricamente utilizado para justificar la autoridad, para apoyar la definición de la identidad colectiva de un pueblo, para vehicular conflictos de naturaleza profana, para incrementar la aceptación del régimen vigente o para justificar la oposición política. De ejemplos de lo expuesto está plagada la historia reciente.

En este marco, un apriorismo clásico es hacer de la dimensión religiosa la clave explicativa de las sociedades ignorando otros factores como las condiciones económicas, sociológicas..... De este modo la religión se convierte, como mínimo, en la piedra angular que justifica cualquier conflicto o proceso de cambio conflictivo y condiciona el necesario análisis multicausal.

Y es que son muchos los apriorismos, los prejuicios, que existen sobre el Islam, en muchas ocasiones motivados por la falta de conocimiento, en otras por realizarse una

aproximación a una religión desde códigos de valores diferentes, que se presentan como más elevados, además de incuestionables.

La ligereza con que, a veces, se abordan estos asuntos se sirve de la plasticidad cuasi publicitaria del reduccionismo conseguida al definir con palabras rotundas algo que la opinión pública no entiende. Simplemente, basta juzgar lo que dice, o parte de lo que ha dicho alguien en particular al que, de esta manera, se nombra vocero del mundo islámico.

Ello es así porque, entre culturas y civilizaciones, tanto el conocimiento como el juicio son asimétricos. El conocimiento porque el débil conoce al fuerte mejor que este a aquel. Y el juicio en la medida en que, como ya se ha apuntado, se realiza desde todas las direcciones fundado en valores y referencias distintas.

Como ejemplo reseñar que en nuestro país, son comparativamente pocos los trabajos académicos publicados sobre el Magreb; existe un reducido número de islamólogos y orientalistas, y se traducen libros preferentemente del francés o del inglés sin recurrir a las fuentes que tan sólo se encuentran a 14 Km de distancia.

Otra cuestión es que el Islam no es monolítico, no es un todo homogéneo por el hecho de que sus fieles sostengan una misma fe; la realidad es que son musulmanes entre 1.200 y 1.800 millones de personas según las fuentes, de los cinco continentes y todas las razas del mundo.

Ciertamente, el Islam se vertebró en torno a la cultura árabe como opción política, particularmente después del advenimiento de los Omeyas. En palabras del Profeta: “Ama a los árabes por tres razones: porque yo soy árabe, porque el Corán está en árabe y porque quienes están en el paraíso hablan en árabe”.

Pero la verdad es que es un credo que se añade a la cultura local, de modo que no es lo mismo un musulmán bosnio, que uno egipcio, que uno malayo. El hecho de que no cuente con una iglesia estructurada que fije una doctrina, acrecienta aun más la diversidad.

También es un error hacer el Islam igual al islamismo, porque islamistas son una minoría y además porque es declarar gratuitamente enemigos, cuanto menos, a 1200

millones de personas. De hecho es eso, precisamente lo que aquellos pretenden con su proceder que, de éste modo, queda legitimado.

2. ISLAM Y MODERNIDAD.

En 1532 tuvo lugar el primer sitio de Viena y en 1683 el segundo. Estas fechas sirven para marcar el período de máxima expansión territorial del imperio otomano en Europa. Desde entonces se inició un proceso de contracción, acentuado a lo largo del Siglo XIX al no sumarse el imperio otomano a la Revolución industrial, de modo que acabó por convertirse en el “hombre enfermo” de Europa.

La invasión de Egipto por las tropas de Napoleón fue una experiencia traumática para el Islam; territorios de mayoría musulmana, por primera vez en la historia (con la excepción hecha de lo sucedido en Sicilia y en el Al Andalus), pasaron a estar dominados por los infieles. Tradicionalmente, los musulmanes han estado llamados a abandonar los países en que sucedía esto.

Surgieron intentos de reforma pero nada pudo evitar la caída del imperio otomano y su división tras los acuerdos de Versalles, St Germain, Trianon, Neuilly y Sevres con los que se puso fin a la Primera Guerra Mundial.

Resaltar que de esa fragmentación, cuyos principios se encuentran en el pacto de Sykes-Picot, derivaran buena parte de los problemas que hoy tenemos en los Balcanes, Israel, Irak,.....

La Nahda como el Renacimiento europeo, supondrá una vuelta a las fuentes, y también como en aquel a la traducción y relectura de los textos sagrados. Este despertar del Islam y sus intentos de reforma estará encabezados por Jamal Al Din Afgani, un persa que trataba de ocultar su condición y de Mohammed Abdú que formularán los dos grandes planteamientos del debate que se extiende hasta hoy en día: islamizar la modernidad y modernizar el Islam

En fin, basta recurrir a la historia no sólo para apreciar el carácter recurrente de muchos de los debates de hoy en torno al Islam, sino también para encontrar en ellos

razonamientos similares a los que precedieron a la sustitución de la forma política del Antiguo Régimen: la legitimación religiosa de la autoridad, el laicismo, la religión como elemento sustancial en la estructuración del Estado, la condena al liberalismo...

Conviene también recordar las teorías de eminentes sociólogos y politólogos, por lo demás no muy lejanas, que siguiendo la estela de Max Weber consideraban difícil la instauración de la democracia en el ámbito de las sociedades tradicionales, e ignorando en cierto modo la experiencia revolucionaria de la Francia de 1789, tampoco creían posible el establecimiento de la democracia en los países de mayoría católica.

Tampoco hay que olvidar que éste debate se prolongó por espacio de cerca de dos siglos, y que la socialización de las ideas precisó de muchas generaciones habiéndose sustanciado en el contexto de varias guerras, sin que pueda decirse que, aun hoy, exista absoluto consenso en Occidente respecto de la forma política más idónea sino, más bien, un conjunto de ellas y distintas gradaciones en cuanto a su implantación real.

Además, aceptar, a la democracia como el mejor de los sistemas de gobiernos posibles, sin tomar en consideración las sociedades en las que se viene a instalar, es un lugar tan común como inaceptable desde una perspectiva académica.

La democracia se asienta sobre espacios comunes, e implica la existencia y el desarrollo de una sociedad civil que va gradualmente escapando a la tutela del aparato del Estado. El conflicto se produce, como sucedió en Argelia, cuando esa sociedad civil emancipada se vertebra en torno a unas formas que pretenden una radical transformación del Estado.

3. OCCIDENTE Y EL ISLAM. PRINCIPIOS, VALORES Y CÓDIGOS.

Resulta sorprendente observar como, tras un esfuerzo de siglos para conseguir la libertad de los mares, el Mediterráneo, mar de encuentro e intercambio a lo largo de la historia, ha acabado por ser percibido como un accidente geográfico que, a modo de material dieléctrico, aísla los polos opuestos de desarrollo con mayor diferencia de potencial del planeta.

Y es que sí secularmente el Mediterráneo ha unido culturas, ahora se ha convertido en el foco donde convergen conflictos económicos, políticos, y hasta civilizatorios, permitiendo la formación y alejamiento de mundos construido de un modo autónomo.

Occidente y el Islam son dos referencias que proceden de planos conceptuales distintos. El Islam es una religión, Occidente una dirección geográfica. Su definición se realiza por oposición a Oriente, contra un tercero, como un término que recoge un hecho diferencial; es su negativo, si no hubiera Oriente, no habría Occidente. La cuestión es que las circunstancias han variado y ahora el debate se incorpora a la dimensión Norte-Sur.

Los intereses y preocupaciones en Occidente no son las mismas que en Oriente. Así mientras en Occidente se habla de radicalismo, de terrorismo, de emigración, no preocupa la falta desarrollo de las poblaciones, el problema del agua, la superpoblación... como interesa a Oriente.

Como ya se ha visto, Oriente y Occidente no son civilizaciones simétricas, como tampoco los conceptos a los que se hace referencia como elementos de definición son intemporales; su significación en mayor o menor medida ha variado, lo que obliga a que cualquier aproximación se haga desde una pluralidad de perspectivas. Lo que a lo largo de esta exposición pretendo es mostrar una síntesis de estos pensamientos.

Si hay algo que enseña la Ciencia Política es que no hay nada más relativo que los valores, los cuales vienen a depender de la cultura y el marco. A modo de ejemplo reseñar citando la Biblia que, sí Dios otorgó los mandamientos al pueblo de Israel fue porque esos códigos no preexistían claramente. Hay hasta quienes niegan sus términos mínimos: la existencia de las bases de una moral natural.

“Imán” significa en árabe la fe, una fe sustancial y enfatizada en el mundo musulmán. Ciertamente cada una de las religiones de la casa de Abraham hace un especial énfasis en alguna de las virtudes teologales: los judíos en la esperanza, los cristianos en la caridad, el amor, y los musulmanes en la fe.

Para el Islam, cada pueblo tuvo sus Profetas (Jesús, Moisés y otros), la validez de cuya doctrina no se cuestiona, lo que sí se cuestiona es el mensaje vigente que se considera ha sido distorsionado. Mahoma afirma retomararlo en su sentido auténtico y se presenta

como el último y sello de los profetas. De esta manera también se recogen sus valores al tiempo que se superan.

En consecuencia, la ética islámica se sostiene sobre su propio código de valores pues se presenta como el desbordamiento de los que les precedieron, incorporando algunos distintos a los occidentales, no contemplando algún otro u otorgándoles un puesto diferente en la prelación jerárquica.

Citar, por su carácter revelador al estar referido al Absoluto, que encarna los valores preconizados por el Islam en grado superlativo, algunos de los tradicionales 99 nombres de Dios: el Vengador, el Envilecedor, el Arrogante, el Reductor; estos ciertamente no pueden entenderse como atributos de Dios desde una perspectiva cristiana focalizada sobre el amor.

Este tipo de diferencias son tan trascendentes para Huntington que, como ya hiciera antes Zdanov durante el estalinismo con su teoría de los dos mundos (“dos clases sociales, dos sistemas sociales, dos mundos distintos”), formula su teoría del choque de civilizaciones precisamente desde la convicción de que las diferencias en cuanto a valores han sustituido a las diferencias nacionales y hacen que la colisión tenga una naturaleza inevitable.

Así, la dimensión sociopolítica del Islam no coloca al individuo y a la verdad como ejes de su actuación, sino que ésta se vertebra en torno a la comunidad y a la justicia.

La libertad, que es el valor más enaltecido desde la perspectiva de Occidente no es del todo compatible con la primacía de la justicia y el interés por la comunidad inherentes a la ética islámica. Como afirma Nasiry: “Sábetse que esa libertad de la que hablan los europeos es sin duda invención de los ateos, porque está contra los Derechos de Dios, de la familia y del propio hombre”

El concepto de igualdad también sufre modificaciones, toda vez que su desarrollo se acomete situando el eje de referencia en el ámbito de la comunidad; allí es donde se pretende encontrar la igualdad sustancial del hombre en su relación con los otros.

Para lograrlo se atiende a los méritos que acumula y que son los que definen su posición en la sociedad; esto, haciendo a los hombres iguales en sí, realmente los hace diferentes.

Por consiguiente, el igualitarismo formalista implícito al concepto occidental de ciudadanía, hace que este no resulte de aplicación.

Todo esto resulta de especial trascendencia toda vez que las leyes son codificadas en función de los valores a los que protegen o que tratan de promover, y esa es precisamente su utilidad.

Como consecuencia de discrepancias como las expuestas, la Declaración Universal de los Derechos Humanos desde que fuera formulada fue ya recibida con reservas por parte de algunos países árabes tanto por la carga axiológico occidental que portaba como por contradecir en algún punto, valores, propuestas y referentes coránicos.

Tales reservas llevaron en el año 1990 a la Declaración de El Cairo sobre los Derechos Humanos islámicos y en 1994 a una Carta suscrita hasta ahora por buen número de países musulmanes. Merece citarse la vocación universal y el carácter ambiguo y abierto de la referida Declaración que deja al libre juicio de los signatarios las cuestiones más polémicas, de modo que puedan aproximarse, o no, al referente de Occidente y hasta coincidir con él.

4. CIVILIZACIÓN O RELIGIÓN.

Los problemas de definición doctrinal que padece el Islam tienen su raíz tanto en la ausencia de una jerarquía que legitime dicha definición como también en la existencia de ambigüedades en las fuentes.

Se puede señalar, incluso, falta de congruencia entre las revelaciones de los tiempos mequineses, más próximas al hecho religioso, y las de la expatriación en Medina, más acordes a la acción política.

Surge así un abanico de interpretaciones, algunas extraordinariamente forzadas y realizadas muchas veces al albur de intereses bastardos. Por esta razón, no resulta posible definir un criterio único y aceptable para toda la comunidad, aunque sí se pueden establecer las líneas rojas del espectro interpretativo mayoritario. El problema radica en que es un margen excesivamente amplio.

Este alcanza desde las posiciones más moderadas hasta las más beligerantes; desde la interpretación “literal” del Corán y la Sunna, a las aproximaciones adaptadas a la perspectiva del momento histórico presente; desde la doctrina conceptualmente más elaborada, hasta la más endeble y forzada desde el punto de vista argumental, por más que existente.

No debe perderse de vista que el Islam como religión esta dirigido a las conciencias, pero también es norma social y regula la inserción del hombre en la comunidad. Es decir, combina activismo y pietismo.

Como reza un hádiz muy citado por Ibn Hanbal, el fundador de la escuela hanbalí, “el Islam es exterior y la fe es interior”¹. En este marco y en su sentido civilizatorio deben interpretarse las polémicas sobre el uso del velo o la laicidad. Soluciones al problema y modelos actualmente extremos son países como Irán y Turquía.

5. LA SHARIA.

La palabra *Sharia* significa en árabe “camino hacia el manantial” y aparece citada en el Corán en dos ocasiones; la palabra aparece en la sura (45,18) donde se apunta “te hemos puesto en un camino que procede del orden, el orden divino del cielo y de la tierra”; por su parte, en la sura (42,13) se señala que “en materia de religión Él os abrió un camino que el había recomendado a Noé, el mismo que te hemos revelado, el que hemos recomendado a Abraham, Moisés, Jesús: rendid el culto (debido a Allah) y no hagáis de él un objeto de división”.

Ciertamente, el Islam no pretende establecer un reino divino en la tierra, una Ciudad de Dios en su acepción agustiniana, sino que considera que esta vida es un período de tránsito hacia otra mejor y esa es la función de vehiculación que corresponde a la *Sharia*: indicar los modos para pasar de este mundo a un estado mejor; como reza la

¹ Como norma general, tras las citas coránicas se colocará un paréntesis, refiriéndose la primera cifra a la sura y la segunda a la aleya en que comienza. Las citas que no dispongan de tal referencia, son hádices de las colecciones de Bujari, Muslim, Tirmirdhi....con un alto nivel de confianza desde la perspectiva de la ciencia del hádiz.

sura (20:123) “se os indicará una dirección que viene de mi parte; quien siga mi dirección no se perderá y no será un desgraciado”.

La *Sharia* en consonancia con el concepto de *Tawhid*, unicidad, no hace distinción entre lo temporal y lo espiritual, y regula todos los aspectos de la vida individual y colectiva, con el propósito de fijar las bases de un proyecto de vida a la vez que de un orden social. En este sentido, la propuesta del Islam es una teocracia, aunque sin la existencia de una iglesia.

Su interpretación tradicional abarca asuntos tan variados como ritos religiosos, asuntos sociales y económicos, administración, derechos y deberes de los ciudadanos, sistema judicial, leyes de guerra y paz y relaciones internacionales. Además, existen hádices del Profeta hablando de higiene, de comportamiento social, de las costumbres en la mesa, de las comidas y hasta de las formas de dormir.

Su objetivo es diseñar un proyecto de vida humana exento de vicios y construido sobre la virtud, con un equilibrio entre lo interior y lo exterior. Por esta razón, la *Sharia* define que es lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo conveniente, lo inapropiado o lo indiferente, estableciendo el marco de la esfera autónoma de la persona y por consiguiente, sus límites.

No hay ninguna esfera de la vida que quede exenta de la aplicación universal y comprensiva de los principios del Islam: “por el alma y Quien le ha dado forma armoniosa, instruyéndola sobre su propensión al pecado y su temor a Dios” (91:7).

La primacía de la legislación religiosa en la gestión de los asuntos de la ciudad dará lugar a la aparición de una jurisprudencia específica basada en la exégesis de los textos coránicos y del resto de las fuentes (los hádices o dichos del Profeta y la *Sunna* o Su conducta).

Bajo esta formulación, si la cuestión planteada inicialmente era la naturaleza teológica o política de los límites del debate, ahora es la naturaleza jurídica o ética de la *Sharia*, es decir, su carácter normativo o indicativo. Paralelamente se sustanciaría otro debate respecto a si es posible su interpretación contextualizada o sólo es posible su visión atemporal.

Quienes apoyan su carácter indicativo fundamentan tal parecer en el hecho de que, de los más de 6.000 versículos del Corán, tan sólo existen en torno a 80 que son prescripciones de sentido jurídico y están referidas a aspectos concretos como el matrimonio, la herencia y las sanciones aplicables a cinco delitos concretos.

Recordar en este sentido la dimensión voluntarista implícita en cualquier acto "la acción no vale más que por la intención o la apreciación", que referida, por ejemplo, a la alimentación halal se sustancia en que "ningún pecado será imputado a quien estuviera obligado a comerla, sin ser por ello ni rebelde ni trasgresor."

Otra cuestión objeto de debate es la validez de la *Sunna* y los hádices como fuentes de Derecho. Es decir, su validez atemporal o su carácter referencial y circunscrito al marco de su formulación.

Ciertamente, el Profeta no quiso que se recogieran sus pronunciamientos para que no se confundieran con la palabra de Dios:"después de mi muerte, los comentarios que se me atribuyan se multiplicarán, así como se han atribuido a profetas anteriores muchas palabras que no provenían de ellos. Lo que se publique como dicho por mí debéis compararlo con el Libro de Allah: lo que está de acuerdo con él es mío, háyalo dicho yo o no" y también "mis comentarios no abrogan la palabra de Allah, pero la palabra de Allah abroga mis comentarios".

6. EL FIQH. PREVALENCIA Y DEFINICIÓN.

Las fuentes de Derecho, en la tradición del Derecho Romano, son, en orden de prelación, la Ley, la Costumbre y los Principios Generales del Derecho. La tradición anglosajona da más importancia al sistema de precedentes, a la jurisprudencia. En cualquier caso, Ley y jurisprudencia son elementos diferenciados con una relación de prevalencia preclara; de este modo, en Occidente no se cierra la puerta a la innovación, sino que se dinamiza el sistema al tiempo que se aproxima a la realidad social.

El marco fijado por la *Sharia*, se complementa con la jurisprudencia, el *fiqh*, resultado del esfuerzo interpretativo *-ijtihad-* llevado a cabo tradicionalmente por las distintas

escuelas jurídicas, cada una de las cuales disponía de diferentes instrumentos jurídicos para la resolución de los asuntos que le eran planteados.

La *ijtihad* se deduce la sura (3:7) “En Él (el Corán) hay aleyas explícitas: ellas constituyen la esencia del libro. Otras son equívocas... Pero su interpretación no la conoce sino Dios. Los arraigados a la ciencia dicen: ‘Creemos en ello. Todo viene de nuestro Señor’. Pero no reflexionan sino los poseedores de juicio”.

La cuestión está en que entre los siglos X y XIII se decidió que se disponían de suficientes referencia para la transposición analógica- *quiyas*- a otros casos, por lo que no procedía, como norma general, la realización de nuevas interpretaciones. Estos precedentes, en la práctica pasaron a integrarse directamente con la *Sharia* confundándose con aquella y quedando igualmente sacralizados.

El problema, desde la perspectiva exclusivamente de las fuentes del Derecho, se encuentra en que al cerrarse esta vía, se estaba cerrando el paso a la modernización del sistema jurídico y a su adaptación al marco histórico.

La razón para este rechazo es la extensión al ámbito del Derecho de la proscripción islámica asociada a las innovaciones (*bid'a*) en asuntos religiosos; así un dicho del Profeta establece: “la mejor generación es la mía, en segundo lugar la siguiente, luego las que le sucedieron”.

Este cierre a la interpretación no sólo supone el fin del espíritu crítico sino que sirve para sacralizar un pasado en el que se viene ahora a fundamentar la autoridad. Frente a ello se encuentran tomas de posición como “¡No te precipites en la recitación antes de que te sea revelada por entero! y di: ¡Señor, aumenta mi ciencia!”(114,20) o el famoso hádiz del Profeta “buscad el conocimiento hasta en China”.

Además, sucede que el propio Corán, en su proceso de revelación, no se muestra inmutable; de hecho, fueron abrogados versículos coránicos tan trascendentales como la dirección en la que se realizaba la oración, Jerusalén: “al abrogar un versículo introducimos uno mejor y semejante” (11,106).

Ciertamente, el hombre no puede abrogar la palabra de Dios, pero si puede leerla desde su realidad histórica. Y esto es lo que se proponen los partidarios de modernizar el Islam: religión y tradición como realidades diferenciadas.

Apoyando estas tesis se encuentran pronunciamientos como “aquel que, al comienzo del Islam, despreciare una décima parte de la Ley, está condenado a la perdición, pero, al final, aquel que conservare un décimo será salvado” o “Dios quiere la facilidad para vosotros, no el apremio”.

Y es que la voluntad del hombre no puede quedar exenta de intervenir en el proceso como corresponde a un ser dotado de libre albedrío. Así en un sentido antifatalista se expresa la celebre sura (11,13) “Dios no cambiará la condición de un pueblo mientras éste no cambie lo que en sí tiene” o también “no creamos el cielo, la tierra y lo que entre ellos hay para pasar el rato”.

En esta línea, la moderación debe ser la fuente de inspiración para una comunidad político-religiosa “así hemos hecho de todos vosotros una perfecta comunidad, centro del mundo muy moderada, con lo mejor que hay en el mundo” (2,137) o también “hay entre ellos una comunidad que se mantiene moderada, pero ¡Qué mal hacen muchos otros de ellos!” (5,66). Lo que, obviamente, debe ser el referente de la aplicación de los principios islámicos. La moderación es contraria a la rigidez y a la inflexibilidad.

Para quienes defienden el carácter normativo y atemporal de la Sharia, la aplicación histórica de la norma entendida en su sentido tradicional, es un referente insoslayable porque se produce desde absolutos éticos, algunos de ellos expresamente definidos por el Profeta, de modo que sus dictámenes constituyen un corpus de precedentes que debe ser tenido en consideración, y no procede adaptar los asuntos divinos a los hombres ni constreñirlos a un marco temporal concreto.

Lo cierto es que la Sharia, en su sentido histórico, pocas veces se ha aplicado plenamente, toda vez que se han aplicado las reglas, los moldes, las formas, y, en ocasiones, se han descuidado los principios a los que estas servían. No existe pues una coincidencia plena entre teoría y práctica, entre ortopraxis y ortodoxia.

Así, la costumbre permite (*urf, ada*), incluso que en el marco de una misma escuela jurídica, se aplique la norma de forma diferente según el lugar soslayándose, la dimensión universal implícita a la ley.

También existen, y han existido siempre, argucias jurídicas (*Shurut, Hiyal*), que permiten deliberada, consciente y tradicionalmente obviar los principios motores que han inspirado la norma. Por ejemplo, compraventas fingidas para obviar la prohibición de prestar con interés (*riba*) o la existencia de trabas administrativas supralegales que hacen, en la práctica, que la ley islámica sea inaplicable; por ejemplo, la autorización para registrar los matrimonios sólo cuando los cónyuges cuentan con una determinada edad, con lo que se eleva los límites fijados por la Sharia.

Además están las leyes aprobadas (*qanun, firman*) por el poder vigente, para las que han existido tribunales no religiosos.

En cualquier caso el Derecho islámico es uno de los tres grandes sistemas de Derecho, junto con el Derecho romano y el anglosajón. Y es que la historia precede al Derecho y el constructo islámico se desarrolló, como ya se ha señalado con notable autonomía respecto de Occidente, de hay la originalidad de su aportación.

Reflejo de esta situación es que el Derecho islámico no se encuentra positivizado y disponga de normas escritas y no escritas, explícitas e implícitas, construidas desde una base axiológica distinta de la occidental y su modelo racional-cartesiano. Es un ordenamiento de naturaleza personal, dirigido a los musulmanes en cuanto a tales y a sus relaciones con otros credos

En el terreno del Derecho comparado, señalar que el Derecho islámico se diferencia del canónico en que, en el Derecho islámico tanto la formulación de sus principios motores como su positivación es divina por lo que resulta interpretable pero no modificable, en tanto que para el Derecho canónico, fiel al debate bíblico entre el Hombre y el Sábado, aunque los principios son divinos la positivación es humana y susceptible, por tanto, de ser perfeccionada.

7. EL LAICISMO.

El *Tawhid*, la unicidad, es un concepto de importancia capital en el Islam que implica la confluencia de todo en torno a su eje, Allah; su núcleo central se encuentra en la azora 112: “Él es el único Dios; Dios, el Eterno, la Causa Primera de Todo cuanto Existe. No engendra, ni ha sido engendrado y nada hay que pueda ser comparado con El” (112,1).

Así, ofreciendo una solución integral, el Islam pretende la inclusión armónica del hombre en el universo; en ésta lógica holística, el dominio de lo religioso se extiende a todo el espectro de la vida, modelando tanto la vida individual como el orden social. Es decir, es una propuesta tanto de un estilo de vida como de una sociedad.

El enfoque más radical la convertiría en una construcción ideológica de signo esencialista y, por consiguiente invariable y absoluta, que lo explica todo, constrictando el comportamiento de los agentes sociales. Así, en el mundo islámico no existe separación entre Iglesia y Estado, ni tampoco la tradición histórica con la que cuenta Occidente.

La sociedad islámica no ha experimentado un conflicto radical entre razón y fe, de modo que sí en Occidente la modernidad se ha conformado de un modo lineal asociado a la marginación de la experiencia religiosa, en el mundo musulmán no ha sucedido de tal manera.

En este sentido, el Islam tiene un difícil acomodo a los postulados del laicismo que relega los asuntos religiosos a la esfera de la intimidad, porque el Islam es cultura y civilización, y está dotado de una innegable dimensión pública de naturaleza incompatible, por definición, con el laicismo. De hecho, para algunos el laicismo sería equivalente a una ateocracia.

Quienes postulan el establecimiento del laicismo en las sociedades islámicas, recuerdan que el Profeta dijo:”cuando os doy una orden concerniente a religión, aceptadla. Pero cuando os de una orden concerniente a los asuntos mundanos, no soy más que un hombre”.

Sin dudar de la importancia de la justificación teológica aportada por la escolástica cristiana, (la relación entre el Cesar y Dios, “mi reino no es de este mundo” San Lucas

20,25 y otros) para tal separación, el hecho más relevante, desde la perspectiva del realismo político, es la ausencia de referentes históricos que avalen la tesis de una eventual separación entre el trono y el altar (más propiamente, la *qibla*), como tradicionalmente sucede en el mundo cristiano.

El Islam no cuenta con una jerarquía religiosa manifiestamente diferenciada de la estructura civil del Estado, como la Iglesia; de hecho, si bien la construcción del Estado-nación se hizo entorno a sus estructuras, sólo logró su definición definitiva cuando se separó de aquellas.

También, acudiendo a las fuentes del Islam, conviene recordar que del mismo modo, como se verá, que existen hádices y aleyas con las que se puede justificar la separación entre religión, sociedad y Estado, también existen otros que permiten sostener cómodamente la opción contraria.

Planteado en estos términos, el debate no es político, sino más propiamente teológico y relacionado con la necesidad de releer el Corán desde posiciones más acordes con la modernidad.

El laicismo, como palabra, ni siquiera existe en árabe. A su vez, la formulación conceptual del modelo democrático es occidental y se encuentra impregnada en su conceptualización práctica del etnocentrismo implícito a su construcción sobre valores cristianos.

Y esto sucede en un momento histórico en que el laicismo se encuentra asociado al voluntarismo de líderes post-coloniales autoritarios, razón por la que, curiosamente, en el mundo árabe se generan elementos de conflicto entre democracia y laicismo. Resulta, pues, paradójico que, a primera vista, sean precisamente países como Irán, en los que el diseño del Estado se atiene a patrones islámicos más puristas, los que presentan niveles de democracia real más elevados.

8. LA FORMA POLÍTICA ORIGINARIA.

Con la muerte de Mahoma concluía el tiempo de la Revelación, la comunidad de creyentes perdía su relación directa con Dios y con ello la respuesta a cuestiones novedosas “lloro porque se nos han cortado las nuevas procedentes del cielo”. Surgía entonces el problema de definir la forma política de gobierno, las raíces de la autoridad y sus límites. El mandato divino era la fuente de autoridad de Mahoma, que era profeta y gobernante; sus sucesores sólo serían gobernantes, contando únicamente con la legitimación que les correspondiese como herederos y se derivase de su proceder. .

El Corán no establece el tipo de autoridad que había de regir en la comunidad, y mucho menos la forma política de gobierno, en atención a su naturaleza instrumental, sí bien se encuentran claramente fijados cuales han de ser los principios motores de actuación implícitos a los fines a los que sirven y que son teleológicos y trascendentes.

En cualquier caso, se hacía preciso el establecimiento de una jerarquía que garantizase la administración del mensaje divino y el buen gobierno de la comunidad de musulmanes, en medio de un proceso de tránsito que conduciría a sus miembros desde una Ciudad-Estado hasta conformar un imperio, con un notable incremento de los recursos materiales, resultado del proceso de expansión.

La sucesión admitía varios procedimientos, como reza el Corán “si quisiéramos os daríamos ángeles por sucesores” (43,60): la Shura, basada en el orden tradicional árabe de asambleas tribales de jefes de familia, o la autoridad carismática proporcionada por el derecho de la sangre a favor de los descendientes del Profeta (Fátima casada con Alí). La solución adoptada sería causa de la *fitnah*, de la ruptura de la comunidad, de la escisión entre sunníes y chiíes.

Finalmente, el proceso se sustanció con la elección de Abú Bakr cuya legitimidad provenía de su pertenencia a la tribu Quarish, de su pronta conversión, de su relación con el Profeta y de haber dirigido la oración durante el período en que se manifestó la enfermedad que acabó con la vida de aquel

La falta de una forma concreta de gobierno, y algunas referencias coránicas, otorgaron validez a las formas preexistentes, un pacto entre el dirigente y la comunidad

materializado en la baia, ceremonia que aun se sigue practicando en numerosos regímenes árabes, la consulta (Shura) y el consenso de la comunidad (Ijma).

Los cuatro primeros califas, los Rachidun o Bien Guiados, fueron escogidos mediante el mecanismo de consulta; cuando los fundamentalistas se refieran a ellos lo harán también al mito de una comunidad perfecta, de una arcadia feliz, históricamente muy discutible, pero un referente para el movimiento fundamentalista. El quinto Muawiya lo fue por un tribunal de arbitraje y sin el necesario consenso de la comunidad; a partir de él la sucesión se produciría por herencia.

9. RELIGIÓN Y PODER.

Conviene no perder las referencias que otorgan los diferentes modelos históricos de relación entre poder y religión que han estado vigentes tanto en la cultura europea como en el Islam y que servirán para la conformación doctrinal y metodológica de este tipo de relaciones.

El cristianismo, en general, se desarrolló al margen del ejercicio directo del poder, incluso contra aquel. Así en la antigua Roma, el poder estuvo en manos de emperadores politeístas hasta el siglo IV, en que comenzaron los intentos de cooptación para que contribuyera la legitimación de la autoridad vigente, aunque sin llegar a participar directamente de esta; San Agustín hablará de las “dos ciudades”, en el medievo tendrá lugar el enfrentamiento entre los Papa y el Emperador en el marco de la teoría “de las dos espadas”; la prevalencia de los segundos será antesala de la superación de las fórmulas de derecho divino y de la primacía del elemento secular.

No obstante, la separación no se consolidará definitivamente hasta el surgimiento en el Renacimiento de los Estados-Nación como realidad diferenciada, en función de los márgenes de autonomía política del gobernante. El conjunto del proceso se ha visto favorecido por el hecho de que la Iglesia se haya conformado a través de una estructura de poder nítidamente diferenciada y separable.

En el Islam la religión y el poder estuvieron juntos desde un principio y compartieron las mismas estructuras, con la excepción hecha, curiosamente, del caso chií que

históricamente ha obrado como una contracultura que predicó el alejamiento del poder por su naturaleza imperfecta hasta el advenimiento del Imam Oculto en su condición de justo gobernante.

De cualquier manera, la relación entre el poder y el chiísmo es una relación conflictiva; del rechazo por su carácter pecaminoso se pasó, *mutatis mutandi*, por la misma regla y en nombre del pasado, a su ejercicio incontestado en el marco del Estado islámico, sirviendo de referente a los movimientos salafistas sunníes que preconizan la vuelta a un pasado mitificado e inexistente.

Se puede afirmar que, con esta excepción, el poder moduló y utilizó la religión musulmana en su propio beneficio; de modo que hasta el siglo XIX, con la llegada del colonialismo, los dirigentes musulmanes han aunado el liderazgo temporal y espiritual.

Es decir, en Occidente han existido interferencias de la religión con el poder, mientras en Oriente ha sido el poder el que ha interferido en la religión.

La naturaleza del poder en el Islam, cuando es legítimo, puede considerarse de tipo religioso, pero la actuación de la autoridad investida es civil, lo cual no quiere decir que sea profana, por cuanto que se ejerce en el marco de la Sharia.

Todo poder consolidado es legítimo, cualquiera que sea la vía utilizada para llegar al mismo (lo que no quita que el dirigente sea un trasgresor, con lo que se separa ética personal de conducta política), pero debe relegitimarse de forma continua. El único factor que deslegitima al gobernante desde una perspectiva religiosa es el no ceñirse a los patrones prescritos en la Sharia.

El ejercicio del poder en el Islam en su sentido mítico, se encuentra escenificado en las “Las mil y una noches”. Es un poder patrimonial cuyo ejercicio resulta aparentemente arbitrario, asociado al clientelismo y a un marco tribal de signo no territorial, es decir, condicionado a su aceptación.

El Marruecos del Dar el Majzen, las tierras sometidas al soberano y el Dar el Siba, las que rechazan dicho sometimiento, ilustran claramente la naturaleza territorialmente cambiante, contractual y personal de la autoridad. Reseñar que el sultán de Marruecos,

con la independencia, cambió su título por el de rey aproximándose así, cuanto menos formalmente, a los países occidentales.

10. AUTORIDAD Y LEGITIMIDAD

Islam significa “sumisión a la voluntad de Dios” e implica situar a Dios y su palabra en el centro de la vida humana; en consecuencia, aunque el hombre disponga de libre albedrío, y, por tanto, de capacidad de elección, sus decisiones no son absolutamente autónomas, ya que media un pacto libremente ofertado por Dios, que hace del hombre es, en términos coránicos, Vicario (Califa) de Dios en la Tierra: ”quien se aparta de la obediencia encontrará a Dios el Día del Juicio y no le valdrán pretextos, y quien muera sin haber prestado juramento a un soberano, morirá pagano”

Simultáneamente, es una aproximación al conformismo, al determinismo y, a una concepción fatalista de la vida. Pese a ello, el Profeta mantendría la autonomía de la razón: “¿de donde proviene esto? Di: ‘De vosotros mismos’, Dios es omnipotente”.

También implica el reconocimiento del principio de autoridad que permita distinguir entre el bien y el mal. Ello supone dotar a la autoridad religiosa de poder político, aunque desde el realismo histórico, el proceso haya ocurrido a la inversa. Buena prueba de ello es que hubiera de crearse una ciencia del hádiz con el propósito de distinguir los dichos reales del Profeta de aquellos otros inventados para justificar un interés.

El gobierno de Abú Bakr, que tan sólo se prolongó dos años se mostró, sin embargo, capital para la vertebración de la forma política del Islam; se inauguraba, pues, una época de soberanía limitada como resultado de las fuentes de su legitimidad: “Se me ha dado la autoridad sobre vosotros y no soy el mejor de vosotros. Si obro bien ayudadme y si lo hago mal corregidme. Ser sincero respecto a la verdad es lealtad y la indiferencia es traición... Obedecedme mientras obedezca a Dios y a Su Enviado. Pero si desobedezco a Dios y a Su Enviado, no me debéis obediencia”.

El sustantivo Califa (Vicario) aparece citado en el Corán en dos ocasiones “recuerda cuando dijo tu señor a los ángeles ”pondré en la tierra un Vicario”. Dijeron “¿Pondrás en ella a quien extienda la corrupción y derrame la sangre mientras nosotros cantamos

su loor y te santificamos?”. Respondió “yo se lo que no sabéis “; también Corán (38,25) ”¡David! Nos te hemos colocado como vicario en la tierra ¡juzga a los hombres según la Verdad! ¡No sigas la pasión, pues te extraviaría en la senda de Dios! Quienes se extravían de la senda tendrán un duro tormento, porque han olvidado el día de la Cuenta.”

Una cuestión añadida versaba sobre si el gobernante es el Vicario de Dios o Vicario del Profeta. Abú Bakr se sentirá Vicario del Profeta, esto es Vicario del Vicario de Dios. En cualquier caso, y siguiendo la estela del Profeta, sus fuentes de autoridad son claras y abarcan lo temporal y lo espiritual, con los límites impuestos en la Sharia que resulta intocable. La comunidad le debe obediencia, pero es el gobierno de Dios.

La aceptación por parte de Alí, el cuarto de los Profetas Bien Guiados, de un juicio humano, y que además le era desfavorable, supuso la secesión de una parte de sus seguidores y su muerte; estos eran los *jarivyies*, que consideraban que no debía someterse al juicio humano un asunto perfectamente resuelto en el Corán y, por tanto, sancionado por Dios.

El parecer de Alí al respecto era claro “es una verdad erróneamente dirigida. No hay otro juicio posible distinto del divino, pero el gobernante debe tratar de distinguir entre el bien y el mal”. Alí, finalmente, sería asesinado por uno de los rebeldes.

En la sura (4,62) llamada “de los emires” se establece “obedeced a quienes de vosotros ostenten la autoridad”, en el versículo (48,10) por su parte se señala “quienes te reconocen, sólo reconocen a Dios.” Como consecuencia de ello -y en paralelo con lo que sucedía en Europa- se investía a la autoridad de una legitimidad religiosa adicional, otorgando un cierto respaldo al derecho divino de los gobernantes “quien me obedece, a Dios obedece; quien me desobedece a Dios desobedece. Quien obedece a su jefe, a mi me obedece; quien le desobedece, me desobedece a mi” .

Otras referencias al deber de obediencia de los musulmanes se encuentran en múltiples suras del Corán:”Cuando se llama a los creyentes ante Dios y su enviado se contentan con decir ‘Oímos y obedecemos’. Estos son los que prosperan”. (24,51) y también ”Quienes obedecen a Dios y a Su Enviado, tienen miedo de Dios y Le temen, esos son los que triunfarán”(24:52),”.

Sobre la actuación de Abraham en el sacrificio de su hijo Isaac el Corán supone una referencia clara a la autoridad “¡Hijito! He soñado que te inmolaba. ¡Mira pues que te parece!. Dijo ¡padre haz lo que se te ordena!”.

Toda autoridad tiene una dimensión compulsiva; así, el Califa Utman, tercer suceso del Profeta, diría “Dios hace cumplir con la espada del poder lo que no sería posible sólo con el Corán”.

La legitimidad se demuestra plásticamente en el juramento de fidelidad, o *baia*, que prestarán a Mahoma los musulmanes bajo el árbol en Huddaybiyya (48,18), y en el momento de su muerte le prestará la comunidad a Abú Bakr. Este juramento es la expresión del contrato establecido entre gobernantes y gobernados.

Y, además, su naturaleza es sagrada “quienes te reconocen, sólo reconocen a Dios: la mano de Dios está por encima de sus manos. Quien viola el pacto lo rompe en contra suya; quien es fiel a aquello que ha pactado con Dios recibirá una enorme recompensa”.

La discusión escolástica y tomista sobre el tiranicidio y el derecho de rebelión también tiene su réplica en el Islam. La autoridad del gobernante está limitada por la ley islámica, que se encuentra obligado a aplicar y a cuyo marco se encuentra constreñido: “El musulmán ha de escuchar y obedecer, tanto sí le gusta como si no, excepto sí se le ordena una trasgresión, entonces ni escucha ni obedece”.

Una mera trasgresión no inhabilita al líder para el ejercicio del poder como reza el hádiz “debéis orar, aun detrás de un trasgresor”. Tampoco le inhabilita su carácter injusto porque el gobierno injusto es preferible al tumulto: “Setenta años de tiranía es mejor que una noche de guerra civil” o “quien abomine alguna cosa de su jefe, que sea paciente, porque aquel que se sustraiga un ápice de la obediencia del poder, morirá como pagano” .

No obstante, en sentido anticonformista se manifiestan otros hádices:”no ayudéis a un tirano sí sabéis que es tal” ó ”apoyar a la comunidad cuando está en el error, es como caer en un pozo por estar asido a la cola de un camello que esta a punto de caer en él” y también “cuando se exige a un musulmán hacer algo que es pecado, no hay obligación de escuchar ni de obedecer”.

Dicho lo cual, reseñar que la praxis histórica muestra un espíritu tendente a la inacción frente al tirano, siempre que éste no trasgreda las líneas rojas fijadas por la *Sharia* y se le impute una manifiesta impiedad. Es el *takfir* la excomuniación, tan de uso por los radicales, que no sólo justifica la rebelión de la comunidad, sino que obliga a ella.

Como dijera el Califa Omar Bin al Jatttab “el pueblo siente aversión hacia sus líderes. Confío en que Alá evitará que a ti o a mí nos alcance. Busca la ejecución de las leyes, aunque sea solamente durante una hora al día. Si te enfrentas a dos asuntos, uno divino y otro mundano, elige la vía de Dios porque este mundo perecerá pero el otro permanecerá”.

11. INSTITUCIONES PREDEMOCRÁTICAS.

El Islam, como se ha visto y contra la imagen que ofrece, no contempla una forma despótica de gobierno sino que establece un sistema de balanzas y contrapesos tendente a limitar el ejercicio del poder, articulando procedimientos para que se tenga en consideración el parecer y los intereses de los gobernados. La existencia de referentes resulta singularmente trascendente en una religión de signo tradicionalista y tendente a la imitación (*taqlid*) de los antepasados piadosos.

No obstante, incidir sobre el carácter democrático de unos conceptos no sólo ya predemocráticos sino también preislámicos (tribales, de la *Yahilía*, la edad de la ignorancia, en la idea retomada por Qutb), es ya legitimar el concepto politológico, hacer sesgado el análisis y restar valor académico a la apreciación.

Dicho lo cual, y entrando en materia, señalar que el poder ejecutivo históricamente está representado bajo la fórmula de la Imama. Su significado señala la acción de guiar. Originariamente era ocupado por el Califa, el Vicario de Dios; su gobierno era universal y aunaba los poder espiritual y temporal al tiempo que llevaba luz moral sobre la comunidad entera. Este poder primaba sobre cualquier otro, incluido el consejo y estaba reservado en exclusiva a los musulmanes.

Reseñar, tan sólo, que el referente califal y su dimensión de guía universal será reclamada hoy por muchos de los radicales.

La Imama lidera la administración pública primigenia, el diwan, que esta abierto a personas de todos los credos y ha sido un mecanismo tradicional para la distribución del poder. La cuestión es que en la forma sultanal de gobierno estaba dotada de una excesiva discrecionalidad en cuanto a la designación y cese de los cargos públicos, de modo que los funcionarios no contaban prácticamente con garantías de conservación de sus puestos.

La *Shura*, el consejo, es un concepto clave del Corán; de hecho, es el título de uno de los suratas; su fundamento se encuentra en (42:36): "entre ellos deliberan" reforzada por la (42:38) "(los creyentes) tienen por norma consultarse entre sí"; mientras que en otro versículo, (3,159), se sostiene: "Y consulta con ellos en todos los asuntos de interés público; luego, cuando hayas tomado una decisión, pon tu confianza en Allah; pues, ciertamente, Allah ama a quienes ponen su confianza en Él", o el hádiz en el que Mahoma se muestra abiertamente partidario del Consejo "sometedlo a deliberaciones entre vosotros mismos. No decidáis en función de un parecer único". Subrayar que este principio religioso deja explícitamente fuera de su naturaleza deliberativa los asuntos espirituales.

Esta institución admite dos formulaciones, una de ellas de contenido democrático e igualitario. Puede incluso sostenerse un tipo de democracia más avanzada que implica a toda la comunidad, esto es, una democracia directa, refrendaria y participativa, de signo rousseauiano. Aunaría igualdad e individualidad, al tiempo que sería expresión de la voluntad general de la comunidad. Su sentido también puede trasladarse al ámbito representativo, esto es, a un poder legislativo, a un Parlamento.

En esta línea, merece destacarse la existencia de instrumentos jurídicos como el *istihsan* o deducción en interés del bien común, y el *istislah*, la búsqueda de lo bueno y saludable para el bien público y el individual.

La propia conducta del Profeta refuerza la percepción democrática cuando no sólo consultó el parecer de la comunidad sobre asuntos de gobierno y decisiones, sino que aceptó que la comunidad impusiera opiniones contrarias a las que él había manifestado, "se hizo una consulta y el Profeta se encontró en minoría; pero aceptó la elección de la mayoría".

La otra opción la convierte en algo parecido a un consejo de sabios “¡no quieras aquello de lo que no tienes conocimiento!” (17:38), expertos en los asuntos de Dios o líderes tribales. Al decir de Alí Belhaj: “Entre otras razones por las que rechazamos el parecer democrático está el hecho de que la democracia se basa en el parecer de la mayoría. El criterio de lo justo y razonable sería el parecer de la mayoría.....El gobierno no está facultado para cambiar la ley.... El derecho no pertenece al gobierno ni al pueblo sino a los sabios que conocen las reglas de la *Iytilhad*, además de las condiciones temporales en que viven las sociedades de que forman parte”.

La *ijma* es el consenso de los estudiosos de la Ley, que puede trasladarse a la comunidad entera y validar el refrendo democrático; sirve para adaptar las decisiones al interés general y dota de una aproximación igualitarista a la interpretación de la institución de la *Shura*. En esta línea, el célebre hádiz del Profeta que fija lo acertado en el consenso de la comunidad es un referente insoslayable. Así, la *ijma*, es una fuente auxiliar de Derecho cuya utilidad radica en articular una fórmula para poder resolver lo no fijado en el Corán y la Sunna.

Conviene, al referirse a la *ijma*, recordar nuevamente el discurso de Rousseau sobre el concepto de voluntad general, expresión de la voluntad de una comunidad; desborda la suma de las voluntades particulares de sus miembros y se dirige hacia el logro del interés general, de la mano de ciudadanos capaces de anteponer la comunidad a sus intereses personales.

La fórmula con la que se reconoce la relación pactada entre la comunidad y el gobernante, es la Baia . Este pacto, en principio, era de naturaleza personal, así a la muerte de Mahoma se produjo las llamadas guerras de la Ridda, de la apostasía, protagonizadas por tribus beduinas que rechazaban el pago del zakat al entender que el compromiso adquirido mediante pacto era de signo personal.

En otras instituciones como la Hisba, órgano de naturaleza no judicial, que actuaba como censor atendiendo a la trascendental llamada a la comunidad a “promover el bien y prohibir el mal”, y que en sus orígenes se ocupaba de la contaduría y los mercados, hay autores que encuentran los referentes remotos de un Tribunal Constitucional.

Merece en este campo citarse la figura del Wilayat- i Faquih, el Guardián Jurisconsulto, innovada por Jomeini, figura de tipo personal o de consejo, situada por encima del ordenamiento legal, y para la que se pretendía que tuviera no sólo capacidad de decisión sobre la adecuación de actitudes, personas o grupos a la Sharia, sino también hasta sobre cuando y cuando no debía de aplicarse la Sharia.

También existen entre las instituciones históricas del Islam, referencias válidas a figuras como el Defensor del Pueblo y a muchas otras, como es lógico y razonable porque el desarrollo autónomo de las civilizaciones no quita que estas puedan por sí mismas encontrar soluciones similares a los problemas que les ocupan.

12. ISLAM Y PLURALISMO

Como ya se ha señalado, el Islam se vertebró en torno a la cultura árabe. No obstante, el carácter diverso de la comunidad musulmana puede apreciarse en suras como la (49:13) “hemos hecho de vosotros pueblos y tribus para que os conozcáis unos a otros”, idea que se ve reforzada con otras aleyas coránicas “La humanidad no constituía sino una sola comunidad. Luego, discreparon entre sí...” (10:19), ”Tu Señor, si hubiera querido habría hecho de una sola comunidad” (42:8).

También tiene expresión en forma negativa (43,33)”Si no hubiera sido por evitar que los hombres formaran una sola comunidad” o la (21:40)”si Dios no hubiera rechazado a unos hombres valiéndose de otros”

La diversidad del Islam y su multiculturalidad tuvo su reflejo entre los propios compañeros del Profeta, los Emigrados, que admitieron en su seno y trataron como iguales a Salman el Persa o a Bilal, que había sido un esclavo negro manumitido. “Oíd y obedeced aunque tuvieseis por jefe a un esclavo de Abisinia cuya cabeza fuese como una uva pasa”

El Islam es pluralismo, *Ikhtilaf*, diversidad y diferencia. Del pluralismo de las sociedades islámicas es prueba el que fuera posible la cohabitación con los no creyentes siempre que se sometieran a la autoridad del Islam. La tradicional integración de

minorías y su protección, como en el caso de la comunidad judía, en las sociedades islámicas es fiel reflejo de ello.

Esta libertad religiosa permitía a las gentes del libro, los *dhimmies*, ser fieles a su propio credo pagando un impuesto limitado y regirse en sus asuntos por su legislación particular, a la vez que les facilitaba el integrarse como colectivo (*millet*) en la sociedad, un notable avance para la época.

Como contraste, el sistema político surgido en Europa del tratado de Westfalia y que se prolongaría hasta los tratados de paz que pusieron fin a la Primera Guerra Mundial, se fundamentaba en el principio “Eius Regio cuius religio”.

El Corán es también diferencia porque, como ya se ha visto, permite diferentes visiones del libro sagrado, diferentes aproximaciones al hecho religioso. Y es diversidad por las distintas culturas que se asocian a la religión como resultado de la amplitud geográfica de su área de preponderancia.

La diversidad y la diferencia se articulan en el marco de una sociedad que pretende ser igualitaria y meritocrática; históricamente no existe, por ejemplo, un derecho de sangre, salvo algunas pequeñas ventajas impositivas en beneficio de los descendientes del Profeta.

El propio Corán incluye una carga redistributiva, tendente a limitar las diferencias, y no sólo a través de la *sadaka*, la limosna, sino desde una pluralidad de aspectos relacionados con la conducta social, la ostentación, la herencia, la prohibición de la usura (*riba*), Por ejemplo, el Profeta pedía que siempre que un musulmán trajera fruta a su casa diera algo a sus vecinos como regalo.

13. SOCIEDAD Y COMUNIDAD ISLÁMICA.

La naturaleza de la entidad política que nos ocupa puede clasificarse, atendiendo a sus orígenes, como arabo-islámico-asiática. Y es que, apareció en una sociedad beduina del norte de la península arábica, de la cual conservó sus tradiciones tribales esenciales. A continuación se hizo islámica como resultado de una revolución contra la ética tribal y

nómada que la constreñía, y, por último, acabó por adoptar las formas de los imperios asiáticos contra los que había combatido

Así, en la definición del modelo social y en el diseño de sus instituciones, tendrán mucho peso las tradiciones y costumbres tribales, nómadas y árabes por ser estos los primeros pueblos islamizados. Los parámetros de actuación preislámicos pueden rastrearse tanto en la Sunna como en la sociedad real materializados en formas tales como un sentido lato de la familia o en la existencia de redes asistenciales paraestatales.

La sociedad islámica busca un equilibrio entre lo material y lo espiritual, entre lo factual y lo deseado. Es una sociedad civil altamente desarrollada, dotada de instituciones construidas a su propia medida, preexistente a la implantación del Estado, y que, como consecuencia, tiende a desbordar los límites y dimensiones que formalmente tiene asignados.

Al encontrarse dotada de códigos y valores propios, genera sus propios vínculos de solidaridad y respuesta. El activismo individual al que llama el Islam, por los hechos, la palabra o por el pensamiento, como reza un famoso hádiz, contribuye eficazmente a su preservación dentro de la obligación individual de “promover el bien y prohibir el mal”.

El Islam ofrece un punto de encuentro entre la libertad individual y los intereses de la comunidad. Este consenso, garantía de la cohesión y ausencia de tumulto, solo se puede alcanzar con el diálogo de sus miembros, o de sus representantes, en las instituciones previstas. Por ello, se puede concluir que el diálogo es fundamental en el Islam, en tanto que sólo puede existir consenso cuando existe previamente un diálogo multilateral y foros para el encuentro.

Profundizando sobre el caso, de la exégesis coránica puede deducirse, y no es una cuestión baladí, que el Islam es una religión de diálogo y compromiso: diálogo entre Dios y los ángeles, entre Dios y Adán, entre los ángeles y el Profeta... Y hasta entre Dios e Iblis, el propio diablo.

La experiencia de gobierno de Mahoma durante el periodo medinés será un referente para todos los musulmanes. En este marco merece destacarse el documento conocido como “Constitución de Medina”, garantía de pluralidad, de integración de las minorías y referencia de gobierno.

El concepto Estado, lógicamente, no figura en el Corán pues su surgimiento se produce con posterioridad a la revelación divina, a la *Risalah*. Es la comunidad, la *Umma* el eje sobre el que el Islam vertebró su discurso: “Quien muera apartado de la comunidad, morirá como pagano”. Ésta no se encuentra sometida a constricciones de signo territorial o geográfico.

14. ISLAM Y ESTADO.

Durante siglos, los musulmanes han vivido en un modelo de Estado patrimonial puro, en el que el monarca se presentaba como el señor de todas las cosas. La figura mítica del poder descrita, y ya citada, en “Las Mil y una noches”, toda vez que a la realidad se incorpora la percepción que se tiene de ella, resulta muy clarificadora.

Así, el Estado tal y como se presenta en el mundo musulmán, no es resultado de la evolución de las formas de organización islámica sino la consecuencia de una política de reformas por un lado, y de la persistencia de la organización, valores y comportamientos del pasado.

Como resultado del contacto con Occidente, se acometió la reforma del estado sultanal-patrimonial, primero por el sultán después por los colonizadores europeos. Así se reformó el ejército, se creó una burocracia moderna, codificación del Derecho, programas educativos..... en los que la monarquía es el resultado de la implantación de una fórmula de corte Occidental en los países musulmanes. Esta implantación precisará de un tiempo para consolidarse en unas sociedades regidas por parámetros diferentes y conductas ancestrales.

En este sentido, para los fundamentalistas, la supra-estatalidad de la *Umma*, el *Dar al-Islam* (tierra del Islam), se ve hoy, en parte, sujeta a un proceso de fragmentación territorial impuesto artificialmente como fruto indeseado de la experiencia colonial y de la perspectiva occidental del concepto Estado (materializado en torno a un territorio y sin atender a otros requisitos referidos a lengua, religión y cultura) y que supera la vieja organización tribal. Éstos eran, además, Estados de nuevo cuño y sin precedente histórico, carentes de un referente identitario en lo relativo a la forma política de gobierno.

La *Umma*, es una entidad teleológica y trascendente, en tanto que los Estados obedecen a la necesidad de organización social y sus fines son de naturaleza temporal.

La práctica de los estados musulmanes se resiente del unionismo inherente a la utopía islámica que recaba para sí la lealtad de una comunidad frente a formas construidas con elementos axiológicos ajenos a esta cultura y dotadas de instituciones cuyo diseño, en algunos casos, se ha hecho sin tener en cuenta la conformación sociológica de la población a la que van dirigidos.

Por ello, no ha terminado, todavía, de producirse el asentamiento de las leyes que lo regulan, de modo que existen notables diferencias entre el modelo y la realidad. Esta falta de encaje añadida a los antiguos usos y formas de gobernación, todavía presentes en la psicología de gobernantes y gobernados, contribuyen a la corrupción y, aun es más, merman la credibilidad de las instituciones. Todo ello, *ceteris paribus* (entiéndase, sin intervención exterior) puede desembocar en una espiral que, unida a una crisis económica recurrente y al fracaso del modelo de socialismo árabe, deslegitime al conjunto del sistema y cuestione la propia supervivencia de los Estados.

Con las naciones sucede algo similar: la conformación definitiva de un sentimiento nacional se producirá, en muchos casos, contra el fundamentalismo y como resultado de las guerra de independencia que consolidarán la realidad factual impuesta por los colonizadores, a pesar del carácter geométrico y arbitrario de las fronteras y de casos tan peregrinos como el de Sudán, lo que a posteriori ha traído conflictos y guerras.

15. EL ISLAMISMO POLÍTICO. ESTADO Y DEMOCRACIA ISLAMICA.

El islamismo político, como su nombre viene a indicar, trata de islamizar la modernidad llevando a la arena política los principios y credos del Islam tradicional; en principio, una teoría política como la referida parece tener muchos elementos en común con la democracia cristiana, la diferencia estriba en que los sistemas de gobierno y administración pública más avanzados han sido creados según patrones axiológicos occidentales diferentes a las formas tradicionales islámicas de gobernación.

Es decir, estos partidos, a diferencia de la democracia cristiana, pretenden la radical transformación de las bases del sistema. La contrapartida es una politización de la religión y su mayor visibilidad de modo que se hace del plano religioso y trascendente un plano más activo de conflicto.

El carácter más o menos posibilista de la propuesta política y su flexibilidad es el elemento determinante a la hora de proceder a una adecuada catalogación y contribuyen a la distribución espectral del islamismo político. El problema se encuentra en diferenciar lo que es el islamismo del radicalismo islámico por lo difuso de los límites. El criterio utilizado para poder discriminar entre ambos será el recurso, o no, a la violencia.

Excluir este tipo de partidos políticos del juego democrático, es no articular un conflicto; tales posturas deben adoptarse siempre con prevención pues pueden restar legitimidad a las instituciones. Además el choque con la realidad suele ser el Thermidor de todo movimiento de signo revolucionario y carácter utópico.

El islamismo busca volver a los Padres fundadores, a un pasado mítico que nunca existió para justificar unas posiciones utópicas, produciendo en la práctica una ruptura con la tradición; esto es, una innovación (bid'a), algo que el Islam juzga, cuanto menos, con prevención.

La teorización del modelo de Estado Islámico, eje central del discurso islamista, se debe a pensadores como Jomeini y Mauwdudi. La soberanía en estos Estados, se afirma, pertenece a Dios (Hakimiyya), en consecuencia son justos en la medida en que se encuentra regidos por la ley islámica aplicada en su sentido tradicional cuya lógica supera el racionalismo positivista inherente al mundo Occidental. El Estado islámico es Din y Dawla, religión y Estado, y también Dunya, mundo, por su vocación universal. Ello no implica que sea un estado teocrático ya que, como se ha reiterado, no existe una clase sacerdotal (con sus matices para el caso shíi) que realice funciones de intermediación con Dios dentro del Islam.

El triunfo de la revolución en Irán permitirá la materialización de una entidad sin precedentes, la realización de una utopía, y servirá como modelo por encima de diferencias religiosas. Al respecto un Ministro argelino afirmará en 1984: "El Estado

islámico es superior a los demás regímenes en que estos, monarquías o repúblicas, reciben sus constituciones de los reyes y Parlamentos, mientras que el Estado islámico recibe el poder de Dios. Fundar el Estado en forma islámica significa poner en práctica la Sharia que Dios ha inspirado a su enviado y someterse a ella...“

El concepto democracia corregido mediante el adjetivo islámica, intenta liberar a esta forma política de los apriorismos propios del Cristianismo intrínsecos a su significado, dando como resultado un sistema de gobierno en el que se logra hacer compatibles las libertades políticas con la naturaleza religiosa del espacio público. En este marco resulta posible la existencia de partidos políticos y hasta la libertad de prensa, lógicamente siempre que se asuma y no se cuestione los principios, valores y normas islámicas.

El problema que encarna a democracia islámica, y que constituye una de las grandes paradojas de la democracia, enlaza con la capacidad de representación real, que no formal, de las ideas y derechos de las minorías. Así, el sistema está legitimado en la medida en que se produce la participación mayoritaria de los ciudadanos, la cuestión está en que encarna un ideal integral del que se excluye a las minorías no islámicas además de un amplio espectro ideológico, sin articular vías que sirvan para su reforma o para dar cabida y difusión a ideas que discrepen del Pensamiento Único vigente.

En otro orden de cosas, reseñar que los partidos islamistas se mueven en un plano religioso, razón por la que, al abordar planos no religiosos y en atención a su carácter no definitorio, pueden darse casos de diglosia y existir una pluralidad de voces, que lleguen a admitir tanto una tesis como la contraria sobre asuntos que, sin embargo, resultan decisivos en Occidente:

Así, Ali Belhadj, miembro destacado del Frente Islámico de Salvación (FIS) argelino, por su parte afirma:”La democracia es una palabra griega, desconocida en la lengua del siglo bendito. Significa “gobierno del pueblo” y ha aparecido el siglo VIII antes de Jesucristo, en Esparta y solamente en el siglo VI antes de Jesucristo en Atenas, que era la ciudad de los filósofos de pensadores como Platón. Es pues, una palabra que ha nacido en la tierra de la impiedad, de la corrupción y de la tiranía”, al respecto la libertad no es más que “un eslogan masónico para corromper el mundo”.

Abasí Madani por su parte defenderá, en su calidad también de dirigente del mismo partido, la tesis contraria.

16. CONCLUSIONES

Decía el tercer barón de Montesquieu que “las leyes....son las relaciones necesarias que surgen de la esencia de las cosas”. Para Montesquieu las leyes deben adaptarse a las circunstancias, por ello no existe un mejor sistema de gobierno común a todos los Estados, sino que en cada caso son siempre los mejores aquellos “cuyas instituciones corresponden de modo óptimo a las disposiciones del pueblo para el que fueron creadas”. Desde estos presupuestos, es desde los que procede efectuar el análisis del mundo musulmán.

Así, política en árabe se denomina “*Sisaya*”, que etimológicamente significa “el arte de amaestrar animales”. La “*Sisaya Sharia*” es un género específico de la jurisprudencia islámica; al no existir separación entre las esferas temporal y espiritual no es una disciplina independiente e implica simultáneamente a juristas y teólogos.

Todo ello como corresponde a una propuesta holística que pretende la integración del hombre en la comunidad, al tiempo que le ofrece un modelo de vida. Porque el Islam es más que una religión, es una cultura integral.

Por esto, la principal misión de los dirigentes musulmanes ha sido velar por la Fe, fuente de autoridad de quien es sombra de Dios en la tierra. Su proceder ha estado marcado por la ley canónica, la Sharia, en cuyos márgenes se encuentran el interés de la comunidad y el interés individual, con horizonte en el Más Allá.

Ciertamente, el Islam dispone de una variedad de instrumentos políticos y jurídicos en los que se intuyen lo que después serían considerados valores y actitudes democráticas: un sistema de Derecho, sociedades de inspiración igualitaria, plurales y diversas, mecanismos de consulta y participación, fórmulas para el consenso de la comunidad, una cultura de moderación y diálogo.... Pero no puede olvidarse que la formulación conceptual de estos términos, es no ya predemocrática sino tribal y preislámica. Y su

significación cuenta con matices diferentes a sus equivalentes en el lenguaje político occidental.

Lo que, haciendo este traslado, con las precauciones antedichas, y citando a Mohammed Ummara, "las cuestiones de la "potestad y soberanía divinas" significan hoy en términos políticos "la potestad y la soberanía de la nación"...no hay contradicción entre la idea de que el poder pertenece a Dios y el hecho de que el gobierno en la sociedad islámica esté en manos del pueblo musulmán".

Por consiguiente son referentes válidos para la dirección en que la comunidad internacional pretende avanzar, que es en el sentido de la modernidad y de la adecuación de estructuras, sin ignorar así la base sobre la que se opera y sus fundamentos doctrinarios, porque las sociedades no son estáticas sino que se encuentran en permanente estado de interacción y cambio.

Como conclusión, señalar que, obviamente, de la existencia de base teórica para el desarrollo de la democracia no puede extrapolarse su establecimiento. La implantación real, que no formal, de una democracia, y más en su máximo estadio de desarrollo actual, el Estado Social y Democrático de Derecho, ha de hacerse gradualmente tomando siempre en consideración la sociedad sobre la que se actúa; y son estadios previos, en muchos casos todavía no conseguidos, la existencia de un Estado de Derecho que otorgue Seguridad Jurídica a sus miembros y mecanismos que faciliten realmente una distribución equilibrada del poder.

Ponencia: *Jornadas sobre Retos para la Seguridad Europea: Europa/Islam*, 15-17 noviembre 2007, Valencia.