



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en
las sociedades avanzadas’

II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

EL FENÓMENO RELIGIOSO. PRESENCIA DE LA RELIGIÓN Y LA
RELIGIOSIDAD EN LAS SOCIEDADES AVANZADAS

ELIANE ÚRSULA ETTMUELLER
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

COMUNICACIÓN: *Las instituciones políticas en el pensamiento de Muhammad
Rashid Rida y de Ali Abderraziq*

Sevilla a 13 y 14 de junio de 2007.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

1. Introducción

Las sociedades europeas se han vuelto multiétnicas, multireligiosas, plurilingües y multiculturales. Por consiguiente, se presenta como sumamente importante con vistas hacia la organización espacial, social y política de un conjunto poco uniforme, el análisis y la comprensión (en su sentido weberiano) de las unidades que pretenden convivir con las mismas reglas del juego. Una de estas unidades presentes en el sistema social multicultural europeo es la amplia comunidad islámica, a la cual pretendemos acercarnos con esta ponencia.

Sabemos que el gran logro de la sociedad estadounidense, hija de las persecuciones religiosas en el “viejo continente”, era la institucionalización de la tolerancia religiosa y la consecutiva separación constitucional de Estado y religión.¹ En Europa sólo se consiguió la implantación de la mencionada tolerancia después de guerras incontables y mediante soluciones constitucionales no del todo honestas, discutidas (y discutibles) hasta el día de hoy. Si el marco principal de las nuevas sociedades multiculturales debe ser el Estado laico democrático hay que contemplar la posibilidad de que las unidades culturales lo acepten. ¿Es posible para los musulmanes (sin separarse de su dogma de fe) aceptar instituciones políticas laicas e someterse como simple comunidad religiosa a las exigencias de un Estado laico? Nos enseñó la historia cristiana que la sustitución del tipo de dominación tradicional con elementos de carisma hereditario proveniente de la religión por una simple dominación del tipo legal-racional (para seguir con la tipología weberiana) tardó siglos en desarrollarse. Nos interesa aquí, por lo tanto, si existe una posibilidad para los musulmanes de contemplar las instituciones políticas de forma *desmagificada*.

Las raíces del pensamiento musulmán moderno que por su parte se alimenta de una herencia milenaria² se encuentran en la *salafíyya* de finales del siglo XX y principios del siglo XIX. Su padre fundador, el egipcio Muhammad Abduh (1849-1905) se propuso volver *ad fontes* de su religión y depurarla de las innovaciones heterodoxas convertidas en tradición mediante el principio del

¹ Desde las primeras declaraciones de Derechos de los distintos Estados norteamericanos ya se percibe la tendencia hacia una libertad religiosa y de conciencia. Su primera versión explícita se encuentra según Georg Jellinek en el tratado fundacional de la ciudad de Providence por Roger Williams de 1936. (Jellinek, G., *La declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, Posada, A. (trad.) Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2003, Pág. 119.)

² La de los pensadores *mu'tazili* y su método dialéctico del siglo VIII y IX de la era cristiana.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

taqlid.³ Sus seguidores inauguraron dos líneas de pensamiento, por un lado la escuela liberal y progresista y, por otro lado, la teoría integrista. Analizaremos a continuación la posición de dos de sus seguidores, de Muhammad Rashid Rida (1865-1935) y Ali Abderraziq (1888-1969), frente a la cuestión acerca del origen religioso o secular de las instituciones políticas.

2. La posición de Muhammad Rashid Rida

La organización política islámica por excelencia es el califato. Los primeros califas (herederos de las funciones de Muhammad⁴ en todo lo que no fuera la Revelación que se da por concluida con la transmisión del mensaje sagrado de Dios, a través del ángel Gabriel, a Muhammad) son llamados los *rashidun*,⁵ los rectamente guiados, por su gobierno considerado modélico. Después de ellos, en esto están de acuerdo suníes como shííes, siguieron dinastías usurpadoras, alejadas de todo lo sagrado. Estamos hablando del califato de los umeyya (661-750) en Damasco, del de la dinastía abbasí (750-1258) en Bagdad y, finalmente, del el califato otomano desde 1281. A pesar de haber sido encabezado por todo tipo de monarcas absolutos y de haber albergado sistemas despóticos innombrables, el califato era un monumento simbólico y tradicional para la comunidad musulmana: era la última reliquia de la virtuosa comunidad originaria de Muhammad en Medina. Cuando en 1924 la Gran Asamblea Nacional de Turquía abolió el califato, aquello significó una encrucijada significativa en la historia del Islam. Se impuso la reflexión acerca del futuro de la organización política islámica. Los intelectuales empezaron, por consiguiente, a contemplar la posibilidad de la fundación de un Estado islámico. Muhammad Rashid Rida, discípulo directo de Muhammad Abduh,⁶ era según Hamid Enayat⁷ el intelectual que fundó la teoría básica del Estado islámico moderno. Sirvió en cierto modo como traductor de la posición más teórico-teológica de Muhammad Abduh a un idioma más pragmático-político el cual iba a ser el propio de los Hermanos Musulmanes.⁸ Rida había llegado a Egipto desde Líbano después

³ “Obediencia estricta a” o “imitación de” los principios y ritos religiosos heredados de la tradición.

⁴ No se puede hacer bastante hincapié en que Muhammad no es considerado divino por los musulmanes como lo es Cristo por los cristianos. Por lo tanto, los representantes, herederos de las funciones espirituales y/o políticas de Muhammad son seguidores humanos en funciones de un predecesor también humano (con bastante más carisma divinamente inspirado que ellos, esto sí).

⁵ Algunos autores como Kurzman traducen “*rashidun*” por “ortodoxos”.

⁶ Llegó incluso a redactar la biografía de Muhammad Abduh.

⁷ Enayat, H., *Modern Islamic Political Thought*, The Macmillan Press LTD, London & Basingstoke, 1982.

⁸ Grupo integrista fundado en 1928 por Hassan Al-Banna con gran repercusión sobre la política egipcia.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

de haber recibido una educación mixta de ciencias modernas y el pensamiento islámico clásico. Había estudiado las obras de Abu Hamid al-Ghazzali (1058-1111) y del reformador fundamentalista Ibn Taymiyya (1263-1328). Editó el periódico mensual *Al-Manar*, de 1898 a 1935, el cual tenía mucho éxito a la hora de difundir sus reflexiones desde el centro del pensamiento islámico reformista - la universidad egipcia *Al-Azhar* - al resto del mundo musulmán. No falló tampoco en cumplir con funciones políticas prácticas: en 1920 adquirió el cargo de Presidente del Congreso Nacional que eligió a Faysal como Rey de Siria. El estudio de Rida sobre el califato con el título “El Califato o el Supremo Imamato” (*al-Hilafa au al-Imama al-‘uzma*)⁹ se publicó en 1923, poco antes de la abolición definitiva del califato otomano.

Rida empieza su exposición diciendo que lo considera su deber como teólogo de aclarar cuál es la naturaleza del califato. Su reflexión se divide en dos partes: en primer lugar, analiza la institución califal frente al dogma islámico religioso, alegando algunos datos históricos a modo de ejemplos. Y, en segundo lugar, reflexiona acerca del futuro del califato y su posible restauración en el espectro político de su época. Rida empieza insistiendo en la obligatoriedad del califato como institución política para los musulmanes. Para defender su tesis alega un gran número de *hadith* y se basa también en el principio de la *igma* (el consenso de los sabios). El gobernante recibe su autoridad a través de una especie de juramento por parte de la comunidad que se le somete de forma incondicional salvo en el caso que vulnere los principios más sagrados del dogma religioso. La delegación de la autoridad al gobernante, la consultación y los demás procedimientos aparentemente “democráticos” se encuentran, no obstante, restringidos a una elite de selectos, a “los que atan y desatan”. *Esta Comunidad (gama’a) está compuesta por los Musulmanes que detienen la autoridad, que tienen el derecho de “atar y desatar” y que, si se ponen de acuerdo [entre sí] deben encontrar obediencia.*¹⁰ Los electores del califa provienen de esta capa social (de los que “atan y desatan”)¹¹ con la condición añadida de estar en posesión de una amplia formación teológica. Este pacto de obediencia, una vez concluido es obligatorio para los que eligieron al califa y para todo el resto de la comunidad musulmana. El califa, por su lado, tiene *el deber de asegurar la propagación de la verdad y del derecho, de hacer triunfar la justicia,*

⁹ Rasid Rida, M., *al-Hilafa au al-Imama al-‘uzma (Le Califat ou l’Imama suprême)*, Laoust, H. (trad.), Librairie d’Amérique et d’Orient, Paris, 1986. Las traducciones del francés al castellano de las obras de Rashid Rida y Abderraziq a partir de aquí son mías.

¹⁰ Rasid Rida, M., *op. cit.*, 1986, pág. 23.

¹¹ *Ahl al-hall wa-l-‘aqd*



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

*de proteger la religión contra todo ataque o innovación condenable, de consultar con sus semejantes acerca de toda cuestión en la que no está vinculado por un texto. Es responsable de todos sus actos; cada miembro de la comunidad tiene el derecho de pedirle explicaciones acerca de toda cuestión en que se estima que se haya equivocado; los ahl al-hall wa-l-'aqd tienen el derecho de reclamarle cuentas.*¹² Volvemos a constatar claramente, en esta cita, la diferencia cualitativa que el autor establece entre los que detienen la autoridad y el resto de la comunidad. El buen califa acude para su toma de decisiones, que no está predefinida de forma explícita en el Corán, la *Sunna*, algún *igma* o una resolución de *igtihad* formalmente establecida, necesariamente al consejo de esta casta aristocrática que configuran “los que atan y desatan”.

El candidato a califa debe, además de ser elegido por parte de los notables y sabios, cumplir con otros requisitos como ser una persona virtuosa con una capacidad física impecable, inteligente, instruida en la ley y teología islámica, valiente y procedente de la tribu *quraish*. Rida reitera varias veces a lo largo de su tratado la importancia de la procedencia del gobernante de la comunidad musulmana de la tribu *quraish* (la del Profeta), a pesar de hacer hincapié, al mismo tiempo, en la superación del “racismo” y “tribalismo” por el Islam. Como la tribu mencionada era muy poderosa, después de la muerte de Muhammad, el hecho de que ella monopolizara el acceso al califato para sus miembros, se tradujo en una poderosa herramienta de unión. La legitimidad de la tribu *quraish* se perpetuó a causa de los laudables ejemplos que dieron los califas *rashidun*.

Rida, a continuación, destaca los fallos que ocurrieron a lo largo de la historia del mundo musulmán y acabaron con el califato originario y perfecto. El problema clave del mundo musulmán desde el reinado de la dinastía de los *umeyya*, hasta su época, ha sido para Rida el siguiente: *desafortunadamente las plagas más grandes que abruman a los árabes son su desunión y su amor del poder.*¹³ Los *umeyya* son, desde su punto de vista, claramente los primeros responsables del hundimiento del califato virtuoso: *el gran error que no se podrá perdonar jamás a los umeyya, es de haber perturbado el sistema político del Islam. El Estado era electivo y dependía de la consultación de los ahl al-hall wa-l-'aqd que tenían el derecho de elección: ellos [los umeyya] abolieron este principio y lo reemplazaron por un principio material:*

¹² Rasid Rida, M., *op. cit.*, 1986, pág. 47.

¹³ Rasid Rida, M., *op. cit.*, 1986, pág. 119.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

*la fuerza prima por encima del derecho. Son ellos, por consiguiente, los primeros que destruyeron este Estado y numerosos deberían ser sus imitadores.*¹⁴ En este sentido llega hasta a felicitar a los turcos por haber eliminado la reliquia completamente desfigurada que ya sólo compartía el nombre con el auténtico califato.

En la segunda parte, de forma más pragmática, Rida analiza la posibilidad de construir un nuevo califato, conforme con la actualidad política y las nuevas teorías del Estado. Llega a la conclusión de que el nuevo Estado islámico, sustituto del califato superado y abolido, tendría que basarse en un trabajo en común de turcos y árabes. Con la fusión entre estas dos naciones, se casarían los especialistas del pasado y presente teórico (que son a la vez los nativos de la lengua imprescindible para bien interpretar los textos sagrados musulmanes) con los representantes de la tecnología militar y con el desarrollo científico moderno más avanzado.

Los *ahl al-hall wa-l-'aqd*, como mencionamos, son la piedra angular para el buen funcionamiento de la comunidad. Si se corrompen, todo el sistema se cae. Se trata de la clase social de personas cualificadas para la elección del califa. Es imprescindible que tengan derecho de hacer uso del *igtihad* lo que implica que sean hombres con una formación académica en teología y derecho islámico (*ulama*). Los *ahl al-hall wa-l-'aqd* sólo se encuentran en pueblos libres. Los pueblos oprimidos por regímenes desvirtuados son administrados por parte de gobernantes arbitrariamente impuestos. Los déspotas han conseguido excluir a los *ulama* del espacio público y han conseguido que la clase política se eduque de una manera alejada de la ley religiosa. Rida propone con el objetivo de sacar a los musulmanes del letargo y de volver a aplicar la *sharía* la restitución de los *ahl al-hall wa-l-'aqd* y la designación de un califa / *Imam* para todos los pueblos musulmanes que estarían, por consiguiente, obligados a obedecerle. ¿Cómo encontrar a estos *ahl al-hall wa-l-'aqd* ya que no existen territorios musulmanes plenamente libres y administrados por un califa virtuoso? Rida propone la adopción de un plan de acción para la restauración de esta elite. La única fuerza política con capacidad para ello sería, según Rida, el partido reformista moderado. En Turquía y los demás países musulmanes fuera de Arabia, Rida distingue tres fuerzas políticas que están discutiendo entre si la máxima autoridad y la dignidad de los *ahl al-hall wa-l-'aqd*: los conservadores, imitadores serviles de las distintas escuelas jurídicas islámicas,

¹⁴ Rasid Rida, M., *op. cit.*, 1986, pág. 79.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

los “afrancesados”¹⁵, admiradores de las leyes y organizaciones europeas, y el partido reformista. Rida juzga que este último *partido tiene la independencia de espíritu necesario para comprender, a la vez, las leyes del Islam y el espíritu de la civilización moderna*,¹⁶ punto de partida necesario para empezar una reforma. Esta partido debería establecer las bases para el nuevo califato que consisten, en primer lugar, en la fundación de seminarios especiales para educar a los califas y a los *ahl al-hall wa-l-‘aqd*. *Se estudiará en esta escuela los principios del derecho internacional, la heresiografía, los grandes acontecimientos de la historia universal, la sociología, la organización de las instituciones religiosas como el papado, los patriarcas, los obispos, sus sociedades y sus obras*.¹⁷ Rida insiste en la necesidad de idear y fijar ya las bases para el seminario, el procedimiento de la elección del califa y de establecer, lo antes posible, oficinas administrativas y financieras para la gestión de la nueva organización política. La casta religiosa de su época ha probado su ineptitud para reformar el califato y debe ser sustituida por esta nueva generación. *Estos ulama [los conservadores] son, efectivamente, incapaces de extraer de su derecho estrechamente tradicional un sistema de leyes militares, financieras y políticas. Se niegan de aceptar el ijtihad absoluto en todas las relaciones seculares*.¹⁸ El papel destacado que asigna Rida a la elite religiosa reformada para la organización del Estado, en su papel de *ahl al-hall wal-l-‘aqd*, nos hace pensar inmediatamente en la famosa teoría del Ayatolá Jomeini sobre el *veleyat-e faqih* (“el liderazgo del sabio de la religión”)¹⁹ que reza la indispensabilidad del teólogo-jurista experto como máximo representante y sumo guía del Estado islámico para el pleno establecimiento y la completa observación de los preceptos islámicos. Rida, en efecto, era un gran admirador de los *mugtahedin* iraníes por haber superado (un siglo antes de Jomeini) su quietismo tradicional²⁰ y haberse lanzado de forma activa al campo político durante la rebelión del tabaco de 1892²¹ y la revolución constitucional que se prolongó de 1906

¹⁵ “francisants” en la traducción francesa.

¹⁶ Rasid Rida, M., *op. cit.*, 1986, pág. 104.

¹⁷ Rasid Rida, M., *op. cit.*, 1986, pág. 133.

¹⁸ Rasid Rida, M., *op. cit.*, 1986, pág. 109.

¹⁹ Chomeini, R. (1970), *Der islamische Staat*, Hassan, N., Itscherenska, I. (trads.), Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 1983.

²⁰ La doctrina tradicional de la *shía* del duodécimo *Imam* invitó al quietismo político de los *mugtahedin* ya que ningún gobernante podía ser considerado como legítimo hasta la vuelta del duodécimo *Imam* ausente (*ghaybate kobra*, ausencia larga). Para más información sobre el dogma *shii* vid.: Halm, H., *Die Schia*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1988., Jafri, S. H. M., *The Origins and Early Development of Shi'a Islam*, Ansariyan Publications, Qom, 1989. o Richard, Y., *El Islam Shii*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 1996.)

²¹ Se trata del embargo exitoso de la concesión de Naser ad-Din Sha a la *British Imperial Tobacco Company* (al principio del mes de diciembre de 1891) que reservaba a esta última derechos exclusivos sobre la producción y distribución del tabaco. Los *ulama* de Terán tomaron la decisión de actuar de forma directa contra la concesión juzgada demasiado generosa. Una *fatua* posteriormente



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

a 1911.²² Para él representaban el modelo de los sabios religiosos modernos que no se escondían detrás de la ortodoxia y hacían todo lo posible para aplicar los preceptos islámicos a las necesidades concretas de su época.

Rida opina que las leyes importadas desde Occidente no pueden ser aptas para regir la sociedad islámica como la gramática de un idioma definido no sirve para imponer reglas a otra lengua distinta. La legislación que debe imperar en las tierras del Islam es la *sharía*. Incluso propone llevar acabo una especie de unificación legal de las cuatro escuelas jurídicas islámicas para erigir una jurisdicción más eficaz. Insiste en la importancia de primar el interés colectivo sobre el individual y está plenamente convencido de que el Islam aplicado correctamente a los nuevos retos de la ciencia y de la política es la única salvación posible para el pueblo musulmán. *La Comunidad musulmana, por lo tanto, no podrá salir de la cueva del lagarto en donde ha entrado sino es gracias al ijtihad, gracias a la existencia de los muftahids, y gracias también al igma [...].*²³

Rida está convencido de que el Estado islámico es la única organización política compatible con el Islam. El mismo pensador defiende lo correcto de una organización social en la que las normas del sistema religioso imperan incluso en el político y que se administra en un sentido platónico por parte de especialistas de la religión. Es curioso, no obstante, destacar que Rida describe el califato explícitamente como institución laica porque no tiene la autoridad dogmática del Papado o de los Patriarcas que emiten preceptos sagrados. Como en el Islam, la única autoridad espiritual con poder directo sobre las almas humanas es Dios, desde el punto de vista de Rida, el califa es un gobernante laico y constitucional.

3. La posición de Ali Abderraziq

Una posición muy distinta adoptó el veintitrés años más joven Ali Abderraziq (1888-1966). Abderraziq era Profesor de la Universidad *Al-Azhar* y juez islámico cuando publicó en 1925 su

atribuida al *muftahid* Hajji Mirza Hasan Shirazi (de acuerdo con una recomendación de Al-Afgahni), invitó al embargo total del tabaco por parte de todos los creyentes.

²² La revolución constitucional iraní estalló contra el poder arbitrario del penúltimo sha de la dinastía *qajar* y terminó con la elaboración de la “Constitución Imperial” que estableció una monarquía constitucional. Los principales actores políticos de la época eran justamente los *muftahedin*.

²³ Rasid Rida, M., *op. cit.*, 1986, pág. 172.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

libro “Islam y los Fundamentos del Poder” (*Al-islam wa uḥul al-hukm: bahth fi al-khilafa wa al-hukuma fi al-ilsam*).²⁴ Había gozado de una educación mixta, tradicional-moderna, con estudios en la Universidad de *Al-Azhar*, en la Universidad Nacional de Egipto (fundada en 1908) y escribió una tesis sobre la obra de Ibn Jaldún en Inglaterra.

Su obra polémica sobre el “Islam y los Fundamentos del Poder” está estructurada en tres libros. El primero se intitula “el califato y el Islam”, el segundo se denomina “Islam y gobierno”, y el tercero se compromete exponer las circunstancias que rodearon el “califato y gobierno a lo largo de la historia”. En el libro primero, Abderraziq empieza con la exposición de las dos teorías islámicas sobre el origen del poder: por un lado, existe una vertiente que deriva la autoridad terrestre de forma directa de la divinidad.²⁵ Esta primera teoría acerca de la fuente a partir de la cual se instituye todo el poder puede llevar muy lejos. Algunas sectas *sufíes* acabaron por identificar a su líder como encarnación de Dios en la tierra, credo que en absoluto corresponde a la ortodoxia musulmana que rechaza como uno de los “pecados” más graves, el politeísmo o el “acto de asociar algo a Allah” (*shirk*). Por otro lado, existe una escuela que percibe la autoridad legítima del gobernante como responsabilidad adquirida mediante una delegación consensuada por parte de la *umma*.²⁶ La “Memoria sobre el Califato y el Poder”, publicada por parte de la Gran Asamblea de Ankara, adoptó, según Abderraziq, justo esta posición. El mismo autor recuerda también que estas dos teorías no son exclusivas del pensamiento musulmán sino tienen sus paralelas occidentales.

Después de esta aproximación general a los orígenes del poder, Abderraziq se interroga acerca de las razones de legitimación del califato como organización política obligatoria para los musulmanes. Encuentra igualmente dos justificaciones: primero, la que establece el califato como institución religiosa musulmana *per se* y, segundo, la que defiende la necesidad de la organización política en cuestión como única que pueda garantizar a los musulmanes el pleno desarrollo de su fe en todas las circunstancias de la vida. Abderraziq descalifica las dos. En primera instancia dice que no existe ninguna cita del Corán ni tampoco un *hadith* que establezca una organización política definida. Para ganar más distancia y objetividad alega la cita de Marcos

²⁴ Abderraziq, A. (1925), *L’islam et les fondements du pouvoir*, Filali-Ansary, A. (trad.), Éditions la Découverte, Paris, 1994.

²⁵ Abderraziq cita a Ibn Jaldún, al-Baydawi, al-Farazdaq, Tarihi, al-Katibi y Abd al-Hakim al-Sialakuti como representantes de esta línea de pensamiento.

²⁶ El autor cita a al-Hotei’a y a al-Kasani como defensores de esta teoría.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

12,17 de la Biblia en la que Jesús exige que se le de al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. Abderraziq concluye que aquella actitud de Jesús frente a las autoridades no puede interpretarse como una elevación del gobierno de César al rango de una institución religiosa. Únicamente significa que Jesús recomendó un comportamiento definido a sus seguidores a la hora de tratar con las autoridades romanas. En este sentido, volviendo al Islam, Abderraziq explica que los consejos de Muhammad para la relación de los musulmanes con los paganos tampoco santificaron el paganismo. Recoge más ejemplos de la misma índole como la sumisión de los creyentes a un tirano para evitar la anarquía que por ello no instaura la tiranía como organización religiosa, las reglas sobre cómo proceder con los adúlteros mediante las cuales de ninguna forma se legitimaría el adulterio etc. Por lo tanto, Abderraziq alega que el califato es una institución ajena a la religión musulmana, impuesta por la fuerza y hasta puede ser considerada como yendo en contra de la ética islámica. A los defensores de la necesidad del califato para la garantía de una vida acorde con el dogma islámico, Abderraziq responde que se trata de un reclamo basado en un error esencialista ya que el califato histórico no puede ser considerado como la única forma de gobierno vigente desde la hégira hasta 1924. En el año que acabamos de mencionar, se había abolido la versión más reciente del califato sin que esto hubiera provocado la desaparición o una quiebra importante del Islam como religión.

Abderraziq insiste en que la ética básica transmitida por el Islam no puede ser sino democrática ya que el Islam proclama la igualdad de los seres humanos frente a Dios. *Porque el Islam es una religión que no se contentó de enseñar a sus adeptos el ideal de la fraternidad y de la igualdad, de inculcarles la doctrina según la cual los hombres son iguales “como los dientes del peine”, que sus esclavos son al mismo tiempo sus hermanos en la religión, que los creyentes son aliados unos de los otros... ¡No! El Islam no se acogió a una enseñanza teórica y despegada de los principios. Al contrario, ha llevado a sus fieles a aplicarlos en su vida cotidiana, les educó y ejercitó para observarlos estrictamente en sus actividades. Instauró para ellos leyes fundadas en la fraternidad e igualdad, las probó bajo circunstancias reales y les ha hecho ver las consecuencias de su puesta en funcionamiento. Ellos [los creyentes] han extraído de aquello una percepción viva de la fraternidad y un sentimiento, vivido de forma intensa, de la igualdad.*²⁷ Sin

²⁷ Abderraziq, A., *op. cit.*, 1994, pp. 76-77.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

embargo, la realidad histórico-material trae consigo que los individuos nacen en el medio de sociedades con culturas muy distintas por lo cual un sistema político unificado y central no es ni deseable ni posible. Esta circunstancia no sustrae en absoluto peso al argumento de que el núcleo ético musulmán aboga preferiblemente a favor de instituciones políticas democráticas.

En el segundo libro de su tratado, Abderraziq analiza la comunidad medinense que sus predecesores y coetáneos establecieron como modelo político ideal. El Profesor de *Al-Azhar* quiere analizar, en primer lugar, las funciones del Profeta en el seno de la *umma* originaria para poder juzgar si era sólo profeta o también rey. Acaba definiendo a Muhammad como profeta puro con cargos políticos que tenían, no obstante, nada que ver con su tarea de Revelación. Prueba de ello es que solía consultar sus actos políticos con sus compañeros, comportamiento que no habría tenido que adoptar si la política le hubiera sido inspirada directamente da la parte de *Allah*. Por lo tanto, la función de Muhammad era la de un profeta puro que no podía negarse a cumplir con ciertas tareas políticas, ajenas a su misión espiritual como tal, que reclamaban las circunstancias históricas de su época. En palabras de Abderraziq: *el poder que un profeta ejerce sobre su pueblo es de naturaleza espiritual y nace de la fe que él consigue en los corazones. La sumisión a este poder es perfectamente sincera y conlleva la sumisión de los cuerpos. El poder del príncipe, él, es de una naturaleza material; llega a la sumisión del cuerpo sin que ningún contacto con los corazones sea establecido. El primero se propone dirigir a los hombres por el camino justo y a iniciarlos en lo Verdadero, el segundo trata de la gestión de los servicios vitales de la comunidad y de la ocupación de tierras. Uno busca a establecer la religión, el otro a servir los intereses de este mundo. Uno es dirigido hacia Dios, el otro hacia los hombres. Uno es dirección espiritual y religiosa, el otro, obra plenamente secular. ¡Cuán distante está el uno del otro! ¡Qué distancia entre política y religión!*²⁸ En esta cita las convicciones de Abderraziq de lo correcto de una separación de religión y política se hacen más que evidentes.

El tercer libro de Abderraziq hace hincapié en que el Islam no es una religión árabe sino universal. El hecho que el Islam haya sido propagado entre los pueblos árabes en primera instancia se justifica por la sencilla razón que Dios había elegido a un mensajero árabe. No obstante, después de la muerte de Muhammad, la *umma* se desintegró y estableció sistemas

²⁸ Abderraziq, A., *op. cit.*, 1994, pág. 119.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

políticos distintos. Por ello, no obstante, no se perdió la fe musulmana. Abderraziq está convencido de que es factible unificar a la humanidad bajo una religión única (a causa de la universalidad del Islam y la condición humana de igualdad ante Dios) pero que es impensable regirla mediante un sólo sistema político (por culpa de las herencias históricas y culturas dispares). En última instancia concluye que el califato había sido una construcción política histórica árabe que no tenía nada que ver con el mensaje religioso del Islam. Dice literalmente que *en realidad esta institución que los musulmanes acordaron en llamar califato es completamente extraña a su religión [...]*²⁹ y expresa su convicción de la plena compatibilidad del Islam con los últimos avances científicos y políticos.

Los altos *ulama* de la Universidad de *Al-Azhar* hicieron caer en desgracia a Ali Abderraziq a causa de su tesis sobre el califato. Fue acusado de violar principios básicos del Islam y convocado a defenderse delante del Consejo de la Universidad que acabó retirándole el título de *‘alim*.³⁰ Abderraziq en sus respuestas a las acusaciones parece retroceder parcialmente frente a la fuerza progresista inicial de algunas de sus tesis expuestas en el tratado. El pensador musulmán fue rehabilitado en 1947 pero nunca más volvió a escribir de forma tan explícita sobre asuntos políticos y su reflexión no encontró muchos seguidores en aquellos tiempos. Abdou Filali-Ansary que tradujo “el Islam y los Fundamentos del Poder” al francés lo consideró el primer pensador musulmán que formuló una tesis de clara separación entre lo político y lo religioso como inherente al Islam.³¹

4. Conclusión

Ambos pensadores que mencionamos conciben el origen del poder político en un contrato. No obstante difieren acerca de quienes son los contratantes. Para Rida, los *ahl al-hall wa-l-‘aqd* juran obediencia al califa, por ellos seleccionado, y trasladan con ello su autoridad a su persona. Abderraziq defiende una teoría menos elitista e insiste en que el Islam es una religión que reza la igualdad entre todos los seres humanos. Una unión de todos los musulmanes bajo el mismo

²⁹ Abderraziq, A., *op. cit.*, 1994, pág. 155.

³⁰ Doctor de la Ley islámica.

³¹ Filali-Ansary, A., *L'Islam est-il hostile á la laïcité?*, Actes Sud, France, 2002.



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

régimen es para él imposible por razones no sólo históricas sino también culturales. Rida, sin embargo, reclama la unión de todos los musulmanes bajo un nuevo Estado islámico encabezado por los árabes y los turcos. Para él el califato, en su nueva versión aristocrática, encabezado por una clase regente de teólogos, regido por las leyes de la *sharía* es el único régimen político admisible para los musulmanes y sus intereses religiosos. Abderraziq al contrario opina que el Islam habla más bien a favor de una organización plenamente democrática. Ambos abogan a favor de un régimen político laico. No obstante, Rida entiende por laico una organización política que se rige por una especie de constitución religiosa y se administra por teólogos que, no obstante, carecen de la autoridad para emitir otras normas religiosas de rango constitucional. Abderraziq, por su parte, opina que las funciones políticas de Muhammad no tenían ninguna conexión directa con el mensaje de la Revelación que transmitió y que, por lo tanto, cualquier organización política es compatible con el Islam aunque sería preferible una democrática.

Vimos, por consiguiente, como las reflexiones de los pensadores musulmanes liberales a principios del siglo XX ya giraban alrededor del Estado laico. Siguiendo la línea de pensamiento de Abderraziq nada se opone a la plena integración de la comunidad musulmana en cualquier ámbito multicultural y su seguimiento de normas democráticas provenientes de un gobierno laico. Los herederos de la teoría de Rida al contrario (entre ellos los Hermanos Musulmanes) luchan a favor de una reunificación de la *umma* y su sometimiento a un Estado islámico. Para ellos la convivencia en un ámbito laico y multicultural va en contra del Islam. Esto no excluye que las minorías no musulmanas serían toleradas en su Estado islámico (tal y como ocurrió a lo largo de la historia del califato). Ambos autores son teólogos de renombre y se basan en los escritos sagrados y la tradición asentada de su religión.