

Propuesta Alternativa al/del Desarrollo. El Renacimiento Islámico

Juan Antonio Pacheco
Universidad de Sevilla

Antes de seguir adelante, conviene hacer algunas precisiones terminológicas y de contenido que contribuyan al mejor entendimiento de lo que vamos a exponer de forma breve y casi esquemática por los cauces de una reflexión en gran medida teórica. Es conocido el respetado dicho o *hadiz* auténtico del Profeta que dice que cada cien años aparecerá en el Islam un renovador que favorecerá el renacimiento o la regeneración de la fe de la *Umma* o comunidad de los creyentes. Así, no es raro encontrarnos en la historia del Islam con numerosas figuras prominentes del mismo que, o bien se autoproclamaron renovadores, o bien se les otorgó ese privilegio, como fue el caso de filósofo Algacel en el siglo XII por citar al más insigne. En realidad, si tenemos en cuenta esta tradición profética, en el Islam no habría un solo renacimiento en una época determinada del mismo, sino que habría que contar con una secuencia de renacimientos unidos a la preeminencia de pensadores, teólogos o intelectuales de variada extracción animados por un mismo y único impulso renovador. Sin embargo, cuando se habla de *renacimiento islámico* en sentido estricto en la historia del pensamiento árabe e islámico, se hace referencia al fenómeno social, cultural y religioso que tuvo lugar en la segunda mitad del siglo XIX propiciado por una élite intelectual a cuya cabeza estaban, entre otros, Rífaa al-Tahtauí (m.1873), Muhammad Abduh (m. 1905), Gamal al-Din al-Afgání (m. 1897), Abd al Rahman al-Kauakibí (m. 1902) o Abd Allah al-Nadím (m. 1896) partícipes todos ellos de una dimensión intelectual de orden nacional-reformista con sólida base religiosa abre y que componen lo que podríamos denominar la primera generación de reformistas del Islam moderno.

Se suele pensar que ese renacimiento islámico que ellos propiciaron era solamente un movimiento teórico de amplio alcance cuyas metas eran la reforma religiosa, ética y política de la sociedad musulmana y, especialmente, la árabe y musulmana de Egipto. En realidad, ese renacimiento empezó siendo un empuje renovador de la lengua árabe, en Siria y Líbano, con el propósito de construir una lengua árabe que pudiera tener la misma capacidad expresiva de las lenguas occidentales, el francés

en especial, liberada de las ataduras ancestrales que obligaban a un tipo de prosa encasillada en moldes y formalidades que se especificaban en la llamada prosa rimada. Ese movimiento renovador lo encabezaron los sirios Butrus al Bustáni (m. 1883) y Násif al-Yaziyyí (m. 1871) entre otros. En todos los casos, la reforma sociopolítica y la lingüística mencionada vienen señalada con un término árabe que identifica su propósito y su objetivo: *nahda*, palabra que se suele traducir como “renacimiento” pero que yo prefiero hacerlo como “resurgimiento” (Pacheco 1999).

A esa primera generación de pensadores, le siguió otra a la que cabe atribuirle plenamente el término de “reformista” y que, en seguimiento de sus predecesores, trataron de poner en marcha una reforma plena y orientada hacia lo que, en su momento, entendieron como modernidad. Esa reforma, *isláh* en árabe¹, intentó lograr un avance significativo en lo social, como es el caso de la obra de Qásim Amín (m. 1908) y su promoción de la función social de la mujer árabe, y en lo político como sucedió con Rashid Ridá (m. 1935) promotor de un califato islámico espiritual y fundador del que sería el púlpito de la reforma: la conocida revista *Al-Manar*, “El Faro”, en la que todos los reformistas que alentaban el citado renacimiento tuvieron ocasión de plasmar sus ideas y perspectivas de futuro.

De forma simultánea, a este renacimiento cultural, social y religioso, se estaba produciendo en la Península Arábiga otro tipo de renacimiento también islámico pero de cuño claramente político y apoyado en las armas y que en el futuro sería el referente de lo que puede considerarse como *renacimiento islamista*: el movimiento *wahhabí* auspiciado por Muhammad Abd al-Wahhab (n. 1703). En los años en los que se producía el renacimiento islámico citado al principio, este renacimiento islamista ya había conseguido la consolidación de una estirpe política, de acendrado rigor islámico en lo tocante a modos y costumbres que es el precedente inmediato del actual reino saudí de la Arabia actual.

Contamos, pues, con dos acepciones para un mismo impulso renacentista: el *islámico* general y el *islamista* de señalado carácter combativo cuyos precedentes más remotos podrían buscarse en el mundo islámico del siglo XIV en la figura de Ibn Taymiyya (m.1328) y cuya actualización contemporánea vendría a ser la fundación

¹ En la transliteración de las palabras árabes procedo a reproducir el sonido aproximado de los fonemas árabes teniendo en cuenta que la *h* debe leerse casi siempre aspirada y que la *x* debe pronunciarse como la equivalente en catalán o gallego.

de la Hermandad musulmana en 1928 de la mano de Hasan al Banná en Egipto. Más tarde ese tipo de renacimiento brotará en India siendo su más preclaro promotor Abu-l-Alá al-Maududi (m. 1979). En ambos casos, en ambos tipos de renacimiento, con los matices interpretativos imprescindibles, la motivación parte de la constatación del deplorable estado en que se estima caído el Islam, desgarrado por cismas y herejías, falto de unidad legislativa, viciado por la ignorancia y falta de progreso y desarrollo en todos sus aspectos. El renacimiento islámico considerado en su sentido más amplio y general, atribuye la responsabilidad de tal estado de cosas a los mismos musulmanes que han perdido el valor del Islam genuino. El remedio está en sus manos: mirar hacia atrás y recuperar lo que en el brillante pasado del Islam puede ser traído de nuevo a la conciencia y enfrentarlo a la modernidad que Occidente estaba aportando desde su presencia colonizadora para también recuperar de ella lo que pudiera contribuir al desarrollo y a la superación de esa decadencia, es decir, lo que hiciera capaz un resurgimiento de los países musulmanes en pie de igualdad con Europa. Esa mirada hacia atrás, en árabe, remite al verbo *salafa*, y de ahí el apelativo de *salafíes* que comparten todos los reformistas de aquel siglo aunque hoy dicho término aparece teñido de contenidos y connotaciones más violentas como puede comprobarse en las informaciones de la prensa. El renacimiento propiamente islamista será quien hará uso más consciente y detenido de esa mirada a la gloria del pasado de la *Umma* o comunidad de los creyentes y ahí residirá, en el futuro, su posible o probable fracaso. A él hace referencia Abadía Laroui preguntándose:

¿Qué ocurre con la vuelta al Islam, tan cara a los periodistas y a los árabes no musulmanes? Se trata de un neo-Islam que lleva en sí, aunque sea en germen, las exigencias de la modernidad. Responde a ellas a su manera, sin tener conciencia clara de ello y así llega a algunos resultados en el plano práctico, pero en el plano intelectual no abre ninguna vía nueva. Este neo-Islam, presente ya desde mediados del siglo XIX, no es más que una faceta del cambio acontecido en las relaciones inter-árabes. Los países que eran tradicionalmente el centro de la cultura árabe y que incluían importantes minorías no musulmanas, ya no son los más ricos. Los otros, enriquecidos recientemente, tienden a justificar ideológicamente su predominio y no encuentran nada mejor que poner por delante el neo-Islam (Laroui 1984: 131).

Aunque pueda pensarse que muchos de los movimientos y hechos sociales determinantes en el mundo árabe e islámico de hoy son fenómenos relativamente recientes, en realidad en el siglo XIX y hasta mediados del XX, ya se empiezan a ver hechos decisivos en el proceso de la constitución del mundo islámico y árabe

contemporáneos y, en especial, en su área medio oriental o *Maxriq*. Su desarrollo se nutrió y se nutre de su situación geográfica intermediaria, de recepción y de estratificación de múltiples comunidades minoritarias, con diferencias claras en lo confesional y étnico dentro de un débil y engañoso sistema homogéneo como era el sustentado por el imperio otomano. El desarrollo en todos sus matices de esa abigarrada y extensa comunidad manifestaba, y lo sigue haciendo, la continuidad de sólidas y tradicionales formas de control de la riqueza, del poder y de la autoridad muy bien arraigadas en reducidos grupos oligárquicos. Ese proceso hay que verlo en consonancia con otros fenómenos como la marginación de la masa del pueblo y la carencia de una amplia y diversificada burguesía que, concentrada en una escasas elites comerciales, no pudo o no supo adaptarse al inicial desarrollo que va experimentando el fenómeno occidental de la colonización, cada vez más incisivo, que era, a la vez, capitalista, militar e ideológico. Todo ello construye un caleidoscopio de numerosas facetas y procesos que, hoy, marcan el curso de un mundo que expresó, por boca de sus elites cultivadas, la aspiración a un renacimiento de nuevo cuño que sentía los males de un pasado casi incapaz de integrarse en un presente y, muchos menos, en un futuro.

En la primera mitad del siglo XX, según lo expuesto, las opciones de desarrollo quedaron ya perfiladas para el futuro: una vía modernista o liberal dispuesta a integrar el modelo occidental, un camino que prefería anclarse en un pasado del que extraer su propio desarrollo y que hoy acapara los epítetos de fundamentalista, integrista o salafista y una opción intermedia entre ambas variables a la que podríamos denominar moderada. Las tres modalidades coexisten en el tiempo y en el espacio hasta el día de hoy teniendo en cuenta los variadísimos y peculiares procesos y manifestaciones de absorción, adaptación o rechazo de la cultura concurrente a la que no es ajena la europea colonial, que marcarán la tónica general de desarrollo a todos los niveles.

No olvidemos que estamos hablando de un fenómeno heterogéneo, polifacético y enormemente diversificado hasta en sus menores detalles y que por tanto no es posible marcar diferencias tajantes o cortes significativos y ello incide en la dificultad para encontrar una metodología adecuada para su estudio y análisis. A ello se suma el hecho de que el desarrollo que propician las vías mencionadas se localiza geográficamente en culturas islámicas también netamente diferenciadas con sus correspondientes características lingüísticas: Irán, India, Turquía y, más tarde

Indonesia, Malasia o Pakistán sin dejar de lado el mundo árabe magrebí, por una parte, y el árabe de medio oriente y la península arábiga por otro.

Los determinantes y condicionantes del desarrollo islámico

El *Diccionario del Desarrollo* editado por Sachs hace más de veinte años (Sachs, 1992) nos ofrece lo que viene a ser el campo semántico de los conceptos relacionados con el desarrollo que son bien conocidos por los estamentos internacionales y las agencias gubernamentales. Entre la taxonomía que Sachs propone, podemos seleccionar los siguientes conceptos que, a nuestro juicio, pueden diseñar el curso de nuestra reflexión: ciencia y tecnología, Estado, fuentes de riqueza, igualdad de oportunidades, mercado, necesidades, participación, planificación, población, pobreza, producción y progreso. De ellos, de cada uno en particular o en grupos de varios, tratan disciplinas diversas bien diferenciadas que, si los aplicamos al mundo árabe e islámico de hoy, observaríamos cómo esos vocablos se desenlazan, prosiguen su vida aislada, caducan o se recomponen de acuerdo con nuevos patrones interpretativos. Sería entonces cuándo podríamos también advertir que para ese mundo heterogéneo con desarrollo y propia historia interna, algunos de los términos del diccionario citado, pueden emigrar del contexto en el que fueron formulados y remitirse a unos discursos plenamente políticos o político religiosos. Por ello, hay que tener muy en cuenta que hablar del desarrollo ligado a los denominados renacimientos musulmanes, entramos en una disciplina que podríamos caracterizar por las interferencias, en la descripción de círculos concéntricos en los que la historia pasada se hace presente y en los que los mismos e idénticos problemas se articulan unos sobre otros prescindiendo del paso del tiempo.

El estudio del desarrollo islámico, si nos fuera posible abarcarlo en su totalidad, mostraría cómo las permanencias se obstinan en subsistir por debajo de los cambios aparentes, de las lentas formaciones que se aprovechan para numerosas complicidades. Los tres grandes procesos que presiden el estudio del desarrollo en el Islam en general y en el mundo árabe en particular, haciendo abstracción de las particularidades de cada uno de los países, serían la génesis, la continuidad y la totalización, tripartición que suena a hegeliana pero que tiene más que ver con la necesidad de establecer pautas metodológicas de acceso a un campo de estudio enormemente complejo.

Teniendo en cuenta todos los condicionantes apuntados, tomemos para empezar, uno de los términos enunciados por el citado *Diccionario*, el de *Estado* como garante y promotor del desarrollo en el mundo árabe en todas sus dimensiones y que plasma con cierta verosimilitud, a lo largo de su vigencia histórica, la triple dimensión genética, continuista y totalitaria que acabamos de citar.

El Estado árabe, tal como lo conocemos en la actualidad, no es la continuación de la estructura administrativa heredada de tiempos antiguos. La crítica destructiva al califato enunciada por Ali Abd al-Ráziq en 1925 dejaba suficientemente claro que dicha institución no había sido la idónea para facilitar el desarrollo social y económico del mundo islámico. Por otra parte, la irrupción del colonialismo en dicho mundo, desde 1830 cuando Francia se asentó en Argelia, produjo un corte en la secuencia histórica árabe cuya sutura definitiva se prolongaría hasta 1962. En realidad, el Estado árabe actual, y posiblemente muchos de los estados islámicos de hoy, constituye un complejo en el que se perciben las consecuencias de dos series de hechos: por una parte, una política de reforma que ha alterado las superestructuras de la sociedad árabe y, por otra, la persistencia de buena parte de la organización, valores y actitudes del pasado (Hanafi 2000). La formación de los estados árabes en el siglo XX es la que surge después de las independencias, es decir, desde mediados de la década de los años cincuenta del siglo XX. Casi en todos los casos, los nuevos estados, diseñan una reforma que tiende a compaginar la tradición con la modernidad con variados matices y aplicaciones. De entrada, uno de los más significativos, es que esa reforma se cristaliza en formas de gobierno totalmente ajenas a esa tradición, como es el caso de Argelia o, desde 1952, de Egipto. En ambos casos, el sistema político adoptado es el republicano que carece de raigambre en la tradición musulmana y, señaladamente en el segundo de esos países, esa República se califica de socialista con lo que parece alejarse definitivamente de la idea de Estado islámico tradicional.

Desde Marruecos hasta Siria o Líbano e Iraq, los nuevos estados tratarán de reformar un ejército, organizándolo y equiparándolo al estilo europeo, en lo que podríamos llamar aspiración a un modelo de reformismo liberal. Simultáneamente, crearán o intentarán crear una burocracia también al estilo occidental, con un cuerpo de funcionarios especializados, reclutados por concurso, regularmente retribuidos y con derecho a jubilación. Una vez establecido este pilar fundamental de la administración, se procederá a codificar las leyes al margen de la ley islámica

tradicional, de forma que la figura del *cadí*, por ejemplo, quedará convertida en la de un funcionario como los demás dejando de ser el agente exclusivo de la interpretación y aplicación de la ley. También, se reformarán los programas educativos y, sobre todo, se reordenará el sistema fiscal y en general, dado que unas reformas dan lugar a otras, el conjunto resultante pudo dar lugar a un proceso de desarrollo positivo.

Simplificando en exceso la cuestión pero teniendo a la vista los hechos, podemos decir que desde el momento en que ese tipo de Estado de nuevo cuño da comienzo a un desarrollo plausible mediante la introducción de nuevos métodos de cultivo (en Argelia), apertura al comercio exterior (en Egipto, Siria y Líbano), multiplicación de los medios de comunicación y creciente intercambio de información, la situación social empieza a debilitarse por una sutil pero creciente contestación interna. La crisis empieza por manifestarse en el sector rural pero acaba alcanzando a sectores urbanos por la carencia de salidas a la artesanía y el comercio locales y ello conduce necesariamente a la abolición de los monopolios y barreras aduaneras.

El vacío que dejó esa creciente disolución interna, fue ocupado por las potencias europeas y el antiguo salafismo, el producto del renacimiento islámico en su segunda manifestación de entre las dos enunciadas más arriba, reapareció con nuevos bríos. El Estado árabe, con sus modelos de desarrollo entregados a Occidente, se vio, con los ojos salafíes, como un Estado extranjero aunque no se dejaban de reconocer sus beneficios. La utopía islámica seguía viva y se vio alentada por un encadenamiento de fenómenos que venía, para el mundo árabe medio oriental, desde la derrota de Egipto en 1967. La autocrítica de 1968 dio paso a la plasmación de dos posturas enfrentadas: la derrota se debió, dijo un grupo de opinión generalizada entre las élites, por no haber sido suficientemente “modernos”. Para el grupo salafí, que se aferraba a las glorias pasadas, la catástrofe fue una especie de castigo divino por haber seguido en demasía las costumbres y los usos de un Occidente al que se veía como la causa de todos los males árabes. La guerra de octubre de 1973 tuvo la ocasión de producir un corte tajante todavía más profundo y, esta vez, resultó que el arma capaz de detener el desarrollo occidental enemigo y acrecentar el desarrollo interno árabe era el petróleo. Seis años más tarde, la victoria de Jomeini en Irán acabó por consolidar las esperanzas de aquel primigenio renacimiento islámico, al que hemos denominado islamista porque, de

nuevo ahora, se erguía como faro del combate en todos los frentes posibles (Abdelmalik 1988).

Algunas vías de desarrollo islamista

Hoy, la historia se repite y, en mi opinión, se repite cada vez más. En todo el debate sobre el desarrollo árabe antiguo y moderno, aparece continuamente el término *sulta* que define la autoridad y el poder político. Referirse, hoy, a la autoridad como *sulta* y al gobernante actual como *sultán* es subrayar lo poco que han cambiado, a través del tiempo, las relaciones entre gobernantes y gobernados en el mundo árabe en particular y en el islámico en general.

Decíamos antes que el islamismo se desarrolla paralelamente al neoliberalismo, de la misma forma en que en el siglo XIX y hasta mediados del XX, coexistieron y se vigilaron mudamente. Ahora y muy señaladamente desde los años ochenta del siglo XX, la respuesta islamista, la heredera moderna del renacimiento islamista ya mencionado, retoma a su favor todas las reivindicaciones insatisfechas en los periodos precedentes y recupera consignas, técnicas de acción y métodos de trabajo de los antiguos movimientos revolucionarios. Por su parte, el neoliberalismo reduce la política a una especie de acomodación con la realidad tal como existe, con pocos proyectos de verdadero desarrollo a largo plazo porque no presenta ninguna voluntad de cambio real.

Como indica Patrk (2005), se enfrentan dos visiones sociohistóricas con sus correspondientes planes de desarrollo. El exceso de voluntarismo y la aspiración al cambio del orden establecido, social, político y cultural reflejan el callejón sin salida en el que se encuentra una vasta nebulosa de grupos sociales más o menos condenados a la asfixia. Esos grupos no sueñan en otra cosa más que en la destrucción de un sistema que se mantiene con los mismos grupos, las mismas reglas autoritarias de juego y los mismos incumplimientos desde hace decenios y que aparece como el primer responsable de la desdicha. Acompañando o sustituyendo a las solidaridades nacionales globales desacreditadas, los grupos de intereses y las clases sociales, o el espíritu de cuerpo étnico, se desarrolla una forma particular de solidaridad que trasciende a todas las demás: la solidaridad en el rechazo al estancamiento, la marginalidad y la exclusión independientemente del origen de cada cual. El islamismo, en este contexto, pretende constituirse en identidad de los que no la tienen asumida, es decir, la de los grupos e individuos

desclasados y dejados aparte. Se trataría de una especie de modernidad a la inversa, en la que el excluido pretendería rehabilitarse mediante la exclusión del excluyente.

A pesar de todo ello, como opina Commins (1990), el discurso islamista de hoy no hace del Islam el elemento de unión en base al sentimiento de una pertenencia común, sino que ayuda a rehacer las alianzas sociales imposibles sobre la base de las viejas ideologías. El discurso islamista, tal como fue propagado y dirigido a las masas en Egipto hace tres años, se opone a las elites autóctonas en el poder, a su aliado y señor occidental y al laicismo concebido como la fuente ideológica inmoral de la coalición del mal.

Del mismo modo que la emergencia del nuevo islamismo no es la manifestación de un retorno a lo religioso anacrónico, por lo menos en sus usos externos, tampoco es la expresión de una religiosidad desbordante que refleje la aspiración a valores espirituales y de identidad. Se trata, más bien, de una fractura en el proceso de modernización, no del resurgimiento de un repentino deseo de lo sagrado. En suma, es la manifestación de una profunda crisis que reviste un carácter devastador para un desarrollo a medio y corto plazo. Su carácter arcaizante o anacrónico, lo obliga a un retorno a un lenguaje religioso que contrasta con la secularización en profundidad de los acontecimientos de la vida real siendo así que este islamismo tampoco es la única manifestación de la crisis global, sino que solamente refleja uno de los numerosos aspectos perceptibles en todos los dominios, desde al político al cultural, pasando por el social y el económico.

Las nuevas finanzas islámicas

Tomemos otros términos del *Diccionario* citado que, relacionados con el de “Estado” al que acabamos de referirnos, inciden más claramente en el campo del desarrollo. Esos términos serán: “fuentes de riqueza” y “mercado” que directamente remiten al de “finanzas”. En el año 1974 se creó el organismo intergubernamental conocido como Banco Islámico de Desarrollo. La creación se hizo en el curso de la cumbre de la Conferencia Islámica celebrada significativamente en Lahore, como centro tradicional del movimiento de reforma islámica en la India en los años treinta del siglo XX. Como contrapeso, un año después nació el Banco Islámico de Dubai que fue el primer banco islámico no gubernamental de la actualidad. En adelante, se generó una sucesión de instituciones financieras musulmanas que empezó en

Egipto y siguió en Sudán, Kuwait, Bahrein y Jordania. En 1979 Pakistán islamizó por completo su sector bancario y ese proceso de islamización fue seguido por Sudán en 1982 e Irán en 1983.

El proceso de capitalización que, en 1973, se centró en los vaivenes de la crisis del petróleo que dio alas al protagonismo del Arabia saudí y los llamados países del Golfo, se ve amenazado por la caída de los precios de ese petróleo en 1981. Este hecho incidió significativamente en el funcionamiento de la banca islámica y, esta vez, en el contexto de una economía global que iba a propiciar un auge sorprendente de precisaba de la adaptación de las normas de la ley islámica a las nuevas circunstancias. Con la caída de la Unión Soviética, los cambios en el mercado petrolífero, la presencia cada vez más clara de una nueva clase media musulmana y, sobre todo, la llegada al mercado global de los mercados asiáticos, impuso el pragmatismo. La ley islámica tradicional, la *sharí'a*, debía ser reinterpretada a la luz de la nueva economía mundial caracterizada por la innovación financiera, la desaparición de las fronteras entre la banca comercial y otros sectores financieros y el descenso de ingresos derivados de los intereses. Y este podría considerarse otro tipo de renacimiento islámico aplicado a los mercados que desde el punto de vista geográfico y demográfico, su peso como móvil de la transformación iba a recaer en Indonesia, Malasia y Pakistán.

Para estas regiones del mundo islámico, las diferencias culturales en el seno de su Islam emergente y el “mundo árabe” tradicional son evidentes y los intelectuales y expertos las traen a colación para justificar la interpretación de la norma jurídica islámica a la luz de los nuevos fenómenos. Estamos ante un nuevo *ichtihad*, esfuerzo interpretativo de la ley musulmana². Para algunos expertos en derecho islámico, como Hazairin y Daud Ali, el hiato cultural entre indonesios, malayos y árabes hacen imperativa esa nueva interpretación a la luz no tanto del derecho como del *ada* o costumbre (Nienhaus 2012)

Desde 1989 hasta el presente las cortes islámicas de estos territorios han tenido suficiente experiencia jurídica como para comprobar la necesidad de esa nueva interpretación aunque en el seno de sus respectivas sociedades el tema no ha

² El *ichtihad* es un recurso jurídico que apareció en los tiempos de formación del *fiqh* o derecho musulmán. Se trata del esfuerzo interpretativo que el jurista debe realizar para aplicar en casos concretos la norma suprema emanada del Corán y de la *sunna*. Su adopción o su rechazo define en gran medida las variantes de las cuatro escuelas jurídicas del Islam *sunni*.

dejado de ser controvertido. Así, la Mahdatul Ulama, la asociación más importante en Indonesia, se opone a tal reforma pues atenta, en su opinión, a la unidad nacional. En gran medida, el problema se agudizó con el regreso a casa de los dirigentes educados en Europa y Norteamérica. Una vez en sus países de origen, trataron de poner en práctica lo aprendido allí y se encontraron las dificultades que presentaba lo que, a sus ojos, era ya una legislación económica, fiscal y administrativa obsoleta.

A diferencia de los países que decidieron islamizar por completo sus sectores bancarios, Malasia optó por la adopción de una estructura bancaria dual en la que el modelo islámico convive con el occidental en perfecta consonancia con los fundamentos de su reforma islámica general ya expuestos y que manifestaba la idea de que el Islam puede alcanzar un crecimiento y desarrollo económico genuino sin apartarse del dogma, por una parte, y siguiendo pautas tecnológicas y financieras foráneas.

El cuerpo de ulemas malasio, en este caso, realizó un verdadero esfuerzo interpretativo de los supuestos de la *sharia* llegando a permitir la introducción de bonos hipotecarios basados en el principio islámico de las ganancias compartidas. También fueron los bancos malayos los primeros en el Islam oriental en el uso de tarjetas de crédito islámicas y, más recientemente, se han utilizado productos derivados también islámicos, como las permutas financieras o contratos de intercambio a futuro basados en el índice de beneficios en lugar de reverenciarlos al tipo de interés como es el caso en Occidente. Hay que tener en cuenta también que los productos financieros malayos islamizados, están dirigidos tanto a musulmanes como a los que no lo son y cada uno de ambos sectores puede invertir de acuerdo con sus creencias religiosas (Hamza 2012)

En Pakistán, el debate tuvo más atura intelectual y teórica entre otras razones, porque sus protagonistas son pensadores acreditados que comparten la doble experiencia mencionada: la occidental y la nativa y aquí es inevitable la referencia a uno de esos representantes de las teorías islámicas del desarrollo entre otras cuestiones por él tratadas. Se trata de Fahlur Rahman, intelectual pakistaní fallecido en los Estados Unidos de América en 1988 y figura esencial en los estudios islámicos contemporáneos y del movimiento reformista islámico. Como muchos otros intelectuales y pensadores musulmanes contemporáneos, Rahman se muestra intensamente preocupado por la cuestión de la modernidad y de las vías de acceso

del Islam a la misma de forma que pudiera armonizarse el presente con el pasado manteniendo una continuidad en todos los aspectos y, en el social y económico, la posibilidad de un desarrollo sostenible. Como casi todos los intelectuales musulmanes de su generación en esta zona oriental del Islam, Fahlur Rahman invoca el restablecimiento del *ichtihad* y, aunque la mayor parte de sus escritos está destinada a la filosofía, sus actitudes parecen impregnados profundamente por la figura y la obra de Muhammad Iqbal, el padre espiritual de Pakistan cuyas propuestas no podemos detallar aquí por falta de espacio.

En el dominio de la economía y del desarrollo, en el contexto de esa insoslayable demanda por el esfuerzo interpretativo de la *sharia* a la luz de las nuevas demandas sociales, Fahlur Rahman publicó un prolijo artículo con el título de *Riba and Interest*, en urdu e inglés en el que plasma su opinión acerca del debatido tema del interés monetario en las operaciones financieras y su armonización o contradicción con los principios coránicos. En su artículo, Rahman empieza analizando las variadas acepciones que, en árabe, tiene la palabra *riba* argumentando que en el Corán dicho concepto solamente se aplica a las transacciones usureras, aunque la tradición jurídica musulmana le fue añadiendo otras dimensiones semánticas y prácticas llegando con el tiempo a ser aplicado a toda clase de transacciones económicas aunque en las mismas no hubiera rastro de dolo o transacción engañosa o abusiva³. A lo largo de su argumentación Rahman indica que la prohibición de la usura no solamente fue propia de los alfaquíes tradicionales, sino que ha seguido estando vigente en los modernos ulemas o doctores de la ley musulmana. Las opiniones de Fahlur Rahman, hoy más que silenciadas por las instituciones religiosas pakistaníes, fueron naturalmente censuradas por medio de disposiciones gubernamentales en el seno del movimiento de completa islamización del sistema bancario y financiero pakistaní. En este caso, fueron decisivas las directrices emanadas del Consejo de Ideología Islámica, fundado en 1962, y la Corte Federal de la *Sharia* que se remitía en sus decretos a la Corte suprema de Pakistan que alcanzó plena autoridad con Zia al-Haqq en los años ochenta del siglo XX.

Como el polo opuesto a las tesis de Rahman, uno de los más firmes defensores de la plena islamización financiera pakistaní es Taqi Uthmani, vicepresidente de la Casa de las Ciencias Teológicas, *Dar al-Ulum*, de Karachi y juez de la mencionada Corte

³ En puridad, la palabra árabe es *ribán* que se traduce como crecimiento, aumento o exceso.

suprema entre 1982 y 2001. Su pertenencia a la Academia Islámica de Derecho de Jeddah, en Arabia Saudí, y sus funciones como consejero de la Banca Islámica y otras instituciones financieras saudíes le permite tender lazos de unión, asesoría y patronazgo procedentes del mundo árabe clásico mediatizado por el reino árabe saudí y, a la vez, reanudar buenas relaciones con la herencia intelectual y reformista de Abu-l-Ala al-Maududi y demás miembros notables de su Yamaat-i Islami. En cualquier caso, la islamización del sistema financiero pakistaní es un fenómeno propiciado por las circunstancias tuvieron lugar inmediatamente después de la presencia soviética en Afganistán. Hasta ese momento, las ideologías islamistas servían para dar un carácter de mayor autenticidad a un Estado que, como el pakistaní, no tenía otra fuente de legitimidad como Estado independiente que la protección de los intereses de las poblaciones indias de confesión musulmana. En realidad, la elite que creó Pakistán y que seguidamente gobernó el país fue, en su práctica totalidad, modernista y occidentalizada tanto en su comportamiento social como en las decisiones administrativas, aunque en lo referido a la redacción de una Constitución, el citado modernismo sufrió una fuerte presión por parte del movimiento fundamentalista de al-Maududi (Carré 1996).

Fuera de Pakistán pero perteneciente a dicho país por lazos familiares, debemos mencionar a un pensador perteneciente a la minoría indo-pakistaní de Sudáfrica: Farid Esack (n. 1957) cuyas propuestas son altamente valoradas en nuestros días. Aunque nacido en Ciudad del Cabo, una vez acabados sus estudios secundarios, estudió en Karachi entre 1974 y 1982 en el transcurso de los cuales se afilió a un movimiento de amplias repercusiones en el mundo islámico, sobre todo en el occidental como es el denominado *Tablig*, a la vez que comparte círculos de estudio con estudiantes cristianos en los que oye hablar de la teología cristiana de la liberación tal como la entendían sus promotores en Sudamérica. A su regreso a Sudáfrica, Esack se compromete con los movimientos contrarios al apartheid y, junto con otros, funda el movimiento musulmán progresista llamado *Al-Da`wa*, la "Llamada al Islam" del que será coordinador hasta 1990.

Por este tiempo, los musulmanes sudafricanos, casi todos ellos originarios de India o Pakistán, no presentan una oposición frontal al sistema racista imperante en el país porque la minoría a la que pertenecen recibe un trato mejor que la mayoría negra y, además, porque suelen ser reticentes, por su arraigo a la fe musulmana, a las referencias marxistas presentes en el Congreso Nacional Africano. En cualquier

caso, la Llamada al Islam se compromete en la lucha contra el régimen racista adoptando una clara resistencia pasiva al mismo. En ese combate, Farid Esack vive la fraternidad cotidiana con no musulmanes: cristianos, judíos o agnósticos que viven en continua militancia a favor de los derechos humanos, con evidente peligro de la pérdida de libertad o de la propia vida, pero que comparten lo que podríamos denominar un ideal de desarrollo factible en unos momentos en lo que todo se ofrecía como posible en tanto que presidido por un inalienable principio de justicia social igualitaria.

Queriendo profundizar en esta línea de pensamiento que era simultánea a sus preocupaciones por ahondar en una nueva interpretación de las prescripciones coránicas, Esack residió con una beca de estudios en Birmingham y en Frankfurt, en 1994 y 1995 y, a su regreso, publicó el libro, en inglés, que puede considerarse como el manual básico de lo que puede denominarse una teología islámica de la liberación: *Qur'an, Liberation and Pluralism*. En 1996, fue consultado por el Gobierno de su país sobre la conveniencia o no de incluir el estatuto personal musulmán en la nueva Constitución democrática y laica de la República Sudafricana. Esack manifestó claramente contra todo estatuto especial y contra la introducción de preceptos de la *sharia* en esta Constitución. Para nuestro propósito, es necesario traer a colación algunas de las ideas plasmadas en su obra citada porque plantean las bases de un desarrollo genuinamente musulmán, elaboradas por un pakistaní en el seno de una sociedad global en su sentido más pleno.

Farid Esack pertenece a una generación de musulmanes que se considera heredera de los promotores del primer renacimiento islámico, el que arranca de Abduh y al-Afgani entre otros. Para esos pensadores de este nuevo renacimiento, el mundo musulmán tiene necesidad de una renovación que empieza por la del discurso religioso propiamente dicho. Esa renovación no significa en ningún caso algo sinónimo a innovación sino que hunde sus raíces en los supuestos del primer renacimiento para de él extraer consecuencias de utilidad para el mundo de hoy en perfecto seguimiento de lo expuesto en la conocida aleya del Corán que dice que Dios no ayuda a un pueblo a menos que éste se haya decidido a ayudarse a sí mismo.

A partir de la constatación de que la doctrina del Libro se reveló en un contexto histórico y social determinado, Farid Esack, apoyándose en las opiniones del pensador pakistaní Fahlur Rahman ya citado, insiste en la necesidad de acceder a

una hermenéutica del Texto que permita una interpretación y aplicación de sus prescripciones a la luz de las actuales circunstancias sociales, políticas y económicas del mundo musulmán. Teniendo en cuenta este fundamento, Esack, entre otras cuestiones, se dirige a lo que en la denominada teología islámica de la liberación pueda contribuir al desarrollo y emancipación de amplios sectores de la sociedad islámica. Para ello, se refiere a tres puntos o aspectos básicos en los cuales puede determinarse el grado de evolución o retraso de la sociedad islámica de hoy: los oprimidos, la equidad y justicia y el combate, *yihád*, aplicable a la lucha por la mejora de las condiciones de vida. Lo importante y novedoso de este planteamiento es que Esack reconduce los términos que el *Diccionario* citado muestra como pobreza, igualdad de oportunidades o nivel de vida a su presencia en el Corán y, desde ahí, los reinterpreta en el marco de los tres aspectos mencionados para la sociedad musulmana de hoy.

El Corán menciona a los oprimidos, a los empobrecidos por la tiranía de los poderosos y fue en ese medio precario en el que nacieron todos los profetas y, dice Esack, que esta circunstancia muestra la predilección divina por los oprimidos frente a los poderosos con lo que el hermeneuta del Libro revelado tiene ante sí una tarea primordial cual es la aclaración de la función de la pobreza en el contexto de la sociedad humana de todos los tiempos.

Farid Esack menciona en su libro que el Corán se refiere en numerosos de sus pasajes y de forma explícita a la justicia social y que luchar por su predominio es una forma de ser verdadero creyente. Los términos árabes *qist* y *adl*, equidad y justicia respectivamente, se refieren al deber de dar a alguien lo que se le debe de acuerdo con una distribución justa y equitativa. Para Esack, la justicia debe buscarse en todos los dominios de la vida humana; en las realidades sociales, económicas y políticas, así como en las relaciones entre razas y sexos y cada nueva forma de injusticia que pueda producirse deberá combatirse a la luz de la reinterpretación correcta del espíritu y la letra del Texto.

Por último, Esack se refiere al término *yihad* que es el que ha engendrado y sigue haciéndolo el mayor número de controversias en los debates contemporáneos sobre el mundo islámico. En su contexto propiamente coránico, sin embargo, el término no da pie a ninguna duda: hay dos tipos de *yihad* o combate sagrado. Uno es el gran combate que es el que el creyente entabla consigo mismo para perfeccionarse espiritualmente y el otro es el combate menor, la guerra santa propiamente dicha

que el creyente emprende contra sus enemigos. Esack, por su parte, entiende el *yihád* desde un punto de vista social, como un combate incesante, continuo, consciente y efectivo para lograr la justicia social. Concibe el concepto como una práctica en la que la acción y la reflexión proceden de manera conjunta. A este respecto, es muy clara la afirmación realizada en su libro de la teología islámica de la revolución: la verdad solamente puede cobrar existencia a través de la lucha por la justicia social.

Para un cabal entendimiento de las propuestas de Farid Esack que en gran medida son una contribución personal a un nuevo tipo de renacimiento del Islam a partir de una nueva hermenéutica de las fuentes reveladas, el acceso que propone en sus obras publicadas, implican la exigencia de una sólida fe religiosa, del mismo modo en que lo exigen todos los movimientos islamistas recientes y coherentes. Sin embargo, esa fe debe inscribirse en un horizonte colectivo, comunitario, en perfecta consonancia con los movimientos teológicos de la revolución de los países sudamericanos.

Un renacimiento islámico cercano: el caso de Marruecos

Como es sabido, la relación del sultán de Marruecos desde, al menos, el siglo XVIII, con el cuerpo de ulemas ha sido uno de los pilares de la continuidad de la autoridad suprema entre otros motivos, por el hecho de que el soberano marroquí desde los primeros tiempos del reino idrisí en el siglo IX es Califa, es decir, emir de los creyentes y, por tanto, autoridad suprema en lo tocante a la *sharia* y su aplicación. Por ello, más modernamente y durante cierto tiempo, el Sultán y Emir de los creyentes marroquí constituyó un freno al integrismo marroquí y a todas sus formas de islamismo combatiente. Por otra parte, Marruecos estuvo siempre fuera de la órbita otomana y, por tanto, poca relación tuvieron sus intelectuales y pensadores en el gran movimiento de reforma islámica del siglo XIX. Mucho más cerca de nosotros en el tiempo, mientras el Túnez o el Egipto de los años ochenta del siglo XX sufrían los embates de la agitación integrista y mientras que la vecina Argelia se sumergía a partir de 1992 en una larga y cruenta confrontación armada entre el Estado y los grupos armados salafíes, Marruecos apareció ante la opinión internacional como un oasis de paz y serenidad política y social (Vermeren 2002)

En 1974, con una famosa y divulgada carta del jeque Abedelsalam Yasin, empezó a tener carta de naturaleza en el país la presencia constatable de un islamismo y de

un integrismo dispuesto a relanzar en Marruecos la experiencia de renovación islámica que había sido puesta en marcha mucho tiempo antes en otros países árabes musulmanes. Las dos últimas obras de Yasin tituladas respectivamente *Islamizar la modernidad*, publicada en francés en 1999, y *Justicia: los integristas y el poder*, publicada en árabe en 2001 y considerada su testamento político, son la manifestación de una serie de propuestas alternativas al desarrollo en Marruecos que, ante todo, ponían en tela de juicio la legitimidad política del Emir de los Creyentes. A partir de 1983, Yasin fue estructurando un movimiento de carácter no violento llamado en árabe *al-Adl wa-l-Ihsan*, “Justicia y Caridad” que empezó siendo casi una proclama comprometida con una actividad esencialmente social y cultural.

La acción de Justicia y Caridad fue decantándose paulatinamente por una acción doble: la primera, de naturaleza benéfica, tendía a reemplazar a un Estado y una administración consideradas como inoperantes en su oferta de servicios públicos para los más desfavorecidos de la población. En el Marruecos de ese momento, castigado por la sequía y el éxodo rural, agobiado por el plan de ajustes estructural impuesto por el Fondo Monetario Internacional desde 1983, el Estado se vio incapaz de resolver todos los problemas planteados. El analfabetismo, la ausencia de seguridad social y atención médica gratuita para todos, las carencias en el agua corriente, la electricidad y el teléfono eran fenómenos muy evidentes y acuciantes en los arrabales de Rabat y Casablanca. Estos espacios abandonados por la tutela estatal fueron ocupados por los militantes de Justicia y Caridad, motivados y bien organizados, ocupan los espacios que abandona la tutela estatal.

Por medio de una sólida red de colaboradores, alfabetizan a los niños a partir de una base de lectura y escritura coránica, al modo tradicional, atienden y se ocupan de los enfermos, de los huérfanos e incluso realizan servicios de limpieza de las calles. Se trataría de una puesta en práctica de la solidaridad ante la injusticia social preconizada por Farid Esack cuyos fundamentos hemos expuesto, si bien el fondo que motiva a ambas actitudes difiere sustancialmente. Mediante estas acciones sociales, de caridad en sentido real y práctico, el movimiento de Yasin reislamiza a las clases populares desarraigadas y contribuye a crear nuevos vínculos sociales desde una dimensión religiosa que vio abiertas las puertas de la esperanza en la solidez del régimen islámico de Irán.

La segunda de las acciones que llevó a cabo el renacimiento islamista de Yasin, que en 1991 fue condenado a arresto domiciliario en Salé, fue la propaganda activa del

movimiento en el seno de la universidades. El intento del gobierno marroquí por socavar los cimientos ideológicos de la oposición de izquierdas que fue muy poderosa en institutos y universidades en los años setenta del siglo XX, dejó un vacío que fue ocupado paulatinamente por el integrismo militante que acabó controlando el gran sindicato estudiantil, la Unión Nacional de Estudiantes de Marruecos (UNEM). Cuando los estudiantes así concienciados salieron de las aulas y se establecieron como profesionales en la vida civil, contribuyeron a la formación de una elite social de profesores, médicos, ingenieros y abogados que dedicaron gran parte de su tiempo a la acción caritativa propiciada por Justicia y Caridad en un Marruecos en crisis económica aguda desde los años noventa del pasado siglo (Charfi 2001).

Como reacción ante este peligro, el gobierno marroquí intentó atraerse al movimiento universitario organizado según las propuestas de Yasin pero no tuvo éxito y hubo de recurrir a una organización concurrente, *al-Adl*, La Justicia, integrada por corrientes minoritarias y a la organización creada en 1996 por Muhammad Raisuni llamada *al-Tauhid wa-l-islah*, Unificación y Reforma. Esta asociación legalista que aspiraba a participar en los asuntos públicos acudió a la ayuda, con permiso del Estado, del denominado Movimiento Popular Democrático y Constitucional del doctor Jatib que, por entonces era casi inoperante. De esa amalgama nació el Partido de la Justicia y del Desarrollo que presidió Abdelilá Benkiram y, desde 1997, tuvo representantes en el Parlamento marroquí.

En el seno de su acción parlamentaria, apoyado por la opinión pública, ese partido plenamente legal se puso a la cabeza del movimiento de oposición al Plan Nacional para la integración de la mujer marroquí en el plan de desarrollo que el Gobierno marroquí propuso en 1999. Dicho plan establecía la reforma de la *mudauana*, el código del estatuto personal que resultaba jurídicamente discriminatorio para las mujeres. Tras las acciones del partido de Benkirán, sin embargo, seguía presente el poderoso avance del movimiento Justicia y Caridad de Yasin que, con la colaboración de su hija Nadia Yasin, pudo ejercer una presión definitiva contra la *mudauana* y que consiguió también movilizar a cientos de miles de personas en Casablanca en el año 2000.

Una de las cuestiones de clara incidencia en los procesos de desarrollo en el mundo islámico, árabe o no, es la relativa a la función y estatuto de la mujer en la sociedad. Tema este que, dada su amplitud y variables, precisaría de un estudio aparte y no

de poca extensión precisamente y que en 1900, con la publicación del revolucionario libro para aquel momento de Qasim Amin en Egipto titulado *La Nueva Mujer*, empezó a tener carta de naturaleza en los debates sobre una cuestión que todavía hoy es objeto de polémica, estudios y análisis.

En 1956, Bourguiba quiso modernizar la sociedad tunecina, una vez alcanzada la independencia del país. En ese año, mediante el Código de Estatuto Personal de 13 de agosto, proclamó la igualdad civil y jurídica entre hombres y mujeres. Por el contrario, en la vecina Argelia, hubo que esperar a mayo de 1984 para establecer un código de familia que venía a limitar la libertad de acción de las mujeres en la sociedad. En Marruecos, el estatuto de la mujer no era mucho más envidiable que el de las argelinas. Regulado por el Código de Estatuto Personal, la citada *mudawana*, elaborado en 1957 y ligeramente actualizado en 1993, prefigura una tutela constante de la mujer por parte del varón. La secuencia de actualizaciones parciales de los códigos nunca acabó de satisfacer las verdaderas demandas de la mujer que exigía una función clara en el desarrollo del país. Cuando subió al trono Muhammad VI, se comprometió a mejorar la condición de la mujer marroquí indicando que era asunto de personal compromiso y prioridad.

Basándose en esta esperanza, la psiquiatra marroquí Rita al-Jayyat, autora de varias obras sobre la mujer en Marruecos, dirigió en septiembre de 1999 una carta abierta al nuevo monarca titulada *Epístola de una mujer joven a un joven monarca*. En ella denunciaba el abundante número de mujeres analfabetas, de costumbres arcaicas que dirigían con puño de hierro a la totalidad de la parentela y alimentan ese modo de proceder en la sociedad marroquí. La base de esa actitud está, para la autora, en la penuria intelectual y científica y en la falta de empuje para dejar atrás costumbres y usos que nada tiene que ver con el siglo presente.

Rita al-Jayyat es miembro de la Asociación Democrática de Mujeres de Marruecos, fundada en 1985, que ha sido una de las organizaciones más activas dentro de la red creada para aprobar el proyecto de reforma del estatuto de la mujer. Dicha red, *al-shabaka*, por otra parte, reagrupa a unas doscientas organizaciones no gubernamentales y tuvo la iniciativa de organizar la gran manifestación de marzo del año 2000 en Rabat en apoyo al plan de integración, un plan que colocó a los políticos frente a sus responsabilidades plasmado en las evoluciones de una sociedad en desarrollo. En la primavera del año 2000 nació una nueva asociación conocida en los medios de información como la INSAF que se encargó de retomar

las actividades de la organización Tierra de los Hombres que había cerrado su sección de apoyo a las madres desamparadas. Sus objetivos eran, ante todo, ayudar a las madres solteras a prevenir el abandono de sus hijos no deseados y la asistencia a las mujeres encarceladas.

En el seno de estos movimientos, fueron surgiendo nuevos puntos de reflexión de creciente interés con directa incidencia en el desarrollo. Uno de ellos es el del trabajo de la mujer que, en Marruecos, se ha ido convirtiendo en una realidad de creciente preocupación social y administrativa. A finales de los años noventa del siglo XX, un millón de mujeres marroquíes trabajaban en el sector de servicios, muchas de ellas como funcionarias y cerca de trescientas mil buscaban empleo. En el servicio doméstico trabajaban casi un millón haciendo del panorama laboral femenino marroquí un espejo de lo que fue el mismo tipo de trabajo en la Inglaterra victoriana. Ajeno a las proclamas islamistas en la universidad, el sector femenino estudiante en la misma vino a ocupar el abandono de los estudiantes varones que, en gran medida, estaban más interesados en el compromiso social que proclamaban las nuevas corrientes de renacimiento islámico. La mujer adoptó una vía más pragmática de conducta y ello supuso la feminización de un número creciente de profesiones como la enseñanza a todos los niveles, la medicina y la administración en sentido amplio⁴.

Las primaveras árabes: entre el renacimiento, el Islam y el desarrollo

En enero del año 2011 tuvo lugar el inicio de lo que se ha venido llamando primaveras árabes. Desde Túnez hasta Yemen, la secuencia de “primaveras”, con rasgos diversos y diferenciados en los países árabes en las que tuvieron lugar, parecían sacar a la luz del día un fracaso y una solución: no habiendo podido evitar su declive, el mundo árabe e islámico había acabado sucumbiendo a los asaltos de la mundialización capitalista moderna. Para superar este desafío había que abandonar las ilusiones de regreso al pasado y a toda pretensión de islamizar la sociedad y la política. Tiempo después, los hechos confirmaron que esa pretensión inicial no se cumplió. Hoy, en gran parte del mundo árabe se ha vuelto a una forma

⁴ También es importante la labor que realiza, desde 1961, la enfermera marroquí Aixa el-Xena cuya tarea fue pionera en Marruecos. Comprometida con los excluidos de la sociedad en Casablanca, creó en 1985 la asociación Solidaridad Femenina cuyo objetivo es socorrer a las madres solteras proscritas por la sociedad marroquí.

de islamismo más cruento que el anterior y, desde que probó su capacidad de acción en su lucha contra el régimen sirio, cuenta con un estado supranacional, el denominado ISIS, ahora ya IS, e incluso con un autoproclamado califa.

Sea de ello lo que fuere y sin necesidad de hacer augurios, las primaveras de los pueblos árabes, como las de los pueblos de América del Sur, revistieron formas diversas que van desde estallidos dirigidos contra las autocracias que acompañaron al despliegue neoliberal, hasta el cuestionamiento del orden internacional por lo denominados países emergentes. Con un Islam triunfante, el de Egipto con Mursi por ejemplo, erigido de nuevo en faro de una renovación y siendo el primer país de la periferia del capitalismo mundializado que trató de emerger en línea con la tradición iniciada por Muhammad Ali en el siglo XIX y con las propuestas de los Hermanos Musulmanes del XX, aparecen con claridad cuestiones ligadas al desarrollo. Los componentes de la revolución egipcia, en sus inicios no mostraban, sin embargo, un claro predominio del movimiento islámico. Junto a jóvenes politizados, fuerzas de izquierda radical y un pequeño sector de clases medias más o menos demócratas, el sector islamista parecía aguardar la convocatoria de las urnas si bien, como indica Tariq Ramadan, los Hermanos Musulmanes se vieron atrapados entre laicos y salafíes radicales y en ello siguen⁵.

Tampoco debemos olvidar que el primer estallido de las primaveras tuvo lugar en Túnez el 17 de diciembre de 2010 y se debió a una cuestión íntimamente relacionada con el desarrollo económico: Muhammad Bouazizi, un vendedor ambulante ilegal fue requerido por la policía para que pagase por seguir vendiendo en la calle. Ante su negativa, una mujer, funcionaria municipal, le abofeteó delante del público asistente a la querrela. La ofensa, una mujer pegando a un hombre, colmó el espíritu de resistencia de Bouazizi y se quemó vivo delante del palacio del Gobierno de la localidad de Sidi Bouzid.

Detrás del gesto del símbolo de la revuelta árabe, aunque con un detonante de gran significado social como fue la bofetada de la mujer al hombre, había una sociedad asfixiada por el aumento del precio de los alimentos más básicos. Es sabido que en los países árabes norteafricanos, los habitantes dedican como media entre un 70%

⁵ En entrevista publicada en El Mundo el 19 de diciembre de 2012. Tariq Ramadan es intelectual suizo musulmán y nieto de Hasan al-Banná, fundador de la asociación de los Hermanos Musulmanes en Egipto.

y un 75% de sus recursos a la alimentación según datos de la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO). Un representante de dicha organización ha declarado que ha sido la subida del precio de los alimentos el detonante de la primavera tunecina que, de inmediato, alcanzó a las responsabilidades de los gobiernos.

Parecido trasfondo económico parece subyacer en la primavera egipcia. Egipto, el mayor importador de trigo del mundo obtiene el casi 50% de dicho cereal de Rusia que, debido a la sequía, tuvo que restringir su producción e imponer trabas a la exportación. Como consecuencia, el precio del trigo y del pan aumentó un 32% en Egipto poco antes de su “primavera”. En ambos casos, como en otros más del mundo árabe, la revuelta no pareció ser alimentada por una esperanza del regreso a un Islam justo pero posiblemente si lo fuese en sectores amplios de la población empobrecida y sin futuro laboral.

Fuera de ese mundo agitado, como contraste paradójico, podemos observar que las economías islámicas emergentes en la parte más oriental del Islam, y empleando precisamente una reinterpretación novedosa de las normas islámicas, el desarrollo económico sigue pujante y complacidamente sometido al neocapitalismo que las primaveras del mundo árabe e islámico rechazaron. Así por ejemplo, la aceptación de la banca convencional por razones de bienestar y paz social, es hoy el principio político que dirige y preside muchos países musulmanes en ese oriente. En otros, sin embargo, sin presencia de revueltas sociales activas, el Estado ha eliminado esa práctica convencional bancaria como es el caso de Pakistán, Sudán o Irán. Marruecos, por su parte, con una “primavera” bajo vigilancia severa por parte del Estado, se ha decantado por un pragmático pluralismo financiero caracterizado por la coexistencia de instituciones basadas tanto en las finanzas islámicas como en las convencionales occidentales.

Conclusiones provisionales

Los hechos más recientes han venido a poner de manifiesto que los países árabes del medio Oriente y los del Norte de África han sido actores de una serie de cambios y reestructuraciones no solamente sociales y políticos, sino también y a resultas en parte de los primeros, de un conjunto de fenómenos que tienen su base en razones económicas ligadas a crisis económicas globales y de mayor alcance. El signo de los tiempos para todos estos países es el de la precariedad y en ella, la presencia

del renacimiento o no de sistemas de comprensión del mundo bajo parámetros estrictamente islámicos, abre un campo de reflexión de amplitud inabarcable.

Las economías árabes occidentales, incluida la egipcia, pero también las no árabes como la turca o la iraní, se hallan expuestas a una clara vulnerabilidad macroeconómica cuya magnitud parece superar con creces las esperanzas que pueda aportar una nueva islamización de sus correspondientes sectores sociales, políticos o económicos. Un regreso puro y simple al lenguaje religioso contrasta con la secularización de un sector amplio de la juventud de forma que el islamismo renovado solamente reflejaría uno de los numerosos factores implicados en el desarrollo islámico y árabe de hoy. Como se ha dicho en repetidas ocasiones, (Mahmud 2007), la crisis actual de los modelos de desarrollo en el mundo islámico desde Irán y Turquía hacia el oeste de ese orbe, refleja la incoherencia del modelo de modernidad aplicado hasta la actualidad en los países musulmanes. Esa incoherencia permanecerá vigente en tanto en cuanto las condiciones políticas y geopolíticas que la sostienen cambien permitiendo una forma acabada de modernidad en la que los sujetos pasivos de la transformación se convierta en el fin de todo crecimiento material.

Si todo empezó, en los tiempos modernos, con una *nahda* que demostró sus insuficiencias en la etapa del nacionalismo, las nuevas *nahda(s)* a cuyo desarrollo estamos asistiendo no propician un análisis prospectivo claro. Como indica Samir Amin, estamos ante un desafío formidable en el que deben superarse las opciones tajantes entre una asumida sumisión a exigencias de un capitalismo desaforado y una correlativa compensación a dicho fenómeno por medio de una adhesión al oscurantismo formulado en términos religiosos. En el mundo árabe e islámico,

Esa asociación de alienaciones complementarias, mercantil y religiosa, que se expresa en la doble adhesión a la sumisión al mercado y al proyecto de Estado teocrático (la islamización de la política y de la sociedad) constituye una amenaza letal para todo desarrollo que avance en el triple sentido de la democratización de la sociedad, el progreso social y la adopción de actitudes antiimperialistas coherentes (Amin 2011: 241)

Si observamos con detenimiento el curso de las ideas en el mundo islámico en general y en el árabe en particular a la luz del triple componente de génesis, continuidad y totalización al que se aludía en páginas atrás, veremos que el discurso islamista, clásico o nuevo, es uno más entre una gama de posibles y, siempre, coexistiendo con otro discurso modernista liberal y otro moderado o de vía media y

todos ellos con sus correspondientes modelos de desarrollo. El análisis de los contenidos de todos estos discursos tampoco es fácil teniendo en cuenta la heterogeneidad del orbe islámico en el que por encima de la básica división entre una variable doctrinal *sunní* mayoritaria y otra *shíí* disgregada en duodecimanos (la vigente en Irán) e ismailíes (vigente en India y otros lugares de oriente), se manifiestan acontecimientos ideológicos, económicos y políticos de no poca importancia que, entre otras cosas, facilitan una hipótesis explicativa basada en la relación entre infraestructura y superestructura del marxismo clásico.

En todos los discursos posibles y detectables en ese amplio contexto y en especial los relativos al desarrollo observamos un término y un concepto de constante aparición: *adl*, justicia a cuya sombra hemos visto aparecer toda suerte de interpretaciones y sugerencias. No en vano, la experiencia neo-islamista turca conlleva un título significativo como es el de Justicia y Desarrollo que intentó erigirse en adalid de todas las reformas desarrollistas del Islam contemporáneo. Junto a este concepto, hay otro de pareja importancia: *azm*, crisis que ha venido acompañando a todas las proclamas islamistas o no del mundo islámico y árabe desde casi comienzos del siglo XX y que hoy está presente en todos los foros de discusión.

De todo ello podemos deducir que las vías de desarrollo islámico se han venido explicitando desde hace mucho tiempo por la mediación omnipresente entre la justicia y la crisis, lo que constituye un precedente poco propicio para emprender y continuar un desarrollo coherente en el que casi nunca aparece otra palabra clave que contribuiría a salir del atolladero: *hurriyya*, libertad. Todo parece indicar hoy, para la mitad o más del mundo islámico actual, que los hechos dan por buena la pesimista sentencia que se encontró entre los papeles del periodista libanés asesinado en 1980 en Beirut: "La libertad es una planta extraña en nuestra parte del mundo. Cada vez que se la planta, muere"⁶.

Volviendo, para acabar, al neo-Islam y sus propuestas de desarrollo, es importante señalar que las ideas de justicia, crisis y libertad pueden perder su validez en beneficio de una pragmática adecuación a lo real, como está sucediendo en el caso de la denominada banca islámica. En este caso, una ideología universalista como es la islamista acaba siendo cuestionada por el empuje de la crisis en detrimento,

⁶ En el artículo de Jihad al-Jazin del periódico *Sharq al-Awsat* de 7 de marzo de 1980.

posiblemente, de la justicia o de la libertad. Como indica un analista poco sospechoso de favorable a un neo-capitalismo desaforado:

el neo-Islam, incluso allí donde reina sin competencia, no cambia nada de los aspectos modernos de la sociedad, la educación y la economía. Con el pretexto de que no es hostil a la técnica, la deja desarrollarse con total libertad, sin ver lo que hay en su espíritu que le es totalmente ajeno. El neo-Islam es el reflejo de una crisis histórica sin ser en ningún momento solución a la misma (Laroui 1984:131)

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Abdelmalek, Anwar (1988): *Al-nahda fi-l-alam al-arabi*. Beirut.

Amin, Samir (2011): *¿Primavera árabe? El mundo árabe en la larga duración*. Barcelona. El Viejo Topo.

Carré, Olivier (1996): “La doctrina de la economía islámica” en *El Islam laico: ¿Un retronó de la gran tradición?* Barcelona. Bellaterra Ed.

Commins, D. B. (1990): *Islamic Reform*. Oxford. O. University Press.

Charfi, Mohammed (2001): *Islam y Libertad: El malentendido histórico*. Almed.

Hamza, Abedmalik (2012): “Fundamentos de la economía islámica”, revista *Alif Nun*, nº 101, febrero.

Hanafi, Hasan (2000): *Al- aqlaniyya didda al-iqtisadiyya*. Beirut.

Laroui, Abdallah (1984): *El Islam árabe y sus problemas*. Barcelona. Península.

Mahmud, Ahmad (2007): *Al-Islam al-libaralí*. Beirut.

Nienhaus, Volker (2012): “El sistema económico islámico, ¿una amenaza para el desarrollo?”. Revista *Alif Nun* nº 101, febrero.

Pacheco Paniagua, Juan Antº (1999): *El pensamiento árabe contemporáneo*. Sevilla. Mergablun.

Patrick, A. (2005): *La pensée islamique contemporaine: acteurs et enjeux*. Paris. Teraedre.

Sachs, W. (1992): *The Development Dictionary*. Londres. Zed Book.

Vermeren, Pierre (2002): *Marruecos en transición*. Granada.