

Vínculos

Sociología, análisis y opinión

Año 7 ■ Núm. 13, Marzo-Agosto 2026

Mercantilización del saber académico

Revista semestral del Departamento de Sociología / División de Estudios Políticos y Sociales Centro
Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades
Universidad de Guadalajara

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

Mtra. Karla Alejandrina Planter Pérez, RECTORA GENERAL

Dr. Héctor Raúl Solís Gadea, VICERRECTOR EJECUTIVO

Mtro. César Antonio Barba Delgadillo, SECRETARIO GENERAL

CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Lic. Dulce María Zúñiga Chávez, RECTORA

Dra. Patricia Córdova Abundis, SECRETARIA ACADÉMICA

Lic. Abril Ashanty Ambriz Cárdenas, JEFA DE LA UNIDAD DE APOYO EDITORIAL

DIVISIÓN DE ESTUDIOS POLÍTICOS Y SOCIALES

Mtro. José Alberto Galarza Villaseñor, DIRECTOR

DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA

Dra. Andrea Celeste Razón Gutiérrez, JEFA DE DEPARTAMENTO

Vínculos. Sociología, análisis y opinión, Año 7, Núm. 13, Marzo-Agosto 2026, es una publicación semestral editada por la Universidad de Guadalajara, a través del Departamento de Sociología de la División de Estudios Políticos y Sociales del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades. Av. José Parres Arias, 150, San José del Bajío. Edificio F, tercer piso, C.P. 45132. Zapopan, Jalisco, México. Teléfono: 333819-3300, ext. 23354. Correo electrónico: revistavinculos@hotmail.com. Editor responsable: Jaime Torres Guillén. Reserva de derechos al uso exclusivo 04-2020-032417322500-203, ISSN: 3061-7103 otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Diseño a cargo de Prometeo Editores, S.A. de C.V. Libertad #1457, Colonia Americana, C.P. 44160, Guadalajara Jalisco. Este número se publicó en marzo de 2026 y está disponible en: <http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/ppperiod/vinculos/index.htm> <http://www.vinculossociologiaanalisisyopinion.cucsh.udg.mx/index.php/VS AO>

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad de Guadalajara.

Vínculos. Sociología, análisis y opinión está incluida en los catálogos de revistas Latindex, LatinRev y Biblat/CLASE



Vínculos

Sociología, análisis y opinión

Año 7 ■ Núm. 13, Marzo-Agosto 2026

CONTENIDO

7 Editorial

Investigación y debate

Del caso Sokal a Corchado, bibliometría, autoría y publicación de artículos en la academia, ¿un modelo de control o un sistema del cual abusar?

11 **Uriel Pineda Carranza**

Reflexiones sobre el sistema de producción y evaluación académica, hacia una perspectiva crítica del modelo imperante

39 **Francisco Tapia Velázquez**

Más allá del estudiante-cliente: cocreación de valor como reconfiguración del ecosistema de servicio de la educación superior frente a la mercantilización

Moisés Rubén Zamora Ramos

Norma Arely Zúñiga Espinosa

Suemi Lima Vargas

57 **Irma Hernández Aranda**

El sufrimiento social en el trabajo docente. Dinámicas de reconocimiento y desprecio en la educación secundaria

77 **Manuel Alejandro Muñoz Jazo**

Escritos de frontera

Los roles de género en la alimentación familiar de mujeres universitarias rurales

Odet Lorena Alvarado Rodríguez

Adriana Rodríguez Barraza

113 **Lorenzo Mariano Juárez**

Reciclaje en la colonia San José Río Verde en Guadalajara, Jalisco, México. Una actividad económica sustentable

143 **Coral Berenice Martínez Pantoja**

Lecturas

Islam y democracia: Más allá de su compatibilidad

165 **Erman Iván Carrazco Núñez**

Reseñas

De Monroe a Trump Del 'expansionismo estadounidense temprano' al 'imperialismo tardío'

219 **Emiliano Espinosa Martínez**

231 Criterios editoriales

ISLAM Y DEMOCRACIA: MÁS ALLÁ DE SU COMPATIBILIDAD

DOI: <https://doi.org/10.32870/vsao.v7i13.7756>

Recibido: 08/10/2025

Aceptado: 19/01/2026

ERMAN IVÁN CARRAZCO NÚÑEZ¹

Resumen:

El presente artículo cuestiona el planteamiento binario que domina gran parte del debate académico y político sobre la relación entre Islam y democracia. A partir de una revisión crítica de los enfoques eurocéntricos, orientalistas y colonialistas que han estructurado las ciencias sociales —en particular la ciencia política—, el texto sostiene que la pregunta por la “compatibilidad” entre una y otra parte, de supuestos epistemológicos problemáticos y de una falsa dicotomía entre religión y política, propia de la experiencia histórica europea, la cual no es necesariamente universal.

Palabras clave: Islam, democracia, colonialidad, geopolítica, hegemonía.

Abstract:

This article challenges the binary framework that dominates much of the academic and political debate regarding

-
1. Candidato a Doctor y Licenciado en Ciencia Política, Maestro en Relaciones Internacionales. Miembro del Centro de Estudios Islámicos, Árabes y Persas “Dr. Osvaldo Machado Mouret”, del Observatorio de Estudios del Islam en Americanizándonoslo Latina y del Centro Académico de Relaciones Internacionales “Espacio Global”. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4501-2227>

ding the relationship between Islam and democracy. Through a critical review of the Eurocentric, Orientalist, and colonialist approaches that have structured the social sciences—particularly political science—the text argues that questioning the “compatibility” between the two stems from problematic epistemological assumptions. Furthermore, it contends that this inquiry relies on a false dichotomy between religion and politics rooted in the European historical experience, which is not necessarily universal.

Keywords: Islam, democracy, coloniality, geopolitics, hegemony

Introducción

En 2007, la revista *Letras Libres* recogió un debate suscitado en el marco del Forum Universal de las Culturas llevado a cabo en la ciudad de Monterrey.² Dicho debate corrió a cargo de Ayaan Hirsi Ali y Husain Haqqani con el tema ¿Es el Islam compatible con la democracia? En el debate se demostró que ambos estaban de acuerdo en dos puntos centrales: 1) hay una situación de crisis en los países en los que se profesa el Islam; y, 2) la solución sería una emulación de los estándares estadounidenses (o europeos). Cada uno, sin embargo, observaba el origen del problema en diferentes aspectos: Hirsi Ali adjudicaba todo el problema de manera intrínseca al Islam en cuanto a forma de vida (o religión según los criterios conceptuales de la filosofía europea); mientras que Haqqani visualizaba los conflictos no en el Islam en sí mismo, sino en factores externos relacionados con la economía, la política, la sociología, por señalar algunos aspectos. Si bien este último hace un diagnóstico más complejo con relación al fenómeno social, la solución que ofrece no resulta óptima. No obstante, sugirió que la pregunta de-

2. Capital de Nuevo León (México) del 20 de septiembre de 2007 al 8 de diciembre de 2007. Dicho foro tenía como propósito “reunir a los distintos sectores de la sociedad, para impulsar el debate y el diálogo de los referidos ejes temáticos; generar conciencia de la importancia de la participación ciudadana; así como generar propuestas y alternativas para los gobiernos del mundo”. Además de “contribuir a la paz favoreciendo el desarrollo humano, el pluralismo cultural y el aprovechamiento compartido del saber, mediante la profundización del Humanismo, la Cultura y el Conocimiento” (UNESCO, 2005).

bió haber sido “¿por qué en la mayor parte del mundo musulmán no hay democracia?”, esto es, reformuló la que había servido para el debate debido a que esta, emanaba en su planteamiento una falsa dicotomía y un enfoque que obedece a un plano político más que teológico.³

El presente trabajo busca brindar algunos acercamientos a la respuesta de la pregunta reformulada planteando que la cuestión no es sólo la compatibilidad o la simple distinción binaria entre Islam y democracia, sino que habría que ir más allá, para poner a ambas en perspectiva de una pugna política y bajo cierta premisa de dominación. Para ello, en el primer apartado se busca establecer un punto de partida epistémico que ha caracterizado a las ciencias sociales -incluida la ciencia política- cuando habla con respecto a Oriente, en general, y al Islam, en particular. Busca romper la barrera del discurso colonial y la información parcial que toma como inicio de la discusión una construcción previa. En un segundo apartado, se aborda el tema de la excepcionalidad del mundo árabe tejida bajo los discursos orientalistas y eurocéntricos, para dar paso a una visión aceptada como universal en las diversas sociedades contemporáneas. En el tercer apartado se pretende explorar los lineamientos que son compatibles entre la democracia y el Islam desde sus pensadores y sus aproximaciones teóricas al debate. Para la cuarta parte sometemos estos lineamientos a una observación empírica con algunos casos como ejemplos donde se han dado algunas prácticas democráticas y sus formas de operar en un marco islámico. Finalizamos con unas palabras a modo de conclusión que intenta responder a la pregunta con la que iniciamos y agregar elementos a consideración.

3. Una revisión sobre este debate lo realiza Antonio Elorza (2008) en la misma revista. Elorza critica el “dogmatismo islámico” desde su propio dogmatismo, encubierto de todo el pensamiento hegemónico: secularismo, cientificismo, racionalismo. Critica las posturas conciliadoras recuperando nociones históricas como un bloque monolítico incapaz de moverse. Se aferra al “islamismo” (véase *infra*), al “integrismo”, al “yihadismo”, y a todos los conceptos que se han generado para deslegitimar *a priori* al Islam, a sus practicantes y su simbología. Para él, el Islam será democrático si no es Islam. Un pensamiento extremadamente limitado que, sin embargo, permea muchas capas del pensamiento actual.

Eurocentrismo, orientalismo y colonialidad

Partir de la dicotomía Islam⁴ y democracia nos hace pensar en dos conceptos separados que, de un modo u otro, se repelen. Estos mismos términos son prolongación de conceptos más amplios (y prolíficamente discutidos) como lo son religión y política; ambos vistos desde la misma óptica, punto de partida y lugar de enunciación. Por ejemplo, los conceptos de la filosofía política moderna europea, de un debate religioso interno y una renuncia entre estos campos en tales sociedades. Se inicia con la idea de política de origen griego transformada de manera lineal a través de diversos sucesos históricos teniendo en cuenta a Europa como vértebra: las aportaciones del Imperio romano y su heredero medieval Bizancio (con amplia convergencia latino-germánica), el Renacimiento en las ciudades italianas, la Reforma protestante, la Contrarreforma católica, la Revolución industrial inglesa, las ideas de Ilustración, la Revolución francesa y la integración del *Sistema Mundo Moderno* (capitalismo, colonialismo e imperialismo) (Wallerstein, 2005, pp. 13-16).

Esta linealidad histórica se ha insertado como saber (de *lo otro*) y como *organizador del poder* (Lander, 2000, p. 14). Partiendo de la división del mundo entre centro y periferia (o en la actualidad Norte y Sur global),⁵ se ha convertido en una herramienta de “hegemonía con

4. Se prefiere “Islam” con mayúscula para referirme al planteamiento general tanto de religión como de civilización, toda vez que en su sentido árabe original la palabra no sólo hace referencia a un verbo sino a un sustantivo.

5. El par centro-periferia se refiere a una relación que describe el eje de la división del trabajo en la economía-mundo capitalista, mientras que los primeros se caracterizan por una estructura diversificada y homogénea, se produce industria y tecnología de alto valor, se aplica y se obtiene plusvalía del producto manufacturado, mientras que los segundos, poseen una estructura simple y heterogénea, dependiente de los avances de aquellos y se benefician cuando se lo permiten, son poseedores (exportadores) de materias primas y algún producto manufacturado de poco valor agregado. La semiperiferia se encuentra en medio de ambos puntos del proceso general, integrando características de uno y otro. En su conjunto está basado en un intercambio desigual. Sin embargo, debido a su componente centradamente económico, Boaventura de Sousa Santos emplea el concepto de *Sur global* para poner al día las viejas expresiones como “Tercer Mundo”, “periferia”, “mundo subdesarrollado” que refiere “un conjunto más o menos heterogéneo, desde el punto de vista cultural y político, de países, que, no obstante, comparten una posición estructural de periferia o semiperiferia en el sistema-mundo moderno”, esto genera un espacio no sólo geográfico sino de identidad situacional ante los procesos de globalización, del capitalismo salvaje, poder hegemónico, imposición cultural, superioridad racial, entre otras categorías.

pretensión de universalidad”, que se impone como única verdad sin posibilidad de otra o sin alternativa. Además, cuenta con el respaldo y la reproducción sistémica del “consenso de las comunidades filosóficas periféricas o coloniales dominadas” (Dussel, 2015, p. 22). Dentro de este marco se encuentra la ciencia (y discusiones) que se produce (n) desde América Latina y, luego, interpreta al resto del mundo, ahí se halla la cosmovisión del Islam (y viceversa), tanto para consumo interno como para el externo; mediada, desde los centros de poder (Norte [coincidente con la confección de] Occidente) bajo una triangulación de la información y desconectadas entre sí (Sur [en gran medida coincidente con] Oriente).⁶ Bajo esa apreciación se retoman los grandes debates políticos, filosóficos, religiosos y sociales en general que, en muchos casos, manifiestan continuidad al discurso hegemónico.⁷ A partir de ese momento se habla, entonces, de grandes conjuntos ontológicos delimitados por una ubicación geográfica: Oriente y Occidente, con Europa al centro; y de una cosmovisión en particular: el cristianismo, en sus múltiples visiones protestantes⁸ y la de la Iglesia Católica Apostólica Romana.⁹ Dos presupuestos que cautivarán a la modernidad son entonces, el eurocentrismo y el cristianocentrismo.¹⁰

Aunque está más orientado a los movimientos sociales transnacionales, vamos a utilizarlo como espacio de resistencia al poder político global actual (Cairo y Bringel, 2010, pp. 41-63).

6. América Latina y África entran en la división del Sur global pero no en la división Oriental; sin embargo, no entran completamente en el apartado occidental sino como un subproducto, como algo no acabado, aunque con aspiración “occidental” (Huntington, 2019, pp. 51-53).
7. “Esta cosmovisión tiene como eje articulador central la idea de modernidad, noción que captura complejamente cuatro dimensiones básicas: 1) la visión universal de la historia asociada a la idea del progreso (a partir de la cual se construye la clasificación y jerarquización de todos los pueblos y continentes, y experiencias históricas); 2) la “naturalización” tanto de las relaciones sociales como de la “naturaleza humana” de la sociedad liberal capitalista; 3) la naturalización u ontologización de las múltiples separaciones propias de esa sociedad; y 4) la necesaria superioridad de los saberes que produce esa sociedad (‘ciencia’) sobre todo otro saber (Lander, 2000, p. 22).
8. Se hace especial énfasis en los protestantismos históricos que se originaron en el siglo XVI con Martín Lutero, Juan Calvino, Ulrico Zuinglio, Thomas Cranmer, John Knox, William Tyndale, Thomas Müntzer, por mencionar sólo a algunos iniciadores. A la fecha cada uno posee sus ramificaciones y derivaciones. Así como nuevas agrupaciones contemporáneas que manifiestan cercanía en sus postulados.
9. Podría abarcar a los ritos denominados “orientales” que mantienen cercanía con la autoridad papal, pero fundamentalmente referida a la instalada en Roma, desde la ciudad del Vaticano.
10. Abarca la amplitud de la cristiandad, toda la pluralidad de los que tienen como eje a Cristo y que, como tal, se diferencia de la doctrina que lo coloca al centro: Cristocentrismo. El judaísmo se

Estos criterios han sido la base para la creación de las ciencias sociales, en general y la ciencia política, en particular. En estos, se piensa los conceptos de política y religión como elementos necesariamente separados debido a dos procesos paralelos: el propio desarrollo histórico-político europeo y la formulación de la ciencia moderna, ambas catalogadas como *lo occidental*. En el primer caso, debido al rechazo generado por las instituciones eclesiales, se tendió a separar dos esferas diferenciadas: por un lado, lo temporal y por otro lo espiritual. Sin embargo, se destaca que no todas las naciones europeas actuaron de la misma forma con respecto a la Iglesia (en singular primero y, después, en plural: las iglesias) y, en algunos casos, las relaciones se mantuvieron siendo la religión, justamente, el instrumento de actuación política. En el segundo, es necesario señalar que la adjetivación de “occidental” eliminó la (múltiple) categoría étnica y -aparentemente- geográfica a partir de dos elementos estratégicos: 1) la diferenciación con la alteridad (el Oriente, siempre impreciso) y, 2) la universalización, para así abarcar los espacios fuera de Europa a partir de su expansión colonial en el resto del mundo. Lo que llevó a creer que lo que se elaboraba era ciencia si se ajustaba a ciertos parámetros, como pertenecer a algún país europeo –entendido como civilizado¹¹- a partir de aplicar los criterios de la modernidad, entre otros, la separación religión y política, el ser humano como centro de la cosmovisión, la razón, la lógica y los valores cristianos (estos últimos subrepticios o manifiestos).

encuentra inmerso en este proceso debido a dos personas centrales de origen judío: Jesús (Cristo, El Ungido, por sus significados en latín y griego, conceptos tomados del hebreo *Mashiah*, *Masih* en árabe) y Pablo de Tarso, el primero como figura en la que gira toda el criterio doctrinal y el segundo como artífice de su creación como un credo nuevo y separado.

11. Si bien la clasificación entre *un ellos* y *un nosotros*, “lo civilizado” y “no civilizado” o bárbaro, ha sido una constante a lo largo de la historia de todos los pueblos, esta división quedó manifiesta en las acciones políticas europeas (y adláteres) para su dominación y expansión. Dicha situación se mantiene en el orden mundial vigente posterior a la IIGM el cual se hizo eco de este criterio y para muestra nos detenemos en el inciso C, del artículo 38 del Estatuto de la Corte Internacional de Justicia, el cual señala que para dirimir las controversias entre naciones, dentro del marco del Derecho Internacional, se debe guiar por: “los principios generales de derecho reconocidos por las naciones civilizadas (*civilized nations*, inglés; *les nations civilisées*, francés)” [cursivas propias y destacando los idiomas oficiales]. Sin dejar claro o definido qué o a quiénes hace referencia el término: “naciones civilizadas”.

El andamiaje teórico-conceptual que se desarrolló para las ciencias europeas del siglo XIX se ajustaron a la visión hegeliana del mundo que sentencia: “La historia universal va de Oriente a Occidente. Europa es absolutamente el término de la historia universal” (Hegel, 2005, p. 308). De esta forma se concibe la idea de un *orientalismo*, una ciencia que se encarga de estudiar al Oriente y a sus especialistas los denominaron *orientalistas*. Con la aparición y expansión de la modernidad europea, los orientalistas instrumentalizaron el cambio social y se estudió a los “pueblos <petrificados> con escritura” bajo esquemas propios de su experiencia cognoscitiva y nacional; además, bajo parámetros de su propio concepto desarrollista (moderno, racional, lineal y evolutivo) (Wallerstein, 1998, p. 23). De este modo, arribamos al concepto de *orientalismo* definido por Edward Said como:

Un modo de relacionarse con Oriente basado en el lugar especial que este ocupa en la experiencia de Europa occidental. Oriente no es sólo el vecino inmediato de Europa, es también la región en la que Europa ha creado sus colonias más grandes, ricas y antiguas, es la fuente de civilizaciones y sus lenguas, su contrincante cultural y una de sus imágenes más profundas y repetidas de lo Otro. Además, Oriente ha servido para que Europa (u Occidente) se defina en contraposición a su imagen, su idea, su personalidad y su experiencia. Sin embargo, Oriente no es puramente imaginario. Oriente es una parte integrante de la civilización y de la cultura *material* europea. El orientalismo expresa y representa, desde un punto de vista cultural e incluso ideológico, esa parte como un modo de discurso que se apoya en unas instituciones, un vocabulario, unas enseñanzas, unas imágenes, unas doctrinas e incluso unas burocracias y estilos coloniales (Said, 2002, pp. 19-20) [Cursivas en el original].

Bajo la distinción de razas sometidas y razas gobernantes,¹² se esta-

12. Antes que Alemania Nazi, la idea de las razas imperaba en la corona inglesa, sobre todo en los encargados de la administración colonial británica, como el estadista y diplomático Evelyn Brain,

bleció una idea racional del principio colonial. Se describió una “mentalidad oriental” y, respecto al Islam, se presentó como una “versión fraudulenta del cristianismo” y como su más intensa oposición (véanse las posturas bizantina y luterana).¹³ Y en cada etapa

Occidente, durante los siglos XIX y XX, asumió que Oriente -y todo lo que en él había-, si bien no era manifiestamente inferior a Occidente, sí necesitaba ser estudiado y rectificado por él. Oriente se examinaba enmarcado en un aula, un tribunal, una prisión o un manual ilustrado, y el orientalismo era, por tanto, una ciencia sobre Oriente que situaba los asuntos orientales en una clase, un tribunal, una prisión o un manual para analizarlos, estudiarlos, juzgarlos, corregirlos y gobernarlos (Said, 2002, p. 69).

La imagen de los sucesos socio-históricos y políticos de Europa interpretaron al resto del mundo a través de sus propios conceptos, uno de esos sería el de *feudo*. Contrario a lo sucedido en Europa donde el feudalismo fue un tipo de sociedad muy particular centrada en la posesión de la tierra, en los territorios donde el Islam predominó, el subordinado nunca fue considerado un vasallo; la tierra y su posesión pertenecían a la *Ummah* (Comunidad islámica) bajo la autoridad

mejor conocido como Lord Cromer. Idea compartida tanto por los Lores (terrenales y espirituales, éstos últimos clérigos de la Iglesia cristiana anglicana), como por los Comunes.

13. Según la *postura Bizantina*, el Islam es una herejía cristiana y todos sus componentes son considerados blasfemia y falsedad. Al alejarse de la interpretación monofisita, lo colocaron entre las huestes del arrianismo ubicándolo como parte del cisma contra la ortodoxia. Como señala María Antonieta Emparán “el Islam surge en medio de un mundo en el que el cristianismo aparece como la única posibilidad de salvación y el único camino religioso y/o filosófico posible”. Observamos así que muchos de los comentaristas (antiguos y actuales) mantienen la tesis de Juan Damasceno (Yuhanna ad-Dimashqi, 675-749) o de Teófanos El Confesor (758-818), donde el Islam es visto como una tergiversada lectura del Antiguo y Nuevo Testamento, y que ha sido influenciado por los diálogos con otros cristianos o bajo la compañía de algunos judíos (Emparán, 2019, pp. 155-178). Con respecto a la *postura protestante-evangélica* (luterana): el Islam (y sus aspectos relacionados) es un signo del “fin de los tiempos” y que, junto a la Iglesia católica romana, eran “la encarnación del anticristo”. De hecho, son identificados y clasificados como enemigo interno al papa y como enemigo externo a los turco-osmaníes que profesaban la ley islámica. La idea de Martín Lutero (1483-1546) al interesarse por traducir el Corán y mostrarlo a los cristianos era dar a conocer la “doctrina de los turcos” para “generar conciencia en relación al peligro que realmente revestían” (Melo Carrasco, 2020, p. 31).

central (Califa, Imam o Sultán, sobre cada uno *infra*) que actuaba como su legítimo representante y éste designaba (*tafwid*) a un gobernador (*hakim*) o un delegado suyo (*wali*) bajo el esquema de *Iqta*, cuya acción consistía en que una parte del territorio en la cual se concedía el derecho de recaudar impuestos y administrar las propiedades, dependía de esa autoridad central y no era hereditario, por no existir el derecho de primogenitura.¹⁴

Otro concepto sería el de Modo Asiático de Producción atribuido a Karl Marx para describir y conceptualizar a las sociedades no europeas en sus relaciones de producción, fuera de la evolución ocurrida en Europa. Calificado también como “régimen despótico tributario”, abarcaba a los grandes imperios asiáticos de China, India, Persia (ahora Irán) y de otros lugares no asiáticos (pero tampoco europeos) como Egipto y la América precolombina, cuyas características hacían referencia a un control de recursos naturales por un grupo -élite o administradores- que se impone sobre el resto de la población. Todo lo que exista fuera de Europa pertenece a una etapa pre-moderna, irracional, incivilizada; que para acabar con los vicios existentes debían recurrir a una “modernización autoritaria”, en cualquier caso, se trataba de “la más primitiva de las formas socioeconómicas” (Marx y Hobsbawm, 2009, pp. 31-34 y 50). Sin embargo, como sostiene Eric Hobsbawm, el estudio sobre “lo oriental” no fue enteramente desarrollado ni por Marx ni por Friedrich Engels, sino por sus posteriores revisores, a veces utilizado para acusar un tipo de “excepcionalismo asiático” (ibíd, p. 58). Y, a decir de Samir Amin, el abordaje de las sociedades no europeas llevada a cabo por Marx se ubican en alrededor de cuatrocientas páginas y de una forma secundaria, justo en el momento en el que se están llevando a cabo los procesos coloniales (1974, pp. 11-12). Lo que sí se aprecia

14. Acto de conceder: *iqta*, deriva de la raíz árabe trilitera *Q T ' (qaf, ta, 'ayn)* que significa “cortar” o “separar” en su forma singular: *qatai'* y su plural: *qatī'a*, el beneficiado se denominaba *muqta'*. Se entiende como “tierra separada (del dominio del Estado); era concedida sin limitación de tiempo lo más a menudo a un musulmán, que ejercerá sobre ella todas las prerrogativas, pero también soportará todas las cargas de un propietario musulmán: gozará de todos los derechos de un propietario, pero no tendrá ningún derecho de <señor>”. (Cahen, 1972, pp. 138-139). Sobre el uso de la lengua árabe véase *infra*.

es un prejuicio sostenido, producto del pensamiento de la época, que reduce su atención a ciertos aspectos económicos y no toma en cuenta otras categorías de análisis lo que invisibiliza otras formas de relación (Atabaki, 2003, pp. 7-15). Esto generó la acusación de una posible incompreensión de la revolución socialista por parte de los “orientales” (Carrère d’Encausse y Schram, 1965).

Esa idea de despotismo asociado al oriente persiste en toda la terminología política aplicada al Islam y de la cual la idea de “rey” (*Malik*) y “monarquía” (*Malakiya*) no escapa. En los territorios dominados por el Islam, estos términos son asociados a un “gobierno personal, arbitrario, sin sanción religiosa y, por tanto, sin legitimidad jurídica”; se asocian a la posesión y el dominio temporal, profano y hasta ilegítimo, lo que se contrapone al Califa o Imam (para su diferenciación *infra*), encargado de lo espiritual y temporal, bajo la ley divina (*sharia*) (Vercellin, 2003, pp. 329-331). El influjo de la modernidad europea invirtió estos conceptos: deslegitimó al Califa/Imam y apoyó a reyes, bajo la idea del secularismo y con intereses afines a la potencia colonizadora.

Bajo la *geopolítica de la epistemología* que estructura y reproduce desigualdades a partir del conocimiento generado, como lo señala Walter Mignolo (2005), existen remanentes de esas divisiones a pesar de las críticas emergentes del mundo no europeo tras los procesos de descolonización y la recuperación de sus principios identitarios. Mignolo sostiene:

La colonialidad pone de manifiesto las experiencias y las ideas del mundo y de la historia de aquellos a quienes Fanon denominó *les damnes de la terre* («los condenados de la tierra», que han sido obligados a adoptar los estándares de la modernidad). Los condenados se definen por la *herida colonial*, y la herida colonial, sea física o psicológica, es una consecuencia del racismo, el discurso hegemónico que pone en cuestión la humanidad de todos los que no pertenecen al mismo *locus* de enunciación (y a la misma geopolítica del conocimiento) de quienes crean los parámetros de clasificación y se otorgan a sí mismos el derecho a de clasificar (2005, p. 34).

Otro ejemplo lo encontramos de manera reciente en el ámbito de la ciencia política, bajo una terminología orientalista propuesta por Juan Linz y Alfred Stepan en su libro *Problems of Democratic Transition and Consolidation* (1996) para denominar a un tipo de régimen autoritario (o como una variante moderna de regímenes no democráticos) como *régimen sultanístico*. Desde el sólo empleo del término “sultán” lo asocia a “no-democrático”, sin discusión. Poco importa lo que el término en su sentido histórico-político implica. Según las observaciones que realizan estos autores, toman en cuenta cuatro categorías caracterizadas por: poseer un *pluralismo* disperso, una *ideología* arbitraria, con *movilización* manipulada y un *liderazgo* personalista (Linz y Stepan, 1996, pp. 38-54). Gianfranco Pasquino sintetiza este régimen así:

Los autoritarismos de tipo sultanista no tienen ninguna ideología elaborada y coherente; no tienen ni siquiera mentalidades distintivas. Son las ideas del líder, a veces recopiladas en libros, las que definen los límites de la aceptabilidad y de la variabilidad de las posiciones políticas dentro del régimen. [...] No requieren ninguna forma de movilización de los súbditos. Destruyen cualquier pluralismo existente antes de la conquista del poder por parte del “sultán”, de su familia y de un reducido número de colaboradores, que por cierto quedan totalmente expuestos al albedrío y al antojo del líder. [...] borran las diferencias entre lo público y lo privado por lo que concierne a la esfera de actividades y de propiedad del líder. De los sultanismos no logra desprenderse ninguna dinámica de transición a la democracia, ya que en general estos regímenes llegan a su fin con la desaparición del sultán, por muerte natural o por asesinato tras una conjura cortesana; o bien, si las fuerzas armadas son más fuertes que la milicia personal del líder y suficientemente compactas, tras un golpe de Estado militar. [...] presentan características peculiares y distintivas, vinculadas a la figura del líder y al contexto en el que logra adquirir el poder (Pasquino, 2011, p. 300).

La adjetivación para describir a este tipo de régimen lo toman de Max Weber que al hablar de los tipos de dominación señala que:

[...] con la aparición de un cuadro administrativo (y militar) personal del señor toda dominación tradicional tiende al *patrimonialismo* y en el caso extremo de poder de mando al *sultanato* [...] y es *sultanista* la dominación patrimonial que se mueve, en la forma de su administración, dentro de la esfera del arbitrio libre, desvinculado de la tradición. [...] La forma sultanista del patrimonialismo es a veces en su apariencia externa -en realidad nunca- plenamente tradicionalista. Sin embargo, no está *racionalizada*, sino desarrollada en ella en extremo la esfera del arbitrio libre y de la gracia. Por esto se distingue de toda forma de dominación racional. (Weber [1922], 1994, p. 185).

Lo que hacen Linz y Stepan es recuperar esta idea para distinguirla de “otros tipos de autoritarismos” y, de esta forma, se puedan apreciar sus particularidades. Así como Weber, ellos son conscientes de la manera en que se va a utilizar: sin su sentido religioso sino sólo secular, en los términos de separación de las esferas según el criterio europeo, como pocas veces ocurrió históricamente. Y advierten:

Lo que sí queremos que connote el término *sultanismo* es un estilo genérico de dominación y gobierno de régimen que es, como dice Weber, una forma extrema de patrimonialismo. En el sultanismo, lo privado y lo público están fusionados, hay una fuerte tendencia hacia el poder familiar y la sucesión dinástica, no hay distinción entre una carrera estatal y el servicio personal al gobernante, hay una falta de ideología impersonal racionalizada, el éxito económico depende de una relación personal con el gobernante y, sobre todo, el gobernante actúa sólo de acuerdo con su propia discreción sin control, sin metas impersonales más grandes” (Linz y Stepan, 1996, p. 52).

Dicho en otras palabras, saben el sentido que le quieren dar al término *sultán*, incluida la “islamofobia epistémica” (Grosfoguel, 2011) en su uso, pues el concepto provenía de las instituciones islámicas y, como tal, poseen “menor carácter racional” (Weber [1922], 1994, p. 451). Podemos observar cómo el uso del término “régimen sultanístico” nos remite a toda una idea generada por los estudiosos europeos del siglo XIX, sin el más mínimo atisbo de las implicaciones de su utilización para contextos históricos distintos. Podría parecer un acto de ingenuidad el querer adjetivar a un régimen con una imagen preconstruida y ampliamente aceptada; sin embargo, al reconocer su intencionalidad y el producto de la relación saber y poder (en términos de Michel Foucault) se explicaría la ausencia de críticas a su uso, ya no digamos la búsqueda de objetividad y la carga valorativa intrínseca,preciada como ciencia.

La propia palabra utilizada en inglés *sultan* (*sultanism*) (castellanizada *sultán*) remite a una figura de las instituciones propias del ámbito islámico, concretamente la perteneciente al *Devlet Osmanlı* (Imperio Turco-Otomano, según los pensadores europeos: “el hombre enfermo de Europa”¹⁵). Sin embargo, no fueron ellos los primeros ni los únicos en utilizarlo. Desde el siglo XI (IV después de la Hégira)¹⁶ comenzó a ser utilizado por el gobernador de Bagdad en oposición al de Califa y fue hasta la llegada de la dinastía Selyuquí que adquirió su connotación de soberanía independiente encargada de un territorio.¹⁷ Otros grupos políticos utilizarían el término *sultán* para referirse a su mandato, como los que se establecieron al norte de la India de 1206 a 1555, conocidos como los Sultanes de Delhi, diversas dinastías que goberna-

15. Frase atribuida al zar Nicolás I de Rusia en una conversación sostenida con sir Hamilton Seymour, embajador británico, en enero de 1853. Rusia y Gran Bretaña anunciaban el declive del Imperio Otomano y se preparaban para su reparto: “Tenemos en nuestras manos a un hombre enfermo”. “Un hombre gravemente enfermo. Sería una gran desgracia que un día de éstos se nos fuera de las manos, sobre todo antes de haber tomado las medidas necesarias”. La visión era compartida entre los miembros del Concierto europeo (Lewis, 1992).

16. Calendario islámico que se inicia en 622 (siglo VII) de la era cristiana. La Hégira (*hijra*) emigración del Profeta Muhammad (Pb) de Meca a Medina, será el punto de partida para el conteo en el mundo islámico y sus instituciones hasta la fecha.

17. También conocida como Dinastía Selyúcida, ocupó el lugar que dejó el Califato Abbasi tras la invasión mongola. Gobernó del siglo XI al XIII, fue un pueblo de origen turco convertido al Islam antes de poseer la autoridad.

ron la región de la actual parte oriental de Irán hasta la parte occidental de la India, se fundó una cultura indo-persa en lo administrativo y turco-afgana en lo militar. Hasta la instauración del Imperio Mogol (1525-1858), “el poder se basaba en un sistema de concesión de tierras a cambio de servicios militares, y dependía en último término de los excedentes agrarios de agricultores hindúes” (Maíllo Salgado, 2013 p. 235).

La palabra *sultán* deriva del árabe y se refiere a “autoridad, poder, dominio”. Los diversos estudios han referido la palabra a una “autoridad temporal”, aunque, desde luego, procedente de la autoridad Divina que, en última instancia, le exigiría regirse por la Ley Divina (*Sharia*), en gran parte contenida en El Noble Corán (Vercellin, 2003, p. 331).¹⁸ El título abrazaría las funciones de gobierno, propiamente dicho, la administración de los asuntos públicos. Esto derivó en que el término pudiera ser aplicado también a mujeres (sultana/sultanas), un término desmitificado por Fátima Mernissi (2004).

Debido a la familiaridad del uso del término con relación al *Devlet Osmanlı* (literalmente Estado Otomano) y la razón por la que se acuña en los términos europeos orientalistas (Marx, Weber, Linz y Stepan, por señalar sólo a los que nos referimos) nos detendremos un poco más. Es necesario señalar que la institución del Califa existía; sin embargo, el Estado otomano dio más énfasis de gobierno a la figura del Sultán, título que ostentó durante toda su existencia con independencia de la persona que asumiera el cargo.

El otomano, era un estado pluriétnico y pluriconfesional; la característica fundamental es su gobierno mediante las leyes religiosas: el Islam para las y los musulmanes y, según su religión, a las diversas denominaciones cristianas y judías (*millet*) bajos sus propios esquemas leales religiosos. Ni la lengua ni el carácter étnico influyó sino hasta la época de los nacionalismos europeos del siglo XIX que llevaría a un

18. En el Noble Corán, el término aparece en diversas ocasiones, baste hacer referencia sólo en un caso: <<Y, ciertamente, Nosotros enviamos a Moisés con Nuestras pruebas claras y una *autoridad* evidente>> [Ghafir (40), 23]. Cursivas propias.

ataque frontal contra las bases organizativas existentes y como herramienta político-diplomática. A su forma organizativa, Albert Hourani señala que “tendió a ser menos una autocracia y más una oligarquía de altos funcionarios unidos por la *asabiyya* de haberse criado en la misma residencia, por una educación común y a menudo por el parentesco o el matrimonio” (2003, p. 274).¹⁹

Se gobernaban por la ley religiosa (*Sharia*) en relación a los asuntos generales del Estado y de las cuestiones personales (con su respectiva ley religiosa en los casos antes mencionados) y por una ley civil (*Kanun*) que abarcaba las cuestiones que la primera no atendiera tales como la administración pública. Esta última era legislada por el Sultán y su consejo imperial, pero siempre bajo la observación de los sabios en materia religiosa.²⁰ Al respecto, se detalla:

En la sociedad otomana, como en la Europa de aquella época, la religión era el elemento más importante en la vida de cada individuo. La religión no era meramente una afirmación del punto de vista de un individuo o de un grupo acerca de la vida y de la posición del hombre. Era, más bien, una definición vinculante del comportamiento humano en todas las posiciones y aspectos de la vida. Los hombres hablaban, actuaban, realizaban sus negocios, se casaban, compraban, vendían, heredaban y morían de acuerdo con los dictados peculiares de su propia religión. Esta religión se manifestaba en su modo de hablar y de vestir. Toda la existencia humana estaba expresada y organizada en términos religiosos (Shaw, 2009, pp. 74-75).

Las naciones que emergieron bajo el criterio de “civilizadas” harían frente al Estado Otomano hasta desintegrarlo y, con ello, expandir las

19. Las cursivas en el original provienen del concepto árabe de *asabiyyah* la cual se refiere a los lazos grupales de solidaridad y una conciencia de la unidad del grupo. Su registro formal lo encontramos en *al-Muqaddimah* (Introducción a la Historia Universal) de Ibn Jaldún en 1377 (Jaldún, 1977).

20. La clase dirigente (*osmanlı*) se compuso de cuatro grandes instituciones: *mülkiye* (dirección imperial otomana), *seyfiye* (militar), *hazine-i amire* (económica) e *ilmiye* (cultural).

ideas europeas: no ya la libertad, la igualdad y la fraternidad sino el nacionalismo, el racismo, el colonialismo, el imperialismo y el capitalismo (veladamente, el cristianismo y abiertamente el secularismo). Es necesario mencionar que las autoridades electas en la actualidad, bajo los principios de la democracia-liberal, aunque electas, legítimas y presumiblemente razonables, gozan de mayor capacidad de autoridad tanto en la recolección de impuestos como mecanismos de control, en lo que Michel Foucault (2019 [1975]) denominaría “sociedad disciplinaria”²¹ que en ningún momento estuvo al alcance de un sultán. Ya no digamos la voluntad y el capricho en la que se ven envueltos los titulares de los poderes ejecutivos en cualquier país europeo o americano, que cuentan con todo el aparato burocrático-racional del Estado moderno, perfectamente delimitado y tecnológicamente adaptado.

Otro concepto que queda en el tinero de la discusión es el que se produce tomando en cuenta el paradigma secular de la modernidad. A través de sus discursos analíticos, acuñaron un concepto para señalar el proceso de revitalización religiosa surgido del Islam. Uniendo dos términos que, en los hechos, nunca han estado separados (o por lo menos, en un principio no contempla la separación sino la unidad como es común en todas las sociedades no-modernizadas bajo las ideas europeas), lo denominaron *Islam político o islamismo*²² para hacer referencia a la participación política de personas que declaraban abiertamente su filiación religiosa y, además, enarbolaban una causa social con base en el ideario y símbolos islámicos: El Noble Corán, El Profeta (Pb), sus compañeros y su Familia, un resurgir histórico y una toma de consciencia que, en sus propios términos, significa una “renovación”

21. Mediante la imposición (a veces consensuada y en ocasiones forzada) de leyes, mecanismos y diversos procedimientos de inclusión/exclusión, se genera un régimen de verdad que moldean las costumbres, los hábitos y las prácticas sociales, a través de una red de dispositivos y aparatos que las regulan. Sus instituciones se concretan en las prisiones, las fábricas, las empresas, los asilos, los hospitales, las universidades y todo el sistema educativo.

22. Otros irían más lejos al denominarlo *Islam radical*, para referirse al que posee características “revolucionarias” y “esencialmente árabe” (Bruno Étienne, 1996, pp. 4 y 16). Dicha formulación sería la base para el discurso binario utilizado por la política exterior estadounidense: radical vs. moderado. Lo mismo aplicaron en diversas naciones pertenecientes a la Unión Europea, con Francia al frente.

(*tajdid*), una “reforma” (*islah*) o un “despertar” (*sahwah*) islámico. Fenómeno que Gilles Kepel describió como “La revancha de Dios”, momento en el que “ya no se trataba de modernizar al Islam sino de islamizar la Modernidad” (1991, pp. 8 y 9), a ojos del obligado pensamiento secularista (el que renegó del cristianismo más lo instrumentalizó).

De la excepcionalidad a la universalidad

Durante la década de los ochentas del siglo XX, el mundo árabe-islámico concentró sus debates en relación a los procesos de democratización en sus sociedades; sin embargo, esta década vio el fin de ese influjo y desató la pervivencia de regímenes autoritarios. Se permitió a los partidos políticos de justificación islámica participar en la competencia electoral (elemento mínimo de la democracia) pero, al acceder a los espacios de poder, se les negó toda actuación efectiva, en gran medida apoyados por gobiernos externos.²³ Se sumó a esto la sombra de la Guerra del Golfo (1990-1991), la cual disipó toda duda del fin de la Guerra Fría al hallarse los países del bloque capitalista en solitario en el nuevo orden mundial tras la implosión de la URSS (Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas) y la presumible hegemonía estadounidense unipolar.

Desde la década de los setenta, en Portugal y España, se inició un proceso juzgado como la “tercera ola” de la democratización (Huntington, 1991) en el que se establecieron cambios de régimen *desde el autoritarismo*, acelerándose en la década de los ochenta en diversos países de América Latina y en los noventa en Europa del Este, al grado de contabilizar 117 democracias formales de 191 Estados que conforman la ONU en 1995, abarcando el 61.3% del total mundial (Diamond, 1996, pp. 20-25). Se habló de un “fenómeno global, la forma de gobierno predominante y única verdaderamente legítima” (Diamond, 2003, p. 13). Mencionaron, también, la inexistencia de alternativas globales a la de-

23. El caso emblemático será Argelia y el conflicto que se desató tras el triunfo del Frente Islámico de Salvación (FIS) (1991-2002). Se seguirá viendo la misma limitante, posteriormente, en Gaza, Palestina (2006), y en Egipto (2012).

mocracia, “sólo el impreciso modelo del Estado Islámico ejerce alguna atracción moral e ideológica como forma alternativa de gobierno, y únicamente para una pequeña parte de las sociedades del mundo” (*Ibidem*). Y surgió la pregunta de por qué esa tendencia no se había dado en otras partes del mundo, sobre todo, en partes de África y Asia, concretamente en las áreas donde predomina el Islam.

Estos señalamientos de corte culturalista argumentaron una condición de *excepcionalidad* para el mundo árabe-islámico. Comenzó un debate en la academia hegemónica (europea, estadounidense y sus áreas de influencia) que sentenció que esa parte del mundo no se ajustaba a las categorías teóricas establecidas debido, principalmente, al elemento religioso, es decir, a la resistencia del proceso secularizador (separación entre religión y política). La debilidad de la cultura política y de la sociedad civil, entre otros factores estructurales, dependían de un sólo elemento: el Islam, la religión (religiocentrismo). Un esencialismo muy orientalista que siguió marginando a la región y sirvió de base principal para la injerencia estadounidense (Bayat, 2007, p. 7). Manifestando, nuevamente, la relación entre saber y poder, ya señalada. Asimismo, estos debates apoyaron a los apologistas regionales que rechazaban cualquier modelo externo.

Dos elementos más que coadyuvaron a mantener la perspectiva excepcionalista fue la pervivencia de regímenes autoritarios en la región y el surgimiento de movimientos de justificación islámica, la segunda como reacción a la primera y ambas, producto de los procesos de descolonización, el neocolonialismo y las diversas formas que adquirieron todos los Estados poscoloniales. Por todo el bagaje orientalista (esencialista, culturalista) que ya se poseía, se vinculó al Islam con la violencia como un elemento intrínseco y, por lo tanto, ajeno a todo tipo de apertura a un orden democrático. Afirmaciones de Samuel Huntington tales como: “Las fronteras del islam son sangrientas, y también lo son sus áreas y territorios internos”; “Donde quiera que miremos a lo largo del perímetro del islam (*sic*), los musulmanes tienen problemas para vivir pacíficamente con sus vecinos”; “La belicosidad y violencia

musulmanas son hechos de finales del siglo XX que ni musulmanes ni no musulmanes pueden negar”; “por qué, cuando está terminando el siglo XX, los musulmanes están envueltos en mucha más violencia intergrupal que gentes de otras civilizaciones” (Huntington, 2019 [1996], pp. 307, 308, 310, 315), fueron el punto final para convencerse de lo que la literatura orientalista había difundido que “El Islam es una religión violenta” (armada, difundida por la espada, como ha sido común describirla),²⁴ elementos que no sorprendería ante un “choque de civilizaciones” a partir de los atentados del 11 de septiembre de 2001.²⁵

Es necesario destacar que el tema de la democratización de la vida pública fue central tras las invasiones estadounidenses contra Iraq por la invasión a Kuwait y dentro del marco de los procesos de paz para el Medio Oriente.²⁶ Sin embargo, a pesar del discurso de protección al Derecho Internacional y la instauración de la democracia, todas las opciones dirigidas hacia esos fines se dejaron de lado por el resguardo de intereses superiores y la imposición de un nuevo *orden árabe-islámico*. En el contexto internacional, con la URSS en retiro y el ascenso unipolar de Estados Unidos se privilegió la defensa y protección hacia sus aliados regionales y los recursos energéticos, con especial atención al petróleo. En el plano regional se soslayaron otros conflictos, se rompió el consenso árabe y el panarabismo (Bosemberg, 1993, pp. 17-33). Los dirigentes nacionales de la región se conformaron con ralentizar

24. Acercándonos a la literatura de la Edad Media y la Edad Moderna (según la historiografía europea) observamos las opiniones desfavorables hacia el Islam, ya sea en su versión religiosa, con los teólogos; o secular, con los ilustrados (Vogt, 2005).

25. La tesis huntingtoniana del “Choque de civilizaciones” más que como predicción teórica fungió como justificante de política exterior estadounidense hacia al ámbito islámico. Se reemplaza a las anteriores visiones de “evangelizar”, “civilizar”, “desarrollar”, por “democratizar”. Se hizo eco de todo el prolífico trabajo del orientalista -en los términos señalados por Edward Said- británico de origen judío y nacionalizado estadounidense Bernard Lewis.

26. Proceso iniciado en Madrid (1991) y finalizado en Oslo (1993) en el que se establecen lineamientos entre la Organización para la Liberación Palestina (OLP) y el “Estado de Israel”, este último basado en un régimen teocrático bajo los principios del judaísmo, sin constitución y bajo un esquema colonial de ocupación y segregación racial. A menudo, los mismos estudiosos del excepcionalismo árabe-islámico definen a ese régimen como “la única democracia de Medio Oriente”, contradiciendo todo el postulado de la democracia-liberal y siendo capaz de perpetrar un genocidio abierto y descarnado desde el 7 de octubre de 2023, pero sistemático desde 1967 según la relatora especial de las Naciones Unidas, Francesca Albanese (A/HRC/55/73, 2024).

los tímidos procesos de liberalización política y en lenta dirección democrática que habían iniciado una década anterior, no ocurriendo lo mismo en el aspecto económico cuya apertura fue incrementándose en la región desde que en Egipto se llevaran a cabo los procesos de *Infitah* (“apertura económica” o “política de puertas abiertas a la inversión extranjera”, junto con el cambio de orientación política hacia el bloque capitalista) en 1974. Los hombres fuertes, acostumbrados a una legitimidad basada en la autoridad personal y el miedo, más que en los procesos políticos, siguieron manteniéndose apoyados por el orden internacional ejerciendo el poder como lo habían hecho en medio de “sociedades muy divididas verticalmente por lealtades primordiales y, horizontalmente, por desigualdades sociales y el inmovilismo” (Sierra Kobeh, 2001, p. 12).

Diversos gobiernos concedieron apertura política a ciertos partidos y organizaciones políticas anteriormente censuradas o prohibidas, permitieron el activismo sobre ciertas áreas: medio ambiente, derechos humanos, feminismos, comercio, sindicatos, entre otros. El Estado facilitó el acceso a la educación, el trabajo y la empresa privada de manera desigual; no obstante, mantuvo el control directo sobre ciertas áreas de los asuntos públicos necesarios para garantizar el clientelismo y el régimen rentista (Izquierdo Brichs, 2007). Con esta permisividad, la sociedad se apropió del discurso y el pensamiento democrático y lo adaptó al entramado político como un elemento referencial del mundo en el que viven, lo que puso de manifiesto que no se trataba de un asunto religioso sino de su particular proceso de formación estatal (Sierra Kobeh, 2012, p. 14). Paradójicamente, los grupos de justificación islámica -otrora clandestinos- y el discurso basado en la religión, ocuparon un lugar preponderante en el debate público controlando la mayoría de espacios de poder a los que se les fue permitiendo acceder por medio de elecciones democráticas; sin embargo, al demostrarse contrarios a los intereses de las élites nacionales y extranjeras, criticando el orden establecido y las relaciones con entidades regionales y extrarregionales, comenzaron a verse como elementos disruptivos

que podrían colapsar el *statu quo*: una región sometida a la injerencia histórica del poder hegemónico, que se podría trazar desde la *pax britannica* a la *pax americana*, en una larga duración de colonialismo, imperialismo y dominación a través de diversos métodos como la cristianización (evangelización), la civilización, el progreso y la democracia (Isla Lope, 2018, pp. 85-148).

Mucho llamó la atención cuando a finales de 2010 y principios de 2011 se vivieron unas intensas olas de protestas populares en la mayoría de países árabes que la prensa hegemónica comenzó a difundir como *Primavera árabe*, para hacer parecer que eran sociedades alestargadas y que, repentinamente, se alzaron en rebelión.²⁷ Dichas protestas fueron denominadas por sus protagonistas como “Revolución” (*Thawra*) y el principal reclamo fue: “El pueblo quiere derrocar al régimen” (*ash-Shab yurid isqat an-Nizam*) (Garduño García, 2016, pp. 92 y 94). Estos movimientos fueron relevantes por su intensidad, su nivel de concatenación en la región, su carácter no violento en la primera fase, con demandas sociales de justicia, pan y dignidad, fue dirigido principalmente por jóvenes, pero posteriormente, se fueron sumando otros grupos políticos, entre ellos los de justificación islámica que, sin encabezar las protestas, participaron como actores secundarios y sin liderazgos claros. Tal era el impulso social que se alzaba contra los gobiernos autoritarios, contra la situación de precariedad económica y, sobre todo, por mayor acceso a la participación pública. Así lo reveló la *Arab Youth Survey* (AYS) al observar que el 68 % de los encuestados dijo que “vivir en un país democrático era <muy importante>”, en 2011, previo a las revueltas populares. Un año después, la misma encuesta reveló que ese nivel había descendido en 10 puntos porcentuales y colocó dos elementos prioritarios antes que el de “vivir en democracia”: recibir un salario justo y obtener casa propia; ambos concernientes a temas de economía y estabilidad. Añadió que si bien existe compromi-

27. Desde la agencia de noticias *Al Jazeera* se lanzó una acusación directa a los medios y la agenda de Estados Unidos, concretamente a la revista *Foreign Policy*, para hacer parecer una idea de “liberalización política” como, en su momento, la “Primavera de Praga” (Massad, 2012).

so con la democracia, desconfían de sus resultados (AYS, 2012). Para 2022, la encuesta realizada por el *Arab Barometer* encontró que la población prefiere la democracia como forma de gobierno; sin embargo, les preocupa que no genere buenas políticas o economías estables y saludables.

Si bien cada país condujo sus procesos revolucionarios de diferente forma, en gran medida, de acuerdo a sus propios principios políticos, sociales, económicos e históricos; muchos de ellos se vieron favorecidos por el orden internacional y el posicionamiento que sobre las revueltas tuvieron los países hegemónicos: apoyar los reclamos de democracia en los estados hostiles a sus intereses y tolerancia a la represión por parte de sus estados aliados. Situación que facilitó el paso a una contrarrevolución y el freno a los ímpetus democráticos que reclamaban los pueblos árabes. Vemos las diferencias entre los movimientos ocurridos en Túnez, Egipto, Siria, Libia, por señalar sólo algunos. En la aproximación que realizan John Esposito y John Voll en su libro *Islam and Democracy* parten de identificar los dos elementos centrales del debate político en las sociedades islámicas actuales. Al respecto señalan:

El resurgimiento religioso y la democratización son dos de los acontecimientos más importantes de las últimas décadas del siglo XX. En muchas áreas, los movimientos de renacimiento religioso coinciden con la formación de sistemas políticos más democráticos ya veces la refuerzan. En otras áreas, las dos dinámicas están en conflicto. En el mundo musulmán, estos temas se plantean con especial fuerza por la intensidad del resurgimiento islámico y la intensidad de las demandas de los últimos años por una mayor participación popular en los procesos políticos (Esposito y Voll, 1996, p. 3).

Parten de una discusión dicotómica en el que, en principio, se trataría de dos posiciones encontradas. Más adelante, reconocen el complejo entramado histórico-político del que han sido objeto las instituciones islámicas a partir del desafío que ha supuesto la modernización

europea (y su consecuente occidentalización) a través de un proceso de influjo que, en la mayor de las veces, ha significado una pérdida de identidad originaria por la adopción de modelos externos que han derivado en un estado de opresión, entrega y capitulación en todos los aspectos de la vida pública y privada. Esta situación se suma a la formación estatal en la región que contó siempre con la imposición de un orden colonial que no se derrumbó con las independencias sino que, al contrario, se reforzaron los modelos disciplinares y represivos bajo “leyes de excepción” (*halat at-Tawari*) y un “estado policial, de secrecía e inteligencia” (*Mujabarat*), provocando con ello esa “aspiración dual”: islamización y democratización. El deseo, por lo tanto, sería el establecimiento de una “democracia islámica”; sin embargo, debido a que posee un elemento religioso rompe con el postulado promovido de *democracia liberal*, este último adjetivo frecuentemente obviado -o no señalado- que está implícito en la idea de democracia que se ampara en las ideas del secularismo europeo, que permea todas las capas del pensamiento político actual y que oblitera cualquier otro proyecto.

El tema de la democracia no es ajeno al actuar de las sociedades árabes e islámicas, sino que forma parte del entramado político contemporáneo. Amartya Sen consideró que si en la mayor parte del siglo XIX los teóricos de la democracia se cuestionaban si determinado país “estaba preparado para la democracia”, el siglo XX reveló que “un país no tiene por qué estar preparado para la democracia, sino más bien estar preparado *mediante* la democracia”. Con ello asumió que la democracia tiene la capacidad de ser un valor universal, en el sentido de que aporta algo valioso al resto del mundo (aunque no sea producto de un consenso). Sen lo aborda como un elemento de realización en cualquier sociedad tomando como base las aportaciones históricas que se han observado en diversas partes del mundo, concretamente en lo que respecta a Asia y su diversidad. Señala que ningún argumento culturalista tiene la capacidad de restar fuerza a la legitimidad democrática ya que las sociedades no son monolíticas y homogéneas y concluye que el influjo de la democracia “no puede ser descartado por tabúes cultura-

les imaginarios ni por supuestas predisposiciones determinadas por los diferentes pasados históricos de las civilizaciones” (Sen, 1999).

Para los teóricos hegemónicos de la democracia actual, se trata no sólo de un tema de *potencialidad* sino de *deseabilidad* a tal punto que supone un producto de exportación, aunque esto comporte “un imperialismo cultural y la imposición de un modelo eurocéntrico” (Sartori, 2008, pp. 373-376). No obstante, la democracia que se ha exportado y que ha quedado en la apreciación de la población árabe-musulmana ha sido la expuesta en Abu Ghraib.²⁸ Se profundiza así la discusión sobre qué democracia es la que se busca imponer. Para nadie es un secreto que cuando se habla de democracia se hace referencia a la *democracia liberal* (como ya indicamos) la que surge como parte de un proceso histórico del occidente europeo y que se ha intentado imponer a través de diversos mecanismos. A este respecto, Leonardo Avritzer y Boaventura de Sousa Santos señalan el recorrido que ha tenido el debate sobre la democracia y su aplicabilidad en el mundo durante el siglo XX y, sostienen que se ha constituido como un canon que buscó ser homogénea:

El debate sobre la democracia a lo largo del siglo XX quedó limitado a dos formas complementarias de hegemonía: una primera forma de hegemonía basada en la suposición de que la solución del debate europeo del periodo de entreguerras habría sido el abandono del papel de la movilización social y de la acción colectiva en la construcción democrática; una segunda forma de hegemonía es aquella que suponga que la solución elitista al debate sobre la democracia, con la consecuente supervalorización del papel de los mecanismos de representación, podría ser hegemónica sin que esos últimos ne-

28. Nombre de la ciudad iraquí que albergaba la prisión que fue utilizada por el régimen del partido *Ba'az* (Resurrección, de carácter nacionalista, socialista y laico) de Saddam Hussein para torturar y abusar de los presos (en su mayoría políticos) y que luego sería utilizada con los mismos fines por Estados Unidos, tras la invasión a Iraq, el derrocamiento de Saddam y la *desba'azificación*. Se cerró en 2014, después de que desde 2006 se hubiera delegado su control a las nuevas autoridades iraquíes. Sin embargo, desde que se hicieron públicas las vejaciones sufridas por parte del ejército estadounidense a los presos, el conflicto escaló a sus niveles más altos de la clase gubernamental estadounidense.

cesitan ser combinados con mecanismos sociales de participación. En ambos casos, la forma hegemónica de la democracia, la democracia representativa elitista, propone extender al resto del mundo el modelo de democracia liberal representativa vigente en las sociedades del hemisferio norte, ignorando las experiencias y las discusiones oriundas de los países del Sur en el debate sobre la democracia (Avritzer y De Sousa Santos, 2003, p. 3).

A esta visión crítica se suman las observaciones que se hacen desde los postulados islámicos al señalar algunos elementos: 1) ausencia de una definición sobre la democracia, 2) evolución en la aplicación del término a lo largo de la historia, 3) la separación de los campos políticos y religiosos, producto de una experiencia particular, 4) las diferencias en relación al concepto de libertad, 5) las formas en las que se concibe el individuo, la sociedad y la relación entre éstos y 6) el ámbito de la legislación, por señalar las mínimas (Amiri, 2012, pp. 79-90). Observamos así que la postura no es tanto contra la democracia en sí misma sino contra el “canon democrático” propuesto (impulsado y exportado) con características de corte imperial que busca someter a los pueblos a ciertas normas y valores que, visto en su amplitud, proceden de una *visión eurocristianizante* del mundo, a pesar del discurso secular. Este es, por el contrario, el instrumento de penetración a las sociedades como se han observado a través de las regiones en las que se establecen grupos misioneros, escuelas religiosas y otros grupos que, sin declarar el apego confesional, tienen un substrato cultural muy marcado de fe. Cuando el discurso aparentemente secular se impone, entonces lo que procede es cuestionar todo orden basado en la religión y se da paso al aspecto enteramente temporal, material. De este modo, se aprovechan las condiciones objetivas para el avance de todo tipo de conquistas: apropiación del territorio, de los recursos naturales y las materias primas, de la población y de todos los componentes sociales. Se observa así el tipo de alianzas que se generan y que, en estricto sentido, se alejan de la protección de la democracia y la búsqueda de sus procesos.

Aspectos de compatibilidad entre la democracia y el Islam

El debate entre estos dos componentes parten de ese discurso binario (con una potente carga axiológica): por un lado, los que de modo tajante sostienen que dichos términos se excluyen e, incluso, antagonizan dándole a la democracia todas las características positivas mientras que al Islam las negativas. Este último sentir acentúa una supuesta carencia de apertura, tolerancia, pluralidad; mantiene una actitud acrítica a la autoridad establecida y a los dogmas; sin dejar de mencionar un conformismo intelectual.²⁹ Por otro lado, se encuentran los que observan la amplia gama de interpretaciones intrínsecas al Islam, sus creencias y su desarrollo intelectual; así como, sus prácticas en el devenir histórico.

Sin entrar en los detalles que sostienen las creencias, las prácticas y la ética propias del Islam, nos adentraremos a su cosmovisión política y, en su caso, los lineamientos que podrían acercarse a las cuestiones de democracia. Es necesario advertir, en primer lugar, que la noción de “religión” para el Islam -derivado de la palabra árabe *din*-³⁰ sí distingue entre lo material y lo espiritual; sin embargo, las conecta en un todo único del que se desprende la idea central: *tauhid* (Unicidad). Tal distinción, entonces, no existe separada como actos paralelos, sino que están enlazados de tal forma que no se pueden entender por sí solas. Esta misma postura se traslada a la distinción entre la vida pública y privada, los asuntos personales y los comunales, lo individual y lo social y, como consecuencia, el orden público que involucra a todos.

En este sentido, el vocablo árabe para “política” -*siyasa*- es un adje-

29 Postura muy cercana a la tesis de Ernest Renan que declaraba la incompatibilidad entre la ciencia y el Islam (Renan [1883], 2006).

30. La lengua árabe es la base de los principales textos que acompañan el conocimiento sobre el Islam y es el idioma en el que se revela El Noble Corán. Como sostiene Michael Cook: “en términos demográficos y culturales, el árabe ha sido la lengua semítica que ha tenido más éxito. Es la única que se convirtió en la lengua de una civilización mundial y también la única que tiene el estatus de una lengua mundial en este momento” (2007, p. 201). Además, como destaca Ikram Antaki, la lengua árabe está muy ligada a lo divino (2022 [1989], p. 39). Si bien el árabe ha influenciado a otras lenguas, también ha sido influenciada por otras que comparten, también, un estatus privilegiado en el conjunto islámico como lo es el persa, el urdu, el turco, por señalar sólo algunas.

tivo que se utiliza para designar lo que tenga que ver con administrar, guiar y gobernar. Cualquier gestión pública es una forma de política que toma en cuenta la mejor decisión, en el lugar y el momento adecuado, involucrando no sólo sabiduría sino también una profundidad moral. No hay dicotomía entre religión y política, sino que, al contrario, se fusionan para actuar apropiadamente. La idea de gobierno (*hukumah*) nace con la noción de ordenamiento no sólo en el ámbito humano sino en el carácter divino, con el orden cósmico de Creador y creación. La máxima autoridad de este orden estará a cargo de Dios (*Al-lah*) y será el único regente. Para lograr este cometido en medio de todo lo creado, dota al Humano (*Insan*) como Viceregente (*Jalifat*, castellanizado como Califa). Una vez otorgada esta soberanía, se inicia un periodo de tiempo histórico terrenal, diferenciado del tiempo histórico-sagrado (*hierro-historia*) (Corbin, Yahia y Nasr, 2009, pp. 261-263). Surge así el momento en el que la Humanidad va a necesitar regulación a través de una relación de ellos con Dios (*Ibadah*, Adoración) y entre ellos mismos (*Muamalat*, relaciones sociales, comerciales y demás actos civiles). En estas últimas se dan las cuestiones del poder, el gobierno y la autoridad política.

Todos los actos quedarán consignados en “la palabra eterna e in-creada” de Dios, El Noble Corán (*al-Qurʿan al-Karim*), serán ejemplificados por los dichos y hechos del Profeta Muhammad (Pb)³¹ conocidos como *Hadiz* (Narración) que comprenderán la *Sunnah* (Tradición profética), de la que se tomará la práctica de lo que el texto menciona. Con el paso del tiempo, se sumaron el consenso (*Ijma*) y la analogía (*Qiyas*), lo que en su conjunto dará forma a la Ley Islámica (*Sharia*). Mientras que las dos primeras son inmutables, las segundas están sujetas al cambio de tiempos y de espacios a los que se arriben.

La práctica islámica, en la tradición, los estudios y el consenso, han determinado que estas sean las cuatro fuentes del derecho islámico, la

31 En castellano se ha utilizado la palabra Mahoma a partir de una deformación de las traducciones y adaptaciones de la lengua. Debido a que el significado en árabe adquiere un significado preciso, del cual carece su castellanización, se prefiere utilizar el nombre propio.

base de su legislación y así la observamos en el desarrollo de su historia cambiando en el tiempo y en el lugar que se encuentre y, en cierto grado, influida (e influyendo), por los acontecimientos que la han rodeado; adaptándose y transformándose cuando es necesario, sin dejar por ello el origen de su misión. De este modo hallamos que, en lo que se refiere al tema particular de la vida política, la creencia está presente en su totalidad, dicho de otro modo, “el Islam es *din wa dawla* (religión y Estado), lo que implica la interacción de la religión en todas las esferas del quehacer político: economía, sociedad, familia, ejército, etcétera” (Zeraoui, 2013, p. 39).³² De esta idea principal es de la que se hacen eco los principales movimientos de justificación islámica.

Tanto los estudiosos modernos, como los antiguos, coinciden en señalar el aspecto político del Islam en la práctica profética. Por ejemplo, desde el momento mismo en que se estableció un documento que formaba una nueva alianza entre las tribus basada no en la pertenencia a la sangre o la familia, sino a un credo básico y el respeto entre los firmantes. Nació así el primer Estado Islámico: la ciudad que sería conocida, desde entonces, como *al-Madina al-Munawwara* (La Ciudad Luminosa) o simplemente Medina (castellanizada de la misma forma). A partir del efecto que produjo el actuar del Profeta (no sólo como guía espiritual sino como estadista, militar y administrador) es como se establecen las pautas de cómo se llevaría a la práctica la fe, además, del comportamiento individual y social.

Debido a esto, es necesario hacer una referencia al momento en el que se pasa de la autoridad general a la particular, del atributo de vicerregente de la humanidad (en general) a personas en particular, a individuos llamados a realizar un actuar específico que logren establecer

32. Es necesario recuperar las observaciones que realiza Abdenur Prado (2018) con respecto al concepto de *religión* en tanto “dispositivo colonial”, es decir, como una categoría creada por la modernidad occidental para clasificar y jerarquizar a las culturas del mundo; y las formas en las que se ha estudiado la religión desde las disciplinas académicas señalando que sus fundamentos están intrínsecamente ligados al proyecto colonial europeo. Con ello agregaremos toda la serie de conceptos utilizados de manera genérica cuando se estudian a “las religiones” desde los supuestos epistémicos del cristianismo, tales como: profeta, revelación, comunidad, etcétera, que no aprehenden el significado ubicado en su contexto, cosmovisión, lenguaje y simbolismo.

la conexión humana con la divina y se comienza a hablar del legado profético, la profecía (*Risalat*). A este respecto, es preciso señalar que el Islam no llega a innovar nada en cuanto al sentido religioso sino, más bien, a confirmar la ley universal de las tres religiones de corte monoteísta: Un único Dios, el mensaje de los profetas y la existencia de un mundo más allá, según las tradiciones judías, cristianas e islámicas. Vemos, entonces, una continuidad en la creencia aunque diferencias en las prácticas.³³

Dicho esto, el sentido profético adviene dentro de un cambio en las relaciones de poder desde el momento en el que se modifican las prácticas de adoración (pensando esto en un modelo lineal evolutivo del tipo weberiano que va de lo mágico a lo racional, donde se pasa del animismo y se llega al monoteísmo, pasando por el politeísmo) y se concibe el orden estatal como lo opuesto al orden divino. En el momento en el que se había establecido una comunidad de seres humanos comenzó la corrupción al desatender los principios divinos, de este modo fue necesario regresar a la mención del orden divino predeterminado desde el momento mismo de la Creación. Burhan Ghalioun lo sintetiza de este modo:

El contraste entre un reino de Dios armonioso y las tiranías de los hombres es uno de los temas más recurrentes del mensaje de las religiones monoteístas. Constituye su propio núcleo: fundamentalmente, las nuevas religiones invitaban a los creyentes a no solidarizarse con un orden injusto y, lo que es más, a liberar a la religión de la tutela del Estado y del poder temporal. De este modo, se convirtieron en el medio de difusión de una visión nueva del mundo social. Esto constituía una verdadera revolución: la de la invención de la ética social. La nueva ética dejaba de enmascarar el desorden, y tendía a superarlo mediante la idea de la fraternidad. Dicha idea era una fuente de so-

33. En el pensamiento europeo (y en sus zonas de influencia) se dio una gran ruptura que llevaría a la discontinuidad del mensaje monoteísta, separando al pensamiento judeo-cristiano del islámico, siendo así que proceden de un mismo tronco: Abraham (*Avraham* [hebreo], *Ibrahim* [árabe]).

lidad, de armonía, de un nuevo modo de organización comunitaria, basado en la vinculación moral, y contrastaba con el principio de coerción y jerarquización que hasta entonces había constituido el atributo del Imperio decadente (Ghalioun, 1999, p. 19).

Los profetas tienen el cometido de crear ese orden divino en la tierra a partir de la suma de voluntades de los seres humanos y romper con las prácticas existentes. Comenzaron así a crearse comunidades de creyentes que, sin entrar en detalles de todos, señalamos que no todos tuvieron buen fin. En el caso de los seguidores de Moisés (que llegarían a ser conocidos como judíos) fueron dispersados y, en consecuencia, alejados de cualquier formación estatal (terrenal o divina), dejando el tema a un asunto escatológico.³⁴ Los cristianos, seguidores de Jesús (Cristo), no lo fueron hasta que se formuló a partir de una formación estatal de la cual dependían y que, con el tiempo, ocuparía su lugar, absorbiendo todas sus funciones. De este conflicto luego aparecerán los que renegaron de este dominio y buscaron separar los ámbitos temporales y espirituales. Sin embargo, el Islam se consolida como religión a partir de crear una figura estatal y de desarrollar una identidad comunitaria con base en la fe a partir de su Profeta Muhammad (Pb).³⁵

La Comunidad islámica (*Ummah*) naciente tras el mensaje del Profeta (Pb) significó un paso a la urbanidad de las tribus sedentarias, unida más allá de los lazos tribales, un concepto profundo de dignidad humana y valores sociales novedosos, puso límites y creó, con ello, una formación política basada en la religión (fe, espiritualidad, normativa individual y relaciones sociales). La creación de esa formación estatal se hizo bajo el orden religioso. El jefe de estado tiene una disposición

34. Una de las principales acusaciones que se hacen a la formación estatal sionista de 1948 en Palestina se encuentra centrada en su principio de esperar hasta la aparición del Mesías para la creación del Reino, una forma de Estado idealizado para los judíos de la diáspora (Rabkin, 2006).

35. Es necesario señalar que en la tradición islámica se reconocen a todos los profetas mencionados en la Biblia, añadiendo al conjunto de profetas al que se consideraría “El sello de la Profecía”, el último de un ciclo profético, en él están incluidos Moisés y Jesús, éste último no como “hijo de Dios” sino como “Profeta de Dios”. Se ha dicho así que el Islam es la religión profética por excelencia y ser profeta, en este sentido, no es asunto menor.

dual: guía espiritual y guía terrenal; mientras que el primero lo recibe de la guía directa de Dios (a través de “la palabra”, *kalimat*), el segundo lo hace a criterio de las circunstancias y con el apoyo de la comunidad.

Los sucesores del Profeta fueron los que buscaron mantener esa dualidad excepcional, aunque conscientes que ya no recibirían más órdenes divinas sino sólo las condensadas en *La Noble Recitación*.³⁶ Apareció, así, la figura del *Califa* (*Jalifah*) no ya como un término abstracto sino como un título para quien asumiera el liderazgo de la Ummah: “Vicario del Mensajero de Dios” (*Jalifah Rasul Al-lah*). Luego, “el Califa es el soberano temporal encargado de hacer reinar sobre el dominio islámico las prescripciones coránicas, consecuentemente con el cargo tiene una dimensión religiosa considerable”.³⁷ Es preciso señalar que a lo largo de la historia material del Islam, la institución fue variando mucho, sobre todo, a partir de la dinastía Abasí (750-1258) en el que surgieron diversos personajes que se adjudicaron el título. El último en ostentar tal cargo fue el *Devlet Osmanlı*, aunque sin tener el peso político que llegaría a tener el Sultán, fue abolido en 1924 con la instauración de la República Turca, la cual basaba sus criterios en la modernidad secularista europea (Maillo Salgado, 2013, pp. 58-60).³⁸

Esposito y Voll retoman lo enunciado por Abul Ala Maududi³⁹ al re-

36. Significado literal de *al-Qur'an al-Karim* (El Noble Corán).

37. En su sentido general refiere a “sucesor”, así lo recoge El Corán: <Y [recuerda] cuando tu Señor dijo a los ángeles: «En verdad, pondré en la Tierra un *sucesor* (*Jalifah*).»> [al-Baqarah (2): 30] En su sentido particular encontramos: <«¡Oh, David! En verdad, te hemos hecho *sucesor* (*Jalifah*) en la Tierra, así pues, juzga entre los hombres con la Verdad y no sigas tus pasiones»> [Sad (38): 26]. Cursivas propias para resaltar. El término también es traducido como: heredero, gobernante, vicerregente.

38. Debe hacerse notar que al término refiere a una vicerregencia en ausencia del Profeta (Pb) y en espera de la aparición del *Mahdi*, figura escatológica que posee una relevancia primaria. No es un gobierno de Dios en la tierra sino una custodia humana del Orden Divino en el orden terrenal. La institución del Califa ha sido foco central en los debates al interior de la comunidad islámica y no hay acuerdo total en su restauración. Reclamó ese título el líder del grupo terrorista *daesh* (Estado Islámico de Iraq y el Levante) en 2014, lo que ha sumado desprestigio a los conceptos tanto de “Califa” como de “Estado islámico”.

39. Considerado como el más grande expositor del “despertar islámico” en el subcontinente indio, se alejaba de las influencias “occidentales” y se apegaba más al mensaje coránico, propuso una “tercera vía”, entre el capitalismo y el comunismo (Du Pasquier, 1988, pp. 64-65). Planteó que el desarrollo económico tanto de los pueblos como de los individuos debe concentrarse en la satisfacción de las necesidades y abogó por el aumento de las oportunidades para los individuos, una idea que luego retomaría el economista pakistaní Mahbub al-Haq para la creación del Índice

ferir que el ideal del Islam, así como el de la democracia, es arribar a una sociedad humana justa (y libre, agregaríamos) y, en consecuencia, destacan cuáles son los puntos que entrarían en discusión entre estos planteamientos. Al respecto, sostienen que el sistema político islámico se edifica mediante los tres principios ya señalados: *Tauhid*, *Risalat* y *Jalifah*. En el primero, ve una disolución entre la voluntad de Dios y la voluntad popular; sin embargo, reconsidera la postura al señalar que la voluntad divina no podría ser tiránica ni dictatorial, en principio propio, si se sigue la práctica profética, abarcando el segundo concepto. En cuanto al tercer término, lo ajusta si se reforma el sentido original, a la idea abstracta de responsabilidad de la humanidad y, como tal, de toda la comunidad, más que a una persona en sentido estricto o una institución específica (Esposito y Voll, 1996, pp. 21-27).

El pensamiento de Maududi va de la mano con los postulados de su contemporáneo Ruhollah Jomeini, quien logró materializar su idea de gobierno con la instauración de la República Islámica en Irán y que se ha señalado un fuerte influjo del primero sobre el segundo. Es conveniente señalar que, a pesar de la diferencia entre escuelas a la que cada uno pertenece, ambos parten de que la mejor forma de gobierno es aquella que mezcla los elementos del Islam y la democracia, en sus sentidos primarios (gobierno mixto cercano a Platón).⁴⁰ Sobre este punto, Maududi escribe:

Un nombre más adecuado para la política islámica sería el “reino de Dios”, que se describe en inglés como una “teocracia”. Pero la teocracia islámica es algo completamente diferente de la teocracia de la que Europa ha tenido una amarga experiencia... La teocracia cons-

de Desarrollo Humano (IDH) junto a Amartya Sen y que sería tomado en cuenta desde 1990 por el PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo).

40. Destacamos que mientras Maududi pertenece a la rama sunní, Jomeini pertenece al shiísmo; haciendo esta observación sólo para destacar las diferencias existentes dentro del Islam en su devenir histórico y que caracteriza su heterogeneidad y complejidad. No se profundizará en sus diferencias para evitar caer en un *orientalismo faccioso*, éste último que toma como eje central la división y, sobre ella, asume una postura explicativa ya sea para señalar una ortodoxia y una heterodoxia o, bien, para asumir que unos son moderados y otros radicales; pretendemos evitar caer en la *sectarización* como valor explicativo.

truida por el Islam no está gobernada por ninguna clase religiosa en particular, sino por toda la comunidad de musulmanes, incluidos los de base. Toda la población musulmana dirige el estado de acuerdo con el Libro de Dios y la práctica de Su Profeta. Si se me permitiera acuñar un nuevo término, describiría este sistema de gobierno como ‘teo-democracia’, es decir, un gobierno democrático divino, porque bajo él se ha dado a los musulmanes una soberanía popular limitada bajo la soberanía de Dios. El ejecutivo bajo este sistema de gobierno está constituido por la voluntad general de los musulmanes que también tienen el derecho de deponerlo (Maududi, citado en Esposito y Voll, 1996, p. 24).

El tema se sitúa en la posesión soberana de la Ley (con mayúscula para darle el carácter de divinidad, sacralidad, reverencia y/o respeto) por tratarse de un asunto decretado en *La Recitación*, y que ya no es necesaria la modificación pues es trascendente al tiempo y el espacio. En este sentido, si hay que realizar leyes -en el sentido jurídico- podrían realizarse siempre y cuando no atenten contra lo ordenado por la Ley Suprema, en este caso, la Sharía. Bajo esta lógica, Jomeini señala:

El gobierno islámico no se corresponde con ninguna otra de las formas de gobierno existentes. Por ejemplo, no es una tiranía, en la cual la cabeza del Estado pueda jugar arbitrariamente con las propiedades y las vidas de las personas, usándolas según sus deseos, condenando a muerte a quien quiere y enriqueciendo a quien quiere, mediante la concesión de tierras y la distribución de propiedades y pertenencias del pueblo. [...] El gobierno islámico no es tiránico ni absoluto, sino constitucional. Pero no constitucional en el sentido corriente de la palabra, es decir, basado en la aprobación de las leyes de acuerdo con la opinión de la mayoría. Es constitucional en el sentido de que los gobernantes están sujetos a ciertas condiciones en las tareas de gobierno y administración del país [...] Estas leyes y ordenanzas conforman este conjunto de condiciones que

han de ser observadas y practicadas. Por lo tanto, puede definirse el gobierno islámico como el gobierno de las leyes divinas sobre los hombres [...] En una república o monarquía constitucional, muchos de los que manifiestan ser representantes de la mayoría del pueblo pueden hacer una ley sobre cualquier cosa que deseen e imponérsela al pueblo (Jomeini, 2021, pp. 45-46).

Observamos que ambos parten diferenciar entre el *orden existente* (humano) y el *orden ideal* (divino), éste último es al que se aspira construir, toda vez que ya se ha tenido una experiencia: la primera comunidad fundada por el Profeta (Pb). En esta idealidad del regreso a esa experiencia están situados muchos grupos políticos actuales y esa ha sido la tónica de la discusión a lo largo de los últimos siglos, mismas discusiones que se profundizaron ante el impacto del “occidente”, con sus ideas políticas, filosóficas, culturales y religiosas.

Vale la pena resaltar que en la interpretación del shiísmo, concretamente la duodecimana,⁴¹ corriente de adscripción de Jomeini, la dirección de la comunidad no correspondería a la figura de Califa sino a la de *Imam*, palabra árabe que significa “líder, guía, modelo”. El Imam⁴² sería el título que recibe el sucesor del Profeta (Pb) encargado de la dirección política y espiritual de la Ummah. Debido a la responsabilidad que sobre ellos cae, sus atributos son de ejemplaridad e infalibilidad, por este motivo corresponde a *Al-lah* la designación directa, siendo así

41. El shiísmo duodecimano o imamí (*Ithna ashariyah*) es una de las ramas del Islam, presentes mayoritariamente en Irán e Iraq y con gran población en el Líbano, así como Bahrein y Azerbaiyán, aunque se encuentran en todos los países de mayoría musulmana en condición de minoría. Difiere de otros tipos de shiísmo como los quintimanos (o zaydíes) o los septimanos (o ismailíes), que detienen la sucesión en el quinto y el séptimo Imam, respectivamente. Según el PEW Center Research (2009) del total de la población musulmana entre el 10 % y el 13 % son shiitas, mientras que entre el 87% y el 90 % son suníes.

42. Para el shiísmo, el concepto de Imamato lo extrae del Corán en los siguientes términos: <Y [recuerda] cuando su Señor puso a prueba a Abraham con tareas que él cumplió. Dijo Él: «En verdad, te pondré como *Guía (Imam)* para los hombres.» [Abraham] dijo: «¿Y a mi descendencia?» [Dios] dijo: «Mi alianza no incluirá a [quienes sean] opresores.» > [al-Baqarah (2): 124]. Cursivas propias para resaltar el concepto. Para la corriente sunita del Islam, la figura de Imam no deja de poseer liderazgo pero se reduce 1) al ámbito de la dirección en la oración colectiva o, 2) a ciertas personas de alto prestigio religioso sin contenido de infalibilidad. Asimismo, no debe confundirse con la palabra “Fe”, que en árabe se dice *íman*.

que sólo sea posible que ocupe su lugar algún descendiente del Profeta (Pb), a través de su hija Fátima (a) y su yerno (y primo) Ali ibn abu Talib (a) que, junto a sus hijos Hassan y Hussein, constituyen la “Gente de la Casa” (*Ahl al-Bayt*). Esta interpretación se amplía a nueve sucesores más en línea directa hasta llegar al doceavo, llamado *al-Mahdi* (ay) (El Guiado)⁴³ que se encuentra vivo pero en estado de Ocultación (*Ghaybah*) y, hasta su reaparición, nadie podría ostentar el *Imamato*, permaneciendo su custodia en los sabios (*Ulema*, del plural árabe *‘Ulama*, que posee *‘ilm*, ciencia, conocimiento, aprendizaje). Este es el enfoque teórico-filosófico-jurídico en el que se asienta el régimen político de Irán desde la *Revolución Islámica* de 1979 a la fecha.

A estos debates, se han sumado otros donde resaltan conceptos e ideas que se han observado a lo largo de la historia del Islam (aunque no se hubieran utilizado para instituciones democráticas) y que han servido, en la actualidad, para profundizar las posibilidades de interactuar de un sistema y otro, con identidad propia. A juicio de Esposito y Voll estos conceptos islámicos que diversos autores musulmanes han puesto de relieve al momento de señalar la compatibilidad entre la democracia y el Islam “son centrales en los debates y discusiones sobre las democratizaciones en las sociedades musulmanas”, tales son: consulta (*Shurah*), consenso (*Ijma*) y juicio interpretativo independiente o razonamiento de un especialista (*Ijtihad*). Dichos términos han sido parte del entramado político histórico y, como tal, han tenido diversas interpretaciones y usos, en la actualidad forman parte del repertorio de posibilidades para la democracia y su aplicabilidad.

Consulta, consenso e *ijtihad* son conceptos cruciales para la articulación de la democracia islámica dentro del marco de la unidad de Dios y las obligaciones representativas de los seres humanos. Estos

43 La creencia en el Mahdi es común en todas las ramas del Islam, sin embargo, para los suníes éste aún no aparece, mientras que para los shííes, apareció pero se ocultó. Esto ha hecho que los segundos aspiren hacia un futuro prometedor más que a un pasado idealizado; de igual forma, se contiene cualquier brote milenarista, situación que no se ha podido evitar en el caso de los primeros que han visto la aparición de diversos movimientos *mahdistas* a lo largo de la historia, baste señalar el ocurrido en Sudán de 1881a 1898.

son términos cuyos significados se cuestionan y cuyas definiciones dan forma a las percepciones musulmanas de lo que representa una democracia legítima y auténtica en un marco islámico. Sin embargo, a pesar del hecho de que dentro del mundo islámico estos términos son cuestionados, brindan una base efectiva para comprender la relación entre el Islam y la democracia en el mundo contemporáneo. Las articulaciones cuestionadas también reflejan la disputa global más amplia sobre el significado y la naturaleza de la democracia en el contexto multicultural (Esposito y Voll, 1996, p. 30). [Cursivas en el original]

Junto a Maududi y Jomeini, encontramos a Sayyid Qutb, que en su conjunto pertenecen a los herederos del *reformismo islámico* de finales del siglo XIX y principios del XX,⁴⁴ y que se han convertido en los principales ideólogos de los variados movimientos y grupos de justificación islámica alrededor del mundo. La figura de Qutb resalta debido a que fue víctima del régimen que denunció y contra el que estructuró todo su fundamento crítico, ya no para hablar de una conciliación o una compatibilidad sino de una superioridad intrínseca del Islam sobre la democracia (o cualquier otra forma de gobierno ideada por el ser humano), razón por la cual fue tildado de “radical”, “extremista” y “violento”. Considerado la más alta figura intelectual de la asociación de los Hermanos Musulmanes (fundada en 1928, por Hassan al Banna) sufrió la represión del régimen de Gamal Abdel Nasser, cabeza del panarabismo de las décadas de los cincuenta y sesenta, vinculado al bloque soviético, aunque sin un alineamiento definido, en el contexto de la Guerra Fría. Qutb fue sentenciado a la horca, acusado de atentar contra el presidente

44. Como resultado del impacto europeo en la región surgieron tanto el Reformismo Islámico (*Tajdid*) como el Modernismo Islámico (*Islah*), ambos buscaban hacer compatibles sus formas de vida con las que llegaban de fuera; sin embargo, no se pudieron adaptar y cada una derivó en formaciones antagónicas: unas buscando el regreso a la tradición (de formas variadas) mientras que los otros hacia la adopción de los modelos europeos. Los primeros quedaron eclipsados durante toda la primera mitad del siglo XX y resurgieron hasta la década de los setenta. Los segundos dieron paso a las ideas liberales y nacionalistas y, algunos, hacia una versión socialista (Lapidus, 2002, pp. 453-468).

(*ra'is*), tras justificar que era deber de cualquier musulmán acabar con todo tipo de gobierno tiránico.⁴⁵

Debemos señalar que este hecho ocurrió en la etapa de mayor eferescencia del nacionalismo árabe, momento en el que se daba por sentado que las ideas religiosas habían quedado marginadas, como había ocurrido en Europa. Lo religioso se asociaba al fanatismo, a la tradición, al pasado; sin embargo, sorprendió a todos cuando tras la derrota árabe de 1967, los grupos de justificación islámica recuperan el discurso, se reorganizan desde abajo, con la sociedad y, en otros casos, desde arriba, desde las elites, se lanzan opciones legitimadoras del discurso islámico. Aunque se da en diversas versiones y desde cada particularidad, resaltan por un lado la postura de Arabia Saudita y con ella todos los gobiernos monárquicos de la región y vinculados al bloque occidental en oposición a los gobiernos republicanos y cercanos a la URSS, en un calco regional que Malcolm Kerr (1971) denominaría la *Guerra Fría (inter) Árabe*, siendo los últimos los derrotados del conflicto. La monarquía saudí logró unificar a la comunidad islámica a través de sus gobiernos con la creación de la Organización de Cooperación Islámica (OCI), en 1969 y, luego, durante la cuarta guerra árabe-israelí de 1973, impuso un embargo petrolero que rompió con el equilibrio mundial Este-Oeste, para colocar no sólo a los exportadores de materias primas en la escena global, sino que involucró a todo el Tercer Mundo en un eje Norte-Sur. Por otro lado, la Revolución islámica de Irán en 1979 condensó todas las aspiraciones islámicas haciendo resurgir todo el discurso antiimperialista, anticolonial, anticomunista y antisionista, en su lugar, propugnaba una *tercera vía*, con el elemento religiosos como bandera principal y con la participación del pueblo como motor central. Lo que significó un cambio que impactaría a toda la región y, a su

45. Con toda la carga orientalista a la que hemos hecho referencia, Paul Berman lo califica de "filósofo del terror" y, de manera analógica, señala que es al "islamismo" lo que Marx para el comunismo. (Berman, 2003). Por la utilización de sus planteamientos a modo de justificación teórica, se asocia su pensamiento a líderes de grupos que utilizan la violencia como mecanismo de emancipación, tales como: Osama Bin Laden, Ayman al Zawahiri y Abu Musab al Zarqawi, de *al-Qaeda*; y Abu Bakr al Baghdadi, del *Daesh*, por señalar sólo a los que fueron blanco central de los operativos estadounidenses y que van del señalamiento a la instrumentalización.

vez, se sumaba al cambio paradigmático dentro del bloque occidental que viraba de un *Welfare State* a una economía abierta y de desplazamiento del Estado (neoliberalismo), en sus principales centros de poder Londres (1979) y Washington (1981), que se convertiría en el modelo mundial para las décadas posteriores y que sería un elemento central al momento de los procesos de democratización en la tercera ola. Fenómeno que Amin Maalouf ha denominado “el año del gran vuelco: 1979” para referirse a una especie de “inversión” que condujo a una “revolución conservadora” a nivel mundial (2019, pp. 184, 178, 158).⁴⁶

No obstante, a pesar de sus similitudes, el Irán revolucionario quedaría fuera del juego político mundial occidental, por sus principios intrínsecos de soberanía, de emancipación, de justicia y de libertad, opuestos a los planteamientos impuestos por las posiciones políticas de la *Modernidad europea*, tanto en su vertiente capitalista como comunista. Por esta razón no se sumó a ningún bloque: por un lado, denunció la modernización represiva y autoritaria como ejemplo de occidentalización promovida por Estados Unidos y el bloque capitalista en complicidad con la dinastía Pahlevi; y por otro lado, contra la URSS, por sus postulados filosóficos y ante al asedio contra Afganistán, un país con población musulmana. Se manifestó en contra de la intervención, aunque sin poder hacer mucho debido a la guerra que Iraq desató en su contra, con el apoyo del bloque occidental. A su vez, éste último, abrió dos frentes: primero, la intención de debilitar y contener a la revolución islámica iraní y, segundo, continuar su lucha contra el comunismo y la URSS, con lo que decidió brindar todo su apoyo logístico, financiero y diplomático a los movimientos de justificación islámica afganos y de toda la región árabe-islámica que emergieron como opo-

46. Las pautas generales antecedentes a estos cambios fueron el malestar social (e intelectual) de 1968 y el quiebre del Sistema Bretton Woods en 1971, que se enlazarán con la crisis del petróleo de 1973 y la emergencia del Tercer Mundo (Sur, Sur global). Se suman a este paradigma conservador con aspiración democrática la designación de Karol Wojtyła como Papa (Juan Pablo II) de la Iglesia católica por su pronunciado anticomunismo que abarcó la lucha contra la teología de la liberación, en Latinoamérica. El arribo de Deng Xiaoping en el liderazgo de China, con una reforma de apertura económica en el mismo sentido que el resto de naciones y de acercamiento al bloque occidental.

tores a los regímenes autoritarios y que éstos supieron aprovechar en su favor al apoyarlos, en una estrategia de deshacerse de ellos y de legitimar el discurso islamista frente al comunismo. La lucha contra el comunismo mundial librada por el bloque capitalista-occidental sumaría a los opositores islámicos que luego, tras diversas etapas de formación en campo (Afganistán, Peshawar, Bosnia) y tras la implosión del bloque soviético, se volverían en su contra y los *Muyahidin*⁴⁷ dejarían de ser *Freedom Fighters* para convertirse en “Terroristas islámicos” (Kepel, 2000). Dicho en otras palabras, en el contexto de la Guerra fría, Estados Unidos y sus aliados instrumentalizaron el discurso y, también, a los movimientos islámicos (en todas sus versiones) en contra de su objetivo superior: destruir al comunismo; luego, una vez conseguido, el paso siguiente sería controlarlos a ellos a fin de garantizar sus propios intereses en la región, estableciendo alianzas con los regímenes afines o mostrar hostilidad con los opositores. La democracia y la necesidad de ella que reclamaba el pueblo pasaría a segunda posición, sino es que quedaba marginada a un juego político utilitario. Paradójicamente, en los espacios de apertura ganadas al interior del régimen autoritario, las fuerzas que ganaban mayor simpatía popular eran los movimientos de justificación islámica, que participaban en la contienda electoral y, una vez accediendo a los espacios de poder público, les negaban su ejercicio, quedando como actores de un juego político que permitían demostrar a un régimen autoritario una fachada democrática, condición mínima para el apoyo internacional.

El debate es, entonces, una *lucha política*, como lo señala Asef Bayat. Al respecto dice: “En definitiva, la compatibilidad o incompatibilidad de una religión, incluyendo Islam, con la democracia no es una cuestión de meras especulaciones filosóficas, sino de lucha política. No es tanto la cuestión de los textos como el equilibrio de poder entre los que quieren una religión democrática y los que persiguen una versión au-

47. Refiere a la persona que realiza un esfuerzo por la causa de *Al-lah*, tiene una finalidad benéfica para él y la religión. En los medios de comunicación “occidental” se les ha definido como “combatiente islámico” en sentido bélico.

toritaria (2007, p. 7). La pugna se juega en diversos niveles: a escala global, entre los defensores y los detractores: los estados, los organismos, los medios de comunicación y los sistemas educativos; a nivel regional, entre actores estatales y grupos militantes que se oponen a todo tipo de influencias y los que se muestran deseosos de emular los resultados de sus contrapartes en otras latitudes. En el plano local, existe una pugna entre un sector de la población que ha quedado marginada de los procesos de urbanización-desarrollo del sector económico y el burocrático; así como de nuevos reclamos en el ascenso social ante los nuevos desafíos sociales. En el nivel individual, no obstante, genera un conflicto identitario de pertenencia o de rechazo en bloque a una postura u otra, donde también intervienen otros muchos factores como la clase social, la lengua, el origen étnico, la nacionalidad, la pertenencia a una tribu, la región, el género, la edad, los cambios políticos, económicos y sociales en el orden mundial y según los procesos históricos. Las sociedades son conscientes de la vigencia de la democracia “para muchos, el término democracia significa un orden político basado en la libertad de elección y expresión. Estos dos atributos no son, de manera alguna, extraños al Islam, por lo que la noción de un orden político islámico democrático no es tan contradictorio como algunos podrían pensar” (Green, 1992, p. 13).

Experiencias democráticas situadas: ¿democracia islámica?

En tiempos recientes se han dado casos en los que se experimenta la coexistencia del Islam, como *din* (modo holístico de vida), con prácticas democráticas. Sin embargo, es importante señalar que tanto el Islam como la democracia comportan elementos normativos (o tipos ideales, según el método weberiano) que, no obstante, no se han manifestado a plenitud o con un comportamiento óptimo en una sociedad concreta, por lo tanto, recurrimos a una comparación de casos múltiples y variados, con una selección concreta, bajo criterios de condiciones políticas, institucionales y sociales en los que han emergido. Nos

enfrentamos al sesgo de la *Teoría de la Democracia* existente -desde el ámbito hegemónico señalado- que reúne ciertos criterios que considera como exclusivamente suyos. Pero será necesario recurrir a los procesos socio-históricos de los Estados seleccionados para comprender: 1) la forma adquirida del Estado, régimen y forma de gobierno; 2) rol institucional del Islam (no necesariamente tomando en cuenta la obligatoriedad del secularismo); 3) el grado de institucionalización democrática, según los estándares consensuados por la episteme hegemónica; 4) y la trayectoria histórica con sus imbricaciones endógenas y exógenas. Aunque de cada punto podríamos extendernos en la discusión, análisis y debate, debido a la naturaleza del presente escrito, nos limitamos a señalar de manera breve y contextualizada algunos datos.

Indonesia

Se ha considerado a este país como el caso más robusto de democracia funcional en un país con mayoría musulmana desde la caída del régimen de Suharto, en 1998, con muestras de elecciones libres, alternancia política y descentralización institucional. El Islam opera como marco ético y cultural mas no como fuente directa de legislación. Las organizaciones islámicas mayoritarias (*Nahdlatul Ulama* y *Muhammadiyah*) han desempeñado un papel clave en la defensa del pluralismo religioso y del constitucionalismo democrático, legitimando la democracia desde categorías islámicas propias (Hefner, 2000).

Túnez

Se ha visto a este país como el modelo más acabado de un tránsito a la democracia exitoso desde las revueltas populares de 2011. El partido *Ennahda*, de inspiración islámica, aceptó de manera explícita: el principio de soberanía popular, la alternancia en el poder, un estado civil. La Constitución de 2014 incorporó amplias garantías de derechos y libertades, incluyendo la igualdad de género en el espacio público, entre otros reclamos más (Marks, 2014).

Senegal

Ubicado en África occidental, Senegal constituye un caso de practicidad islámica y democrática relativamente estable desde su independencia (1960). Siendo uno de los estados con mayoría de población musulmana sufi (una variante dentro de las prácticas islámicas), las cofradías han ejercido una autoridad moral y social pero no necesariamente el control del aparato estatal (Cruise O'Brien, 2004).

Turquía

Desde 2002, a través del Partido de la Justicia y el Desarrollo (AKP, por sus siglas en turco), ha impulsado reformas democráticas: debilitamiento del tutelaje militar, ampliación de derechos civiles y un acercamiento regional. El discurso islámico ha hecho posible la obtención de legitimidad del ejercicio de poder y ha llevado a una recuperación religiosa del espacio público sin dejar de ser abiertamente laico (Tuğal, 2009).

Marruecos y Malasia

Estos estados representan regímenes híbridos, en los que partidos políticos islámicos participan en procesos electorales bajo marcos constitucionales restrictivos. En Marruecos, el Partido Justicia y Desarrollo, de orientación islámica, opera dentro de la autoridad monárquica que monopoliza la legitimidad religiosa (Tozy, 1998). En Malasia, el Islam se encuentra institucionalizado como religión del Estado, con efectos ambiguos sobre derechos civiles (Kamaruddin y Rogers, 2020).

Bosnia-Herzegovina

Presumido como caso de Islam europeo, se le evalúa de forma positiva por sus cercanías al planteamiento hegemónico con un sistema multipartidista, el Islam como identidad cultural pero sin conexión legal y una integración europea en el horizonte. Enmarcada en una situación postconflicto, tras la desintegración de Yugoslavia y la caída del bloque comunista (Bougarel, 2007).

Irán

El caso iraní reviste componentes más complejos, sobre todo, de cara al análisis comparado con sistemas democrático-liberales (las llamadas “democracias occidentales”), pues combina elementos republicanos con instituciones islámicas propias, un claro ejemplo de “gobierno mixto”, en términos neoplatónicos. Al constituirse como *República Islámica*, coloca pautas novedosas tanto para el pensamiento y la filosofía política islámica como la general; sin embargo, por romper con la tradición moderna europea de secularización y de separación de los ámbitos espirituales y temporales, se ha enfrentado a una crítica constante y continua desde el pensamiento hegemónico (Arjomand, 2009).

De estos casos podemos identificar algunos patrones generales, por ejemplo, que el Islam es compatible como marco cultural con la democracia; la existencia de partidos políticos de justificación islámica pueden convivir de manera institucional con el aparato del Estado; el discurso islámico puede ser fuente de legitimidad tanto para los gobiernos como para la satisfacción popular que concuerda con ellos. Estos casos, aunque vistos de manera breve, desmontan la noción de un “excepcionalismo islámico” intrínseco y refuerzan la lectura donde la democracia depende, más bien, de un diseño institucional, planteamiento y distribución del poder, margen de maniobra de los actores y condiciones históricas específicas. El Islam en sí mismo no es una variable explicativa del déficit democrático, sino que, también, es un campo discursivo y político atravesado por relaciones de poder. ¿Podría ser factible hablar de un modelo -o de diversos modelos- de democracia islámica?

Consideraciones finales

Ante la pregunta ¿Por qué en la mayor parte del mundo musulmán no hay democracia? Podríamos responder que es debido a una combinación de factores históricos, políticos, económicos, epistémicos y geopolíticos y no una situación intrínseca al Islam como modo holístico de vida privada y comunal. Hay que observar, primero, una herencia

histórica y colonial en la que muchos países con población de mayoría musulmana fueron colonias europeas hasta mediados del siglo XX y, posteriormente, heredaron estados artificiales, con fronteras trazadas sin tener en cuenta etnias o tribus. Las potencias coloniales solían gobernar mediante élites autoritarias no necesariamente propiciando instituciones o prácticas democráticas. Al independizarse, los estados post-coloniales, mantuvieron las estructuras centralizadas y autoritarias existentes durante el periodo colonial.

En el marco de los procesos de descolonización, en el contexto de la Guerra Fría, tanto los Estados Unidos como la Unión Soviética apoyaron “dictaduras estables” y que se alinearán a uno de los proyectos existentes. La prioridad siempre fue la alineación, la estabilidad, el acceso a los recursos energéticos y la seguridad, pero no la democracia. Algunos ejemplos notables los encontramos en: Arabia Saudí, Egipto, Pakistán e Irán (antes de 1979). Con relación a los países con excedentes derivados del petróleo se han convertido en “estados rentistas” en los que su existencia se deriva de ese ingreso y no necesariamente de la vinculación con sus poblaciones. Se suma a este comportamiento la posición geopolítica que estos estados comportan frente al orden mundial, en constante pugna.

En muchos de estos países de mayoría musulmana e injerencia colonial, los sindicatos, los partidos políticos, la prensa, las asociaciones civiles, etcétera, han sido marginados de la toma de decisiones o, bien, cooptados o reprimidos por el régimen autoritario. La sociedad civil, cuando se articula, no encuentra los cauces pertinentes y, cuando lo hace, el interés nacional o la injerencia externa, se priorizan.

El conflicto permanente, las guerras y la fragmentación, han facilitado la creación de gobiernos fuertes y militarizados, lo que ha derivado en regímenes autoritarios, estados de emergencia como forma ordinaria de legalidad y aparatos de vigilancia e inteligencia secretos para espiar civiles u opositores, así como ante injerencias externas.

En estos escenarios, observamos que la religión no participa como condición determinante para alguna modificación; sin embargo, se ha

utilizado cierto discurso religioso a modo de recuperar los elementos autóctonos, de identidad y de propuesta alternativa, ante la incapacidad de solución que han ofrecido los modelos políticos de importación. En este sentido, aparecen grupos que toman como base al Islam para buscar en él componentes que coadyuven a prevenir o evitar los conflictos, recuperando la memoria histórica en los que ese fue el estandarte o, bien, proponer una fórmula *ex-novo*.

En las primeras experiencias del Islam, no existe una división estricta entre la política y la religión -“Iglesia y Estado”- sino que ordena la vida pública y privada; no obstante, resaltar que esto no implica una teocracia, ya que el poder político no es divino, los gobernantes pueden ser criticados o destituidos si se alejan del orden y el buen funcionamiento de la administración pública; además, la Ley se interpreta a través de un gran proceso reflexivo y no es monolítico ni inmutable, es esencialmente la misma a lo largo de la historia aunque con leyes prácticas cambiantes y adaptables.

Para el Islam, el sentido de salvación no es un tema sólo que incumbe al ámbito individual y privado sino que exige justicia social, prohíbe la opresión, obliga a la solidaridad. Un musulmán no puede separar la fe personal de la ética pública. El poder debe someterse a principios éticos y religiosos pues gobernar es una responsabilidad moral y no sólo técnica. Además, la Ley no es solo voluntad humana, sino que debe reflejar justicia divina. Esta postura normativa es la que ayuda a explicar por qué, históricamente, la política islámica no desarrolló un “estado secular” al estilo de Europa y la propuesta de modernidad de allí emergente.

La dicotomía entre el Islam y democracia no es un problema ontológico ni civilizatorio sino una construcción epistémica producida por el eurocentrismo, el orientalismo y la colonialidad del saber (y del poder), que proyecta categorías históricas, políticas y conceptuales propias de la modernidad europea sobre sociedades islámicas, generando lecturas distorsionadas, jerarquizantes y normativamente cargadas, que invisibilizan otras racionalidades políticas y formas legítimas de

organización del poder. Así, podemos dar cuenta que la separación religión-política es una experiencia histórica específica de Europa, no un principio universal. Por lo tanto, el análisis revela que la aparente incompatibilidad entre Islam y democracia es el resultado de una matriz de conocimiento que se autopercibe como universal pero que en realidad responde a una trayectoria histórica, cultural y política situada: la modernidad europea. Al proyectar sus propias categorías -secularismo, racionalidad instrumental, separación de esferas- sobre las sociedades islámicas, el pensamiento hegemónico produce interpretaciones reduccionistas que confunden diferencia histórica con déficit civilizatorio.

Las ciencias sociales modernas se constituyen bajo presupuestos eurocristianocéntricos, naturalizados como universales, donde algunos conceptos como feudalismo, modo asiático de producción, despotismo oriental o régimen sultanístico operan como dispositivos de poder-saber, no como categorías neutrales. La persistencia de estos conceptos demuestra que el orientalismo no es un vestigio del siglo XIX sino una estructura activa de interpretación que continúa organizando jerarquías epistémicas. Así, el Islam no aparece como un campo plural de experiencias políticas sino como una anomalía que debe ser explicada, corregida o normalizada. El Islam es analizado desde una alteridad radicalizada, producida por estos marcos epistémicos acríticos, lo que representa un límite que resiste en reconocer la pluralidad de formas de organización históricas del poder. Superar esta dicotomía exige una descolonización del saber político que permita pensar la democracia fuera de su molde y abrir el campo a racionalidades políticas alternas sin deslegitimarlas de antemano.

La observación del debate sobre democracia en el mundo árabe-islámico revela que la persistencia del autoritarismo no puede comprenderse desde claves culturales sino desde la convergencia entre estructuras estatales poscoloniales, intereses geopolíticos externos y un modelo hegemónico de democracia. La noción de excepcionalidad ha funcionado como un método discursivo que despolitiza las demandas

populares, legítima la injerencia externa y justifica alianzas con regímenes represivos bajo el argumento de la estabilidad.

Las revueltas populares de 2011 refutaron empíricamente el supuesto rechazo social a la democracia, mostrando una aspiración generalizada a la dignidad, la justicia social y a la participación política. No obstante, la contrarrevolución regional y la selectividad del apoyo internacional revelaron los límites reales de la democracia cuando ésta entra en conflicto con intereses estratégicos, una paradoja democrática. En este sentido, la tensión no se establece entre Islam y democracia sino entre proyectos democráticos situados, el canon liberal exportado como modelo único y la rivalidad entre potencias. Reconocer esta pluralidad es condición indispensable para superar la narrativa excepcionalista y abrir el debate hacia una democracia verdaderamente universal.

La compatibilidad no es un problema teológico irresoluble sino una cuestión histórica y política atravesada por relaciones de poder locales, regionales y globales. El Islam, en tanto modo holístico de vida, articula una visión completa de la vida que integra ética, política y comunidad, lo cual desafía la noción liberal de secularización, pero no invalida la posibilidad de sistemas participativos, representativos y consultivos. Conceptos propios, derivados de la episteme islámica, constituyen mecanismos funcionales análogos -aunque no idénticos- a prácticas democráticas contemporáneas, y su aplicación depende menos de su existencia doctrinal que de quién detenta el poder para interpretarlos. En este sentido, los proyectos autoritarios y los democráticos coexisten dentro del mundo islámico como expresiones de disputas internas, muchas veces condicionadas por intervenciones externas, instrumentalización geopolítica y la herencia colonial. Se revela así, que la democracia es una construcción histórica situada y no un modelo civilizatorio exclusivo del llamado “occidente”.

Si la democracia tiene tanto de islámico como el Islam de democrático, va a depender de sus actuaciones, adecuaciones e interpretaciones. Voluntad humana para extender y entender la Voluntad divina

(sea cual fuera el origen de su inspiración). La búsqueda del orden social justo y armonioso son parte del entramado de todas las posturas políticas, filosóficas y religiosas; sin embargo, pueden quedar sometidas al interés particular, divisionista y fragmentario que se ha dispuesto en el orden mundial actual: basado en la supervivencia, la grandeza y la expansión. Por lo tanto, es necesario mantener el desarrollo del pensamiento buscando modelos que garanticen el bienestar social de manera general.

Bibliografía

- Albanese, Francesca (2024). “Anatomía de un genocidio. Informe de la Relatora Especial sobre la situación de los derechos humanos en los territorios palestinos ocupados desde 1967”. *Organización de las Naciones Unidas*, A/HRC/55/73.
- Amin, Samir (1974). *El capitalismo periférico*. Editorial de Nuestro Tiempo.
- Amiri, Mardiyah (2012). “La relación entre el Islam y democracia desde el punto de vista de las autoridades religiosas”. *Islam, occidente y derechos humanos desde el punto de vista del Imam Jomeini*. S/L: Fundación Cultural Oriente
- Antaki, Ikram (2022 [1989]). *La cultura de los árabes*. Debolsillo.
- ArabBarometer (2022). Disponible en: <https://www.arabbarometer.org/>
- Arab Youth Survey (2012). Disponible en: <http://arabyouthsurvey.com/en/>
- Arjomand, Saïd Amir (2009). *After Khomeini: Iran under his successors*. Oxford University Press.
- Atabaki, Touraj (2003). *Beyond essentialism: who writes whose past in the Middle East and Central Asia*. Aksant Academic Publishers.
- Avritzer Leonardo y Boaventura de Sousa Santos (2003). “Introducción: Para ampliar el canon democrático”. *Eurozine*. S/L: Disponible en: <https://goo.su/YPopG>
- Bayat, Asef (2007). *Islam and Democracy: What is the real question?* Amsterdam University Press.

- Berman, Paul (2003). "The Philosopher of Islamic Terror". *The New York Times Magazine*. Nee York: Disponible en: <https://goo.su/JI4e>
- Bosemberg, Luis E. (1993). "La segunda guerra del Golfo y su importancia regional e internacional: ¿impacto coyuntural o trascendencia histórica?". *Historia crítica*, (8), 17-33. Colombia: Universidad de los Andes.
- Bougarel, Xavier (2007). "Bosnian Islam as 'European Islam': limits and shifts of a concept". A. Al-Azmeh y E. Fokas (Eds.). *Islam in Europe: Diversity, Identity and Influence*. Cambridge University Press, pp. 96-124.
- Cairo, Heriberto y Breno Bringel (2010). "Articulaciones del Sur Global: afinidad cultural internacionalismo solidario e Iberoamérica en la globalización contrahegemónica". *Geopolítica(s)* 1 (1), 41-63. Madrid: UCM.
- Carrère d'Encausse, Hélène y Stuart R. Schram (1965). *Le Marxisme et L'Asie, 1853-1964*. Armand Colin.
- Claude, Cahen (2010 [1972]). *El Islam. I. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio otomano*. Editorial Siglo XXI.
- Cook, Michael (2007). *Una brevísimas introducción al Corán*. Editorial Océano.
- Corbin, Henry, Osman Yahia y Sayyed Hossein Nasr (). La filosofía islámica desde sus orígenes hasta la muerte de Averroes". *Historia de la Filosofía: Del mundo romano al Islam medieval*. Siglo XXI, 236-357.
- Cruise O'Brien, Donal B. (2004). *Symbolic confrontation: Muslims Imagining the State in Africa*. Palgrave Macillan.
- Diamond, Larry (1996). "Is the Third Wave Over?". *Journal of Democracy* 7(3), 20-37. Washington, D.C.
- Diamond, Larry (2003). "¿Puede el mundo entero ser democrático? Democracia, desarrollo y factores internacionales". *Revista Española de Ciencia Política*, (9), 9-38. España: Asociación Española de Ciencia Política y Administración.
- Du Pasquier, Roger (1988). *Le reveil de l'Islam*. Les Editions du Cerf.
- Dussel, Enrique (2015). *Filosofías del sur. Descolonización y*

transmodernidad. Ediciones Akal.

- Elorza, Antonio (2008). "Islam y democracia". *Letras Libres*, 31 de marzo. Disponible en: <https://letraslibres.com/revista-espana/islam-y-democracia/>
- Emparán F., M. (2019). "El Islam visto por el Imperio bizantino. La revelación como una herejía cristiana". *Byzantion Nea Hellás* (38): 155-178. Chile: Universidad de Chile.
- Esposito John L. y John O. Voll (1996). *Islam and Democracy*. Oxford University Press.
- Foucault, Michel (2019 [1975]). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Editorial Siglo XXI.
- Garduño García, Moisés (2016). *Dinámicas de poder y prácticas de resistencia en las revoluciones árabes*. CIESAS/Casa chata.
- Ghalioun, Burhan (1999). *Islam y política: las traiciones de la modernidad*. Bellaterra.
- Green, Jerrold D. (1992). "Islam y democratización en el Medio Oriente". *Revista de Relaciones Internacionales de la UNAM*, 55, 7-13. México: UNAM.
- Grosfoguel, Ramón, (2011). "Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales". *Tabula Rasa* (143): 41-355. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
- Hefner, Robert W. (2000). *Civil Islam: Muslims and democratization in Indonesia*. Princeton University Press.
- Hegel, G. W. F. (2005 [1830]). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Tecnos.
- Hirsi Ali, Ayaan contra Husain Haqqani (2007). "¿Es el Islam compatible con la democracia?". *Letras Libres*, IX(108), 16-24. México.
- Hourani, Albert (2003). *La historia de los árabes*. Ediciones B.
- Huntington, Samuel (1991). *The Third Wave: Democratization in the Late 20th Century*. Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- Huntington, Samuel (2019 [1996]). *El Choque de Civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Paidós.
- Isla Lope, Jaime Alberto (2018). *La injerencia histórica del orden*

- mundial en el Medio Oriente*. UNAM/SITESA.
- Izquierdo Brichs, Ferran (2007). “Poder y Estado rentista en el mundo árabe”. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 2, 1-31. Madrid: UAM.
- Jaldún, Ibn (1977 [1377]). *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. Fondo de Cultura Económica.
- Jomeini, Ruhollah (2021 [1971]). *El Gobierno Islámico*. BIAB
- Kamaruddin, Nurliana, y Rogers, Roy Anthony. (2020). “Malaysia’s democratic and political transformation”. *Asian Affairs: An American Review*, 47(2), pp. 126–148.
- Kepel, Gilles (2000). *Jihad: expansion et déclin de l’islamisme*. Gallimard.
- Kerr, Malcolm H. (1971). *The Arab Cold War: Gamal ‘Abd al-Nasir and His Rivals, 1958–1970*. Oxford University Press.
- Lander, Edgardo (2000). “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”. En Edgardo Lander (Compilador). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, pp. 11-37.
- Lapidus, Ira M. (2002). *A history of Islamic societies*. Cambridge UNiversity Press.
- Lewis, Bernard (1992). “El ‘hombre enfermo’ tose más cerca”. *El País*, 23 de enero, disponible en: https://elpais.com/diario/1992/01/24/opinion/696207609_850215.html
- Linz Juan J. y Alfred Stepan (1996). *Problems of democratic transition and consolidation. Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*. John Hopkins University Press.
- Marks, Monica L. (2014). *Convince, coerce, or compromise?. Ennahda’s Approach to Tunisia’s Constitution*. Brookings Doha Center Analysis Paper.
- Marx, Karl y Eric Hobsbawm (2009 [1971]). *Formaciones precapitalistas*. Siglo XXI.
- Massad, Joseph (2012). “The ‘Arab Spring’ and other American seasons”. *Al-Jazeera*.
- Melo Carrasco, Diego (2020). “Martín Lutero y prefacio del Corán de

- Bibliander (1543)". *Revista Cultura y Religión*, 14(1): 26-40.
- Mernissi, Fátima (1997). *Las sultanas olvidadas*. Quinteto.
- Mernissi, Fátima (2003). *El miedo a la modernidad: Islam y democracia*. Ediciones del oriente y del mediterráneo.
- Mignolo, Walter D. (2005). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa editorial.
- Pasquino, Gianfranco (2011). *Nuevo curso de ciencia política*. Fondo de Cultura Económica.
- Pew Center Research (2009). *Mapping the Global Muslim Population. A Report on the Size and Distribution of the World's Muslim Population*. Pew Forum on Religion & Public Life.
- Prado, Abdennur (2018). *Genealogía del monoteísmo. La religión como dispositivo colonial*. Ediciones Akal.
- Rabkin, Yakov M. (2006). *A Threat from Within: A Century of Jewish Opposition to Zionism*. Zed Books.
- Rawls, John (2006). *Liberalismo político*. Fondo de Cultura Económica.
- Renan, Ernest (2006 [1983]). "El Islam y la ciencia. Con la respuesta de Al-Afghani". *Istor* (24), 122-146. CIDE.
- Said, Edward (2004). *Orientalismo*. Debolsillo.
- Sartori, Giovanni (2007). *¿Qué es la democracia?* Taurus.
- Sen, Amartya (1999). "Democracy as a Universal Value". *Journal of Democracy*, 10(3), 3-17. Washington.
- Shaw, Stanford J. (2009 [1975]). "El Imperio otomano y la Turquía moderna". Grunebaun, Gustave. E. von (compilador). *El Islam. II. Desde la caída de Constantinopla hasta nuestros días*. Siglo XXI, 15-136.
- Sierra Kobeh, María de Lourdes (2001). *Democracia y procesos de liberalización política en el Medio Oriente*. UNAM.
- Sierra Kobeh, María de Lourdes (2012). *Aires de libertad en el mundo árabe: dinámicas locales y regionales y estrategias externas*. UNAM.
- Tozy, Muhamed (1998). *Monarchie et Islam politique au Maroc*. Presses de Sciences Po.
- Tuğal, Cihan (2009). *Passive Revolution: Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism*. Stanford University Press

- Vercellin, Giorgio (2003). *Instituciones del mundo musulmán*. Bellaterra.
- Vogt, Wolfgang (2005). *El Islam y la literatura occidental*. Universidad de Guadalajara/CU Los Altos.
- Wallerstein, Immanuel (1998). *Impensar las Ciencias Sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*. Editorial Siglo XXI.
- Wallerstein, Immanuel (2005). *Análisis de Sistema-Mundo: Una introducción*. Editorial Siglo XXI.
- Weber, Max (1994 [1922]). *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Zeraoui, Zidane (2013). *Islam y política*. Editorial Trillas.