

El islam y la democracia: una lectura transcultural desde Kuala Lumpur

Sebastián Baglioni

El presente trabajo pretende plantear la posibilidad teórica de pensar desde el lugar "del otro" la cuestión de la diversidad religiosa y sus consecuencias políticas; en este caso, a la luz del islam y sus relaciones con el mundo político de Occidente.

La cuestión reviste la mayor importancia, por varias razones: no sólo por la diversidad de cosmovisiones, o por la mera posibilidad de construir fructíferas relaciones entre ellas; sino también, y muy especialmente, debido al actual conflicto entre occidente y el mundo islámico.

Los acontecimientos actuales provocados por la destrucción de las Torres Gemelas en Nueva York en septiembre pasado y la consecuente reacción de Estados Unidos sugieren una lectura más informada que simples dicotomías e imágenes estereotipadas. Se intenta establecer un análisis apropiado, subrayando los aspectos centrales de una teoría política del islam; a la vez que brindando, elementos para comprender una tradición religioso-cultural tan vasta y rica.

INTRODUCCIÓN

El mundo actual enfrenta un creciente proceso de complejización cultural. Dicho fenómeno —denominado revolución informática, mundialización, globalización— adquiere expresiones cada vez más comunes: masivos flujos mi-

gratorios, diversidad de tradiciones y costumbres, conflictos entre civilizaciones¹.

Desde el punto de vista de la ciencia política en general, y de la teoría política en particular, esta situación provoca una acuciante búsqueda de términos y fórmulas heurísticas apropiadas a la realidad presente. En este contexto, existe el riesgo

¹ Es común hacer referencia al famoso estudio de Huntington *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Básicamente, dicho autor postula el establecimiento de un nuevo orden internacional basado en conflictos culturales entre civilizaciones; desplazando al anterior, basado en ideologías y en la denominada estructura de Guerra Fría.

real de postular una explicación del mundo basada en categorías analíticas anacrónicas. Por ello es necesario adaptar y actualizar las herramientas a través de las cuales politólogos y estudiosos de las relaciones internacionales intentan dar cuenta del mundo contemporáneo. Esto es especialmente cierto al pensar problemáticas como el multiculturalismo, la indeterminación gnoseológica de la verdad social, o la multiplicidad de cosmovisiones –religiosas o no– que se enfrentan en un mismo espacio mental y/o físico.

Tres ejes de discusión estructuran el trabajo. En primer lugar, se hace referencia a los lineamientos doctrinarios del islam como régimen de organización sociopolítica. En segundo lugar, se alude a los desafíos que éste impone sobre la comprensión occidental de la realidad estructural de la política. En tercer lugar, se discuten las prácticas políticas históricamente condicionadas del islam en Malasia. Finalmente, se intenta avanzar hacia algunas propuestas de diálogo entre cosmovisiones (sean éstas religiosas o no).

LOS PRINCIPIOS POLÍTICOS DEL ISLAM

Al discutir los principios políticos del islam, es necesario tener presente algunas consideraciones previas. En primer lugar, el islam se caracteriza por ser una cosmovisión monista. Esto no significa que care-

ce de un principio de legitimación política autónomo, sino que el reino de la política se encuentra subordinado (o, quizás, subsumido) al reino de la religión. Seguidamente, es conveniente recordar que cuando se habla del islam, éste en realidad constituye un nombre omniabarcador de diversas y múltiples configuraciones histórico-culturales que van desde la península arábiga hasta el archipiélago malayo; desde el siglo VII (la *hégira*² musulmana) hasta la actualidad. Así, el islam incorpora una enorme variedad de experiencias y matices, que relativizan el grado posible de generalización sobre su pensamiento y doctrina.

El islam sería una democracia cuya fundamentación última es su origen divino.

Ello no impide identificar una serie de conceptos centrales que, a pesar de sus variables definiciones en tiempo y lugar, hacen a la comprensión y posición política de los musulmanes en general. En este sentido, Abu-al-Ala al-Mawdudi subraya que “el sistema político del islam se fundamenta en tres principios; siendo ellos: *tawheed* (unidad de Allàh), *risalat* (la verdad del Profeta), y *khilafat* (Califato)...”³. Teniendo en cuenta la importancia de dichos conceptos, a continuación se analizará cada uno de ellos.

²La Hégira, literalmente “migración” o “éxodo”, se produce cuando el Profeta Mahoma abandona su ciudad de origen, La Meca, instalándose en Medina. Esta fecha, el año 622 de la historia occidental, constituye el punto de partida del calendario islámico.

³Citado en Esposito y Voll, p. 23.

La unidad de Allàh (Dios)

El principio del *tawheed* o *tawhid*⁴ se refiere a la unidad de Allàh. Esto quiere decir que Dios es uno y único, y de Él emana todo principio regulador de conducta o ley, en sentido moral. Es interesante la propia argumentación de Mawdudi, cuando sostiene que dicho principio puede oponerse en algún sentido a la idea de democracia⁵. En efecto, en la teoría política del islam, la soberanía popular deja paso a la superior y perfecta “soberanía de Allàh”, y su vice-regencia (delegación) humana en manos del Califa. De este modo, rememorando la delegación divina del poder real en la Europa presecular, la unidad política del islam adopta la forma del Reino de Dios o, por usar categorías clásicas, de una teocracia. Ahora bien, el islam, en principio, le da un nuevo significado a dicho término, sin asociarlo al dominio de una persona o clase privilegiada, sino a la *ummah* o comunidad. Mawdudi por su parte, propone denominar dicho sistema como una “teo-democracia”; esto es, una democracia cuya fundamentación última es de origen divino⁶.

La verdad del Profeta

El principio de *risalat* se refiere a la calidad de verdadero Profeta que recae en Mahoma. Esto significa que Mahoma no sólo es el verdadero enviado de Allàh, a quien le es revelado el Santo Libro (la voluntad de Allàh); sino que al mismo tiem-

po representa al Destinado a coronar la obra de los profetas anteriores, desde Abraham y Moisés a Jesús. Dicho status de Mahoma como El profeta adquiere importancia para el orden político en cuanto se reconoce en sí mismo una fuente legitimadora de preceptos y normas religiosas, todas las cuales tienen su estrecho correlato en el orden político. La traslación de la figura mítica del Profeta al modelo de un líder político concreto se gestará a lo largo de la historia del islam, a través de las fuentes centrales de la doctrina islámica.

La regla de oro es que la autoridad política sea un hombre devoto.

En primer término se hallan las fuentes “directas”, como son el propio testimonio del Corán, dictado por Allàh a Mahoma, y las *sunna*, o conjunto de prácticas de la primera comunidad (comentario viviente del Corán). Luego se encuentran los *hadith*, que constituyen la tradición autorizada sobre el Libro y el Profeta, y la *shari'a* o ley islámica, que constituye un complejo código de conducta global del creyente.

El Califato

Mahoma conforma la primera comunidad musulmana en la ciudad de Medina, estableciendo en ella una organización de orden tanto espiritual como político. El Califato es el principio de sucesión de la autori-

⁴La mayoría de los vocablos propios del islam reconocen más de una forma aceptada de escritura.

⁵Ibíd., p. 23.

⁶Ibíd., p. 24.

dad política originariamente sostenida por el Profeta en esa ciudad. La instauración del orden del Califato y los Califas es de vital importancia en el islam, ya que la misma establece la titularidad del poder político y, por lo tanto, la tutela de los asuntos religiosos. A partir de ello, aquella persona investida con la autoridad política debe contar con la reputación de ser un hombre devoto. Este requisito moral se ha transformado en una regla de oro, incluso desde los tiempos mismos de la muerte de Mahoma⁷.

En otras palabras, el Califa es la autoridad (política) soberana y, al mismo tiempo, la cabeza visible de la *ummah*. El carácter monista del poder político y la dirección religiosa en las manos del Califa ha conducido a numerosas tensiones dentro del islam. Dichas tensiones son inevitables al considerar los límites de secularización de la política o, más precisamente, el grado de autonomía que la autoridad política puede ejercer con respecto a la ley y los doctores (*ulama*)⁸.

La elección del Califa es decidida por medio de la *shura*, que literalmente significa “consulta mutua”. Mediante este procedimiento, la *ummah* da a conocer su opinión sobre la persona a ocupar dicha posición. Las garantías de consulta a la comunidad en general (a través, especialmente de los *ulama*) expresa el control que debe ejercerse sobre tal elección. Esto es así por dos razones concurrentes: en primer lugar, el

Califa es el sucesor del Profeta; y en segundo término, inherente a sus funciones, se encuentra la obligación de dirigir el gobierno de un Estado islámico, con los correspondientes deberes políticos y religiosos.

La posibilidad de disenso adquiere la forma clásica de ortodoxia y heterodoxia.

Además de los tres principios enunciados, existe una serie de procedimientos que han sido adoptados a lo largo de la historia política del islam. Los mismos están llamados a complementar u operacionalizar, según sea el caso, los preceptos generales establecidos por los principios anteriores. En este sentido, adquiere importancia la manera en que se resuelvan dos cuestiones fundamentales: por un lado, la posibilidad de disenso dentro de un orden doctrinario dado y, por el otro, la adecuación en tiempo y lugar de preceptos establecidos hace varios siglos. El primer punto no es privativo del islam sino que se presenta en todas las religiones e inclusive ideologías, adquiriendo la forma clásica de ortodoxia y heterodoxia. El segundo, postula la dificultad de cumplir con un ideal que en su origen es universal pero cuya realización se halla sujeta a cambiantes condiciones y circunstancias.

⁷ El-Awa (1980), pp. 33-34.

⁸ A este respecto, es evidente la diversidad de trayectorias que las diferentes comunidades musulmanas han experimentado a lo largo de su historia. Es posible establecer, no obstante, una clara distinción entre si se trata de una comunidad cuya realización social, política y religiosa tiende hacia el establecimiento de un Estado islámico (como en los primeros siglos de la Hégira), o de una cuya meta sea alguna combinación de dogmas religiosos e instituciones seculares (como puede ser el caso de Malasia actual).

La posibilidad de “desacuerdo” da lugar a que existan escuelas doctrinarias que son producto de la multiplicidad de pueblos musulmanes.

Las reglas que siguen han tendido a institucionalizar un cierto sistema de controles y contrapesos (*checks-and-balances*) que responde a la dinámica político-religiosa de las comunidades musulmanas. El primero de los procedimientos aludidos es la consulta o *shura*, ya mencionada. La *shura* constituye una práctica claramente inclusiva y participativa ya que, en principio, la comunidad en su conjunto está llamada a expresar su voz con respecto a decisiones de importancia. Como se verá más adelante, esta práctica, si bien presenta el riesgo de legitimar en nombre de la *um-mah* (pueblo) una decisión exclusiva de los *ulama* (élites), brinda las bases para plantear la relación entre democracia e islam⁹.

Con respecto a la diversidad de opiniones y al conflicto dentro del islam (lo que podría equipararse con la oposición y el disenso democráticos), el mismo se expresa como *ikhtilaf*, o “desacuerdo”. Esta posibilidad da lugar a las escuelas doctrinarias dentro del islam¹⁰, considerando que las mismas son el producto

natural de la multiplicidad de pueblos musulmanes en el mundo. Sin embargo, una diferencia de opinión también puede conducir a la *fitnah* o “desorden civil”, el cual es condenado y activamente resistido¹¹. La distinción entre uno y otro puede ser sutil y generalmente es resuelta por los *ulama* autorizados. Esto, como es evidente, advierte sobre el poder concreto que los doctores de la fe tienen sobre la interpretación “adecuada” del islam. Si se recuerda que la doctrina religiosa brinda el fundamento sobre el que descansa el orden político, y que la misma está llamada a regular todos y cada uno de los aspectos de la vida de los creyentes, entonces se apreciará el enorme poder y profunda legitimidad de que los *ulama* gozan dentro del sistema político.

Con relación a la necesaria adaptación o ajuste de los preceptos coránicos a la multiplicidad de circunstancias de tiempo y lugar, el islam reconoce y acepta la tarea de los denominados *mujtahidin*, o “pensadores independientes”. Estos son los principales encargados, junto con los *ulama*, de interpretar los silencios que el Corán pueda tener con respecto a ciertos problemas o cuestiones. Dicha práctica recibe el nombre de *ijtihad*. Se procede con una relativa libertad para expresar opiniones personales

⁹ El riesgo paralelo —es decir, una participación formal y no real del pueblo en las democracias occidentales— es una posibilidad tan cierta como el dominio de los *ulama* sobre el proceso político en el contexto islámico.

¹⁰ Entre las que sobresalen: los jarichitas, los shiitas, los zayditas, y los yeziditas. La habitual interpretación del islam, sostenida por una mayoría de creyentes en el mundo, es la denominada sunnita. Para una presentación esquemática de estas escuelas, véase Gardet, pp. 76-84.

¹¹ Dicha resistencia toma la forma típica de *jihad*, que significa “guerra” contra los infieles y/o los intentos de desvirtuar el “verdadero” espíritu del islam.

aplicadas a casos nuevos, no contemplados, por medio de un ejercicio de analogía. Dado el peligro real de heterodoxias o, peor aún, apostasías, la *ijtihad* debe ante todo observar un equilibrio permanente (lo cual no niega las asimismos permanentes tensiones) con relación a la *shura* y el denominado *ijma*, o acuerdo, juicio colectivo de la comunidad.

La vida del creyente se determina por la palabra del Profeta, las tradiciones y el conocimiento de quienes están mejor instruidos en la fe.

Tanto el disenso como la adecuación de la ley encuentran expresión en la promulgación de la *shari'a*, interpretada por los *ulama* y aplicada por los *mufitís*, o jueces de la ley. Esto quiere decir que, de acuerdo al islam, la vida completa de los creyentes está estipulada por la palabra del Profeta (el Corán), las tradiciones por Él dejadas (*sunna*), y el conocimiento acumulado a lo largo de siglos por aquellas personas mejor instruidas en la fe (*hadith* y *shari'a*).

EL ISLAM DESDE OCCIDENTE: ENTRE EL
NORMATIVISMO Y LA COMPRENSIÓN

Cualquier intento de interpretar el significado del islam debe responder primero a la doble presunción, si no abierta

acusación, de etnocentrismo y de falso ejercicio transcultural. El conocimiento en las ciencias sociales debe reconocer las diferencias entre civilizaciones a la hora de comprender fenómenos que escapan a la cosmovisión propia (sea ésta occidental o islámica).

En este contexto, al hablar de “islam” y “democracia” es necesario ser muy cauteloso en la forma en que se presentan dichos términos, para no caer en tentaciones simplistas o en pseudo-problemas de definición. En consecuencia, se propone analizar brevemente la relación entre ambos conceptos desde una perspectiva reflexiva y atenta a los valores sostenidos desde una y otra posición.

Desde el punto de vista islámico es usual asociar la idea de democracia con la retórica del imperialismo de Occidente (cuando no, Estados Unidos) y con la imposición de valores de una civilización que no sólo es extraña sino que además contradice los valores tradicionales del islam. La contracara desde Occidente es la imagen del islam como un credo básicamente intolerante cuyos seguidores son (o están a un paso de serlo) fanáticos y fundamentalistas irracionales. El espectro de la colonización cultural es tan fuerte en un sentido como lo es el de las actividades terroristas en el otro¹².

¹²Los sucesos acaecidos a partir del atentado del 11 de septiembre de 2001 muestran el ejemplo perfecto de estos mecanismos de construcción de imágenes y estereotipos, usualmente utilizados para provecho personal y/o político. Para una visión sucinta del problema véase “Toward a better appreciation of islam in the West”, pp. 33-43, en Bakar (1997).

En el islam el espectro de la colonización cultural es tan fuerte como en occidente aquél del terrorismo.

En un intento de superar el perverso juego de imágenes simples y estereotipadas que sólo reproducen ignorancia y prejuicios, el presente trabajo busca plantear las posibilidades de realización de la democracia en un contexto islámico¹³.

Para ello es indispensable pensar a la democracia como una manera de organizar la vida política de acuerdo a ciertos principios, y no como un producto propio de una civilización en particular. Esto no niega al mismo tiempo, por supuesto, que dicha organización política adquiera en una civilización dada (occidental) una serie de características que la identifican sin lugar a dudas con la historia e instituciones de esa civilización. Todo lo cual no impide reconocer la existencia o simple posibilidad de pensar a la democracia desde una civilización diferente (islam). En definitiva, se trata de llegar al núcleo valorativo de un fenómeno político tan complejo como es la de-

mocracia, independientemente de sus manifestaciones históricas concretas. Se niega así el carácter de la democracia como producto *culturally-bounded*.

Por consiguiente, es necesario en primer lugar adoptar una definición de “democracia” amplia, o al menos no sujeta a particularidades contextuales. De este modo, el sistema político asociado a ese nombre podrá convertirse en una categoría comparativa válida. Es preciso pensar los valores que inspiran a la democracia, más que las instituciones que la encarnan; el ethos que defiende, más que las prácticas que la realizan.

En el islam no existe nada, en principio, que sea incompatible con la democracia¹⁴. Tal es así que Mawdudi —como ya se aludió— habla del islam como una “teodemocracia”. Del mismo modo, El-Awa sostiene que los principios políticos del islam incluyen la consulta mutua (*shura*), la justicia, la libertad, la igualdad y la responsabilidad (*accountability*), todos ellos valores comúnmente asociados en Occidente con la democracia¹⁵.

La dificultad surge, por supuesto, al momento de “traducir” dichos valores de manera tal que no se respete la identidad del islam como civilización, lo cual es una cuestión muy diferente.

¹³El problema inverso (es decir, la imagen del islam sangriento y fanático consumida por los crédulos televidentes de la CNN) escapa claramente al objetivo presente. De todas maneras, baste decir que sí existen grupos terroristas islámicos cuya única inspiración es la denominada “guerra santa”. Paralelamente, son igual de innegables las políticas de penetración cultural y explotación económica sostenidas por Occidente a lo largo de la historia. Sin embargo, reconocer estos hechos no debería significar la asimilación automática de la identidad/naturaleza del Otro a tales perversidades. Nuevamente, la dinámica desatada a fines de 2001 demuestra la fuerte atracción ejercida por el reduccionismo cultural, tanto en uno como en otro sentido.

¹⁴Para una interesante revisión de la discusión, desde ambos puntos de vista, véase Espósito y Voll, pp. 16-32.

¹⁵El-Awa, pp. 83-116.

**La democracia debe pensarse
como manera de organizar la vida
según ciertos principios
y no como producto
de una civilización en particular.**

De acuerdo a la definición etimológica del término, “democracia” abarca *demos* y *kratos*, es decir, “poder del pueblo”. Evitando las interminables discusiones politológicas en torno a ambos vocablos¹⁶, puede ser útil trasladar la ecuación a los términos islámicos. En este sentido, el “*demos*” equivale claramente a la noción de *ummah*: la comunidad de los creyentes; mientras que el “poder” estaría dado a partir de las decisiones tomadas por la autoridad pertinente con carácter obligatorio para el conjunto. Para que en un orden político el poder sea del pueblo, el mismo debe tener un mínimo de control sobre las decisiones a tomar o sobre las personas autorizadas a actuar en su nombre. Ahora bien, el primer requisito se cumple, según el islam, a partir de la *shura*; mientras que el segundo, a partir de la rectitud que el Califa debe demostrar ante su comunidad.

El procedimiento de la consulta mutua asegura la participación real y efectiva de la comunidad en las decisiones más importantes. Así, El-Awa sostiene:

“...el gobernante está obligado a consultar a la *ummah* sobre cuestiones públicas, y en caso en que éste se niegue, la *ummah* tiene el poder de demandar el cumplimiento de dicha obligación. Además, la *ummah*, debe expresar su opinión sobre aquellas cuestiones que le conciernen aún cuando no se le haya solicitado”¹⁷.

Del mismo modo, el Califa en su persona y las autoridades en general deben responder con virtud a la conducción de la comunidad. En caso contrario, la *ummah* tiene la obligación y el deber de acusarlos y actuar en consecuencia:

“...un considerable número de juristas pertenecientes a las diferentes escuelas de la ley islámica ha determinado la legitimidad de destituir a la cabeza del Estado si sus actos parecieran estar en violación de sus obligaciones oficiales, o si actuara de manera objetable, considerándolo inmoral, opresivo, o en inobservancia del Qur’an y la *sunnah* del Profeta”¹⁸.

Tomando en cuenta la clásica¹⁹ disposición democrática de participación, libertad e igualdad, resultan claros los posibles puntos de contacto. Estos mismos valores encuentran expresión tanto en el caso occidental como en el islámico, aunque naturalmente a partir de diferentes prácticas. Así, los miembros de un sistema político democrático en occidente pueden gozar de un grado significativo de participación y libertad a través de ciertos mecanismos políticos. Entre ellos, la celebración de elecciones libres y limpias, y la competencia entre alternativas políticas

¹⁶ Véase, entre otros, Dahl; Sartori y Bobbio, pp. 441-453.

¹⁷ El-Awa, p. 89.

¹⁸ *Ibíd.*, pp. 115-116.

¹⁹ Por “clásica” se entiende una noción que no se encuentra atada a ningún contexto espacial o temporal, sino que representa una suerte de punto intermedio de un fenómeno en particular, como es la democracia en este caso.

genuinas. Del mismo modo, las personas que viven bajo un sistema político de orientación islámica²⁰ cuentan con un grado similar de libertad y oportunidades de participación. Ello es asegurado a través del actuar político colectivo de la *ummah* y la responsabilidad (*accountability*) que las autoridades deben observar hacia la misma.

**Los valores de participación,
libertad e igualdad se expresan
tanto en el caso occidental
como en el islámico, pero a partir
de prácticas diferentes.**

De lo antedicho surge claramente que la idea del “poder del pueblo” no es extraña al islam. Al menos, no desde el punto de vista de su doctrina o pensamiento. Si bien la historia real de las múltiples comunidades musulmanas que han existido a lo largo de los siglos puede demostrar lo contrario, ello no significa que el islam sea incompatible con la democracia.

EL ISLAM EN EL MARCO DEL ESTADO-
NACIÓN Y EL SECULARISMO: MALASIA

La configuración política del mundo moderno presenta al islam dos desafíos

centrales: por un lado, la constitución y organización de lo político en torno a estructuras nacionales; y por el otro, el avance del secularismo en las esferas de la vida moderna, relegando la religión a una cuestión privada.

Con respecto a la “nacionalización” de la política, el fenómeno se produce primeramente en Europa en torno a la constitución histórica de los Estados nacionales, generalmente a partir de la consolidación de los poderes dinásticos. Luego, de la mano de choques armados —entre los que sobresalen las Cruzadas por la Tierra Santa y las dos Guerras Mundiales— y de la desmembración de los imperios omeya, abasida y otomano, el mundo islámico se ha visto, de una manera u otra, en la obligación de aceptar o al menos convivir con una estructura internacional de Estados²¹.

Esto provocó al mismo tiempo una cierta tensión con respecto a la propia unidad de los musulmanes. Como se ha visto, el concepto utilizado es el de *ummah*. Sin embargo, dicho término no es unívoco, sino que hace referencia a una serie de actores colectivos, más o menos inclusivos²². Así, frente al fenómeno nacionalista, el referente *ummah* ha adquirido relevancia como marcador de identidad y de una cierta unidad social en torno a las creencias compartidas por sus miembros.

²⁰ Cabe destacar las palabras “orientación islámica”, ya que el ejemplo abarca no sólo a aquellas experiencias políticas en torno a la institucionalización de un Estado islámico, sino que también hace referencia a proyectos de orden político donde lo musulmán se mezcla con, o reconoce a, importantes elementos/actores no musulmanes.

²¹ Las políticas de colonización europea (especialmente británica, holandesa y francesa) también ejercieron su influencia.

²² “En el uso coránico, de todos modos, las connotaciones de comunidad y religión no siempre convergen, y la palabra [*ummah*] tiene múltiples y diversos significados”, *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, pp. 267-270.

Los musulmanes de Malasia enfrentan un dilema definido en términos dialécticos: pertenencia al islam e identidad definida en función de la etnia y la ideología nacionalista.

En una discusión similar, Hussin Muta-lib afirma que los musulmanes en Malasia se encuentran enfrentados a un dilema definido en términos dialécticos. Por un lado, reivindican su pertenencia al islam (apelación universal); mientras que, por otro, su identidad religioso-comunal se define en función de la etnia y la ideología nacionalista (sentido de pertenencia particular)²³.

En el caso de Malasia, dicha organización política tomó la forma de colonización a manos del Imperio Británico, para luego ganar la independencia nacional (*Merdeka*) en 1957, y conformar Malasia en 1963²⁴. Así, la comunidad islámica de Malasia, que representa alrededor del 56% del total de la población, debió enfrentar la construcción de una nación por un lado, y divergentes posturas religiosas e ideológicas por el otro.

En el primer caso, fue necesario dictar una constitución y adoptar las instituciones centrales del sistema político; en ambas instancias se aceptaron las condiciones británicas. Es así como se llegó a un acuerdo constitucional entre las comunidades étnicas malaya, china e india, y se adoptaron las instituciones del sistema

de Westminster (parlamento, partidos políticos y procesos electorarios), aunque con algunas características locales (monarquía en línea dinástica de los sultanes malayos)²⁵.

En el segundo caso, los conflictos religiosos e ideológicos estallaron o se intensificaron a partir de la independencia. Ya en 1948 se había producido una revuelta comunista que fue rápidamente asociada con la comunidad china en Malasia. En consecuencia, lo que se inició como un conflicto ideológico, se convirtió rápidamente en una lucha étnica que complicaría todo posible entendimiento entre las comunidades. Finalmente, en cuanto a las tensiones religiosas, las mismas adoptaron la forma de un conflicto entre musulmanes (malayos) y no-musulmanes (chinos e indios), especialmente en torno al carácter del islam como religión oficial de la federación Malasia, y al eventual proyecto de construcción de un Estado Islámico.

La comunidad malaya se expresó políticamente a través de dos grandes partidos comunales: por un lado, se creó la Organización Nacional de Malayos Unidos (UMNO, United Malays National Organization); mientras que por el otro, surgió el Partido Islámico Panmalasio (PAS, o Parti islam SeMalaysia). Ambos partidos reclaman expresar políticamente las necesidades de la comunidad malaya. El primero ha recurrido a un cierto compromiso interétnico y a posturas religio-

²³ Mutalib. Esta es la idea central que permea toda su obra.

²⁴ Para una presentación general de las relaciones entre política, religión e historia en Malasia, véase Von Vorys, Milne y Mauzi, Means.

²⁵ Zakaria (1989, 1993), Baglioni.

sas moderadas, dominando el sistema político; el segundo, por su parte, se ha valido de un discurso islámico más tradicional y exclusivista. Por ello no extrañan los numerosos enfrentamientos que se producen entre la UMNO y el PAS en torno a la expresión política de las demandas malayas, y a la definición misma de esa comunidad, tanto en sentido étnico (malaya) como religioso (musulmana).

El conflicto ideológico se convirtió en lucha étnica que complicaría el entendimiento entre las comunidades.

El principal reclamo y aspiración del PAS es la realización de un Estado islámico en Malasia. Por ello, ha denunciado la política de alianza de la UMNO, que dio voz y participación política en los asuntos del país a las otras comunidades (no-musulmanas o *kafir*, es decir, infieles)²⁶. La paradoja es que el extremismo de esta postura es contrario a los principios expresados tradicionalmente por el islam a través de valores tales como la igualdad, la justicia, y un estilo no racial de resolver los problemas.

Con respecto a la idea del Estado islámico, la misma requiere algunas aclaraciones. El Estado islámico no necesaria-

mente cuenta con un territorio, ni todos sus miembros deben ser musulmanes; sólo es necesario que los ciudadanos acuerden vivir bajo los auspicios del islam, sus órdenes y sus políticas. Las identificaciones tribales y étnicas son dejadas de lado en nombre de la religión. Asimismo, el criterio decisorio es tomado del Corán y las Sunnah del Profeta, además de la consulta entre los gobernantes y el pueblo. Los principios de equidad y justicia son igualmente aplicados a musulmanes y no-musulmanes; y la autoridad política reside en la persona del Califa. Por último, el poder de gobernar pertenece al conjunto de la comunidad de creyentes²⁷.

Las fórmulas ofrecidas son bastantes ambiguas, y las experiencias históricas en este sentido tampoco ofrecen un ejemplo muy claro. Sin embargo, puede ser útil analizar brevemente el papel que jugarían los miembros no-musulmanes en un Estado Islámico. En principio, para ser ciudadano de este Estado es necesario aceptar las políticas inspiradas en la fe Islámica; no obstante, esto no implica que esa persona deba pertenecer a una determinada religión o grupo étnico. Es decir, en un Estado Islámico existen múltiples instituciones sociales y religiosas, se resguardan las leyes y se respeta el lenguaje y la cultura de sus miembros. En palabras de Mutalib: “el Estado Islámico

²⁶El PAS además acusa a la UMNO de utilizar al islam como una herramienta retórica legitimadora ante los ojos malayos, y no como verdaderos voceros de la religión. El apoyo del gobierno a proyectos favorables a la fe, tales como la construcción de mezquitas o la instauración de instituciones administrativas islámicas, es tildada de manejo político de la conciencia religiosa de los malayos.

²⁷A pesar de la importancia teórica y práctica de la cuestión, ésta es sólo una enumeración muy sucinta de las características de un Estado Islámico. Es especialmente relevante la relación que teóricamente se puede establecer entre la democracia (liberal) y un esquema de autoridad política como el aquí descrito. Evidentemente, éste es un campo fructífero para futuros estudios.

es una federación de umma, de diferentes religiones y culturas, con el compromiso de vivir armoniosamente en paz, bajo el liderazgo de autoridades islámicas”²⁸.

El poder de gobernar pertenece al conjunto de la comunidad de creyentes.

Al tomar en cuenta el conflicto entre musulmanes y no-musulmanes dentro de una misma unidad política (Malasia), se está haciendo alusión al segundo de los desafíos modernos del islam, como es el problema de la secularización. En este caso, ésta tomaría la forma de defensa de un espacio público neutro políticamente hablando, donde la influencia religiosa no fuera determinante. En otras palabras, una sociedad cultural y religiosamente heterogénea presenta un escenario conflictivo para el islam, en la medida en que éste reclama para sí la construcción de “lo público”.

Para los musulmanes es una situación delicada y compleja, aun si se la plantea dejando de lado el factor étnico y las rivalidades históricas entre chinos y malayos en la Península. Malasia no es un Estado islámico, sino un Estado nacional, cuya independencia fue conquistada sólo hace 40 años. Su Constitución establece la libertad de cultos, al mismo tiempo que hace del islam la religión oficial del Estado. En este contexto, el principal problema reside en la

forma concreta en que los principios doctrinarios del islam son puestos en práctica por la comunidad musulmana. Varios son los puntos conflictivos: desde la demanda de tribunales religiosos con aplicación de la *shari'a* y la obligación de asistir a la mezquita los viernes para la oración comunitaria, hasta las regulaciones sobre alimentos (*halal-no halal*) y la vestimenta.

El espacio físico y simbólico en el que se dirimen –o al menos, se plantean– estas cuestiones, asume la forma de un cierto espacio público, o sociedad civil. Más allá de la carga ideológico-cultural que el concepto pueda tener, es posible pensar a Malasia como un país cuya sociedad necesita generar un cierto espacio público para enfrenta allí el desafío de incorporar profundas diferencias de comportamiento, creencia y hábito, sostenidas por sus miembros individual y colectivamente.

La casi inexistencia de conflictos violentos en toda su vida como país independiente habla a las claras de un logro de convivencia política en un contexto multi-cultural intenso. Sin embargo, el factor de estabilidad política es sólo la condición inicial de la convivencia social.

Uno de los desafíos modernos del islam es la secularización en la forma de la defensa de un espacio público políticamente neutro.

²⁸ Mutalib (1990), pp. 116-7. Es necesario insistir sobre el carácter teórico de estos planteos, ya que la disociación teórica implícita entre el factor étnico y religioso podría ser analíticamente insostenible para el caso de Malasia. Mutalib reconoce la complejidad del problema y se pregunta cuáles serían los mecanismos que posibilitarían una articulación apropiada entre ambos factores.

Aún es necesario resolver profundas cuestiones, vinculadas de manera indisociable a dos factores. El primero de ellos se refiere al equilibrio numérico y político de las comunidades. La población de Malasia se divide, aproximadamente, en malayos (60%), chinos (30%), indios (8%) y otras minorías. Teniendo en cuenta que la casi totalidad de los malayos son musulmanes, surge claramente la asimilación entre porcentajes étnicos y religiosos. Si a ello se suma que dicha preeminencia numérica se ha traducido en dominio político, entonces es indudable que las características que presenten las prácticas políticas en Malasia son responsabilidad principal del actuar de los malayos-musulmanes. Aquí es donde se destaca el segundo factor, cual es el de la construcción de mecanismos de adecuación de las diferencias culturales y religiosas. En este sentido, es esencial la interpretación que los malayos abracen de su fe y de la tolerancia con que acepten afirmar su identidad étnico-religiosa, teniendo en cuenta la convivencia con otras comunidades que no la comparten.

El factor de estabilidad política es sólo la condición inicial de la convivencia social.

CONCLUSIÓN

Al plantear la relación entre democracia e islam, lo que realmente entra en jue-

go es la adecuación de un orden político a una cultura determinada. Dos cuestiones paralelas se deducen del caso de Malasia. En primer lugar, el doble conflicto que puede surgir en la conceptualización del fenómeno de la democracia y de la comprensión del islam. Como se ha visto, tanto de un lado como del otro existen numerosos malentendidos y confusiones. Pero ello no significa que ambos términos no puedan ser pensados a partir de una relación beneficiosa o al menos no conflictiva. En el intento de construir formas genuinamente islámicas y democráticas, tanto la práctica del pensamiento independiente (*ijtihad*) como la acción de prestigiosas figuras del pensamiento islámico (*mujtahidin*) están llamadas a convertirse en factores centrales.

Una breve reflexión sobre este punto puede ser ilustrativa. Tomando la palabra de Abdul Karim Soroush, se puede considerar que la misión del intelectual islámico es “la liberación de los dogmas del pasado, que pudieron haber sido relevantes durante cierta época de la historia del islam, pero ya no lo son”. Esto adquiere especial interés a la luz de la discusión presente, al considerar que “ni el islam ni la modernidad son un todo monolítico, y ambos pueden ser problematizados [*‘be open to question.’*]²⁹. En otras palabras, existe un espacio a desarrollar en el islam con respecto al disenso interno y a la tolerancia en la aceptación de las diferencias culturales. Esto equivale a aceptar la posibilidad cierta de desarrollar un esquema

²⁹La opinión del profesor Abdul Karim Soroush es ilustrativa en la medida en que este pensador iraní es considerado una figura de gran prestigio dentro del pensamiento islámico actual. Es decir, sus puntos de vista difícilmente puedan ser criticados por ser culturalmente sesgados, o etnocéntricos. “The Responsibilities of the Muslim Intellectual in the 21st Century”, *Commentary* #37, pp. 9-12, junio de 2000.

institucional propio que materialice la tan discutida idea de la "democracia islámica".

En segundo lugar, y unido a esta última reflexión, el caso de Malasia subraya la importancia de otro posible conflicto al hablar de democracia e islam. Se trata de la definición del espacio público de una unidad política cuyos miembros son musulmanes y no musulmanes. Las minorías china e india representan un profundo desafío a la manera en que el islam se expresa públicamente en Malasia. En consecuencia, los musulmanes en dicho país están llamados a armonizar las diferen-

cias étnicas y religiosas en función de un equilibrio entre las creencias propias y la libertad de los demás a tener sus respectivas convicciones religiosas. Dicho equilibrio es, por definición, inestable y dinámico. Sin embargo, podría ser uno de los pilares del tan anhelado diálogo entre civilizaciones y religiones.

En este último aspecto, y tomando en cuenta el intenso enfrentamiento cultural entre occidente y el mundo islámico, Malasia podría convertirse en una sociedad modelo para las condiciones de la política multicultural del siglo XXI.

Bibliografía

- AL-RAHIM, MUDDATHIR 'ABD (1997), *Islam and Non-Muslim Minorities. Just World Trust*. Penang, Malasia.
- BADIE, BERTRAND (1989), "Hacia una sociología política de la importación de modelos de gobierno: el ejemplo del mundo islámico", en *Foro Internacional*, 117. julio-septiembre. El Colegio de México, México.
- BADIE, BERTRAND & HERMET, GUY (1993), *Política Comparada*. Fondo de Cultura Económica. México.
- BAGLIONI, SEBASTIAN (1999), *La democracia consensual bajo sospecha: el caso de Malasia*. Instituto de Relaciones Internacionales, Serie Estudios, N° 14. Universidad Nacional de La Plata, La Plata.
- BAKAR, OSMAN (1997), *Islam and Civilizational Dialogue*. University of Malaysia Press. Kuala Lumpur.
- BOBBIO, NORBERTO (1997), Entrada "democracia", en *Diccionario de Política*, Vol. I. Bobbio, N., Matteucci, N. y Pasquino, G. (Eds.). Siglo XXI, Madrid.
- COMMENTARY, Newsletter of JUST. Diversos números 1999, 2000. Malaysia (www.jaring.my/just).
- DAHL, ROBERT (1989), *La poliarquía. Participación y oposición*. REI. Buenos Aires.
- EL CORAN (Editorial Óptima, Catalunya. Traducción de J. Vernet, 2000).
- EL-AWA, MUHAMMAD (1980), *On the Political System of the Islamic State*. American Trust Publications. Indiana.
- ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM (1965). Lewis, B., Pellat, Ch., y Schacht, J. (Editores). Brill, Leiden & Luzac & Co., Londres.
- ESPOSITO, JOHN & VOLL, JOHN (1996), *Islam and Democracy*. Oxford University Press. Nueva York.
- GARDET, LOUIS (1960), *Conozcamos el islam*. Casal I Vall, Andorra.
- GEERTZ, CLIFFORD (1994), *Observando el islam*. Ediciones Paidós. Buenos Aires.

- MAUDUDI, SYED ABUL A'LA (1989), *Political Theory of Islam*. Ishaate Islam Trust. Delhi.
- MEANS, GORDON (1991), *Malaysian Politics. The Second Generation*. Oxford University Press, Singapur.
- MILNE, R. S. & MAUZI, DIANE (1978), *Politics and Government in Malaysia*. Times Books International, Singapur.
- MUTALIB, HUSSIN (1990), "*Islam and Ethnicity in Malay Politics*". Oxford University Press. Singapur.
- OXFORD ENCYCLOPEDIA OF THE MODERN ISLAMIC WORLD (1995). John Esposito, Editor jefe. Oxford University Press. Nueva York.
- PEIRONE, FEDERICO (1985), *El islamismo*. Hyspamerica. Buenos Aires.
- SARTORI, GIOVANNI (1990), *Teoría de la democracia*. REI. Buenos Aires.
- SHAMSUL, A. (1999), "*Consuming Islam and Containing the Crisis*", en *Southeast Asian-Centred Economies or Economics?* Hoadley, M. (Ed.). Nordic Institute of Asian Studies, Copenhagen.
- VON VORYS, KARL (1976), *Democracy without consensus. Communalism and political stability in Malaysia*. Oxford University Press. Kuala Lumpur-Singapur.
- ZAKARIA, HAJI AHMAD (1989), "Malaysia: Quasi democracy in a divided society", en *Democracy in developing countries. Comparing experiences with democracy*. Vol. 3, Lipset, S., Linz, J. y Diamond, L. (Eds.) Boulder, Colorado: Lynne Rienner. U.S.A.
- ZAKARIA, HAJI AHMAD (1993), "Malaysia in an uncertain mode", en *Driven by growth: political change in the Asia-Pacific Region*. Morley, J. (Ed.). Nueva York, ME. Sharpe. U.S.A.