

## LOS TRÁNSFUGAS DEL MARXISMO AL ISLAM: EL CASO DE 'ADIL HUSAYN

LUZ GÓMEZ GARCÍA  
*Universidad Autónoma de Madrid*

PARA HABLAR del fracaso de una posible revolución intelectual dentro del contexto de crisis generalizada que se puso en evidencia en las sociedades árabes a partir de 1967, y que es por ende, una característica esencial y común a todo el pensamiento árabe hasta nuestros días, tenemos que buscar la causa primera de ese fracaso en la inoperancia del compromiso de los intelectuales antes y después de la derrota de 1967. El compromiso, entendido unánimemente como articulación coherente de teoría y praxis, de pensamiento teórico y actuación social y política,<sup>1</sup> condiciona el diagnóstico de una polémica que 'Abd Allah Larwî caracteriza como la ausencia de conciencia histórica en los intelectuales de la segunda *nahda*.<sup>2</sup> Siguiendo parcialmente las tesis de Larwî sobre la recurrencia a la tradición y la autonomía de las élites como enfermedades crónicas de la intelectualidad árabe, Alain Roussillon considera que en el caso egipcio el primer condicionante de esta crisis es la incapacidad de los intelectuales para romper realmente con el poder y establecer una crítica radical y constructiva. Uno de los motivos principales de este estado de cosas sería la aparición de lo "islámico" como absoluto, que se presenta como una militancia total que complica la posibilidad de crítica.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Véase *Al-iltizam bayna al-kuttiâb al-misriyyîn de Sibâm Hâsim*, El Cairo, Misr al-'arabiyya li-l-nasr wa-l-twazî', 1993, no tan interesante por la metodología de la que se sirve y que lo lleva a conclusiones derivadas de la psicología conductista, sino por los textos que recoge sobre la concepción personal del *compromiso* entre treinta intelectuales egipcios de muy variada tendencia, pertenecientes a la primera generación nacida en el Egipto independiente.

<sup>2</sup> 'Abd Allah Larwî, *La crisis de los intelectuales árabes*, Madrid, Libertarias, 1991.

<sup>3</sup> Alain Roussillon, "Intellectuels en crise dans l'Égypte contemporaine", en Kepel (comp.), *Intellectuels et militants de l'Islam contemporaine*, París, Seuil, 1990, pp. 213-258.

Las estrategias de relación con la sociedad de los “nuevos intelectuales islamistas”<sup>4</sup> están condicionadas por una concepción absolutista del saber que instala a estos nuevos grupos de militancia en un espacio contrario a la integración social —calificada como *yāhīlī* o “ante-islámica”—, espacio que admite y precisa sus propias contra-instituciones: las *yamā ‘at islāmiyya* o agrupaciones islámicas. Frente a la toma de posiciones únicamente religiosas para verificar y totalizar el inmenso *corpus* de textos de los nuevos intelectuales islamistas, la capacidad metodológica y organizativa de su formación primera como marxistas permite a sus tráfugas<sup>5</sup> articular un regeneracionismo (*islāh sāmīl*) islámico anclado en tres principios básicos del neomarxismo,<sup>6</sup> esencialmente de corte gramsciano:<sup>7</sup>

1. La denostación de cualquier pretensión de objetividad científica, con el resultado de una suerte de sociologismo o historicismo del conocimiento.
2. La comprensión marcadamente instrumental de la teoría política y social.
3. La convicción de que el objetivo revolucionario también se debe imponer a la actividad intelectual.

Al rechazo de la dominación cultural y la dependencia económica —el cual en la década de los cincuenta condujo hacia el marxismo a un nutrido grupo de intelectuales de los márgenes del mundo desarrollado— se suma la interpretación del islam como el medio necesario para despertar las concien-

<sup>4</sup> Olivier Roy, “Les nouveaux intellectuels islamistes: essai d’approche philosophique”, en Kepel, *op. cit.*, pp. 259-283.

<sup>5</sup> Denominación apuntada por Alain Roussillon en “Islam, islamisme et démocratie: Recomposition du champ politique”, *Peuples Méditerranées*, núm. 41-42 (1987-1988); p. 325.

<sup>6</sup> “Con el nombre de neomarxismo se denomina en este capítulo a las reconstrucciones de la herencia político-intelectual de Marx, realizadas por la llamada ‘tercera generación’ de marxistas en el transcurso del debate político y cultural del periodo que transcurre en la primera mitad del siglo xx, entre las dos guerras mundiales”, R. Vargas Machuca, “El neomarxismo”, en F. Vallespín, *Historia de la Teoría Política*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, vol. 4, p. 469.

<sup>7</sup> Antonio Gramsci, *La política y el estado moderno*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993.

cias y movilizar al público.<sup>8</sup> El proyecto de Gramsci —parafraseando el título de la obra de García-Salazar— se dilata en el tiempo y el espacio árabes hasta convertir una ideología religiosa en impulsora de la reforma intelectual y moral, en la medida en que configura un bloque antihegemónico en la “sociedad civil”. Esta concepción del islam como un motor del desarrollo, hizo que se dedicaran a la militancia activa una serie de pensadores cuyas cualidades, comportamientos y objetivos, aplicados a las coyunturas a las que estuvieron expuestos, nos permiten englobarlos en la denominación de “tránsfugas”.

Pasé largos años luchando bajo la égida del marxismo y el comunismo, con la convicción, como otros muchos fieles compatriotas, de que así me encaminaba a lograr el bien para mi pueblo y mi patria. Pero gracias al estudio, la reflexión y mi experiencia, y sobre todo, con la ayuda de Dios, fue haciéndoseme patente que el marxismo no representaba la solución mágica y “científica” que yo había imaginado para los problemas de Egipto y la humanidad. Y lo que es más importante, me di cuenta de que la religión de la impiedad y el ateísmo —el materialismo dialéctico— que supone la base del marxismo no podía distinguir más que a una sociedad corrupta y a individuos deformes. Para mí, quedó claro que la religión verdadera, la que Dios reveló para nuestra salvación, es la única que nos encamina hacia la sociedad ideal (‘Adil Husayn: *al-Sa’b*, 21 de marzo de 1989).

Dentro de este itinerario ideológico que describe el egipcio ‘Adil Husayn, llaman la atención dos hechos: primero, que antes de su reencuentro con la temática islamista, Husayn, haya sido un militante comunista, y segundo, que la causa última tras esta transformación, el rechazo contra el intelectual puro y la evolución ideológica, no estén en relación con un compromiso social. En una entrevista publicada en el semanario *Al-Fayzi*,<sup>9</sup> órgano de prensa del Partido del Renacimiento [*Hizb al-nahdal*] de Tunes, ‘Adil Husayn sostiene que para él,

<sup>8</sup> El diálogo entre “gramscismo y fundamentalismo islámico” es anotado por Francisco Fernández Buey como ejemplo de la pluralidad y universalidad del interés actual por la obra de Gramsci. Cf. Rafael Díaz-Salazar, *El proyecto de Gramsci*, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 13.

<sup>9</sup> *Al-Fayzi* (28/4/90), traducción de François Burgat en “Comunisme, nationalisme, islamisme: itinéraire d’un intellectuel égyptien, ‘Adil Husayn”, *Egypte-Monde Arabe*, núm. 5, 1991, p. 174.

como para el resto de su generación, lo que nutría su ideal era poner sus conocimientos y facultades al servicio de su ‘país y sus deseos de renacimiento’. El hecho de que en un tiempo ese ideal hubiera tomado los ropajes del marxismo y que ahora tome los del islam, implica una rectificación formal: ‘por ser fiel a mí mismo y a lo que considero que es lo correcto’, y a su vez responde a un fin constante: ‘Desde el primer día en que tuve uso de razón, me comprometí con lo que creía la verdad, que era servir a esta comunidad [*umma*]’.<sup>10</sup>

Si bien el marxismo no puede ser operativo en el Egipto de este último cuarto de siglo para ‘Adil Husayn eso no implica que haya que negarlo en forma absoluta. Una lectura del islam que se adapte a las exigencias de la modernidad es la respuesta lógica y coherente a la evolución dialéctica de la historia a finales de siglo: el regeneracionismo islámico, la solución islámica (*al-hall al-islâmî*) es la alternativa a los órdenes liberal y socialista,<sup>11</sup> ambos fallidos, y constituye una modernización material e ideológica que se basa en una autenticidad que establece la paridad entre las naciones. Frente a la incapacidad de los estados árabes actuales para satisfacer las necesidades de las masas, el islamismo se presenta como el pensamiento de la renovación y como una realidad revolucionaria asentada en las posibilidades que otorga el propio legado cultural árabe-islámico, capaz de lograr el papel integrador del Estado.<sup>12</sup>

A principios de los ochenta una serie de intelectuales egipcios convergen en este itinerario individual de ‘conversión’ a la temática islamista, organizada en torno a un componente

<sup>10</sup> Discurso pronunciado en la fiesta que organizó el Partido del Trabajo para celebrar el sexagésimo cumpleaños de ‘Adil Husayn, *al-Sa’b*, núm. 695 (1/12/92).

<sup>11</sup> El islamismo como consecuencia del desencanto ante la inoperancia de las soluciones provenientes de ideologías importadas de ‘Occidente’ es una de las líneas interpretativas no endógenas más recurrentes, y en algunos estudios la única sostenida. Véase la abundante bibliografía de autores como R. Stephen Humphreys, R. Hrair Dekmejian o Raphael Israeli.

<sup>12</sup> El comentario de Hámid ‘Abd Allah Rabí’ en su edición y traducción de la obra de Ibn Abí-l-Rabí *Sulûk al-mâlik ff tadbîr al-‘mamâlik*, El Cairo, Dâr al-Sa’b, 1980, vol. I, 1983; vol. II, es uno de los intentos más serios que conocemos de elaboración de un método que estructure un pensamiento político árabe-islámico operativo apoyado en sus propias posibilidades patrimoniales.

primordialmente nacionalista.<sup>13</sup> A partir de 1988 observamos cómo ‘Adil Husayn, Târiq al-Bisrî y Muhammad ‘Imâra —a los que sumamos en 1990 el economista Yalâl Amîn— aparecen invariablemente relacionados con los estudios que se fijan en una nueva ideología reflejada y gestada en las páginas de *al-Sa’b*<sup>14</sup> el semanario del Partido Socialista del Trabajo [Hizb al-‘amal al-istirâkî]. Entre la amalgama de autores a los que Leonard Binder calificó como musulmanes liberales (“*al-muslimâm al-liberâliyyûn*”),<sup>15</sup> se conjugan diversas denominaciones “neopatriomonalistas” (“*al-turâtiyyûn al-yudûd*”),<sup>16</sup> islamistas culturalistas (“*la-islâmiyyûn al-hadâriyyûn*”),<sup>17</sup> “nacionalistas islámicos”<sup>18</sup> —que tratan de denotar posturas mucho más concretas.

La conciencia de que la búsqueda de la “sociedad ideal” debe ser la preocupación básica de todo horizonte intelectual, sitúa a estos pensadores en líneas que en Occidente fueron reelaboradas por la ciencia política desde comienzos del siglo XX. Sin embargo, al sumar a esta asunción la necesidad de elevar a un primer plano una normativa moral basada en un código religioso, estos teóricos egipcios establecen una radical diferencia con el concepto de evolución política vigente en Occidente<sup>19</sup>

<sup>13</sup> La importancia de los condicionantes históricos, primordialmente de índole política, nos lleva a focalizar el fenómeno en el caso de pensadores de idéntica nacionalidad. Si bien creemos que se agudizaba en el caso egipcio, se pueden rastrear indicios de una trayectoria equiparable en autores como el director kuwaití de *al‘Arabî*, Muhammad al-Rumayhî, o el jordano Fahmî Ya’dân.

<sup>14</sup> Véase las obras mencionadas de A. Roussillon y F. Burgat, así como el incisivo ensayo de Gassan Salame: “Sur la causalité d’un manque: pourquoi le Monde Arabe n’est-il donc pas démocratique”, en *Dossier du CEDEJ: Démocratie et démocratisations dans le Monde Arabe*, El Cairo, CEDEJ, 1992, p. 56.

<sup>15</sup> *Islamic Liberalism*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1988.

<sup>16</sup> Alexander Flores, “Egypt: A New Secularism?”, en *Middle East Review*, julio-agosto, 1988, p. 27.

<sup>17</sup> Nazih Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, Londres, Routledge, 1991, p. 69.

<sup>18</sup> Halim Barakat, *The Arab World. Society. Culture and State*, Berkeley, University of California Press, 1993, p. 259.

<sup>19</sup> “...los modelos occidentales de progreso político están en relación inversa con la intromisión de la religión en la política, porque el secularismo es un criterio fundamental del progreso político”, Hudson, “Islam and Political Development”, en J. Esposito (comp.), *Islam and Development, Religion and Socio Political Change*, Nueva York, Syracuse University Press, 1980, p. 3.

y van a entroncar con una tradición autóctona que desde al-Gazálí e Ibn Taymiyya culmina con la línea reformista islámica iniciada a finales del siglo XIX.

El correlato entre islam y modernidad, y más concretamente entre islam y progreso material, caracteriza el debate intelectual de estos pensadores árabes y musulmanes de finales del siglo XX. Para Târiq al-Bisrî, miembro del Tribunal Supremo, el eje gravita en torno al componente confesional en la construcción nacional;<sup>20</sup> 'Imâra centra una larga e intensa labor intelectual en el nexo entre justicia social, Estado y religión;<sup>21</sup> en cuanto a Yalâl Amîn, a comienzos de los noventa, su tradicional preocupación por la estructura productiva y los índices de crecimiento comienza a reelaborarse en términos de independencia política islámica.<sup>22</sup> Antes de aproximarnos a la propuesta teórica del Partido del Trabajo, reconstruiremos situaciones típicas del itinerario ideológico y vital de 'Adil Husayn.

### El itinerario ideológico de 'Adil Husayn

Para reconstruir el proceso de desarrollo intelectual de este pensador e ideólogo y de su vigorosa interpretación del islam como motor de desarrollo, nos serviremos de sus propias declaraciones. La visión y recensión que 'Adil Husayn hace de su propia trayectoria es interesante pues delimita su peculiar universo cognoscitivo, sin embargo, antepondremos a ella el carácter apologetico de la mayoría de los textos. El interés alcanza así un nivel mucho más genérico, que bien podría enlazar con la psicología general del público al que se dirige. Nuestras fuentes, primordialmente los artículos del propio 'Adil Husayn en *al-Sa'b*, más algunas aclaraciones facilitadas en sendas entrevistas (11 y 14 de enero de 1994), se caracterizan por su potencial carga defensiva ante la controversia que ha carac-

<sup>20</sup> Véase el nuevo prólogo a la segunda edición de su obra *Al-Haraka al-siyâsiyya fi Misr 1945-1952*, El Cairo, Dâr al-surûq, 1983, y *al-Muslimûm wa-l-aqbât. fi itâr 'al-yamâ'a al-wataniyya*, El Cairo, Dâr al-surûq, 1980.

<sup>21</sup> *Al-Dawla al-islâmiyya bayna al-'almâniyya wa-l-sulta al-dînniyya*, El Cairo, 1988, *Al-Taurîq ila' al-yaqza al-islâmiyya*, El Cairo, 1990, y *Al-Islâm wa-l-siyâsa*, El Cairo, 1993.

<sup>22</sup> *Al-Dawla al-rajwa, fi Misr*, El Cairo, Sinâ li-l-nasr, 1993.

terizado la entrada del pensador en el protagonismo político egipcio de finales de la década de los ochenta. Las críticas que entonces comienzan a agolparse no estarán motivadas tanto por la transformación ideológica en sí —que ya se remontaba bastantes años en el tiempo y tiene antecedentes entre la intelectualidad egipcia de la talla de ‘Imâra—, como por su hipotético oportunismo al “orquestrar”<sup>23</sup> la Coalición Islámica (“*al-tahâlluf al-islâmî*”), que se convirtió en el principal grupo opositor de la Asamblea del Pueblo constituida en 1987.

‘Adil Husayn nació en noviembre de 1932, en El Cairo, en el seno de una familia típicamente politizada de la clase media egipcia. Su padre era un funcionario estatal proveniente de pequeños propietarios rurales del Bajo Egipto, cuando ese país ya había logrado su independencia nominal tras la Primera Guerra Mundial. Su hermano Ahmad, fundador e ideólogo del partido *Misr al-Fatâ* (El joven Egipto),<sup>24</sup> será una figura clave en la formación del joven ‘Adil y una referencia constante a lo largo de su vida. Trasladando la observación de Javier Barreda a propósito de las estrategias de la clase dirigente egipcia para sobrevivir en un Estado débil, la lógica de ‘Adil Husayn se adapta a la perfección a esa lealtad que gira en torno a las familias “carnales, regionales o políticas: patriarcado y estructuras tribales, junto al culto a la palabra y al saber, marcan el respeto reverencial por el líder”.<sup>25</sup> A lo largo de su

<sup>23</sup> *Yamâl. ‘Abd. al-Sami’ al-Kitâb al-aswad li-abzâb Misr*, El Cairo, Dâr al-tamiyya al-taqâfiyya li-l-tibâ’ wa-l-nasr, 1989, p. 173. La Coalición Islámica agrupó en las listas del Partido Socialista del Trabajo a miembros del Partido Liberal Socialista (20%) y Hermanos Musulmanes (40%), estos últimos no reconocidos como organización política. Su lema, “El islam es la solución” [“al-Islâm huwa al-hall”] capitaneó una campaña caracterizada por el común frente al resto de las fuerzas contra los hipotéticos desmanes de esta propuesta.

<sup>24</sup> J.P. Jankowski, *Egypt’s Young Rebels: “Young Egypt” 1933-1952*, California, Hoover Institution Press, 1975. Analiza el devenir histórico e ideológico de esta aglutinación desde una óptica que enfatiza su influencia en la generación que gobernó Egipto a partir de 1952.

<sup>25</sup> “El islamismo radical en Egipto”, en *Cuadernos de África-América Latina*, núm. 10, 1993, pp. 11-31. Eric Davis también insiste en este síntoma de “conservadurismo social” en su caracterización sociohistórica del devenir del islamismo en Egipto. Cf. “The Concept of Revival and the Study of Islam and Politics”, en B.F. Stowasser (ed.), *The Islamic Impulse*, Washington Georgetown University, 1987, pp. 43-44.

actividad política 'Adil Husayn se acerca o aleja de las posiciones de su hermano, veinte años mayor que él, como hilo argumental para repasar la historia de su peculiar forma de entender el compromiso nacionalista.

A los catorce años —recién finalizada la Segunda Guerra Mundial— Husayn ya era miembro del Partido Joven Egipto, y en 1949 se unió al continuador de éste, el Partido Socialista de Egipto (Hixb Misr al-istirákî). Un programa de corte populista exigía reformas que promovían una mayor igualdad social con un vocabulario y un simbolismo islámicos que abogaban por luchar, incluso con las armas, por la independencia nacional. Esta inquietud política prematura se inscribe no sólo en el marco familiar que condiciona a este jovencísimo militante, sino en el ambiente que caracterizó la convulsa vida egipcia de la segunda mitad de los cuarenta, principalmente en cuanto al papel de la juventud intelectual y de los estudiantes en la lucha callejera. A la cabeza de las juventudes socialistas, caracterizada por su tendencia marxista frente al "socialismo islámico" de los líderes mayores del antiguo joven egipto, Husayn participó en las manifestaciones contra Palacio y contra el nuevo gobierno del Wafd que tuvieron lugar en la Universidad de El Cairo a comienzos de los cincuenta. Esto le costó ser arrestado, junto con Muhammad 'Imára y el resto de los miembros del Partido Socialista, a raíz del incendio de la capital en enero de 1952. Después de ser liberado tras la Revolución de julio, comenzó el enfrentamiento político con su hermano, motivado primeramente por el apoyo que éste le prestó al nuevo régimen instaurado por los "Oficiales Libres".

En el trasfondo de su oposición al Consejo del Mando de la Revolución se halla la adhesión de varios de los miembros más jóvenes al Movimiento Democrático para Liberar la Patria (al-Haraka al-dîmuqrátî li-tahrîr al-watan), de orientación comunista. En enero de 1953 lo arrestan de nuevo, y esto coincide con la orden de disolución de los partidos políticos partícipes del juego parlamentario anterior al golpe de los Oficiales Libres y a la creación del Hay'at al-tahrîr al-watanî [Frente de Liberación Nacional], como única agrupación política. De entonces data la adhesión de Husayn al marxismo

“no sólo intelectual, sino político y militante” y el más duro enfrentamiento ideológico con Ahmad, pues “él era creyente y yo no, lo cual de verdad que nos ocasionó serios conflictos”.<sup>26</sup> Durante esta época de activa militancia en el movimiento comunista egipcio, a Husayn lo encarcelan dos veces más (de septiembre de 1953 a julio de 1956, y de enero de 1959 a mayo de 1964), durante las dos oleadas de represión del régimen de Naser contra el movimiento comunista.<sup>27</sup>

El viraje socialista del régimen, delimitado por la Carta Nacional presentada por Naser en marzo de 1962, y el apoyo de la URSS a esta orientación, favoreció que los comunistas tuvieran un acuerdo de principio con la nueva etapa, de forma tal que en la primavera de 1964, cuando la visita de Kruchev con motivo de la finalización de la primera fase de la Gran Presa de Asuán, la mayoría de los presos comunistas ya había sido puesta en libertad. Frente a la “trampa” del pragmatismo soviético posestalinista que amenazaba la recién adquirida independencia nacional egipcia y los planes unitaristas de Naser, ‘Adil Husayn se opuso a la autodisolución del partido, que fue decidida en abril de 1965 por su Comité Central. Mientras prominentes comunistas pasaron a integrarse y constituir un influyente grupo de opinión dentro de la USA —la revista *al-Tali’a* aglutinará las reflexiones teóricas de ‘Adil Husayn y los demás antiguos marxistas, ahora defensores del naserismo en su línea más nacionalista—, en la clandestinidad se empezaron a reorganizar los críticos a esta línea, de donde a partir de 1967 brotará la nueva generación de marxistas.

Según el testimonio de Husayn, hacia 1967 se intensificaron las discusiones intelectuales con su hermano: “Hoy, después de todo lo que ha pasado, pienso que estas conversaciones no sólo me han influenciado ideológicamente hablando, sino que mis posiciones actuales no son más que la continuación de lo que ha representado Ahmad Husayn en el combate político e islámico de Egipto.”<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Al-Fayar, *op. cit.*, pp. 171-172.

<sup>27</sup> Véase Tareq Ismael y Rifat Said, *The Communist Movement in Egypt, 1920-1988*, Nueva York, Syracuse University Press, 1990.

<sup>28</sup> F. Burgat “Comunisme, nationalisme...”, *op. cit.*, p. 172.

Comienza un nuevo periodo de revisión autocrítica de su propia trayectoria [marhalat al-muráya'a], pero siempre dentro de las líneas nacionalistas árabes representadas por el movimiento naserista: creación de una élite esforzada y de vanguardia que lidere por encima de la lucha de clases el proceso de independencia económica y de progreso.<sup>29</sup>

En el prólogo de su obra *Nahwa fikr 'arabî yadîd* (*Hacia un pensamiento árabe nuevo*),<sup>30</sup> Adil Husayn afirma que hacia 1973 comienza a tomar forma un nuevo empeño, que ve en el problema de la "identidad" tanto el diagnóstico como las perspectivas de superación de la crisis crónica que sufren las sociedades musulmanas. El libro *al-Iqtisâd al-misrî min al-istiqlâl ila'-l- taba'iyya* (*La economía egipcia de la independencia a la dependencia*), publicado en 1982, sitúa la problemática en el terreno que su formación de economista le facilita, pero el "gran proyecto" es la formulación de un paradigma capaz de establecer una nueva teoría de las ciencias sociales que haga frente a los retos actuales de las sociedades musulmanas partiendo de las perspectivas endógenas de la cultura islámica:

...las ciencias sociales, especialmente en su nivel menos abstracto (es decir, cuando se ocupan de sociedades concretas, y no de la sociedad humana en general) no pueden no estar comprometidas. Es deber del auténtico investigador dejar claras desde el principio las creencias, valores u objetivos por los que toma partido y en los que se basa, en la medida en que sea consciente de esta toma de posición. En cuanto a mí, reconozco que estoy del lado de mi *umma* árabe y su mensaje islámico.

Del puente entre las dos décadas y los primeros ochenta provienen los artículos de la revista *al-Mustaqbal al-'arabî* y las ponencias en diferentes congresos recogidos en *Nahwa fikr 'arabî yadîd*, pretendido ensayo de ese "gran proyecto aún inmaduro" (p. 8). Esta labor meramente intelectual, y

<sup>29</sup> Entrevista concedida el 11 de enero de 1994. En un editorial de 1986 (14 de junio) incidía en el mismo sentido. Véase "El Partido del Trabajo y la Revolución de julio".

<sup>30</sup> El Cairo, Dâr al-mustaqbal al-'arabî, 1985.

bastante bien remunerada,<sup>31</sup> es la que trunca su entrada en la militancia activa del Partido Socialista del Trabajo:

Me afilié al Partido del Trabajo a finales de 1985, al tiempo que aceptaba hacerme cargo de la edición de *al-Sa'b*. Mi tardía afiliación no significa que yo anduviese alejado de los intereses del partido, pues desde sus comienzos había visto en él una esperanza para que se creara un escuadrón combativo que pudiera dirigir la operación nacional y agrupar a las masas tras de sí hasta hacer realidad la reforma propugnada. Desde el principio me di cuenta de que el PT, tanto por sus ideas como por su directiva, era capaz de convulsionar el sistema por completo, derrotando y reemplazando al partido en el poder. Aún así, seguí trabajando durante algún tiempo en la investigación científica y académica, pues consideraba que con este esfuerzo intelectual prestaba un servicio al PT, si tenemos en cuenta que el Partido del Trabajo es el partido de la reforma islámica en los terrenos político, económico y social, y que toda mi investigación versaba sobre este tema y la delimitación de sus conceptos.

Pero cuando se me hizo evidente que el partido no podía soportar la pesada carga que recaía sobre sus hombros, y que la predicación de Ibrâhîm Sukrî y Hilmî Murâd exigía apoyo y respaldo directos, decidí aceptar cerrar temporalmente mis libros para meterme en el alboroto de la acción política.<sup>32</sup>

Cuando el 15 de noviembre de 1985 el Comité Ejecutivo del partido le designa redactor en jefe de *al-Sa'b*, el anuncio se hace en una escueta nota publicada en el siguiente número del periódico (19/11/85) en la que apenas se le presenta como un

<sup>31</sup> Son bien conocidos los elevados honorarios que el Centro de Estudios para la Unidad Árabe, patrocinador de *al-Mustaqbal al-'arabî*, paga a sus colaboradores.

<sup>32</sup> "Mi dura experiencia en el Partido del Trabajo", en *al-Sa'b*, núm. 485 (14/3/89), p. 4. En esta afirmación es innegable cierto regusto marxista del estilo del que operó en las justificaciones de los jóvenes teóricos izquierdistas latinoamericanos de los sesenta cuando relevaron la XI Tesis sobre Feuerbach de Marx y saltaron a la actividad guerrillera. Cf. M. Harnecker, *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, Madrid, Siglo XXI, 1977, pp. 3-4. Por otra parte, una lectura atenta de la problemática del estado en la obra de 'Adil Husayn revela unas coordenadas interpretativas muy semejantes a la experiencia histórica que nutre la controversia sobre la existencia de un marxismo latinoamericano: la recuperación del modelo hegeliano del Estado se impone en un mundo no europeo que no puede —como pretende Marx al negar teóricamente todo posible papel autónomo del Estado político— desestimar la capacidad del Estado como fundamento de la sociedad civil. Cf. José Aricó, "El marxismo latinoamericano", en F. Vallespín, *op. cit.*, vol. IV, pp. 379-414.

“reconocidísimo pensador árabe” que ya ha trabajado como periodista para el oficial *Ajbâr al-yawum*. El 26 de noviembre de 1985 aparecerá su primer editorial, en la primera página, a doble espacio y en la mitad superior izquierda, formato que tan sólo variará en extensión —progresivamente mayor— y que se mantendrá hasta los prolegómenos de la Crisis del Golfo, cuando sus crónicas y reportajes pasen a anunciarse en titulares rojos en la portada y se desarrollen con toda profusión en alguna de las primeras páginas interiores del periódico.

**Propuesta teórica:**  
la visión islámica del Partido del Trabajo

Las primeras polémicas que surgieron al incorporarse ‘Adil Husayn al periódico del PST, las plantean sus antiguos compañeros de filas, hoy miembros de la Reagrupación Nacional Progresista Unionista y colaboradores de su semanario *al-Ahâlî*. El enfoque que usó ‘Adil Husayn en este primer momento (*al-Sa’b*, mayo-agosto, 1986) para justificar el replanteamiento de su antigua militancia comunista, hace énfasis en el componente profundamente nacionalista de su pensamiento y actuación práctica. A nivel teórico, Husayn rechaza el universalismo marxista que pretendidamente practicaba la URSS, pues éste “cambia una forma de ocupación por otra” (*al-Sa’b*, 29/8/86); a nivel en el caso egipcio en concreto, ‘Adil Husayn denosta al marxismo recurriendo al manido estereotipo de las conexiones entre el comunismo internacional y la creación del Estado de Israel.<sup>33</sup> Apropiarse del discurso marxista para reprobalo desde sus mismas filas es un arma de doble filo para alguien que pretende rebatir el “centro y corazón” del materialismo dialéctico, es decir, la lucha de clases como fuerza capaz de una transformación

<sup>33</sup> ‘Adil Husayn recrimina a Rif’ar al-Sa’id la reincorporación de Henri Curiel, judío de origen francés, al PCE en 1964 bajo la excusa de la falta de líderes comunistas egipcios, y señala este acontecimiento, rebrote de la vieja polémica de la egipcianización del comunismo egipcio, como punto de inflexión en su replanteamiento de la militancia comunista. Véase *al-Sa’b*, núm. 349 (12/8/86).

revolucionaria del mundo.<sup>34</sup> El abandono tajante de esa vía de confrontación en discusiones posteriores parece confirmar que el pensador formó la conciencia de ese peligro, que ya había intentado superar en sus reflexiones teóricas de comienzos de la década sobre el Estado y la democracia. Para ‘Adil Husayn, recurrir al legado teórico-político islámico conlleva asumir la acuciante necesidad de un regeneracionismo (“*islâh*”) en las prácticas políticas árabes actuales, el cual sólo podrá llevar a cabo una élite esforzada que haga efectiva la misión propia del Estado, es decir, que posibilite la complementariedad gobernante-gobernados por medio de un Estado político. Aunque se haya barrido todo atisbo revolucionario marxista, la asunción del “continuum histórico” como marco formal para abordar la cuestión de la democracia en la patria árabe nos pone en la pista de la teoría científica marxista, el materialismo histórico, al que ‘Adil Husayn no hace referencia, frente a la dura denostación de la teoría filosófica de Marx. Parece que, como método de conocimiento, el cuerpo de conceptos que constituye la teoría general del materialismo histórico no se puede rechazar en bloque —tal vez por su parcial utilidad para los fines revisionistas de este ideólogo islámico, quizá porque como cuerpo doctrinal no fue desarrollado nunca de forma sistemática por Marx y Engels—, mientras que el sistema filosófico basado en éste sólo puede distinguir a “una sociedad corrupta e individuos deformes”.

La crítica ideológica desde una perspectiva pretendidamente islámica no aparecerá, sin embargo, sino al final de la década, cuando la posición de Husayn dentro del partido y también la estructuración de su peculiar discurso islamista estarán básicamente cimentados:

El paso del marxismo al islam les parece a algunos un retroceso de la ciencia a la superstición, creo sin embargo que es exactamente lo contrario; es decir, que se trata del paso de la superstición a la ciencia, si con “ciencia” nos referimos a “el conocimiento verdaderamente objetivo de la naturaleza y la sociedad a través de los métodos de

<sup>34</sup> Louis Althusser, prólogo a la obra de M. Harnecker, *Los conceptos elementales...*, *op. cit.*, p. XIII.

investigación y los principios de Dios''. No es de extrañar que este paso consciente irrite a algunos; en mi caso personal el paso del materialismo (o marxismo) al islam no se produjo de la noche a la mañana sino fue un viaje de la incredulidad a la fe. Con esto pretendo indicar que no se trata de un salto repentino e injustificado y que se da por descontado que no cabe la sospecha de oportunismo, pues en estos tiempos que corren, si se aboga sinceramente por el islam se tiene que pagar un precio alto, no cobrar y además guardársela en el bolsillo.<sup>35</sup>

'Adil Husayn afirma que su total adhesión al islam se produjo a comienzos de los ochenta, cuando se convenció de que el mensaje del islam era el único capaz de cumplir las promesas de justicia social defraudada por la aplicación del marxismo en los países comunistas. El objetivo, la justicia social (en Occidente, el "socialismo") perdura, lo que se ha revelado ineficaz es la teoría rigorista y absoluta que pretendía ponerlo en práctica. La concepción dialéctica de la historia impone que para este fin de siglo la única respuesta coherente para hacer realidad la justicia social ordenada por Dios para todos —partícipes por igual de la propiedad de las riquezas de la tierra (*al-Sa'b*, 24/2/87)— sea "una corriente al mismo tiempo fundamentalista y de futuro". Frente a la concepción de trasfondo liberal-positivista que considera que "la religión, en tanto que elemento de lógicas tradicionales, es perfectamente capaz de justificar objetivos revolucionarios",<sup>36</sup> la apuesta "vital" de 'Adil Husayn por el factor religioso converge con la preocupación de destacados neogramscianos actuales.<sup>37</sup> A diferencia de lo que Gramsci creía, pero llevando más en

<sup>35</sup> "En respuesta a Músa' Sabrí", *al-Sa'b*, núm. 486 (21/3/89). La acusación de oportunismo constituye el eje central de una campaña de descrédito orquestada a principios de 1989 por el veterano editor de *al-Ajbár*, diario en el que colaboró 'Adil Husayn antes de ocuparse de la edición de *al-Sa'b*.

<sup>36</sup> H. Mitkís, "L'igitimité et opposition religieuse: l'Égypte et le Maroc, étude de cas", en *Bulletin du CEDEJ*, núm. 23, 1988, p. 378.

<sup>37</sup> Pensamos, por ejemplo, en la obra de Rafael Díaz Salazar ya citada. No muy lejos, al menos en esencia, quedaría la iniciativa del órgano de prensa del Partido Comunista Italiano, *L'Unità*, de repartir, a partir de diciembre de 1994, junto con su periódico, una edición de los Evangelios en la creencia de que "los valores del Evangelio son básicos para la democracia" (*L'Unità*, 16/11/94).

tiempo y espacio la línea de pensamiento del ideólogo italiano, una potente ideología religiosa puede convertirse en la fuente impulsora de la reforma intelectual y moral, en la medida en que configura un bloque antihegemónico en la sociedad civil.<sup>38</sup> La importancia de la práctica política y la relevancia de la movilización se trasladan a un lenguaje islámico, sintetizado muy significativamente en los editoriales de *al-Sa'b*.

“*al-Amr bi-l-ma'rûf wa-l-nâha* ‘*an al-munkar*’”, “ordenar lo establecido y prohibir lo reprobable”, expresión que se repite en varias azoras del Corán (C:3, 104/110; 7,157; 9/, 67/71/112; 22,41; 31,17), es el *leit motiv* del islamismo militante de los noventa, con interpretaciones tan variadas como pueden permitir la falta de contenido espiritual o material concreto de estos textos coránicos.<sup>39</sup> Para ‘Adil Husayn esta expresión sintetiza la asunción individual y colectiva del proyecto regeneracionista islámico dentro de los márgenes legitimistas delimitados por la aceptación de la legalidad política vigente. Con este lenguaje islamizado, Husayn intenta elaborar una teoría que contenga los elementos de un sistema pluripartidista y representativo basado en aportaciones autóctonas del patrimonio cultural árabe-islámico, sin recurrir a la mención de la democracia y su consiguiente carga culturalista. Pero, al optar por esta vía, el tema se ve reducido a la participación del individuo en el Estado, sin que quepa posibilidad de abordar el problema de la soberanía y el origen del poder.

Desde este marco conceptual, ‘Adil Husayn elabora una ideología política esencialmente pragmática que hasta el momento se ha revelado como la principal fuerza movilizadora de la clase de funcionarios y pequeños comerciantes, antes

<sup>38</sup> *Nahwa fikr ‘arabî-yadîd*, pp. 232-233. ‘Adil Husayn otorga una trascendencia decisiva al papel de la élite político-intelectual en la configuración y dirección del proyecto democrático estatal para el mundo árabe.

<sup>39</sup> Los puristas de inspiración saudí [*salafîes*] rechazan la posibilidad de deposición del gobernante introducida por este principio y aceptan sólo su contenido de exhortación individual. Véase la lectura de Nis’at al-Misrî de las aportaciones de Ibn Katir y al-Gazâlî en *al-Amr bi-l-ma’rûf wa-l-nâha* ‘*an al-munkar*, El Cairo, al-‘Mujtâr al-islâmî, s.d.

apegados a las proclamas de la Agrupación de los Hermanos Musulmanes. 'Adil Husayn abandonó nominalmente la jefatura de *al-Sa'ib* cuando finalmente logró hacerse cargo del aparato organizativo del partido, en marzo de 1993.<sup>40</sup> Tras este VI Congreso, Husayn, como nuevo secretario general del Partido del Trabajo, comenzó por abolir la denominación de "socialista" que había acompañado al partido desde su fundación en 1978, y luego se abocó al proceso de reestructuración interna de la agrupación, con el fin de convertirla en un instrumento operativo del regeneracionismo islámico propugnado.

Tal trayectoria ideológica, que su protagonista parece ejemplificar y sentir como esencialmente "egipcia", nos parece cercana a cierta lógica "universal" de este fin del milenio. Sorprende, si se quiere, que cuando en 1993 en "Occidente" oímos a otros analistas, no menos sospechosos de oportunismo, hablar de la necesidad de olvidar el "socialismo"<sup>41</sup> —la nueva palabra maldita tras la caída de los regímenes comunistas y el descrédito de los partidos socialdemócratas europeos después de una década en el poder— la propuesta no nos resulte tan novedosa si, por una vez, reflexionamos sobre los debates ideológicos que se han generado en esferas políticas fuera del ámbito europeísta y tradicionalmente tenidas por "atrasadas".

Proponemos, para finalizar, que el lector lleve a cabo una lectura contrastada muy sugestiva: tomar el texto "Libertario de izquierdas. Doce tesis" de Peter Glotz<sup>42</sup> y confrontarlo con el panfleto de 'Adil Husayn "La visión islámica del Partido del Trabajo", que traducimos a continuación.

<sup>40</sup> En la entrevista que mantuvimos con el ideólogo el 14 de enero de 1994, sostenía, a insistencia nuestra en sentido contrario, su plena conciencia al acceder a la jefatura del órgano de prensa del Partido del Trabajo de la "misión decisiva que a ambos les tocaba cumplir". En el V Congreso General del PST (1989) falló su envite contra la corriente más "socialdemócrata" originaria del PST, lo cual provocó finalmente la escisión del partido.

<sup>41</sup> Por ejemplo, los últimos escritos divulgativos de Bernard Henri Levy —*El Mundo*, 5/3/93— o a un nivel mucho más pragmático las propuestas del líder socialista francés Michel Rocard —*El País*, 19/2/93.

<sup>42</sup> Peter Glotz, "Libertario de izquierdas. Doce tesis", en *La izquierda tras el triunfo de Occidente*; Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1992, pp. 121-135.

## LA VISIÓN ISLÁMICA DEL PARTIDO DEL TRABAJO\*

El Partido del Trabajo es un partido islámico.<sup>1</sup> Convulsionamos las elecciones generales con nuestro lema “El islam es la solución”, y el lema del último congreso del PT fue “Hacia una reforma global desde una óptica islámica”.<sup>2</sup> La gente nos pide, sin embargo, que delimitemos a qué nos referimos, y no carecen de razón, pues los que se mueven en el terreno del islamismo [*al-sabwa al-islâmiyya*] difieren acerca de cuál es la mejor manera de emprender la reforma, por lo que no resulta suficiente anunciar un distintivo islámico para que la gente entienda todos nuestros propósitos. Proclamar que se acata lo que Dios ha revelado [*al-imitât li-mâ anzala Allah*] —fundamentalmente sobre el poder [*hukm*]— es el punto de partida correcto, pero la cuestión no se agota ahí, y tras tal declaración tiene que haber una jurisprudencia [*fiqh*] y programas de acción, así que es deber de nuestro partido delimitar a la comunidad [*umma*]<sup>3</sup> las conclusiones a las que ha llegado.

Lo cierto es que lo publicado en este artículo es un resumen de lo que *al-Sa'b* ha venido repitiendo en los últimos tres años. Pero no estará mal que sinteticemos algunos puntos esenciales. Si la necesidad de concreción me impide explicar estos argumentos en concordancia con los puntos de la *sari'a*<sup>4</sup> en los que se asientan, y si el artículo no se extiende en aclarar la relación de intereses para este país y en este tiempo, que justifican

\* Publicado en *al-Sa'b*, 28/3/89.

<sup>1</sup> En coherencia con nuestros propios planteamientos, el término español equivalente a islâmi sería “islamista” en la mayoría de los contextos en que Adil Husayn lo emplea. No obstante, hemos preferido mantener la traducción literal “islámico”, que es lo que un lector árabe percibe; traducimos “islamista” cuando islâmi se aplica a personas.

<sup>2</sup> V Congreso celebrado en El Cairo los días 9 y 10 de marzo de 1989. Véase Hanna Singer, “*The Socialist Labor Party*”, en *Cairo Papers in Social Science*, El Cairo, AUC, 1993.

<sup>3</sup> Hemos optado por traducir *umma* como “comunidad” puesto que nos parece el término más próximo a la concepción que de ésta defiende el autor, y que va delimitando a lo largo del artículo: comunidad de ciudadanos, unidos por el sentimiento de pertenencia a una misma nación egipcia, sin que la no filiación musulmana sea excluyente.

<sup>4</sup> El Islam en tanto que ley religiosa, eterna e inmutable, dictada por Dios en el Corán, y que regula los aspectos espirituales y materiales de la vida del hombre.

tomar esta o aquella postura, ruego al lector que se tranquilice respecto del fundamento en la *sarî'a* de todo lo que mencionamos aquí. Así pensamos. Queda en manos de Dios.

### El islam y la visión del futuro

Se nos ha encargado desarrollar el planeta [*ta'mîr al-ard*] —es decir, llevar a cabo un crecimiento global y sostenido— y delimitar los objetivos y sus dificultades —como hizo José, la paz sea con él, y como hizo nuestro señor Muhammad, la paz y la oración sean con él, a lo largo de toda su vida. Es decir, tenemos que planificar racionalmente el futuro. Al mismo tiempo, estamos obligados a estudiar las experiencias que nos han precedido, para sacar a la luz los designios de Dios para con estos pueblos y evitar lo que les hizo tropezar y tambalearse, y así aumentar las posibilidades de éxito de nuestro renacimiento. Sabemos que en estos tiempos que corren estamos en la era de la revolución científica y tecnológica. Los avances científicos se diversifican y expanden con tremenda rapidez, y no sólo tenemos que ir a la par de todo esto, sino que además debemos conducir este progreso de acuerdo con los principios del islam y su jurisprudencia, y así hacer que la ciencia no sea un mecanismo de destrucción, ruina y opresión. Pero esta misión no la puede realizar un sermoneador blandengue, sino un Estado islámico fuerte. Si el Estado islámico se establecía en Egipto, habrá de ser dentro de una reunificación de la nación árabe-islámica. Al configurarse este bloque, cambiará el equilibrio de fuerzas mundial, los prepotentes [*al-mustakbirûn*]<sup>5</sup> se verán cercados por nuestra nación y nuestro poderoso Estado se convertirá en un foco de *yihâd*<sup>6</sup> que propague la justicia y la moral frente a la cultura materialista occidental.

<sup>5</sup> “Los orgullosos”, término coránico. Puesto de moda por la Revolución iraní para hacer referencia a Occidente, y en el mismo sentido lo utiliza 'Adil Husayn. Cf. Kepel, “En el nombre de Alá”, *Letra*, núm. 21-22, p. 63.

<sup>6</sup> Presión coercitiva, no necesariamente de lucha armada, en pro de la defensa de los principios del islam.

### La renovación de la jurisprudencia islámica

Mirar al siglo XXI significa, como ya hemos dicho, asumir la revolución científica y tecnológica actual. Pero si se exigía que estas capacidades y potencialidades nuevas estuvieran orientadas según los principios del islam y su jurisprudencia, esta aspiración de un gran salto hacia delante conlleva una necesaria y osada renovación de la tradición de nuestra jurisprudencia. La jurisprudencia islámica es un inmenso tesoro que expresó el esfuerzo de nuestros *ulemas* en el pasado para sacar a la luz las sentencias islámicas apropiadas. Pero la revolución industrial que comenzó hace tres siglos, y la científica y tecnológica cuya eclosión se remonta a varias décadas, han cambiado muchas cosas y las cuestiones que hoy se nos plantean han pasado a ser diferentes de las que ponían ante nuestros *ulemas* sociedades anteriores. No es que lo que respondieron los *ulemas* esté pasado, sino que es el “examen” el que ha cambiado. Ayer, el examen era sobre biología, por ejemplo, y hoy las preguntas son sobre geografía. Aunque las respuestas de ayer fueran magníficas, ¡en estos días necesitamos otras!

Lo que demanda el PT, en su orientación islámica es un movimiento de interpretación jurídica activa [*haraka iytihâd nasî*]. Sabemos que existen una serie de fundamentos fijos que rigen todo cambio y progreso, y nos ponemos en guardia frente a la infiltración de aventureros, aprendices de alfaques e ignorantes (*yâhiliyyûn*)<sup>7</sup> que pretenden torpedear los cimientos islámicos en nombre de su supuesta calidad de *muytâhidûn*:<sup>8</sup> estamos a favor de las severas disposiciones legales y grados que impone el *iytihâd*, pero estas obligaciones no tienen por qué ser cadenas ni impedimentos, sino que han de

<sup>7</sup> En la historiografía islámica, designa a los árabes preislámicos, sumidos en la “ignorancia” [al-*yâhiliyya*] antes de la predicación de Mahoma. La lectura actualizada de este concepto coránico en la teoría política del islamismo menos transigente, especialmente a partir de los escritos de Sayyid Cutb, lleva a designar toda la sociedad actual como *yâhili*, y por tanto hay que combatirla —a sus miembros tanto como a sus instituciones.

<sup>8</sup> Jurista capacitado para practicar el *iytihâd*, o elaboración de un dictamen jurídico a través de un esfuerzo interpretativo basado en cuatro fuentes: Corán.

constituirse en fuente de inspiración y creatividad para nuevas soluciones correctas.

### La Revolución de julio y la próxima etapa

Nuestra postura sobre este tema está en consonancia con la que mantenemos sobre la historia y los sucesos del pasado. Nos interesa estudiar lo que sucedió en la Revolución de julio y nos esforzamos en reivindicar su ejemplo, sin que nuestras diferencias con los demás en la forma de entenderla lleguen al punto de enfrentarnos con ellos, como si la batalla de ayer tuviese que continuar viva eternamente. De hecho, la Era de julio se acabó, como antes de ella se terminó la de 1919. Nos encontramos en los umbrales de un nuevo periodo y conviene que centremos nuestros esfuerzos y batallas en los problemas de esta nueva época que se avecina, si Dios quiere. La Revolución de julio ha dejado tras de sí, sin discusión alguna, cosas que se palpan en la tierra y otras que se dejan sentir en el devenir de la sociedad. ¿Quién puede negar una prueba como la gran Presa de Asuán, o lo que implicó la guerra que nos sobrevino por construirla? ¿Quién negará que ha salvado a Egipto de un hambre segura en los últimos años? Y la presa no es sino un ejemplo entre otros varios. Baste con recordar la creación del ejército egipcio que planeó y llevó a cabo la Guerra de octubre de 1973. Ese gigantesco ejército dotado de tecnología, experiencia y arrojo se encuentra entre lo mejor de su legado.

Además, julio generó profundos reajustes sociales, tanto en el plano de las aspiraciones como en el material. De hecho, y como resultado suyo, la afirmación de los derechos de los más débiles sigue siendo condición fija a la hora de dirigir la economía y el desarrollo de este país.

Hay aspectos positivos sobre las que no cabe duda alguna, pero llegado el momento del análisis final ¿son los aciertos los que cuentan, o los aspectos negativos, entre ellos el terrible despotismo y los errores mortales en algunos cálculos políticos? Ahí queda la pregunta. Imaginamos que la generación actual encontrará una respuesta que satisfaga a todas las partes, y no

vemos utilidad alguna en detener los compromisos sobre las batallas de hoy en espera que se produzca un acuerdo que responda a esta pregunta sobre la evaluación del pasado. Lo que ahora nos interesa y nos parece más útil, es abrazar los aspectos positivos heredados de periodos anteriores y ensalzar lo que tengan de edificante para esta nueva y vasta era.

La próxima era, si Dios quiere, blandirá la bandera victoriosa de la solución islámica. Pero describirla así no significa que esa era esté por completo desconectada de todo lo que la ha precedido. Todas las épocas anteriores representaron su *yihâd* contra el poder occidental que nos imponía su ocupación hegemónica. La Revolución de 1919 ejemplificó un intento determinado en pos de la independencia a la sobra de las circunstancias internacionales y regionales que conocemos. La Revolución de 1952 es otro intento de *yihâd* contra la hegemonía extranjera, condicionada por unas circunstancias internacionales y regionales cambiantes. Aparentemente, la Revolución de 1919 se centró en la independencia política de forma especial, mientras que la de 1952 añadió la egipcionalización de la economía y su independencia a la meta de deshacerse de las fuerzas de ocupación y al rechazo de las bases extranjeras. Creemos que en el periodo islámico venidero la independencia política y económica son ya cuestiones meramente formales y menores, lo cual no está en contra del credo que nos distingue y nos ha hecho merecedores de un papel capital, ese que hace que en rectitud y fortaleza no nos gane nadie.

La auténtica independencia incluye la independencia política y económica, pero antes conlleva una jurisprudencia independiente, tanto en lo ideológico como en lo religioso. Este derecho islámico vivo y renovado es el que crea una civilización independiente que representa un giro en las culturas materialistas y seculares.

### Los coptos y el gobierno islámico

Esta cuestión es un ejemplo de esos problemas que precisan una renovación jurídica atrevida. Durante siglos, el Estado

islámico se ha enorgullecido de sus formas de cooperación con los no musulmanes. Pero esto que hicimos realidad en el pasado, no se corresponde exactamente con el fin al que aspiramos llegar. La verdad es que nos constreñimos exclusivamente al Egipto islámico cuando invocamos un patrimonio único en tolerancia y vida en comunidad (*tabáddur*),<sup>9</sup> y los serios estudios nacionalistas de mi amigo el doctor Walím Sulaymán constituyen una elocuente referencia sobre este asunto.

La mera existencia de la minoría copta en Egipto es una prueba del régimen de tolerancia y transigencia. Si hubiera prevalecido la coerción, se habría reprimido a los no musulmanes y se los habría obligado a entrar en el islam. Y aunque esta característica —“No cabe la coacción en religión” (C:2, 256)— la comparte Egipto con varios países islámicos más, lo que le da su especificidad es que esta minoría copta no se haya vuelto un grupo marginado a lugares cerrados y que raramente convive con los musulmanes, sino que en cambio está dispersa con seguridad y tranquilamente dentro de los pueblos y ciudades de todos los rincones de Egipto, y participa en todas las principales actividades políticas y administrativas.

Así estaban las cosas a la sombra de la administración islámica de Egipto. Esta lógica y este comportamiento no pueden cambiar al pedir la aplicación de la *sarí'a*. Si bien es cierto que diferimos en cuestiones de estatuto personal y de culto, la aplicación de la *sarí'a* se reflejará en un sistema político y legislativo: en una constitución para el gobierno y en las leyes que organicen los derechos generales y las obligaciones de todos los egipcios. En este marco, los coptos participarán en los diferentes niveles del Estado, en todas sus actividades

<sup>9</sup> *Tabáddur*, o vida sedentaria, concepto opuesto al *ibadduw* o vida beduina, utilizados como contrapuestos complementarios civilización/barbarie por Ibn Jaldún. El universo conceptual del sociólogo magrebí del siglo XIV es bien conocido por 'Adil Husayn, educado en el marxismo egipcio de los 50-60. El ideólogo introduce esta terminología jaldniana en su intento de “releer” el mensaje islámico, actualizándola y dotándola de una significación propia. Véase su concepción del carácter social del hombre como *al-'umrân al-bisrî* en el punto 7, o de las formas tradicionales de traspaso de poder en el punto 8.

económicas y sociales, según la capacidad con que Dios les haya bendecido a cada uno de ellos. Con excepción, como es natural, de los puestos decisivos para mantener la identidad y directrices del Estado conforme a la ley divina.

Siguiendo esta misma lógica, nos enorgullecemos de la experiencia de la Revolución de 1919 y de cómo acabó de profundizar en la solidaridad entre musulmanes y coptos. El próximo periodo islámico verá, si Dios quiere, el desarrollo de esta conquista sin merma ninguna. Los líderes musulmanes de la Revolución de 1919 sabían que el poder real estaba en manos extranjeras aunque el jefe del gobierno se llamase Muhammad, y pusieron al frente de sus prioridades el concentrar sus esfuerzos en recobrar el poder de manos de sus usurpadores. De la misma forma, los líderes coptos también supieron que si aceptaban la exigencia de los ingleses de proteger a las minorías no musulmanas, no tendrían garantizada su seguridad, pues la suerte de las fuerzas de ocupación extranjeras declinaba, y tras la marcha de los ingleses no quedarían sobre la tierra de Egipto más que musulmanes y coptos cara a cara. Los musulmanes y los coptos lo sabían, así que se tomaron de la mano y derramaron la misma sangre para liberar a la patria. ¡No creo que la generación de hoy tenga menos vista y sea más ignorante!

No cabe duda de que los enemigos de nuestra nación siembran cizaña y se empeñan en romper las filas, “Pero Dios es el mejor de los que intrigan” (C:3, 54; 8, 30). Nosotros hacemos extensiva nuestra nación a nuestros hermanos coptos y les invitamos a entrar en nuestro partido para así afirmar la autenticidad, divulgar la virtud y hacer realidad el bienestar y la justicia entre nuestros compatriotas. Éste es el espíritu de lo que denominamos “aplicación de la *sarī’a*”, y sólo nos queda recibir un gesto de complicidad de vuestra parte.

### La verdadera liberación de la mujer

Sobre esto también queremos una revisión crítica de nuestro patrimonio jurídico. Varios de los esfuerzos interpretativos tradicionales estaban influenciados por condiciones diferentes

de las que vivimos y a las que hacemos frente hoy en día. En lo que a la mujer se refiere, para nosotros en el PT lo más importante no es la cuestión del vestido, pues lo que normalmente se le exige al vestido de la mujer, como al del hombre, es que sea holgado, decente y respetuoso con la condición humana del hombre y su honorabilidad, sin que por ello tenga que estorbar sus movimientos ni las ocupaciones sociales que regula el islam. Cualquier detalle añadido que venga después para vestir acorde con la *sari'a* (*al-zayy al-sari'i*)<sup>10</sup> deberá estar dentro de este marco y no salirse de él.

Decíamos que no queríamos exagerar el peso de la cuestión del vestido porque de mayor importancia nos parece dejar sentado el derecho de la mujer a la enseñanza, a administrar su casa y a un trato respetuoso por parte de su esposo. La tutela del marido no presupone rudeza, ni considera vanal el principio de la consulta entre los cónyuges. Es posible exigir todo esto en nombre del islam si entendemos sus enseñanzas de forma correcta, condición ésta indispensable para el renacimiento, que requiere generaciones combativas, cultas y educadas.

Evidentemente que lo primordial para una mujer es su adiestramiento en la administración de los asuntos del hogar, pero esto no es un impedimento para que trabaje fuera de casa, ya sea por necesidad (de la mujer o de la sociedad) o por unas notables dotes para la ciencia o la creación. En cualquier caso, el trabajo de la mujer en el hogar (o fuera de él) es como el del hombre en su taller o en la oficina, y no se contradice con su papel (exigido por la *sari'a*) en el entramado social ("Ordenar lo establecido y prohibir lo reprobable") a través de las ligas, asociaciones y sindicatos de barrios y pueblos, o a nivel nacional, en los consejos legislativos y el cuerpo judicial, o en

<sup>10</sup> La cuestión del atuendo acorde con la *sari'a* es uno de los puntos reivindicativos más vistosos de las Agrupaciones Islámicas, y cobra especial relevancia en los enfrentamientos entre esudiantes islamistas y la administración universitaria durante los años 1985-1987. El llamado "retorno del velo" fue uno de los primeros síntomas que atrajo la atención de los sociólogos a finales de la década de los setenta, y la bibliografía sobre el tema es abundante —repáse el índice del *International Journal of Middle East Studies* o del *Middle East Review*.

los partidos políticos, siempre que las circunstancias de esta participación garantice el respeto a las buenas costumbres acordes con la *sarî'a*.

### Lo lícito y lo ilícito en las artes

Todas las formas de expresión artística, con todos sus estilos, son permisibles, que no meritorias [*mubâh*], siempre que se utilicen al servicio de los objetivos islámicos y con intención de implantarlos. Esto se aplica al relato, la poesía, la música, la pintura y la fotografía. Las artes compuestas de todos o alguno de estos elementos (cine y teatro, además de televisión y prensa) son, por su papel, permisibles en ese mismo sentido, es decir, si sus elementos constitutivos acatan esta disciplina. Está claro que nos referimos al auténtico arte, el que penetra el corazón, puesto que no es preciso que este arte, comprometido con la verdadera religión, que sea una mera expresión escrita ni que se restrinja a relatos históricos llenos de grandes frases y elocuentes voces. Nosotros queremos un arte que sea de verdad bello, apasionado o delicado, divertido o triste, que disfrute de todas las técnicas artísticas, todas las tramas y argumentos, pero para difundir el bien, la virtud, para propagar el espíritu de *yihâd* contra la maldad del demonio y los enemigos exteriores, y para combatir a los traidores y libertinos. Así, Irán ha dejado bien claro que el *arte islámico* con estos criterios y cualidades es posible y hasta excelente.

### La ciencia económica actual

La ciencia económica actual tiene que colocar el objetivo de la independencia económica a la cabeza de lo que se ha de exigir de la economía islámica en el mundo de los grandes bloques económicos, de los prepotentes Estados hegemónicos en el orden internacional y opresores del islam y del renacimiento de los musulmanes. Si no somos independientes ni en nuestros modos de producción ni para satisfacer las necesidades básicas, si dependemos de esos estados prepotentes, si siempre estamos

poniendo la mano, ¿cómo vamos a poder beneficiar a una nación de la que se excluye a la gente?

Llevar a cabo la independencia económica es difícil y requiere tiempo, pero es una condición indispensable para el renacimiento de los musulmanes, y es preciso que echemos a andar. Es necesario que en este terreno persigamos el aumento del grado de confianza en la libertad de acción para producir lo que necesitamos, tanto en alimentos y ropa como en materia de seguridad, y todo ello junto a la prohibición de que los extranjeros sean propietarios de nuestros recursos naturales y de las llaves de nuestra producción. Además, no queda más remedio que esforzarse por conseguir una integración económica con los países árabes e islámicos.

Si pretendemos elevar los niveles de crecimiento al máximo, el islam nos invita a estimular la competitividad restringida y orientada según las buenas maneras determinadas por la *Sari'a*. Es preciso que la gente se empuje una a otra si es que queremos extender de la mejor forma y con la mayor rapidez la vida civilizada (*al-'umrân*). Y esto está en relación con la eliminación de los negocios con intereses usureros y la extensión de la participación, con todas sus variantes, a los diferentes planos.

El papel del Estado en la delimitación de las metas generales y en el seguimiento de los balances globales de la economía nacional, no conlleva necesariamente, el predominio absoluto del sector público, sino que al Estado islámico le corresponde, en principio, apoyarse en una política fiscal y monetaria para la administración y orientación de la economía, sin que de esta norma quede excluido el sector público —excepto en casos de necesidad.

### Los partidos y la democracia

En el terreno político, como en el económico, nuestra base islámica consiste en ensanchar el círculo de la participación hasta el máximo límite posible, tanto en las discusiones como en los estudios y, finalmente, en la toma de decisiones. La

*sūtra*<sup>11</sup> no es un mero consejo central de la gente que ata y desata [*abl al-hall wa-l-'aqd*], ni tampoco un simple consejo semejante o mejor que la Asamblea del Pueblo, sino que es un modo de vida: en la familia, la empresa, las asociaciones, el consejo de ministros, el mando militar [...] En el marco de la participación más general surgirán a la fuerza diferencias. Por ejemplo, todo lo que hemos expuesto en este artículo será motivo de oposición o de gran irritación para algunos grupos islamistas. Puede que haya diferencias sobre un solo punto, o puede que las haya en todos, o sobre el propio sistema, teórico y reformador a la vez. Pero sostenemos que hasta en el caso de una diferencia global y a gran escala en todos los puntos y en el sistema, los que detentan las distintas acepciones seguirán dentro de un marco islámico, siempre que las diferencias y las corrientes se atengan a las reglamentaciones jurídicas reconocidas. Estas legítimas diferencias sólo serán en las aplicaciones,<sup>12</sup> y en este caso la exigencia primera es pedirnos excusas unos a otros.<sup>13</sup>

No hay inconveniente en que los que defienden cada opinión se reúnan en un grupo. De esa manera, el sistema político islámico puede ser pluralista, es decir, constituirse sobre la base de diferentes partidos políticos que disputan para ganarse a la opinión pública y a las organizaciones populares. Los adelantos actuales —medios de comunicación, revolución de los transportes y las telecomunicaciones, etc.—, son posibles según las leyes del Estado islámico, merced a un sistema que se diferencia del vigente hace cuatro o diez siglos. El traspaso del poder en el pasado se producía por medio de la

<sup>11</sup> O consulta del gobernante. En la tradición islámica introduce un principio de participación que los teóricos del islamismo han querido hacer converger con el germen de la democracia.

<sup>12</sup> *Furū' al-fiqh* o "ramas de la jurisprudencia": conjunto de prácticas que derivan del estudio de las fuentes [*usūl al-fiqh*]. 'Adil Husayn aboga por un *iytibād* que modernice los *furū'* basándose en los mismos fundamentos tradicionales.

<sup>13</sup> [*ya'diru b'dunâ ba'dan*] Expresión coránica de la que 'Adil Husayn extrae la excusa [*'udr*] como base de la convivencia pluripartidista. La polémica con las Agrupaciones Islámicas viene por la acusación que éstas hacen a toda la sociedad como *yābilī*, lo que les impide "excusar" a sus miembros y combatir sólo sus instituciones.

herencia o del dominio por superioridad —golpe de estado o invasión exterior. En estos momentos, puede que éstas sean formas seguidas en circunstancias concretas, pero a ellas es posible añadir nuevas maneras —como las elecciones generales y los partidos— que no eran posibles en el pasado, pero sí lo son hoy en algunos países islámicos. El PT cree que el Egipto islámico puede disfrutar de un régimen de este tipo. En cualquier caso, el PT considera que todo lo que venía en los libros de jurisprudencia islámica antiguos sobre las cualidades del gobernante, sus poderes y forma de actuación, necesita una renovación y un avance a la luz de lo que es posible en beneficio de los intereses de los musulmanes.

Ciertamente, el Estado islámico contemporáneo será muy diferente del Estado del califato, que conocemos de antes de la revolución industrial.

Estos trazos<sup>14</sup> islámicos característicos del PT los hemos ido anotando, como hemos dicho, de forma muy concentrada, lo justo para poder dar una imagen global en un reducido espacio.

Con esta visión nos presentamos a nuestra nación, especialmente a los jóvenes, y les pedimos su confianza. ¡Egipcios —musulmanes o coptos— el PT os pide que participéis en la carrera por el periodo islámico que se avecina!

¡Vamos! Al trabajo... ¡Venga, al *yibâd*!

Dios es el más Grande. Viva el pueblo. Dios es el más Grande, loor a Dios.

<sup>14</sup> [*ma'âlim*]: cualquier lector mínimamente avezado en temas islamistas reconoce en este término el eco de la celeberrima obra de Sayyid Cutb, *Ma'âlim fi-l-tarîq*.