

**EL FUNDAMENTALISMO ISLÁMICO
EN EGIPTO (II).
LOS GRUPOS NEOFUNDAMENTALISTAS
EN EGIPTO: LAS DOCTRINAS DE
AL-'UZLA AL-SHU'URIYYA Y DE *AL-HIJRA*
Y SUS REACCIONES**

ROBERTO MARÍN GUZMÁN

Universidad de Costa Rica

*El islam sólo puede triunfar por el uso de las armas, como
en el pasado.¹*

Muhammad 'Abd al-Salam Faraj

Esta opinión, en boca de uno de los más destacados ideólogos y líderes de los movimientos neofundamentalistas en Egipto, Muhammad 'Abd al-Salam Faraj, es reflejo del sentimiento de violencia que caracteriza a estos grupos. Estas aseveraciones siguen también los planteamientos de violencia de Sayyid Qutb y de los *al-Ikhwān al-Muslimūn*, lo mismo que las doctrinas de *mufasala* y *al-'uzla* desarrolladas por Qutb. Pero algunos de los grupos neofundamentalistas han puesto en práctica esas doctrinas de diversas formas. El propósito de este artículo (la primera parte fue publicada en un número previo de *Estudios de Asia y África*)² es analizar los orígenes, doctrinas y praxis política de los grupos neofundamentalistas en este país y la influencia que éstos han recibido de los Hermanos Musulmanes. También se analizan las doctrinas de *al-'uzla al-shu'uriyya*

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 24 de octubre de 2000 y aceptado para su publicación el 27 de noviembre de 2000.

¹ *Al-Farida al-Gha'iba*, s.p.i., s.l.e., s.f.e., *passim*.

² Este ensayo sobre el fundamentalismo islámico en Egipto se dividió en dos artículos. Uno que trató los orígenes, desarrollo y práctica política de los *al-Ikhwān al-Muslimūn*, publicado en *Estudios de Asia y África* 116, y el que ahora se presenta. El lector deberá recordar que ambos trabajos constituyen una unidad temática.

y *al-hijra*, así como las reacciones contra estas ideas y prácticas, la participación y diferencias tácticas y filosóficas entre el *Hizb al-Tahrir al-Islami* y el *al-Takfir wa al-Hijra*. Se estudian también los otros grupos menores y su actuación religiosa y política en Egipto, sus prácticas violentas y las respuestas instantáneas del gobierno por medio de la represión. Asimismo, en estas actuaciones se han dado violentos enfrentamientos entre diferentes grupos fundamentalistas, los cuales también se explican aquí.

Muchos de los grupos neofundamentalistas han surgido no sólo como un rechazo al secularismo y al gobierno, sino también a raíz de las injusticias sociales, la desigual distribución de la riqueza y las oportunidades, y la ampliación de la brecha entre ricos y pobres en Egipto. Es precisamente en estos contextos económico-sociales, políticos y religiosos que se analizan los diversos grupos neofundamentalistas egipcios.

Diferencias ideológicas y tácticas entre el *Hizb al-Tahrir al-Islami* y el *Al-Takfir Wa al-Hijra*: conceptos y praxis de *Al-'Uzla al-Shu'uriyya* y de *Al-Hijra*

A partir de las opiniones de Sayyid Qutb en relación con la separación de los musulmanes de la sociedad de la *Jabiliyya*, entre los *al-Ikbwan al-Muslimun* se desarrollaron controversias. La razón principal fue la concepción diferente que se tenía acerca del nivel de las relaciones de los musulmanes de la vanguardia (*tali'a*), que son aquellos que desean transformar la sociedad de la *Jabiliyya* en una sociedad verdaderamente musulmana, con los otros musulmanes devotos que vivían en la sociedad de la *Jabiliyya*.³ Los desacuerdos entre los Hermanos Musulmanes en esta materia provocaron su división en varios grupos. Uno de estos grupos es el de la separación emocional

³ Para más detalles al respecto confróntese: Salim 'Ali al-Bahnasawi, *Al-Hukm wa al-Qadiyya Takfir al-Muslim*, Dar al-Buhuth al-'Ilmiyya, Kuwait, 1981, pp. 127-133. Véase también: Roberto Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico en el Medio Oriente contemporáneo*, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José, 2000, *passim*, en especial pp. 137-176.

(*al-'Uzla al-Shu'uriyya*) y el otro el de la separación total (*Mufasala Kamila*).

Los que se llamaron *Jama'at al-'Uzla al-Shu'uriyya* (La Sociedad de la Separación Emocional/Espiritual) opinaban que la sociedad de la *Jabiliyya* debía excomulgarse totalmente. Para ello utilizaban el término de *takfir*, que de entre sus muchos significados está el de excomunión. A pesar de esa fuerza ideológica y del radicalismo frente al resto de la sociedad, los seguidores de estas ideas tenían una difícil posición frente a la masa de la población y desarrollaron la misma idea y práctica de la *hijra* del Profeta Muhammad, quien se retiró de la sociedad que era *Jabiliyya*, pues en ese momento Muhammad se encontraba en una posición débil para enfrentar a los quraysh paganos. Sin embargo, después de haberse fortalecido en Medina pudo empezar la fase de la fuerza (*Tamakkun, Tamkin*) y enfrentó con éxito a los infieles. En Badr triunfó el Profeta, pues según los musulmanes Dios les dio la victoria (Corán III, 119). De forma semejante, los fundamentalistas piensan que cuando tengan la fuerza necesaria podrán enfrentar al gobierno egipcio y entonces, como el Profeta Muhammad, lograrán destruir la sociedad de la *Jabiliyya*. Debido a la debilidad de estos grupos en su etapa de formación, los partidarios sólo pueden ir dando a conocer sus principios poco a poco y únicamente a algunos de sus allegados, a los que llaman iniciados, sólo a ellos pueden revelarles sus planes y prácticas.

El otro grupo se denominó *Mufasala Kamila* (La Separación Completa, Total), grupo que pensaba excomulgar a toda la sociedad de la *Jabiliyya*. En forma semejante al grupo anterior, los partidarios también tenían declarar esa ruptura total con la sociedad y la excomunión, pues estaban todavía en una etapa de debilidad. Shukri Ahmad Mustafa, por ejemplo, perteneció a este grupo, aunque el principal líder de esta práctica fue un graduado de al-Azhar, el *shaykh* 'Ali 'Abduh Isma'il, quien propuso la *Mufasala Kamila*, y aquellos que no aceptaran estos principios eran *Kuffar* (infieles).

Al lado de estos planteamientos los islamistas volvieron sobre las doctrinas de Sayyid Qutb. Para Sayyid Qutb el resurgimiento del islam era la solución para todos los problemas de la humanidad, tras observar la decadencia económica y social

de Occidente, tanto capitalista como socialista.⁴ Sayyid Qutb proponía en un largo capítulo en su *Ma'alim fi al-Tariq*, titulado *al-Jihad fi Sabil Allah* (La Guerra Santa por la causa de Dios) que la *Jihad* era lo que procedía para acabar con el gobierno secular y no musulmán y así lograr instaurar el gobierno de un Estado Islámico con el consecuente establecimiento de la *Shari'a*.

El grupo que entonces apareció y que dirigió el *shaykh* Shukri Ahmad Mustafa planteó la separación de su grupo de la sociedad de la *Jabiliyya*, a la que también llamaba la sociedad infiel. A este grupo se le dio el nombre de *Jama'at al-Muslimin* (La Sociedad de los Musulmanes), que posteriormente adoptó el nombre de *al-Takfir wa al-Hijra* (Penitencia y Huida, Separación).⁵ A este grupo se unieron algunos seguidores del *Jama'at al-Taglib*. Se formaron asimismo otros grupos que tenían opiniones y mecanismos diferentes para separarse de la sociedad de los infieles. Entre éstos aparecieron el *al-Jama'at al-Harakiyya* también el *Jama'at al-'Uzla al-Shu'uriyya* y el *Jama'at al-Takfir* (de Alejandría). También hubo en estas controversias miembros de *al-Jihad* y del *Hizb al-Tabrir al-Islami*.

Todo lo anterior provocó que a finales de la década de los años sesenta y en los primeros años de la década de 1970 los movimientos fundamentalistas en Egipto estuvieran divididos por diferencias tácticas, de organización, de liderazgo e ideología, que se manifestaron en diversos enfrentamientos entre ellos. Contribuyó mucho a estos cambios la muerte de Nasser. Después de la muerte de Nasser (28 de septiembre de 1970), Anwar al-Sadat asumió la presidencia de Egipto, lo que para los Hermanos Musulmanes fue un acontecimiento positivo, pues les permitió renovarse, consolidar lo que había perdido la Hermandad y hacer sentir de nuevo su presencia en la vida pública de Egipto.

⁴ Véanse: Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, Routledge, Londres y Nueva York, 1989, *passim*, en especial p. 52. Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt. The Prophet and Pharaoh*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1984, *passim*, en especial pp. 46 ss. Nazih Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", en *International Journal of Middle East Studies*, vol. XII, núm. 2, 1980, pp. 481-499, en especial p. 489.

⁵ Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", p. 492. También: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, pp. 176-182.

El gobierno liberó de las cárceles a los más viejos seguidores de *al-Ikhwān al-Muslimūn*, al inicio de la administración de Sadat, con el propósito de que detuvieran a los nasseristas y a los comunistas, mientras que los más jóvenes habían declarado, por su parte, la *Jihad* al régimen.

Los dos grupos más importantes en estas controversias fueron el *Hizb al-Tabrīr al-Islāmī* y el *al-Takfīr wa al-Hijra* que se convirtieron en rivales por sus hondas diferencias en tácticas e ideología. Aun cuando ambos se oponían al gobierno dictatorial y represivo, no lograron ponerse de acuerdo y sus rivalidades por el liderazgo de los grupos islamistas continuó. También se dieron diferencias semejantes con otros grupos como el *Jihad* y otras sociedades más pequeñas.

Tanto el *Hizb al-Tabrīr al-Islāmī* como el *al-Takfīr wa al-Hijra* aceptaban las enseñanzas de Hasan al-Banna' y de Sayyid Qutb, los dos ideólogos de los *al-Ikhwān al-Muslimūn* en Egipto. Asimismo, eran partidarios de los planteamientos más radicales para lograr sus fines, tal como los proponía Sayyid Qutb. Ambos grupos sostenían que los musulmanes devotos debían unirse y llamar a otros para establecer una verdadera comunidad de acuerdo con el *Qur'an* y la *Sunna* y oponerse al gobierno egipcio corrupto, injusto, tirano y humillado por Israel, Occidente y la Unión Soviética. En la conciencia pública todos los egipcios sabían de los ataques de Israel y de los bombardeos sobre plantas industriales y edificios civiles, lo que los llenaba de indignidad. En Abu Zabal, en febrero de 1970, la aviación israelí bombardeó una planta industrial y mató a ochenta trabajadores.⁶ Dos meses después de esto, la aviación israelí bombardeó un edificio en Bahr al-Bakr donde mató a treinta niños. Las autoridades israelíes dijeron que habían creído que era una instalación militar.⁷ Los fundamentalistas también se oponían a los *'ulama'* nombrados por el gobierno, a los que consideraban burócratas a favor del régimen. La oposición contra los *'ulama'* era aún más fuerte de parte de la agrupación de *al-Takfīr wa al-Hijra*.

⁶ Estos asuntos los reportó la prensa internacional. Para más detalles véanse, por ejemplo, los comentarios publicados algunos meses después en: *Newsweek*, 20 de abril de 1970, p.54. *Time*, 1 de junio de 1970, p. 17.

⁷ *Newsweek*, 20 de abril de 1970, p. 54. *Time*, 1 de junio de 1970, p. 17.

La principal diferencia entre estos dos grupos islamistas se dio en que el *Hizb al-Tahrir al-Islami* condenaba y atacaba al gobierno y a toda la sociedad que consideraban que estaba en el periodo de la *Jabiliyya*.⁸ El *shaykh* Sukri Ahmad Mustafa, líder del grupo *al-Takfir wa al-Hijra* había sido miembro de los *al-Ikhwan al-Muslimun* y debido a su participación en los enfrentamientos lo arrestaron en 1965. En la cárcel se desilusionó de esas luchas internas de los Hermanos Musulmanes y su falta de entendimiento. Por ello, cuando el gobierno de Sadat lo liberó, en 1971, expandió su grupo con fuerza por Egipto, siempre con su doctrina de *al-'Uzla al-Shu'uriyya*, la separación emocional que debe practicar el musulmán devoto, con el propósito de aislarse de la sociedad de la *Jabiliyya* en la que vive.⁹ Shukri Ahmad Mustafa hacía este llamado de aislarse de la sociedad para evitar los horrores de los campos de concentración y las torturas, que él mismo había padecido.¹⁰ Por ello la lucha contra el gobierno y la sociedad de Sadat que representaba la *Jabiliyya*.

El *shaykh* Sukri Ahmad Mustafa planteaba la separación de la sociedad no sólo desde el punto de vista emocional sino también del político. Aunque Shukri Ahmad Mustafa escribió algunas obras en las que trató estas temáticas, resulta mejor hacer una reconstrucción de los planteamientos teóricos y prácticos de las respuestas que dio en el juicio al que lo sometieron las autoridades en 1978. Este juicio finalmente culminó con su ejecución. La separación (*al-'uzla*) de la sociedad pecadora de la *Jabiliyya* tenía un claro nivel de rechazo de todo lo existente. En primer lugar los que seguían las doctrinas del *al-Takfir wa al-Hijra* se retiraban a vivir en comunidad y rechazaban todo trabajo concedido por el gobierno, como el de funciona-

⁸ Para más información véase: Hrair Dekmejian, *Islam in Revolution. Fundamentalism in the Arab World*, Syracuse University Press, Syracuse, 1995, p. 88. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, p. 35. Olivier Carré, *Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb frère musulman radical*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1984, p. 15. Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", pp. 492-493.

⁹ Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, p. 35. Después de que salió de la cárcel Shukri Ahmad Mustafa regresó a Asyut y terminó sus estudios de agricultura.

¹⁰ Para mayores detalles al respecto véase: Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, p. 35 y p. 74.

rio público. Shukri Ahmad Mustafa exigía a todos sus seguidores abandonar cualquier trabajo burocrático y a cambio les proponía dedicarse a la agricultura.

Este líder fundamentalista rechazaba el ejército, así como cualquier tipo de alianza con el Estado, y exigía a sus seguidores que no se alistaran en las filas del primero.¹¹ Veía al ejército egipcio como una institución decadente y enemiga de los “verdaderos” musulmanes, como se llamaban y se consideraban ellos mismos. Por esta razón el grupo en un principio se nombró *Jama'at al-Muslimin* (La Sociedad de los Musulmanes), antes de adoptar el nombre de *al-Takfir wa al-Hijra*. Debido a estas ideas, en el juicio el juez le interrogó que qué harían él y sus seguidores si Israel atacara Egipto. Shukri Ahmad Mustafa respondió que si eso ocurriera, o si cualquier otro país atacara Egipto, él y sus seguidores lucharían contra ese invasor, pero no al lado del ejército egipcio, dado que éste—en especial las *Mukhabarat* (los servicios secretos)—, así como el gobierno de Sadat eran tan enemigos de él y sus seguidores como era Israel o cualquier otra nación que atacara su país.

También rechazaba la educación que en su opinión no seguía el islam y que tampoco servía para nada, pues muchos de los que se graduaban no encontraban trabajo y si lo hacían era sólo para laborar como burócratas y percibir un salario raquítico que no alcanzaba para nada. Además, se atrevió a interpretar a su manera los versos del *Qur'an* (*sura* II, 216 y 232), “Dios sabe y en cambio tú no sabes nada” indicando que cualquier cosa que viniera del *Qur'an* o de la *Sunna* del Profeta quedaba excluida del dominio del conocimiento y de la educación. También interpretaba el pasaje coránico LXII, 2, que dice:

Él es Quien ha mandado un Enviado a los *ummiyyun* (analfabetas) escogido entre ellos mismos. Les recita sus aleyas, los purifica, les enseña la Escritura y la Sabiduría. Antes estaban en un extravío manifiesto.

Al interpretar estos versículos concluía que el analfabetismo era la única esperanza. Estas opiniones de Shukri deben

¹¹ Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, p. 84.

reconsiderarse y ubicarse, tomando en consideración las condiciones del empleo público en Egipto. Con frecuencia, un empleado público debe desempeñar dos o tres trabajos, debido a lo exiguo de los salarios. Muchos burócratas, después de cubrir sus horas de trabajo como empleados públicos, se emplean como taxistas o como plomeros.¹² Esta dura situación laboral y salarial se agudiza cuando sucede que una mujer campesina llega a El Cairo y, a pesar de ser analfabeta, puede con un margen de suerte conseguir un empleo como servidora doméstica en la casa de algún diplomático o extranjero y ganar el doble que muchos empleados públicos.

Cuando Shukri Ahmad Mustafa declaró que rechazaba la educación, en realidad lo que hacía era poner el dedo en la llaga de un problema crucial en Egipto: para muchos egipcios no es necesario aprender a leer. Además, muchos otros egipcios ya han olvidado por completo los rudimentos que aprendieron en la escuela.¹³

Shukri Ahmad Mustafa se opuso también al sistema de las cuatro escuelas de la ley, pues consideraba que era absurdo que se hubieran establecido sólo porque se “abrieron” las puertas del *Ijtihad* (uso de la razón) para interpretar la ley y que luego no se pudieran proponer otras formas de interpretación legal, pues las puertas del *Ijtihad* se “cerraron” de la misma forma arbitraria como se habían abierto. En su opinión:

ellos [los fundadores de estas escuelas] y sus textos llegarían a ser objeto de veneración [al “cerrar” las puertas del *Ijtihad*], por lo que de hecho han llegado a ser *asmam* (idolos) a los que adoran como a las deidades paganas del Panteón. [Esos juristas] se han interpuesto entre Dios y los creyentes y se han ubicado asimismo fuera del Islam. Ellos pertenecen a la *Jabiliyya*, al barbarismo.¹⁴

¹² En relación con los plomeros se dio el problema de que casi todos los calificados emigraron a los países del Golfo y a Arabia. Los trabajos de plomería en El Cairo y en otras ciudades con frecuencia los hacen gente no calificada en este oficio, e inclusive analfabetas.

¹³ Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, p. 86. Véase también: John Waterbury, *Egypt. Burdens of the Past. Options for the Future*, Indiana University Press, Bloomington, 1978, *passim*, en especial pp. 125 ss.

¹⁴ Citado por Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, pp. 79-80.

Shukri Ahmad Mustafa, para rematar con todas estas críticas, también afirmó que los problemas legales y el desarrollo de las cuatro escuelas de la ley se originaron por la complicidad de los *'ulama'* con las autoridades, pues éstos han permitido al gobierno pasar leyes inclusive contrarias a la *Shari'a*. Asimismo, acusó a los *'ulama'* de ser culpables de todos estos problemas que antagonizan la sociedad. En su parecer, los *'ulama'* se benefician al monopolizar los asuntos legales y la interpretación de la ley en esas cuatro escuelas, que en su opinión están equivocadas, pues no se dirigen hacia los fundamentos de la *Shari'a*, el *Qur'an* y la *Sunna*. Por estas razones se opuso radicalmente a la ley en su país y rechazó las cortes egipcias y todo el sistema legal, así como la influencia y el *establishment* de los *'ulama'*.

En relación con este último punto Shukri Ahmad Mustafa aseguró que los *'ulama'* con alguna frecuencia autorizaron abusos como la prostitución, el robo, la usura, la fornicación, etc., por el poder e influencia que tenían.¹⁵ También señaló que más recientemente el *shaykh* de al-Azhar, Mahmud Shaltut, en la época de Nasser, emitió una *fatwa* en la que declaraba el interés bancario como algo legal, no obstante la prohibición expresa del Corán que lo considera usura. Shukri también citó el caso del *shaykh* Sha'rawi, el más famoso predicador del islam en la época de Sadat, que sostenía que los bonos del Tesoro no contravenían la *Shari'a*. Finalmente Shukri recordó que el *shaykh* Su'ad Jalal aseguraba que la cerveza no caía dentro de la prohibición islámica del alcohol. A raíz de ello se le dio el apodo de *Shaykh Stella* (por el nombre de la cerveza egipcia).¹⁶

Shukri Ahmad Mustafa también dirigió en el juicio su atención hacia la fornicación que la causan, en su opinión, aquellos que aceptan la liberación de la mujer y que no castigan

¹⁵ Al respecto puede verse la obra del siglo X, que desde entonces muestra estos problemas entre los jueces y líderes religiosos en Egipto: Abu 'Umar Ibn Yusuf al-Kindi, *Kitab al-Umara' wa Kitab al-Qudat bi Misr*, editado por Rhuvon Guest, E. J. Brill, Leiden y Londres, 1912, *passim*, en especial pp. 311-332, p. 404, p. 412, p. 416. Para más detalles sobre esta obra de al-Kindi y su importancia histórica, véase: Roberto Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala' (El Libro de los Avaros) de al-Jabiz: fuente para la historia social del Islam medieval*, El Colegio de México, México, 2001, *passim*.

¹⁶ Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, p. 80.

a los que incumplen los principios islámicos. Aseveró que esa liberación femenina llevaba a la unión de los sexos que en última instancia provocaba la fornicación. Todo esto lo recalcó con el propósito de insistir en la necesidad de “reabrir” las puertas del *Ijtihad* para establecer nuevas opciones de interpretación de la ley.

Por otra parte, Shukri Ahmad Mustafa también se opuso a ir a las mezquitas a rezar, pues en su opinión, en ellas, en especial en las mezquitas *hukum* (apoyadas por el gobierno), se podía notar el control del Estado. Afirmó que era mejor rezar en las casas y que no era necesario asistir a las mezquitas estatales.

Como resultado de todas estas opiniones, el investigador Gilles Kepel aseguró: “Shukri se ubicó en los márgenes de la sociedad, mofándose de las costumbres establecidas. Él desafió los asuntos convencionales de la vida diaria, y reveló [en última instancia] que esos asuntos sociales eran realmente políticos.”¹⁷

Asimismo, tuvo gran impacto político, social y religioso su sentencia de que ningún musulmán lograría la salvación si no se unía a su grupo con esa conciencia social y espiritual de la separación de la sociedad corrupta y pecadora de la *Jabiliyya*.¹⁸ Shukri Ahmad Mustafa aseguraba que lo mismo había hecho el Profeta. Muhammad se retiró, se separó de la sociedad de la *Jabiliyya* con su emigración o huida, la *Hijra*, de Meca a Yatrib (luego conocida como Medina), separación que los musulmanes consideran, hasta la fecha, como una experiencia espiritual de apartarse y rechazar la sociedad pecadora, politeísta, malvada, y materialista de la Meca. Esta separación tenía como propósito iniciar una nueva experiencia espiritual, la fundación de un Estado musulmán y la consolidación de una sociedad absolutamente musulmana. El Profeta Muhammad tenía

¹⁷ Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, p. 86.

¹⁸ Para más detalles puede verse: Bahnasawi, *Al-Hukm wa Qadiyya Takfir al-Muslim*, pp. 34-37. Uno de los más importantes líderes de esta noción de la *al-'uzla al-shu'uriyya*, de la separación de la sociedad de la *Jabiliyya*, fue 'Alī 'Abduh Isma'il, que en 1969 en la cárcel renunció a estos principios de la separación. El otro gran líder del grupo, partidario de esta doctrina, fue el propio *shaykh* Shukri Ahmad Mustafa, que siguió leal a sus principios de *al-'uzla al-shu'uriyya*. Véase también: Roberto Marín Guzmán, “The doctrines of *al-'uzla al-shu'uriyya* and *al-Hijra* among Egyptian Muslim fundamentalists: Ideals and political practice” (inédito, de próxima publicación).

también por el viaje nocturno del *Isra'* y el *Mi'raj*, la misión de conquistar, de limpiar de idolatría y politeísmo los dos extremos de ese viaje: la Meca y Jerusalén. Es decir, llevar el islam a esos dos extremos de su viaje nocturno y de ascensión al cielo.¹⁹ De la misma forma los fundamentalistas del *al-Takfir wa al-Hijra* planteaban que el sentido de la separación y rechazo de la sociedad de la *Jabiliyya* del Egipto actual era para lograr la preparación espiritual. Esta preparación espiritual les permitiría concentrarse en los versos del *Qur'an* revelados en la Meca; es decir, los versos antes de que el islam fuera victorioso. Después de la preparación se concentrarían en los versos coránicos revelados en Medina, cuando el islam fue poderoso y triunfó. En su opinión, todo esto les permitiría conquistar Egipto para el islam y fundar en este país un Estado islámico.

La separación y rechazo de estos “verdaderos” musulmanes de la sociedad de la *Jabiliyya* significaba aislarse e ir a vivir en comunidad fuera de la sociedad, en el campo o en ciertos barrios de El Cairo. El *shaykh* Shukri Ahmad Mustafa aceptó abiertamente que llegaran mujeres a su grupo, pero debían casarse y vivir en comunidad con sus esposos. Esto planteó varias dificultades. En primer lugar era importante para Shukri Ahmad Mustafa atraer mujeres a su grupo con el propósito de que se unieran en matrimonio con miembros de su agrupación, tuvieran hijos y creciera su comunidad. A muchas mujeres ignorantes o analfabetas, procedentes de zonas rurales, las seducían para que se involucraran con el grupo y se casaran, con lo cual todo parecía normal y bajo estricto seguimiento de las costumbres islámicas. Estos matrimonios y la vida en comunidad planteaban dos nuevos problemas: 1) ¿Dónde vivir fue-

¹⁹ Véanse las siguientes obras: Emile Dermenghem, *Mahoma y la tradición islámica*, Aguilar, Madrid, 1963, pp. 131-133. Al-Imam Ibn 'Abbas, *Kitab al-Isra' wa al-Mi'raj. El libro del viaje nocturno y de la Ascensión del Profeta*, estudio introductorio y traducción de Fernando Cisneros, El Colegio de México, México, 1998, *passim*. Roberto Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, Alma Mater, Editorial de la Cooperativa de Libros de la Universidad de Costa Rica, San José, 1986, *passim*, en especial pp. 123-133. Roberto Marín Guzmán, “La importancia de Jerusalén para el Islam”, en *Crónica*, número 1, 1983, pp. 72-78. Roberto Marín Guzmán, *Popular Dimensions of the 'Abbasid Revolution. A Case Study of Medieval Islamic Social History*, Fulbright-LASPAU, affiliated with Harvard University, Cambridge, Massachusetts, 1990, *passim*.

ra de la sociedad de la *Jabiliyya* y seguir los principios del grupo y la vida comunitaria?, y 2) ¿Cómo financiar el grupo?

En relación con el primer cuestionamiento, los seguidores del grupo de Shukri Ahmad Mustafa se fueron a vivir en apartamentos amueblados en El Cairo. Eran apartamentos modestos, pero resultaban más baratos que los no amueblados, dado que la ley en Egipto establece que los precios de los apartamentos deben ser muy bajos. Se mantienen precios de finales de la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, el dueño pone en práctica lo que es muy común y también ilegal, de cobrar “el dinero de la llave” o “el derecho de la llave” que junto con lo que establece la ley para la renta del apartamento sube el precio considerablemente. Dado lo bajo de los salarios y los problemas económicos de Egipto, son pocos los que pueden pagar esos elevados precios. Esta es una de las razones por la que los miembros del *al-Takfir wa al-Hijra* hicieron vida comunitaria en esos apartamentos amueblados, que con frecuencia llegaron a estar superpoblados y en donde la privacidad era escasa. En una habitación podían vivir varios matrimonios. La privacidad la obtenían al colgar unas pobres cortinas del techo, que hacían las veces de pared.

De esta manera vivían una vida musulmana en comunidad, y asimismo el hombre proveía de casa a su esposa, lo cual es algo fundamental en la tradición egipcia.²⁰ En asuntos de familia también es importante señalar que Shukri Ahmad Mustafa aseguró que la mujer podía divorciarse por diferencia de credo (*al-Ikhtilaf fi al-'Aqida*), y si se le limitaba esta posibilidad, ella no tenía que volver a su esposo, simplemente podía casarse con algún miembro del *al-Takfir wa al-Hijra* debido a que, en su opinión, los lazos matrimoniales de la *Jabiliyya* no tenían ninguna validez para su agrupación.

Todo lo anterior era para los seguidores de Shukri Ahmad Mustafa la verdadera forma de *al-Hijra*. La otra *Hijra* significaba para muchos ir fuera de Egipto a trabajar, en especial a los países del Golfo o a Arabia.

²⁰ Unni Wikan, *Life among the Poor in Cairo*, Nueva York, 1980, *passim*, en especial pp. 99 ss. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, pp. 86-87.

Con respecto al segundo cuestionamiento la respuesta es difícil, ya que se dio una gama de opciones, una de las cuales fue la de quienes trabajaban en Egipto y contribuían comunitariamente a sufragar los gastos. Recordemos que no podían emplearse en oficinas públicas, no podían ser burócratas, a pesar de la gran cantidad de oficinas ministeriales que existen por todo el país. Otra opción era que el miembro del grupo fuera a alguno de los países petroleros árabes a laborar y desde allí enviara dinero para su esposa que estaba en Egipto, y para contribuir con los gastos del grupo islamista. Con frecuencia también se cometieron abusos, como cuando atacaron las iglesias coptas o a orfebres coptos para robarles sus bienes con el propósito de financiar al grupo islamista.²¹

Todo lo anterior lleva implícito el concepto de “fase de debilidad”, por ello la separación, el aislamiento con el propósito de prepararse. Al ser fuerte, el grupo destruirá el Estado y lo reemplazará por uno absolutamente islámico donde sólo opere la *Shari'a*. Durante la “fase de debilidad” el Profeta Muhammad emitió un *hadith* en el que no sostuvo oraciones colectivas los viernes, lo que luego reanudó en Medina. Por esta razón, mientras consolidaba “la fase de poder” (*Tamakkun*) para oponerse a la sociedad de la *Jabiliyya*, y debido a que todavía en 1977 su grupo era débil (*Istid'af*), Shukri Ahmad Mustafa decidió no asistir a las oraciones del *Juma'a*. Rehusó, pues, ir a las mezquitas los viernes, como parte de la *'uzla* (separación) de este grupo de la sociedad de la *Jabiliyya*. Esto lo consideró siempre como una situación temporal, sólo mientras el grupo se robustecía y por la fuerza lograba tomar control de la *al-Umma al-Islamiyya*. Debido a estas ideas atraía a muchos musulmanes islamistas disidentes. Al declinar asistir a la mezquita para la oración del *Juma'a*, lo que el grupo del *al-Takfir wa al-Hijra* buscaba era el rechazo total de la sociedad de la *Jabiliyya* y la fundación de una sociedad musulmana, en rebel-

²¹ En relación con estos ataques a las iglesias coptas y en general a los coptos, véanse: *Al-Abram*, 15 de enero de 1980. *Al-Abram*, 17 de enero de 1980. *Al-Abram*, 18 de enero de 1980. También: Ayubi, “The political revival of Islam: The case of Egypt”, p. 492. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, pp. 207-208. Nazih Ayubi, *El Islam político. Teorías, tradición y rupturas*, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 1996, *passim*, en especial p. 112.

día contra el régimen establecido. Shukri Ahmad Mustafa aseguraba que su agrupación practicaba la “acción por medio del entendimiento” (*al-Haraka bi al-Mafhum*).²²

Todos los planteamientos anteriores de no aceptación de la sociedad y de considerarla de la *Jabiliyya*, de la necesidad de destruirla, así como el rechazo a la educación, a la ley, al sistema de los ‘*ulama*’ y al ejército, creó un ambiente de animadversión del público y del gobierno contra Shukri Ahmad Mustafa. Muchos no aceptaban a este grupo al que reputaban como una secta que incluso les “robaba” a sus hijas para casarlas con miembros del grupo.²³ Se rumoraba también que Shukri Ahmad Mustafa tenía sobre ellas el *droit de seigneur*. En 1973 se reprimió fuertemente a este grupo, se arrestó a muchos de sus miembros y se confiscaron las obras que Shukri Ahmad Mustafa había escrito. La principal acusación era que seducían a las mujeres para involucrarlas con la agrupación. También el gobierno temía que esta *jama’a* podía significar una seria amenaza contra la sociedad y el régimen.

En 1975 el periódico cairota *al-Akhhbar* publicó que Shukri y sus seguidores eran *Ahl al-Kahf*, es decir, “los que se separan del mundo”, como los siete durmientes de la *sura XVIII (surat al-Kahf)* del Corán. Otro periódico cairota, *al-Abram*, señaló que eran un grupo de fanáticos criminales.

En 1976 se vivieron en El Cairo y en otras ciudades egipcias serios enfrentamientos entre los distintos grupos islamistas, pues algunos querían convencer a los seguidores de Shukri Ahmad Mustafa de que abandonaran esa agrupación y formaran parte de otras asociaciones. Hasan al-Hilawi, en especial, quiso sacar a algunos de los miembros de *al-Takfir wa al-Hijra* para iniciar su propia *jama’a*, lo que Shukri Ahmad Mustafa no estaba dispuesto a tolerar.²⁴ Así se dieron serias confrontaciones entre esos distintos grupos, e incluso se afirmaba que Mahir Bakri, el segundo más poderoso en *al-Takfir wa al-Hijra*, servía de punto de enlace entre esta *jama’a* y los servi-

²² Para más detalles véase: Ayubi, *El Islam político*, p. 114.

²³ Al respecto puede verse la historia descrita por Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, pp. 86 ss.

²⁴ Para más información véase: Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, pp. 94-95.

cios de inteligencia egipcios para aplastar a otros grupos opositores islamistas, en especial contra el *Hizb al-Tabrir al-Islami* que dirigía Salih Sirriyya.²⁵ Cuando algunos de sus seguidores abandonaban su comunidad para formar parte de otra agrupación, Shukri Ahmad Mustafa dirigía expediciones punitivas contra ellos, pues estaba absolutamente prohibido salirse del grupo. Quienes lo hacían eran considerados como *kuffar* (infieles) y se les castigaba con la muerte, pues no había salvación fuera de la *jama'a*, según Shukri Ahmad Mustafa. El gobierno intervino entonces para poner fin a estos disturbios y choques violentos entre los distintos grupos. A raíz de ello hubo muchos arrestos y los medios de comunicación egipcios describieron a los miembros del *al-Takfir wa al-Hijra* como fanáticos que excomulgaban (*takfir*) a toda la sociedad y que se retiraban (*al-Hijra*) a las montañas.

Los dos grupos, el *Hizb al-Tabrir al-Islami* y el *al-Takfir wa al-Hijra*, tenían en común su oposición a los preceptos económicos tanto del capitalismo como del comunismo, sistemas a los que consideraban inhumanos y que no tenían temor de Dios. Ya los Hermanos Musulmanes habían rechazado esos dos sistemas muchos años antes.²⁶ Estos dos grupos islamistas señalaban que la legitimidad del gobierno debía lograrse mediante la habilidad para practicar la equidad en el reparto de las riquezas y la justicia social²⁷ de acuerdo con el principio *al-'adl asas al-hukm*, “la justicia es la base del gobierno.”²⁸ A lo

²⁵ Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, pp. 77-78.

²⁶ Véase por ejemplo: Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, Oxford University Press, Nueva York y Oxford, 1993, pp. 220 ss. y pp. 226-231.

²⁷ Para más información sobre la justicia social en el islam y los planteamientos de Sayyid Qutb al respecto, véase: Sayyid Qutb, *Al-'Adala al-Ijtima'iyya fi al-Islam*, El Cairo, 1945, *passim*, en especial pp. 107 ss. Véase también: Yvonne Y. Haddad, “Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival”, en John Esposito, *Voices of Resurgent Islam*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 1983, pp. 67-98, *passim*, en especial pp. 81-94. Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, The University of Texas at Austin Press, Austin, 1981, *passim*, en especial pp. 150-159. Manuel Ruiz Figueroa, *El Islam: Religión y Estado*, El Colegio de México, México, 1996, pp. 179-182, pp. 185-191.

²⁸ Citado por Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 88. También Sayyid Qutb habló de la justicia social en el islam en su *Al-'Adala al-Ijtima'iyya fi al-Islam*, *passim*, en especial pp. 107-111. Véanse también: Ahmad S. Moussalli, *The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*, American University of Beirut, Beirut, 1992, pp. 172-200. Haddad, “Sayyid Qutb”, *passim*, en especial pp. 81-94. Enayat, *Modern Islamic Political*

anterior agregaban que el gobierno debía basarse exclusivamente en la *Shari'a* para la ley.

Para lograr estos objetivos el grupo del *al-Takfir wa al-Hijra* planeaba recrear la comunidad (*umma*) musulmana de la época del Profeta Muhammad. Por otra parte, el *Hizb al-Tabrir al-Islami* proponía adaptar la sociedad a la época moderna para así lograr sus objetivos. En estos asuntos es factible observar al *al-Takfir wa al-Hijra* como una *jama'a* más radical en su rechazo de la sociedad que el *Hizb al-Tabrir al-Islami*, que estuvo dirigido por Salih Sirriyya, un palestino con un doctorado en Educación y que había sido miembro del *Hizb al-Tabrir al-Islami* de Jordania. Estuvo en la cárcel por haber apoyado a los regímenes de Iraq y de Libia. Comenzó a vivir en Egipto a partir de 1971 con el propósito de trabajar en la Liga Árabe, y empezó entonces a establecer células (*usar*) de su agrupación en El Cairo y Alejandría.²⁹

El mayor contraste entre ambos grupos fundamentalistas se dio en el liderazgo y en la forma en que cada líder, Salih Sirriyya del *Hizb al-Tabrir al-Islami* y el *shaykh* Shukri Ahmad Mustafa del *al-Takfir wa al-Hijra* conducía a su grupo. El primero era moderado y lideraba a doce miembros del Consejo Ejecutivo, que en forma democrática lograba el *ijma'* (consenso).³⁰ A Salih Sirriyya lo ejecutaron en 1976 a raíz del ataque contra la Academia Técnica Militar en 1974, aunque por muchos años evitó entrar en conflicto con el presidente Sadat. En contraste, el *shaykh* Shukri Ahmad Mustafa presidía como *Amir al-Mu'minin* (Príncipe de los Creyentes, el mismo título que ostentaron los califas durante la Edad Media) y tomaba todas las decisiones finales. Muchos lo consideraban el *Mabdi* (me-sías)³¹ y lo seguían y obedecían como un acto de *bay'a* (juramen-

Thought, passim, en especial pp. 150-159. Ruiz Figueroa, *El Islam: Religión y Estado*, pp. 179-182, pp. 185-191.

²⁹ Para más información véanse: Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", p. 492. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, pp. 92-93.

³⁰ Para más información sobre el *Ijma'* véanse: Ahmad Hasan, *The Doctrine of Ijma' in Islam. A Study of the Juridical Principles of Consensus*, Islamic Research Institute, Islamabad, 1991, *passim*, en especial pp. 36-81. Marin Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, pp. 98-105.

³¹ Para más detalles sobre el *Mabdi* en el islam, véanse: 'Abd al-Rahman Ibn Khaldun, *Al-Muqaddima. Introducción a la Historia Universal*, traducción al castella-

to de alianza, tal como se prometía a los califas durante la Edad Media, tanto a los omeyas como a los 'abbásidas).³² El mismo *shaykh* Shukri Ahmad Mustafa declaró ser el representante de *Allah* en la tierra, quien fundaría una nueva comunidad. Afir-maba que cuando lograra conquistar el mundo, éste llegaría a su final.³³ Por todo lo anterior es factible inferir que el grupo *al-Takfir wa al-Hijra* tenía un carácter mesiánico,³⁴ que no poseía el *Hizb al-Tahrir al-Islami*.

Los dos grupos reclutaban seguidores, básicamente entre gente joven, estudiantes y recién graduados. El *al-Takfir wa al-Hijra* se basaba en parentescos y amistades que lograban reunir en especial en el Alto Egipto, mientras que el alistamiento del *Hizb al-Tahrir al-Islami* se daba entre aquellos que iban

no por Juan Feres, Fondo de Cultura Económica, México, 1977, pp. 555 ss. D. S. Margoliouth, "Mahdi", en *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, T. y T. Clark, Edimburgo, 1964, Vol. III, pp. 336-340. D. S. Margoliouth, "On Mahdis and Mahdism", en *Proceedings of the British Academy*, 1915-1916, pp. 213-223. D. B. MacDonald, "Al-Mahdi", en *Shorter Encyclopaedia of Islam*, E. J. Brill, Leiden, 1974, pp. 310-313. Félix M. Pareja, *Islamología*, Editorial Razón y Fe, S. A., Madrid, 1952-1954, pp. 717 ss. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, pp. 272-290. Roberto Marín Guzmán, "La escatología musulmana: análisis del mahdismo", en *Cuadernos de Historia*, número 44, Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, San José, 1984, *passim*. Roberto Marín Guzmán, "Mahdizm-Muzulmanski Mesjanizm", en *Collectanea Theologica*, vol. LIX, fascículo 4, 1989, pp. 137-144. Véase también: Ayubi, *El Islam político*, p. 117.

³² Para más detalles sobre estos dos grupos dinásticos véanse: Al-Hafiz Jalal al-Din 'Abd al-Rahman b. Abi Bakr al-Suyuti, *Ta'rikh al-Khulafa'*, Dar al-Fikr, Beirut, *passim*. G. R. Hawting, *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate. A. D. 661-750*, Croom Helm, Londres y Sydney, 1986, *passim*. M. A. Shaban, *The 'Abbasid Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, *passim*. Marín Guzmán, *Popular Dimensions of the Abbasid Revolution*, *passim*. También: Ayubi, *El Islam político*, p. 117.

³³ Véase: Derek Hopwood, *Egypt. Politics and Society. 1945-1984*, George Allen & Unwin, Londres y Sydney, 1985, *passim*, en especial p. 118.

³⁴ Para más información sobre los movimientos mesiánicos, véanse: Vittorio Lanternari, *Occidente y el Tercer Mundo*, Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, 1974, *passim*. Vittorio Lanternari, *The Religions of the Oppressed. A Study of Modern Messianic Cults*, Mentor Books, The New American Library of World Literature, Nueva York, 1965, *passim*. Peter Worsley, *The Trumpet Shall Sound. A Study of Cargo Cults in Melanesia*, Shoken, Nueva York, 1970, *passim*. Maria Isaura Pereira de Queiroz, *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*, Siglo XXI, México, 1978, *passim*. Roberto Marín Guzmán, "Clasificación y tipología de los movimientos mesiánicos", en *Kánina*, vol. VI, números 1 y 2, 1982, pp. 99-116. Roberto Marín Guzmán, *El islam: religión y política. Interpretación mesiánica del movimiento mabdistas sudanés*, Alma Mater, Editorial de la Cooperativa de Libros de la Universidad de Costa Rica, San José, 1986, *passim*. Véase también sobre el carácter mesiánico de Shukri Ahmad Mustafa: Ayubi, *El Islam político*, p. 117.

con regularidad a las mezquitas, sobre todo las ubicadas en el Delta, en El Cairo y en Alejandría.³⁵ La mayoría de los que formaban parte de cualquiera de estos dos grupos pertenecía a la clase media baja y muchos de ellos procedían de las zonas rurales, llegados en años recientes a las grandes ciudades.³⁶ Algunos estaban también preparados para el martirio en esa lucha, antes que seguir padeciendo las injusticias sociales, el desempleo y la desigual división de la riqueza.³⁷

Las tácticas de estos dos grupos también variaban. El *Hizb al-Tabrir al-Islami* planteaba la creación inmediata de un Estado islámico, por lo que infiltraban a sus miembros en la policía y en el ejército para, desde dentro, destruir al régimen imperante. Esto contrastaba con los medios de los *al-Ikhwān al-Muslimun* que, en sus primeros tiempos, proponían la estrategia gradual de construir un orden islámico. No obstante esto, los *al-Ikhwān al-Muslimun* después se radicalizaron y pregonaron el empleo de la violencia para lograr sus fines. El grupo de *al-Takfir wa al-Hijra*, por otra parte, proponía una estrategia a largo plazo, con lo cual lograría tener un considerable y bien organizado número de seguidores, y una vez que pudieran significar una amenaza para el gobierno, entonces dirigirían con fuerza una *Jihad* contra el régimen. A pesar de esto, parece que el *al-Takfir wa al-Hijra* había participado en algunas acciones para deponer al gobierno. Prueba de ello es que este grupo también sufrió represión por parte del gobierno egipcio. A raíz del ataque del *Hizb al-Tabrir al-Islami* a la Academia Técnica Militar en 1974, Sadat reprimió con fuerza a esta *jama'a* y dirigió asimismo sus esfuerzos contra otros grupos fundamentalistas, incluido el *al-Takfir wa al-Hijra*. Por este motivo encarcelaron a más de 400 seguidores de esta agrupación y ejecutaron, en marzo de 1978, a cinco de sus más prominentes líderes, incluido el

³⁵ Para más información véase: *Al-Jumburiyya*, 9 de mayo de 1982. También: Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, pp. 214-215. Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", pp. 493-494, para el estudio de los orígenes rurales y urbanos de los fundamentalistas en Egipto.

³⁶ Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", p. 494. Moussalli, *The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*, pp. 172-200 y 200-213, para más detalles sobre la violencia de los grupos islamistas.

³⁷ Para más detalles véase en especial: Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 90.

shaykh Shukri Ahmad Mustafa.³⁸ Ya hemos hecho referencia más arriba al juicio al que lo sometieron las autoridades, donde se reveló su ideología. También a este grupo del *al-Takfir wa al-Hijra* lo acusaban de ser responsable del secuestro y asesinato del *shaykh* Husayn al-Dhahabi, ex ministro de asuntos religiosos de Egipto, así como de la muerte de muchas otras personas en atentados terroristas.³⁹

Lo anterior nos lleva a reflexionar sobre estos acontecimientos históricos y a analizar sus causas y repercusiones sociales. Para la fácil comprensión de estos asuntos es importante explicar ahora los acontecimientos históricos, pues en ellos se ubican los posteriores desarrollos fundamentalistas del *al-Takfir wa al-Hijra*, que tuvieron asimismo una enorme repercusión. A raíz de los enfrentamientos entre las distintas facciones islamistas y la participación del Estado para poner fin a estos asuntos, el gobierno arrestó a catorce miembros del *al-Takfir wa al-Hijra*. Shukri Ahmad Mustafa los llamó mártires y exigía su liberación inmediata. También aseguró que su grupo había llegado al estado de proclamación (*Marhalat al-Balagh al-'Amm*). Quiso que sus comunicados aparecieran en los periódicos y que también se difundieran en la radio y la televisión, así como que se publicara su libro *al-Khilafa*. Como no tuvo éxito en ésto, su grupo secuestró a Husayn al-Dhahabi, y para su liberación Shukri Ahmad Mustafa demandaba lo siguiente:

- 1) La libertad inmediata de todos nuestros hermanos prisioneros.⁴⁰

³⁸ *Al-Da'wa*, 1-14 de mayo de 1978, núm. 61, pp. 44-45. Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 91. Véanse también, para un balance general de estos asuntos, las siguientes fuentes: *Al-Musawwar*, 4 de mayo de 1984, pp. 20-25. Hasan Hanafi, "Al-Haraka al-Islamiyya al-Mu'asira", en *Al-Watan*, 20 de noviembre de 1982 y 12 de diciembre de 1982. Hopwood, *Egypt. Politics and Society. 1945-1984*, pp. 118-119. Saad Eddin Ibrahim, "An Islamic alternative in Egypt: The Muslim Brotherhood and Sadat", en *Arab Studies Quarterly*, vol. VI, núms. 1-2, 1982, pp. 75-93, en especial p. 76. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, pp. 71 ss. y pp. 71-72 para más detalles sobre el encarcelamiento y ejecución de Shukri Ahmad Mustafa.

³⁹ Para más información véase: Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", p. 492. Hopwood, *Egypt. Politics and Society. 1945-1984*, p. 118. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, pp. 70-71. Ayubi, *El Islam político*, p. 111. También: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, pp. 158 ss.

⁴⁰ Para más detalles sobre estas demandas véanse: Ayubi, *El Islam político*, p. 118. Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, pp. 158 ss.

- 2) Amnistía para todos aquellos de entre nosotros que han sido sentenciados.
- 3) Proporcionarnos la suma de 200 000 libras egipcias en efectivo, sin marcar, billetes usados y sin numeración consecutiva.
- 4) Los periódicos *al-Akbbar*, *al-Abram*, *al-Jumburiyya*... deben disculparse con nosotros por las mentiras que publicaron sobre nuestro grupo, disculpas que cada uno de esos periódicos deberá publicar en su primera página.
- 5) Autorización de publicar nuestro primer libro titulado *al-Khilafa*, que ya está listo para imprimirse. No debe haber ningún obstáculo en los periódicos para la publicidad de esta obra.
- 6) Este comunicado deberá transmitirse en las noticias de las 8:00 p.m. del 3 de julio.
- 7) Este comunicado deberá publicarse en tres periódicos egipcios el lunes 4 de julio, así como en los diarios *al-Ba'th* en Siria, *al-Nahar* del Líbano y en periódicos sauditas, kuwaitíes, jordanos, sudaneses, turcos e iraníes, así como en el *The New York Times* en Estados Unidos, *Le Monde* en Francia y en el *Sunday Times* y *Guardian* en Inglaterra, en sus respectivos idiomas.

En estos planteamientos hubo algunas demandas absurdas, al punto que el general Makhluaf, encargado del tribunal militar que se formó contra Mustafa, lo criticó con severidad. Asimismo trató a Shukri Ahmad Mustafa de ignorante del *Qur'an* y del *Hadith* y de no conocer la gramática árabe. Lo consideró también como un charlatán. A Shukri Ahmad Mustafa lo criticaron también muchos otros fundamentalistas, lo que prueba una vez más la existencia de serios antagonismos, y con frecuencia también enemistades, entre los diferentes grupos islámicos. Entre esos críticos destacó el *shaykh* 'Umar 'Abd al-Rahman del *Tanzim al-Jihad*, que aseguró que Shukri Ahmad Mustafa, como la mayoría de los miembros del *al-Takfir wa al-Hijra*, no sabía el Corán ni la gramática árabe.⁴¹ También se

⁴¹ Véase: *Al-Musawwar*, núm. 3013, 9 de julio de 1982. También: Ayubi, *El Islam político*, pp. 120-121.

puede mencionar el caso del *shaykh* 'Abd al-Hamid Mahmud, que externó severas críticas contra la *Jama'at al-Muslimin*.⁴²

¿Por qué se dirigió este grupo contra Husayn al-Dhahabi? La respuesta se centra en el hecho de que Shukri Ahmad Mustafa lo consideraba responsable de haber creado una imagen negativa de la *Jama'at al-Muslimin*. En 1975 al-Dhahabi había escrito, como ministro de asuntos religiosos, el prefacio a un panfleto que se dirigía contra la *jama'a* en que afirmaba que la inspiración de este grupo tenía bases kharijitas. Al-Dhahabi también criticaba la hostilidad de algunos islamistas jóvenes contra los *'ulama'*.

Todo lo anterior nos mueve a hacer algunas reflexiones importantes. En primer lugar es oportuno recordar que cuando Anwar al-Sadat asumió el poder se enfrentó a varios y muy serios problemas tanto internos como externos. En el ámbito nacional tuvo la imperiosa necesidad de consolidar el poder, pero no tenía ni la fuerza, ni el carisma, ni el apoyo popular del que había gozado su predecesor Jamal 'Abd al-Nasser. Sadat también debía lidiar con las rivalidades nasseristas.⁴³ En el ámbito externo tenía que resolver el problema de la pérdida del Sinaí frente a Israel y el asunto del margen oriental del Canal de Suez.⁴⁴

Para establecerse con fuerza en el poder, empezó por liberar de las cárceles a los *al-Ikhwan al-Muslimun* con el afán de evitar su oposición. Sadat también estimuló los sentimientos antinasseristas de los Hermanos Musulmanes, con lo cual explotaba la enemistad histórica de éstos contra Nasser y el nasserismo. Con estas medidas Sadat iniciaba su política de des-

⁴² Véanse: *Al-Abram*, 16 de julio de 1977. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, p. 100.

⁴³ Véase: Michael C. Hudson, *Arab Politics. The Search for Legitimacy*, Yale University Press, New Haven y Londres, 1977, *passim*, en especial pp. 1-30, donde explica la importancia de todos esos elementos de carisma, legitimidad y la creación de instituciones para mantenerse en el poder. Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", p. 491. Hassan Hanafi, "The relevance of the Islamic alternative in Egypt", en *Arab Studies Quarterly*, vol. VI, núms. 1-2, 1982, pp. 54-74, en especial pp. 55-56.

⁴⁴ Hopwood, *Egypt. Politics and Society. 1945-1984*, pp. 112-116. Waterbury, *Egypt*, pp. 3-43. Para una mayor comprensión de los problemas que debía enfrentar Egipto en su conflicto con Israel, véanse: *Newsweek*, 20 de abril de 1970, p. 54. *Time*, 1 de junio de 1970, p. 17.

nasserización.⁴⁵ Este proceso lo llevó a cabo en cuatro relevantes planos, que se describen a continuación:

a) “Desnasserización” de la sociedad egipcia. Este programa paulatino se centraba en dismantelar el sector público socialista. Recuérdese que Nasser había establecido con fuerza el Socialismo Árabe en Egipto y los mecanismos de un solo partido político leal al presidente, con el que lograba obtener la legitimidad y el apoyo popular. También reprimió a todos los que se opusieran a sus planes, en cuenta los *al-Ikhwan al-Muslimun*, que veían en sus medidas claros planes de secularización de la sociedad.⁴⁶ Nasser también impuso estrictos planes de nacionalización y estatización de la economía egipcia. Una de sus primeras medidas fue la nacionalización de los bancos en 1961. En el cuadro 1 se muestra con claridad este proceso.

Nasser también nacionalizó las compañías de seguros. Para 1962 todas las compañías de seguros eran nacionales, como se muestra en el cuadro 2.

Los programas de nacionalización que llevaban a la estatización de la economía también incluyeron la industria textil, en especial los tejidos e hilados de algodón. El Estado nacionalizó industrias textiles inglesas y francesas, con lo que se convirtió en el director de estas actividades por medio de siete grandes empresas textiles, que el Estado concentró en la ODE. En 1961, a raíz de la nacionalización de la Banca Misr y de las fá-

⁴⁵ Para más información véase: Hopwood, *Egypt. Politics and Society. 1945-1984*, pp. 130-135. Waterbury, *Egypt*, pp. 235-256. Ibrahim, “An Islamic alternative in Egypt: The Muslim Brotherhood and Sadat”, pp. 77-78. También: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, pp. 161-162.

⁴⁶ Sobre el socialismo árabe, véanse: Maxime Rodinson, *Los árabes*, Editorial Siglo XXI, Madrid, 1981, *passim*, en especial pp. 100-108. Hopwood, *Egypt. Politics and Society. 1945-1984*, *passim*, en especial pp. 84-104. P. J. Vatikiotis, *The History of Modern Egypt. From Muhammad 'Ali to Mubarak*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1991, *passim*, en especial pp. 375-414. Hudson, *Arab Politics*, *passim*, en especial pp. 1-30, pp. 238-247. Anouar 'Abdel-Malek, *Egipto, Sociedad Militar*, Tecnos, Madrid, 1967, *passim*, en especial pp. 146-147. Jean Lacouture, *Nasser: A Political Biography*, Knopf, Nueva York, 1973, *passim*, en especial pp. 184 ss. Roberto Marín Guzmán, *La Guerra Civil en el Líbano. Análisis del contexto político-económico del Medio Oriente*, Editorial Texto, San José, 1985 (2ª ed. San José, 1986), *passim*, en especial pp. 190-198. Véase también: Ibrahim, “An Islamic alternative in Egypt: The Muslim Brotherhood and Sadat”, pp. 77-78. También: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, pp. 161-162.

CUADRO 1. Proceso de nacionalización de los bancos

	1947	1960	1963
Bancos extranjeros	64%	14%	—
Bancos egipcios privados	29%	2%	—
Bancos extranjeros locales	6%	2%	—
Bancos árabes	1%	4%	—
Bancos oficiales	—	78%	100%
Total	100%	100%	100%

Fuente: Hassan Riad, *Egipto, fenómeno actual*, Editorial Nova Terra, Barcelona, 1965, p. 115.

CUADRO 2. Proceso de nacionalización de los seguros

	1948	1956	1958	1962
Sociedades egipcias privadas	15%	47%	12%	—
Sociedades extranjeras	85%	53%	16%	—
Sociedades nacionales	—	—	72%	100%

Fuente: Hassan Riad, *Egipto, fenómeno actual*, Editorial Nova Terra, Barcelona, 1965, p. 120.

bricas de hilaturas y tejidos, el Estado se convirtió en el “propietario de la mitad, aproximadamente, de las hilaturas y de las tres cuartas partes de los tejidos”.⁴⁷ El proceso continuó con la nacionalización de los transportes, autobuses de El Cairo, Alejandría y otras ciudades y los tranvías de El Cairo, que Nasser nacionalizó en 1960. Ese mismo año nacionalizó los autobuses de El Cairo, que eran seis grandes compañías privadas de transporte público de la ciudad e interurbano.⁴⁸ Los transportes de mercaderías tanto terrestres como fluviales también se concentraron mayoritariamente en manos del Estado. Lo mismo se puede decir de la navegación marítima y la aérea y para culminar, Nasser también nacionalizó las telecomunicaciones y

⁴⁷ Hassan Riad, *Egipto, fenómeno actual*, Editorial Nova Terra, Barcelona, 1965, p. 127.

⁴⁸ Riad, *Egipto, fenómeno actual*, pp. 130-131.

los servicios de abastecimiento de agua potable y de energía eléctrica. Asimismo, el Estado concentró la mayor parte de las actividades y de las acciones de la industria petrolera, de las industrias extractivas y de otras industrias como el tabaco, el azúcar, almidón, glucosa y el uso de los grandes molinos para moler el trigo y otros cereales. A todo lo anterior se pueden agregar algunas industrias ligeras como cueros, cerámica, vidrios, pieles, papel, cartón, etc. Estas últimas operaron en forma mixta, capital privado e inversiones estatales. Durante la época de Nasser el Estado desempeñó un papel importante en las industrias químicas, caucho, materiales para construcción y metales.⁴⁹

b) Institucionalización del nuevo programa del Infitah (apertura) de la economía egipcia. Esto significaba abrir la economía egipcia al Occidente, en especial a las inversiones de Estados Unidos, así como crear y fortalecer un amplio sector privado nacional. Para ello se estimulaban las inversiones extranjeras y se abría la economía a intereses e inversiones privadas. Estos planes eran contrarios a los sistemas de nacionalización y estatización de la economía que Nasser había desarrollado durante los muchos años de su gestión como presidente.

c) Lograr un acercamiento con Estados Unidos. Buscar el apoyo económico, político y militar de Estados Unidos, lo que implicaba mayor alejamiento de la Unión Soviética.⁵⁰ Sadat se declaró en contra de los soviéticos desde 1971. Este proceso culminó en 1972 con la expulsión de 15 000 consejeros soviéticos a mediados de ese año.⁵¹

d) Democratización de Egipto. Establecimiento de partidos políticos, elecciones libres para democratizar al país y repre-

⁴⁹ Para más información véase: Riad, *Egipto, fenómeno actual, passim*, en especial pp. 102-158.

⁵⁰ Es oportuno señalar que para 1980 el presidente Sadat informó en un discurso (1 de octubre de 1980) de sus logros de detener la amenaza soviética y su acercamiento a Estados Unidos. Véase *Al-Abram*, 2 de octubre de 1980. Para más detalles véase también: Ibrahim, "An Islamic alternative in Egypt: The Muslim Brotherhood and Sadat", pp. 77-78.

⁵¹ Para más detalles véanse: Ibrahim, "An Islamic alternative in Egypt: The Muslim Brotherhood and Sadat", p. 78. Hopwood, *Egypt. Politics and Society. 1945-1984, passim*, en especial pp. 112-116. Vatikiotis, *The History of Modern Egypt, passim*, en especial, pp. 429-436, pp. 455-457. Waterbury, *Egypt, passim*, en especial pp. 238-250.

sentación en la Asamblea del Pueblo. Con el propósito de mejorar la situación económica, social y política para la democratización del país, el presidente Sadat propuso la Revolución Correctiva⁵² (*Thawrat al-Tashih*) en 1971.⁵³ Sin embargo, los grupos opositores, tanto los Hermanos Musulmanes, como las otras agrupaciones islámicas, veían los fracasos de estos planes. Todavía en 1981 Sadat insistía en el éxito de la democratización de Egipto, no obstante las severas críticas que desde 1976 y 1977 en adelante había recibido de los Hermanos Musulmanes y de muchos otros grupos de oposición a su régimen.⁵⁴ Sadat aseguraba que todos los grupos deberían estar agradecidos y orgullosos porque estos planes de democracia hacían aparecer a Egipto como “el oasis de estabilidad y seguridad en medio del despotismo caótico del mundo árabe.”⁵⁵ Diez años después de la aplicación de estas políticas de la Revolución Correctiva, en 1981, los *al-Ikhwān al-Muslimūn* señalaban que “La Revolución Correctiva necesitaba corregirse imperiosamente”.⁵⁶ Además se tenía clara conciencia de la represión política y de los arrestos, que en la mayor parte de los casos eran injustos.

Los programas de la *Infitaḥ* de Sadat respondían a las nuevas necesidades de la economía egipcia en un nuevo momento de su historia y se ubicaba dentro del contexto internacional de la Guerra Fría. Sadat necesitaba en primer lugar obtener la legitimidad de su gobierno, para lo que hábilmente apeló al is-

⁵² *Al-Akḥbar*, 15 de mayo de 1971. Véanse también los números siguientes, lo mismo que *Akḥbar al-Yawm*, mayo de 1971.

⁵³ En conmemoración del cuarto aniversario de la Revolución Correctiva, el periódico cairota *Akḥbar al-Yawm*, 10 de mayo de 1975, publicó una caricatura en donde se ve al presidente Sadat destruyendo la prisión Tura y deja en libertad a tres importantes prisioneros: la Justicia, la Democracia y la Libertad. Esto se encuentra reproducido en: Waterbury, *Egypt*, p. 238.

⁵⁴ Para más detalles al respecto véase: *Al-Abram*, 15 de mayo de 1981, *passim*. En opinión de los *al-Ikhwān al-Muslimūn* no había tal democratización y desde 1977 criticaban con fuerza las observaciones y los planteamientos del régimen de Sadat. Véase: *Al-Da'wa*, enero de 1977, pp. 6-7. *Al-Da'wa*, febrero de 1977, pp. 2-3, pp. 16-17.

⁵⁵ *Al-Abram*, 15 de mayo de 1981, *passim*. Para mayores detalles al respecto véanse: Hopwood, *Egypt. Politics and Society. 1945-1984*, *passim*, en especial pp. 112-116. Ibrahim, “An Islamic alternative in Egypt: The Muslim Brotherhood and Sadat”, p. 79.

⁵⁶ *Al-Da'wa*, mayo de 1981, pp. 4-5. Para más detalles véase: Waterbury, *Egypt*, pp. 238-239.

lam. Su primer paso en este sentido fue establecer en la Constitución de 1971 que el islam era la religión oficial de Egipto. Para muchos el mismo hecho de contar con una nueva Constitución significaba que se estaban dando planes de democratización del país. También se declaraba a la *Shari'a* como una fuente de la legislación.⁵⁷ No obstante estos planes por lograr la legitimidad en términos religiosos, en 1974 el ataque fundamentalista contra la Academia Técnica Militar fue la respuesta al acuerdo al que había llegado Sadat con Israel después de la Guerra de 1973. También este atentado era una reacción a los planes económicos y políticos del presidente. Esto no quiere decir que Sadat no hubiera tenido oposición antes de la Guerra de 1973, pero después de este enfrentamiento bélico el presidente concentró sus esfuerzos políticos para mantenerse en el poder y acabar con la oposición. Fueron tres los puntos básicos para lograr estos fines:

- Aplacar a los islamistas para obtener el apoyo del liderazgo de los *'ulama'* de la Universidad de al-Azhar y de las numerosas mezquitas en todo el país, muchas apoyadas directamente por el gobierno.
- Pacificar a los *al-Ikhwān al-Muslimūn* con el propósito de neutralizar a la oposición islámica más radical. También tenía el plan de utilizar el poder de organización de los *al-Ikhwān al-Muslimūn* contra los nasseristas.
- Supresión de los grupos islámicos más radicales cuya proyección a la violencia amenazaba al régimen.

Para lograr estos proyectos el presidente Sadat reprimió al grupo islámico más radical, el *al-Takfir wa al-Hijra*, y se acercó a los *al-Ikhwān al-Muslimūn*, a los que les permitió publicar, hacia 1976, dos revistas mensuales, *al-Da'wa* y *al-Itisam*.⁵⁸ Sadat también se congració con ellos al permitirles participación política, y al liberar a muchos de sus integrantes de las cárce-

⁵⁷ Hopwood, *Egypt. Politics and Society. 1945-1984*, p. 119. Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 80. Ibrahim, "An Islamic alternative in Egypt: The Muslim Brotherhood and Sadat", p. 78.

⁵⁸ Para más información véase: Hopwood, *Egypt. Politics and Society. 1945-1984*, *passim*, en especial p. 117. Véase también: Ayubi, *El islam político*, p. 111.

les. A pesar de su constante oposición al gobierno de Nasser, los *al-Ikhwān al-Muslimūn* apoyaron por un tiempo a Sadat, quien hábilmente supo atraerlos hacia su régimen. De esta manera, para la elección de 1976 los Hermanos Musulmanes, unidos a otros partidos políticos, lograron elegir la Asamblea que estuvo a favor del gobierno. Esta unión de los *al-Ikhwān al-Muslimūn* con Sadat y el apoyo que recibía la Hermandad del gobierno provocó que este grupo fundamentalista perdiera apoyo popular. Para muchos egipcios esta relación con el presidente significaba la aceptación por parte del grupo de los planes e ideología del gobierno. Por este motivo, además de la radicalización de sus doctrinas, desde finales de 1976 y en especial en el transcurso de 1977, los *al-Ikhwān al-Muslimūn* se separaron de Sadat y reiniciaron su lucha contra el régimen, sobre todo a raíz de los planes de Sadat de acercamiento a Israel⁵⁹ y la firma de paz de Egipto con Israel en 1978-1979, en los acuerdos de Campo David.

Las otras razones internas que movieron a los Hermanos Musulmanes a retirar su apoyo a Sadat y a reactivar sus luchas contra el régimen, la misma publicación *al-Da'wa*, de los *al-Ikhwān al-Muslimūn*, ya desde octubre de 1976 las explicó con detalle. Esta publicación mensual señalaba la incapacidad del presidente para resolver los problemas más importantes que aquejaban a toda la población egipcia: vivienda, educación, transporte y alimentación.⁶⁰ En enero de 1977 se dio en El Cairo una gran manifestación que se llamó “la protesta por los alimentos”, debido a que el presidente Sadat había suspendido los subsidios a los alimentos básicos como el pan, el aceite para cocinar, el azúcar, etc. Estas protestas del 18 y el 19 de enero de 1977⁶¹ se convirtieron en una manifestación más del

⁵⁹ Véanse: Arab Republic of Egypt. Ministry of Foreign Affairs, *White Paper on the Peace Initiatives Undertaken by President Anwar al-Sadat (1971-1977)*, State Information Service, El Cairo, 1978, *passim*, en especial pp. 5-16. *Al-Da'wa*, 1-14 de mayo de 1978, núm. 61, pp. 44-45. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, p. 71. Ibrahim, “An Islamic alternative in Egypt: The Muslim Brotherhood and Sadat”, pp. 76-77 y p. 80. Ayubi, “The political revival of Islam: The case of Egypt”, p. 499. Hanafi, “The relevance of the Islamic alternative in Egypt”, pp. 62-63 y p. 66.

⁶⁰ Véase: *Al-Da'wa*, octubre de 1976, *passim*.

⁶¹ Para más detalles véanse: *Al-Abram*, 19 de enero de 1977, *passim*. *Al-Abram*, 20 de enero de 1977, *passim*. *Al-Abram*, 21 de enero de 1977, *passim*. También:

descontento popular contra las medidas económicas del presidente Sadat, en especial sus planes de la *Infitah*. Los Hermanos Musulmanes y también los otros grupos fundamentalistas aprovecharon las protestas, que resultaron violentas en El Cairo, para reiniciar su oposición y ataques contra el gobierno. Incluso ridiculizaron al presidente Sadat por culpar a los comunistas de ser los causantes de “la protesta por los alimentos”.⁶² Un investigador señala haber visto en El Cairo durante esas manifestaciones violentas a fundamentalistas, hombres barbudos, que prendían fuego a los *night clubs* y que rompían las depravadas botellas de whisky.⁶³

Los *al-Ikhwān al-Muslimūn* y los otros grupos islamistas también se opusieron al programa de Sadat del *Infitah* o apertura económica hacia los sectores privados y hacia el Occidente. En relación con la *Infitah*, la ley 43 de 1977 y otras leyes subsiguientes, éstas garantizaban a los individuos y a las corporaciones privilegios especiales, como exoneraciones de impuestos, reducción o exoneración total de los impuestos de aduana para la importación de equipo. Estos asuntos constituían grandes ventajas para las inversiones privadas, privilegios que se negaban expresamente al sector público. Para 1981, cuatro años después de operar la ley 43 de 1977, Egipto contaba con \$3.1 mil millones de dólares, de los cuales 65% eran contribuciones egipcias, 19% eran de árabes y 16% eran capital extranjero, como lo reportó *al-Abram al-Iqtisadi*.⁶⁴ También la ley 43 y las subsiguientes permitieron que bancos ex-

Newsweek, 23 de enero de 1977, *passim*. Ayubi, *El Islam político*, pp. 113-114. También: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, pp. 167-169.

⁶² Véanse: *Al-Da'wa*, febrero de 1977, pp. 2-3 y pp. 16-17. Ibrahim, “An Islamic alternative in Egypt: The Muslim Brotherhood and Sadat”, pp. 81-82. Sobre los subsidios a los alimentos véanse algunos detalles en: Hopwood, *Egypt. Politics and Society. 1945-1984*, p. 135. También: Vatikiotis, *The History of Modern Egypt*, pp. 375 ss. y p. 415.

⁶³ Ayubi, *El Islam político*, pp. 113-114. Ayubi también explica lo referente al respeto estricto que deseaban los fundamentalistas durante el mes del *Ramadán*, y las soluciones a medias que dio el gobierno. Esto provocó una reactivación de la lucha fundamentalista contra Sadat. Para más detalles al respecto podrán consultarse: *Al-Jumburiyya*, 15 de julio de 1979. *Al-Akhhbar*, 8 de agosto de 1979. También: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, p. 167.

⁶⁴ *Al-Abram al-Iqtisadi*, número 636, 16 de marzo de 1981, pp. 43-47. Véanse también: Ibrahim, “An Islamic alternative in Egypt: The Muslim Brotherhood and Sadat”, p. 78. Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, pp. 167-168.

tranjeros abrieran sucursales en Egipto, lo que no se permitía desde 1961. Con el sistema de la *Infitah* Egipto también quedaba abierto a las inversiones y ayuda de Estados Unidos. Esto último ha contribuido asimismo a la “americanización” de muchos aspectos de la sociedad egipcia contemporánea, lo que se nota en las películas, en la televisión y otros asuntos de la vida diaria, además de las inversiones americanas en la economía egipcia. Todo lo anterior es sintomático de los cambios económicos y de la ampliación de la brecha social, lo que ha originado un acrecentamiento de la lucha de clases y el renacimiento del fundamentalismo, que ha logrado la creación de diversos grupos como alternativa a lo que consideran un rotundo fracaso del gobierno secular de Anwar al-Sadat.

Los islamistas, en especial los *al-Ikhwān al-Muslimūn*, rechazaron esa occidentalización de muchos asuntos sociales de Egipto,⁶⁵ sobre todo los cambios referentes a la posición social de la mujer que entraban en contradicción con el islam. No obstante esto, posteriormente, a finales de la década de 1990, los *al-Ikhwān al-Muslimūn* han moderado esta posición y en alguna medida han aceptado ciertos cambios con respecto a la posición de la mujer, sobre todo referentes a ocupar ciertos cargos políticos. Esto lo demostró el profesor Manuel Ruiz Figueroa en un reciente artículo donde cita información tomada de una página de *internet* que difunde esta agrupación fundamentalista.⁶⁶

Los Hermanos Musulmanes también acusaban a Sadat de apoyar a los coptos, una minoría religiosa cristiana, en las disputas con los musulmanes.⁶⁷ Para volver a atraer a los *al-Ikhwān*

⁶⁵ Véanse por ejemplo: *Al-Da'wa*, febrero de 1977, pp. 2-16. *Al-Itisam*, abril-mayo de 1981, pp. 28-29.

⁶⁶ Véase: Manuel Ruiz Figueroa, “El código de conducta de la mujer musulmana. Entre la tradición y el cambio”, en *Estudios de Asia y África*, vol. XXXIII, núm. 3 (107), 1998, pp. 549-567. El profesor Ruiz Figueroa concluye: “En este contexto no se puede menos que alabar y aplaudir que una de las asociaciones religiosas que tienen gran autoridad moral, como la Hermandad Musulmana, se haya atrevido a expresar públicamente su opinión con toda claridad, para expresar un cambio en favor de la mujer contra el ‘código de conducta tradicional’. Esto permite abrir las puertas a la mujer, salir de su casa y llegar tan lejos como se proponga, para colaborar con sus hermanos creyentes y en estricta igualdad con ellos.” (p. 566)

⁶⁷ Para más detalles véanse: Samira Bahr, *Al-Aqbat fi al-Haya al-Siyasiyya al-Misriyya*, El Cairo, 1979, *passim*. Ayubi, “The political revival of Islam: The case of

al-Muslimun y limitar a los grupos fundamentalistas más radicales, Sadat finalmente apeló a los 'ulama' de al-Azhar, a quienes en el pasado distintos gobiernos los utilizaron para fines políticos. El presidente logró obtener de al-Azhar una declaración a favor de los tratados de paz de Campo David, asunto que muestra una vez más que la relación entre los 'ulama' de al-Azhar y el gobierno seguía vigente. El texto decía:

Egipto es un país musulmán y es deber de su gobernante garantizar la protección [de la religión]. Si [el gobernante] considera que el interés de los musulmanes está en ser cortés con los enemigos, esta actitud es permitida porque él es responsable de todas las cuestiones de paz y de guerra... y el mejor conocedor de los asuntos de sus súbditos... La existencia de tratados entre musulmanes y sus enemigos obedece las regulaciones establecidas por el Islam... Los 'ulama' de al-Azhar opinan que el tratado egipcio-israelí se firmó bajo el contexto del juicio islámico. [Ese tratado] emana de una posición de fuerza que surge de la guerra de la Jihad y su victoria [de octubre de 1973].⁶⁸

Cuando en 1979 triunfó la Revolución islámica shiíta en Irán, los *al-Ikhwān al-Muslimun* concluyeron que así como los iraníes habían tenido éxito, de forma semejante, ellos podrían también llegar al poder en Egipto.⁶⁹ Desde entonces los Hermanos Musulmanes y otros grupos fundamentalistas egipcios reactivaron su oposición al gobierno de Sadat, al que consideraban ser representante de la sociedad de la *Jabilyya*.⁷⁰ Es oportuno recordar que a pesar de que algunos grupos eran más radicales que otros, todos tenían en común su aspiración de acabar tanto con los planes pro-occidentales de Sadat, como

Egypt", p. 492. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, pp. 70-71. Ayubi, *El Islam político*, p. 112.

⁶⁸ Proclamación de los 'ulama' de al-Azhar de El Cairo, citado por Hopwood, *Egypt. Politics and Society, 1945-1984*, p. 119. Véase también: Ibrahim, "An Islamic alternative in Egypt: The Muslim Brotherhood and Sadat", pp. 77-79.

⁶⁹ Watt, *Islamic Fundamentalism*, pp. 125-139. Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", p. 493. También: Hanafi, "The relevance of the Islamic alternative in Egypt", p. 71.

⁷⁰ Véanse las revistas *Al-Da'wa* y *Al-Fisam*, publicadas por los *al-Ikhwān al-Muslimun*, en especial los números publicados entre 1979 y 1981. También se recomienda consultar los periódicos cairotas *Al-Akbbār*, y *Al-Hilal* publicados en esos años. Véase también: Carré, *Mystique et politique*, pp. 207-219. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, *passim*, en especial pp. 62-63, pp. 70-71 y pp. 207-208.

con sus planteamientos seculares, para finalmente terminar con ese gobierno y fundar un Estado islámico en el que privara la *Shari'a* como la única forma de legislación.

Para calmar tan dura oposición a su régimen y en cierta medida congraciarse con los islamistas, Sadat introdujo una serie de proyectos de ley para discusión en la Asamblea del Pueblo. Estos proyectos de ley se apegaban a las formas islámicas de la *Shari'a* y lo que pretendían era castigar la usura, la apostasía, el adulterio y el consumo de alcohol. Sin embargo, el presidente tuvo que retirarlos de su debate debido a la oposición de los coptos y de los musulmanes liberales.⁷¹

En 1980, un plebiscito estableció que la *Shari'a* era la principal fuente de la legislación. Sin embargo, para los Hermanos Musulmanes y para muchos otros grupos fundamentalistas, la *Shari'a* debería ser la única fuente de la ley. Por ello recrudecieron su oposición al gobierno que no aplicaba la ley revelada.

Ante esos serios enfrentamientos y con el propósito de acercarse y aplacar un poco a los fundamentalistas, el presidente Sadat volvió sobre el islam. Empezó desde entonces a asistir a las mezquitas y a proyectar ante el país una imagen de hombre piadoso, gobernante devoto y fiel seguidor de todas las prácticas islámicas. Los medios de comunicación lo describían como *Ra'is al-Mu'min* (El Presidente Piadoso).⁷² Se estableció también en la Asamblea del Pueblo un comité que tenía la misión de velar por el fiel cumplimiento de la *Shari'a*. No obstante esto, los Hermanos Musulmanes y otros grupos fundamentalistas no lo consideraban sincero. Una vez más manifestaban estar en contra de sus políticas de apertura económica hacia Occidente, la adopción de prácticas occidentales, sobre todo las que concernían a la posición de la mujer, así como por el impulso que daba Sadat a los programas de secularización y su insistencia en la necesidad de separar Estado y religión, asun-

⁷¹ Para más detalles véanse: Hopwood, *Egypt. Politics and Society. 1945-1984*, *passim*, en especial pp. 116-119. Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 81. Philippe Rochot, *La grande fièvre du monde musulman*, Sycamore, Paris, 1981, *passim*, en especial pp. 143-145. Ayubi, *El Islam político*, pp. 279-296.

⁷² Para más detalles al respecto se recomienda consultar las siguientes obras: Hanafi, "The relevance of the Islamic alternative in Egypt", p. 63. Ayubi, *El Islam político*, p. 114.

tos todos que eran contrarios al islam.⁷³ Como respuesta a todas estas críticas y con el propósito de congraciarse con los Hermanos Musulmanes, el presidente nombró en abril de 1981 a dos miembros de la Hermandad (uno un prominente miembro de los *al-Ikhwān al-Muslimūn* y otro un simpatizante de la Hermandad) en posiciones administrativas importantes. Al *shaykh* Muhammad al-Ghazali lo nombró representante en el ministerio de asuntos religiosos y a Musa Lashin, representante en al-Azhar.⁷⁴ Por otro lado, la opulencia económica de Sadat, junto a la de muchos de sus allegados, hacía dudar de su honestidad frente a las crisis económicas y la pobreza generalizada del país.⁷⁵

Sadat llamaba a Egipto una gran familia, y él se denominaba a sí mismo como *Kabir al-'A'ila* (el más grande, o el jefe de la familia), pero muchos fundamentalistas no le creían por los problemas ya señalados.⁷⁶ Tampoco lo veían como sincero aunque todos sus discursos los empezara con la frase *Bismi 'Allāhi al-Rahmāni al-Rabīmī*, o que los terminara con la cita de algún pasaje del Corán.⁷⁷ Tampoco le creían aunque enfatizara en términos árabes de connotación religiosa como *iman* (fe), *sabr* (paciencia), *amal* (esperanza), *muhibba* (amor), *tawfiq*

⁷³ Para más detalles véanse: *Al-Abram*, 2 de mayo de 1980 y *Al-Abram*, 16 de mayo de 1980.

⁷⁴ Ibrahim, "An Islamic alternative in Egypt: The Muslim Brotherhood and Sadat", p. 90. Véanse también: *The New York Times*, 5 de abril de 1981, p. 6. Los Hermanos Musulmanes más radicales se opusieron a estos nombramientos. Al respecto véanse: *Al-Itisam*, abril de 1981 y *Al-Itisam*, mayo de 1981.

⁷⁵ Es oportuno recordar que el Corán tiene numerosos pasajes en los que ordena no atesorar riquezas, ser desprendidos, ayudar a los pobres, a los necesitados, a los huérfanos, etc. Para muchos fundamentalistas el presidente Sadat no ponía en práctica estos principios del islam. A continuación se enumeran algunas *ayas* que muestran esos aspectos de ayuda a los más pobres para consulta del lector: XCII, 5-11; XCIII, 9-10; CIV, 1-3. Para más información véase: Marín Guzmán *El Islam: Ideología e historia*, pp. 113-121. Ya desde 1976 y 1977 los Hermanos Musulmanes escribían artículos contra la riqueza de los dirigentes egipcios, lo que contrastaba enormemente con la pobreza de las masas de población. Véanse: *Al-Da'wa*, octubre de 1976, *passim*. *Al-Da'wa*, febrero de 1977, pp. 16 ss. *Al-Da'wa*, febrero de 1977, pp. 2-3 y pp. 16-17.

⁷⁶ Para más detalles véanse: Rochot, *La grande fièvre*, pp. 143-145. *Al-Watan*, 20 de noviembre de 1982, *passim*. Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 81. Hopwood, *Egypt. Politics and Society. 1945-1984*, *passim*, en especial pp. 116-119. Véanse también: Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", p. 495. Ibrahim, "An Islamic alternative in Egypt: The Muslim Brotherhood and Sadat", p. 91. Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, pp. 172-173.

⁷⁷ Hanafi, "The relevance of the Islamic alternative in Egypt", pp. 63 ss.

(éxito, triunfo, prosperidad), *hidaya* (guía divina), etc., o que se hubiera aprobado que en todas las escuelas debía enseñarse la religión, lo mismo que en los programas universitarios.

Por sus políticas internacionales de acercamiento a Israel también había perdido popularidad y simpatías entre los grupos islamistas. Los más radicales de éstos consideraban a Sadat alejado de los principios islámicos. La relación de Egipto con Israel se veía como una verdadera traición, por haber pactado con una nación enemiga del Islam. A pesar de todo esto, no hay duda de que algunos egipcios creían que Sadat era un musulmán devoto, pero no le disculpaban que en 1952 estuviera ausente del puesto que le habían asignado en la noche de la Revolución. Tampoco le perdonaban su ingratitud de querer borrar todo el legado de Nasser, a pesar de que su *Documento de Octubre*, que le aprobó la Asamblea del Pueblo en 1974, hablara de la continuación de la obra revolucionaria de Nasser y que su administración sólo intentaba enmendar los aspectos negativos de la Revolución. Ese *Documento de Octubre* de Sadat era muy general, vago, y estaba escrito en términos superficiales, por lo que prácticamente no tenía mayor significado ni impacto social. El *Documento* hablaba sin profundizar, ni entrar en detalles, del rápido crecimiento económico, del progreso social y cultural, de la entrada del país a la era de la ciencia y de la existencia en Egipto de una sociedad segura y abierta.⁷⁸ No se aclaraban los verdaderos significados de estos asuntos.

Las políticas de Sadat aumentaban la animadversión contra su régimen, lo que provocaba día a día una mayor represión del gobierno como respuesta a sus enemigos. El presidente Sadat insistentemente se dirigió contra los socialistas, los nasseristas y los fundamentalistas, a lo que, a su vez, los islamistas se enfrentaron con decisión y entrega.⁷⁹ Por ejemplo, en las Universidades los Hermanos Musulmanes y otros grupos islámicos reaccionaron contra el gobierno y contra quienes se les opusieran. Inclusive cometieron grandes abusos al atacar a

⁷⁸ Para más información véase: Hopwood, *Egypt. Politics and Society, 1945-1984*, p. 113.

⁷⁹ Para más información véanse: Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", p. 491. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, pp. 207-208. Hanafi, "The relevance of the Islamic alternative in Egypt", p. 64.

estudiantes cristianos y a profesores partidarios de los principios seculares.⁸⁰ Ante estos nuevos brotes de violencia la represión gubernamental aumentó. En septiembre de 1981 Sadat arrestó a 3 000 personas y tomó control de todas las mezquitas. Debido a estas medidas la reacción contra el presidente no esperó, pues entre los detenidos había también islamistas, además de nasseristas, socialistas y algunos líderes coptos.⁸¹ Con el propósito de mantener el control del Estado, que aparentemente se le salía de las manos, Sadat amenazó con encarcelar a muchos más. Sin embargo, menos de un mes después el grupo fundamentalista *Tanzim al-Jihad*, del Alto Egipto, asesinó al presidente Sadat durante un desfile militar.⁸²

El principal líder en este asesinato fue Khalid al-Islambuli. Cuando lo arrestaron confesó: “Yo lo maté pero no soy culpable. Yo lo hice para beneficio de la religión y de mi país. Yo maté al faraón.”⁸³ También agregó: “Maté al faraón y no temo a la muerte.”⁸⁴ Otro de los que participaron del asesinato aseguró: “Yo había llegado a la conclusión de que ese hombre debía de ser asesinado y le rogaba a *Allah* para que me diera el honor de hacer que el tirano pagara por sus pecados.”⁸⁵

El artífice para planear la acción del asesinato de Sadat fue Muhammad ‘Abd al-Salam Faraj y el jefe militar fue ‘Abbud ‘Abd al-Latif Hasan al-Zumur. Khalid al-Islambuli, junto con sus dos ayudantes, fue quien llevó a cabo la acción en octubre de 1981 durante un desfile militar. Durante el juicio, Al-Islambuli dijo que había asesinado al presidente Sadat por tres razones, que muestran su posición fundamentalista:

⁸⁰ Para más detalles al respecto véanse: Ayubi, “The political revival of Islam. The case of Egypt”, *passim*, en especial p. 492. Moussalli, *The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*, pp. 200-213.

⁸¹ Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 83.

⁸² Hopwood, *Egypt. Politics and Society. 1945-1984*, pp. 183-184. Para más detalles véanse también: Ayubi, *El Islam político*, p. 112. Kepel, *Muslim Extremism*, *passim*, en especial p. 71, p. 192, pp. 210-222. Ayubi, “The political revival of Islam: The case of Egypt”, *passim*, en especial pp. 491 ss.

⁸³ Citado por Hopwood, *Egypt. Politics and Society. 1945-1984*, p. 183. Para más detalles véase también: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, pp. 175-176.

⁸⁴ Citado por Kepel, *Muslim Extremism*, p. 192. Para más detalles véase también: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, pp. 175-176.

⁸⁵ Citado por Hopwood, *Egypt. Politics and Society. 1945-1984*, p. 183. También: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, pp. 175-176.

- Por la inconsistencia en Egipto entre la ley existente y la *Shari'a* (ley revelada) que ha causado tanto sufrimiento a los musulmanes.
- Por el tratado de paz entre Egipto e Israel.
- Por el arresto, persecución y humillación de los fundamentalistas (islamistas) en septiembre de 1981.

De lo anterior es lógico inferir que existía entre los fundamentalistas un sentimiento contra el gobierno, debido a los problemas económicos que afrontaba Egipto en ese momento, lo que había creado gran inestabilidad social.⁸⁶ También se oponían a Sadat por los acuerdos de Camp David⁸⁷ y por la represión del gobierno.

El nuevo presidente, Husni Mubarak, no dudó en ajusticiar a al-Islambuli junto con sus cuatro compañeros. Mubarak también encarceló a 300 miembros más de esta agrupación. Cuando el nuevo presidente habló de ajusticiar a muchos otros cómplices del asesinato de Sadat, recibió condenas de todo el mundo islámico. Algunos fundamentalistas lanzaron invectivas y llamaron a deponer a Mubarak, o a asesinarlo, si esto fuera posible,⁸⁸ lo cual nos mueve a preguntarnos: ¿cuáles son los orígenes, las doctrinas y las aspiraciones del grupo fundamentalista *Tanzim al-Jihad*?

El grupo fundamentalista radical del *Tanzim al-jihad* y el rechazo de la práctica de *Al-'uzla al-shu'uriyya*

El grupo del *Tanzim al-Jihad* (La Organización de la *Jihad*) apareció con fuerza en Egipto en 1978 a raíz de los enfrenta-

⁸⁶ Véanse: Hopwood, *Egypt. Politics and Society. 1945-1984*, *passim*, en especial pp. 122-135 y pp. 165-182. Waterbury, *Egypt*, *passim*, en especial pp. 85-198.

⁸⁷ Véanse: Arab Republic of Egypt, *White Paper on the Peace Initiatives undertaken by President Anwar al-Sadat*, *passim*. También: Ann Mosely Lesch y Mark Tessler, *Israel, Egypt and the Palestinians. From Camp David to Intifada*, Indiana University Press, Bloomington, 1989, *passim*. Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", pp. 493-495.

⁸⁸ Véanse: *Al-Mujtama'*, 19 de marzo de 1982, p. 44. *Al-Mujtama'*, 25 de abril de 1982, *passim*. *Al-Mujtama'*, 11 de mayo de 1982, *passim*, citados por Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 83 y p. 255.

mientos violentos contra los coptos.⁸⁹ Esta agrupación fundamentalista se centró sobre todo en Asyut en el Alto Egipto. Después del asesinato de Sadat en 1981, el *Tanzim al-Jihad* cobró mayor fuerza y logró enfrentarse a los dispositivos de seguridad en el Alto Egipto. Después de esas intensas luchas contra el régimen, en las que participó también el grupo del *al-Takfir wa al-Hijra*, el gobierno arrestó a más de 3 000 miembros de estas dos agrupaciones fundamentalistas.

El *Tanzim al-Jihad*, antes que plantear la separación emocional (*al-'uzla al-shu'uriyya*) de la sociedad de la *Jabiliyya*, más bien es partidario del activismo directo y ha logrado infiltrarse en el ejército, los servicios de seguridad y otras instituciones gubernamentales. A raíz de esto las autoridades notaban que este grupo era mucho más peligroso que el *al-Takfir wa al-Hijra*. Por otra parte, es oportuno señalar que el *Tanzim al-Jihad* no tenía un líder carismático como Salih Sirriyya o Shukri Ahmad Mustafa, sino que contaba con un liderazgo colectivo. El *Tanzim al-Jihad* tenía para su administración un aparato de liderazgo (*al-Jihaz al-Qiyadi*) y un aparato supervisor (*al-Jihaz al-Taqyim*), así como un *Majlis al-Shura* (Asamblea Consultiva) que estuvo dirigida por el *shaykh* 'Umar 'Abd al-Rahman, un profesor ciego de la Universidad Teológica de Asyut. Este *shaykh* emitía *fatwas* (opiniones legales) basado en la ley islámica y en las prácticas anteriores, para legitimar las políticas y las acciones del *Tanzim al-Jihad*.⁹⁰

⁸⁹ En relación con estas luchas contra los coptos, véase: Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", p. 492, donde explica también los ataques a los coptos y a las iglesias coptas. Véanse también: Kepel, *Muslim Extremism*, pp. 207-208. Kepel explica que algunos islamistas atacaban y robaban el oro a los orfebres coptos para financiar los movimientos islamistas. Ayubi, *El Islam político*, p. 112. Hopwood, *Egypt. Politics and Society. 1945-1984*, pp. 164-165, en especial p. 165, donde al respecto escribió: "However, the future of the Coptic community is unclear and there has been some emigration to Europe and elsewhere. With the growth of fundamental Islamic movements since 1970 there have been unwelcome clashes between Muslims and Copts. Bombs have been planted outside churches and leaders of the Coptic community protested in 1980 about harassment to President Sadat who rather unkindly told them to stop playing politics. In 1981 he even arrested the Coptic 'pope'. During times of tension fears of persecution and discrimination come to the surface very easily among all the Christian minorities in the Middle East." Para mayores detalles véase también: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, pp. 182 ss.

⁹⁰ Para más información véase: Ayubi, *El Islam político, passim*, en especial pp. 120-121. Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 91. El *Shaykh* 'Umar 'Abd al-Rahman

De acuerdo con los principios de la dirección de este grupo, el *al-Jibaz al-Qiyadi* tomaba las decisiones sobre los objetivos específicos para las acciones terroristas, pero para ello debía obtener la aprobación del *Majlis al-Shura*, así como la justificación legal con una *fatwa* emitida dentro del grupo. De esta forma el liderazgo recaía en el aparato supervisor (*al-Jibaz al-Taqyim*) que era el órgano encargado de dirigir las actividades de tres entidades separadas: el órgano que se encarga de la propaganda, de reclutar miembros para el grupo y de la investigación y aplicación de la ley religiosa; el órgano que provee apoyo operativo en tecnología, ingeniería, armamentos, explosivos, inteligencia y otras labores como la impresión y difusión de folletos de propaganda, falsificación de documentos, sellos gubernamentales y transportes; el órgano de combate que se encarga del entrenamiento militar y de las artes marciales, armas y asistencia médica.⁹¹ Este órgano también busca dentro y fuera del país el apoyo económico y supervisa los sistemas de comunicación interna del *Tanzim al-Jihad*.

Todas estas formas de organización también existieron en las otras oficinas de esta agrupación en otras regiones como en Minya, Asyut, Suhaj y Qina. Todas las oficinas regionales de esta sociedad quedaban unificadas por un *Majlis al-Shura* (Asamblea Consultiva) que operaba para toda la organización nacional del *Tanzim al-Jihad*.

Los principios del *Tanzim al-Jihad* fueron desarrollados por el ideólogo del grupo, Muhammad 'Abd al-Salam Faraj, quien estuvo muy influido por el pensamiento de Ibn Taymiyya.⁹² Sus doctrinas básicas se pueden resumir en los siguientes puntos:

fue el autor de *Kalimat Haqq* (Dar al-1'tisam, El Cairo, 1985, *passim*), que puede consultarse para más información al respecto. Véase también: *Al-Musawwar*, núm. 3013, 9 de julio de 1982.

⁹¹ Para más información véanse: Dekmejian, *Islam in Revolution*, pp. 92-93. Hanafi, "Al-Haraka al-Islamiyya al-Mu'asira", *passim*. *Al-Jihad*, 31 de diciembre de 1982, p. 22.

⁹² Muhammad 'Abd al-Salam Faraj, *Al-Farida al-Gha'iba*, s.p.i., s.l.e., s.f.e., *passim*. También en la prensa egipcia salieron algunos comentarios sobre sus planteamientos fundamentalistas y la influencia que tenía de Ibn Taymiyya. Véase: *Al-Abram*, 8 de diciembre de 1981, *passim*. Véanse también: Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, pp. 192-193. Carré, *Mystique et politique*, p. 21. Véanse también: Ayubi, *El Islam político*, p. 119.

- El deber de todo musulmán es esforzarse por el bienestar de la *umma*, lo que constituye una obligación que Dios estableció en la *Shari'a*. Debido a que las leyes que imperan en los países musulmanes son las que dictan los infieles (*kuffar*), los verdaderos y devotos musulmanes deben declarar una *Jihad* contra los gobernantes de esos países. Además, muchos de los dirigentes políticos también han recibido entrenamiento en el Occidente y asesoría de cristianos, comunistas y sionistas.
- La cooperación con el gobierno infiel (*kafr*), que dice ser musulmán, es un pecado. El castigo para todo gobernante es la muerte y mientras esto no se logre, los verdaderos musulmanes deben abstenerse de trabajar para el gobierno y de participar en el ejército.
- La *Jihad* (Guerra Santa) perpetua contra el Estado infiel es la más alta obligación (*farida*) y la única alternativa que tienen los verdaderos musulmanes para destruir la sociedad de la *Jabiliyya* y al mismo tiempo revivir el Islam. Cuando esto se logre se implementará la *Shari'a* y no las leyes occidentales. La *Jihad* deberá dirigirse también contra los infieles, para lo que el *Tanzim al-Jihad* sigue los conceptos de Guerra Santa desarrollados por Ibn Taymiyya en su *al-Siyasa al-Sha'riyya*.⁹³
- La lucha armada es la única forma aceptable de la *Jihad*, pero debe hacerse por razones absolutamente religiosas y no por motivos nacionalistas.
- Lograr la *Jihad* por medios pacíficos, por partidos políticos, por retórica o por la emigración (*hijra*) o separación y rechazo de la sociedad de la *Jabiliyya*, por la *'uzla*, es cobarde y estúpido. El islam sólo puede triunfar por el uso

⁹³ Taqi al-Din Ahmad Ibn Taymiyya, *Al-Siyasa al-Sha'riyya*, editado por A.S. Nashshar y A.Z. 'Atiyya, El Cairo, 1951, *passim*, en especial pp. 6-7. Véase también: Faraj, *Al-Farida al-Gha'iba*, *passim*. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, p. 192. Para más información véanse también: Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad Ibn Taymiyya*, Institut Français d'Archéologie Orientale, El Cairo, 1939, *passim*. Qamaruddin Khan, *The Political Thought of Ibn Taymiyya*, Islamic Research Institut, Islamabad, s.f.e., *passim*, en especial pp. 20-28; pp. 37-40; pp. 57-62; pp. 90-94; pp. 98-179. Malcolm Kerr, *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abdub and Rashid Rida*, University of California Press, Berkeley & Angeles, 1966, pp. 55-56; pp. 89-90.

de las armas, como en el pasado. Los verdaderos musulmanes deben unirse en la *Jihad* para acabar con la sociedad de la *Jahiliyya*.⁹⁴

- Primero se debe luchar contra los *kuffar* internos de una nación y luego contra los externos.
- Todo musulmán debe aprender la *Jihad* sin gran esfuerzo, no importa si no tiene mucha educación. No deben buscarse excusas para no practicar la *Jihad*. Tampoco es necesario obtener el permiso de los padres, ya que la *Jihad* es una obligación individual, como el ayuno y la oración son deberes y prácticas individuales.

En resumen, lo que Muhammad ‘Abd al-Salam Faraj como ideólogo del grupo *Tanzim al-Jihad* proponía en su obra *al-Farida al-Gha’iba*⁹⁵ era la lucha armada, el uso de la violencia y finalmente el rechazo de los gobernantes que no eran buenos musulmanes y que no aplicaban la *Shari’a* como la única forma legal. Consideraba entonces que era deber de todo musulmán devoto unirse en la *Jihad* para deponer a los gobernantes *Kuffar*, acabar con la sociedad de la *Jahiliyya* y establecer un Estado islámico donde operara solamente la *Shari’a*. Para Faraj, la *Jihad* era el sexto pilar del islam,⁹⁶ por lo que se oponía a la espiritualidad de los sufíes, a la evolución política gradual que planteaban algunos seguidores de los *al-Ikhwān al-Muslimun* y al conformismo de los *shuyukh* de al-Azhar.⁹⁷ Tampoco aceptaba ninguna cooperación ni diálogo con las otras religiones, pues consideraba a los judíos y cristianos como politeístas (*mushrikun*).⁹⁸ Por estas últimas opiniones se cometieron muchos abu-

⁹⁴ Para más detalles, véase: Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, p. 236.

⁹⁵ Muhammad ‘Abd al-Salam Faraj, *Al-Farida al-Gha’iba*, *passim*. Carré, *Mystique et politique*, p. 21.

⁹⁶ Véase: Muhammad ‘Abd al-Salam Faraj, *The Forgotten Pillar*, s.p.i., Ontario, s.f.e., *passim*, en especial p. 19.

⁹⁷ Para más detalles véase: Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 95.

⁹⁸ El diálogo interreligioso desde la década 1950 en Europa y el Medio Oriente para acercar las dos religiones, el cristianismo y el islam, ha tenido algunos éxitos en esa mutua comprensión y ha abierto las puertas a un diálogo fructífero. Algunas autoridades eclesásticas europeas han visitado mezquitas y centros de difusión del islam, como la conferencia que impartió el Cardenal Franz König de Austria, en 1960 en al-Azhar sobre el monoteísmo. También los musulmanes han visitado al papa en Roma y han enviado varias delegaciones, siempre en búsqueda de esa mutua comprensión y

sos cuando algunos musulmanes atacaron a los coptos en Egipto y con alguna frecuencia les robaron sus bienes, como se señaló anteriormente, para financiar a los grupos islamistas.⁹⁹ También llegaron a asegurar que los cristianos:

tienen armas, lo que ha estimulado a muchos jóvenes musulmanes a reaccionar con fuerza contra el proselitismo misionero... Estas operaciones consisten en la distribución de panfletos cristianos, proclamaciones y cassettes que atacan el dogma islámico e incitan a los jóvenes a refugiarse en la iglesia... como en el Líbano, ellos pueden transformar a Egipto en un país copto cuya capital sería Asyut...¹⁰⁰

Los objetivos son los mismos que tienen los otros grupos fundamentalistas, pero los medios para lograrlos, propuestos por Faraj, son diferentes. Muhammad 'Abd al-Salam Faraj también criticó con severidad los planteamientos de la *Hijra* y de la *'uzla* (separación) de la sociedad como algo inútil y absurdo. No reconocía, sin embargo, que para esos grupos la *al-'uzla al-shu'uriyya* se proponía como una primera etapa, para establecerse con fuerza y organizarse luego, en otras etapas, con el propósito de participar en la *Jihad* y tener posibilidades de éxito. Estas rivalidades prueban la existencia de enfrentamientos, de-

aceptación. En el mundo islámico ha habido también algunos autores que han defendido el respeto mutuo de las religiones, el diálogo y la comprensión, como el egipcio 'Abbas Mahmud al-'Aqqad, autor de *'Abqariyyat al-Masih* (El Cairo, 1944). Para más información véanse: Georges C. Anawati, "An Assessment of the Christian-Islamic Dialogue", en Kail C. Ellis, *The Vatican, Islam, and the Middle East*, Syracuse University Press, Syracuse, 1987, pp. 51-68. Eugeniusz Sakowicz "Islam and Christian-Muslim Relations in Poland", en *Islamochristiana. Dirasat Islamiyya Masibiyya*, Roma, 1997, pp. 139-146. Ralph Braibanti, *Islam and the West: Common Cause or Clash?*, The Center for Muslim Christian Understanding, Georgetown University, Washington, 1999, *passim*. Roberto Marín Guzmán, "El Islam en Europa. Una aproximación histórica", en Arnoldo Rubio Ríos, *Problemas de la actualidad europea*, Editorial de la Universidad Nacional de Costa Rica, Heredia, 1999, pp. 261-316. Roberto Marín Guzmán, "La presencia del Islam en Occidente: de las reacciones cristianas a la búsqueda de la comprensión", en *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, Número 9, 2000, pp. 217-276.

⁹⁹ Para mayor información véanse: *Al-Abram*, 15 de enero de 1980, *passim*. *Al-Abram*, 17 de enero de 1980, *passim*. *Al-Abram*, 18 de enero de 1980, *passim*. También: Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", p. 492.

¹⁰⁰ Citado por Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, pp. 207-208. También se han dado ataques a iglesias coptas en Alejandría. Al respecto véase: Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", p. 492. *Al-Abram*, 15 de enero de 1980, *passim*. *Al-Abram*, 17 de enero de 1980, *passim*. *Al-Abram*, 18 de enero de 1980, *passim*.

bates y opiniones divergentes de estrategias y tácticas entre los diferentes grupos fundamentalistas egipcios. El *Tanzim al-Jihad* no tiene un líder carismático ni un mensaje mesiánico, pero el valor práctico queda evidenciado en lo que escribió el ideólogo de la agrupación y en la actuación de Khalid al-Islambuli y sus asociados para el asesinato del presidente Sadat.

Las agrupaciones islamistas menores: operaciones clandestinas y manifestaciones violentas

Al lado de estos grupos grandes e importantes que han tenido una destacada actuación política y social en Egipto, que son *al-Ikhwān al-Muslimūn*, el *al-Takfir wa al-Hijra*, el *Hizb al-Tabir al-Islami* y el *Tanzim al-Jihad*, estos últimos surgidos a principios de la década de 1970, han emergido muchos otros grupos más pequeños, sobre todo a finales de los años setenta y durante la década de los ochenta. Éstos conforman cuarenta agrupaciones, entre los que se pueden mencionar: *Jama'at al-Mufasala al-Shu'uriyya*, *Faramawriyya*, *Jama'at al-Abram*, *Junud Allah*, *Junud al-Rahman*, *Jama'at al-Muslimin li'l-Takfir*, *al-Mukaffaratyya*, *Jama'at al-Haraka*, *al-Qutbiyyin*, *al-Hilal*, *al-Jama'a al-Islamiyya* y *al-Nāju min al-Nar*; este último, involucrado en los intentos de asesinato de dos ex ministros del Interior.¹⁰¹ Todos estos grupos pequeños con frecuencia han operado en la clandestinidad, pues surgieron como una alternativa religiosa frente al secularismo y como respuesta a los fracasos económicos, sociales y políticos del gobierno egipcio, y en general a la “crisis urbana”.¹⁰² Las autoridades a su vez han reprimido a estas socie-

¹⁰¹ Para más detalles véase: Ayubi, *El Islam político*, p. 112. Para más detalles véase también: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, pp. 183-189.

¹⁰² El desempleo ha sido un problema muy serio en Egipto y es hasta la fecha causa de serias tensiones. También es motivo para el surgimiento de tantos grupos fundamentalistas. Para más información véase: Waterbury, *Egypt, passim*, en especial pp. 49 ss. Hopwood, *Egypt. Politics and Society. 1945-1984, passim*, en especial pp. 161-182. Ayubi, “The political revival of Islam: The case of Egypt”, pp. 491 ss. Ishaq Musa al-Husayni, *Al-Ikhwān al-Muslimūn*, Beirut, 1952, *passim*. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, pp. 306-331. Moussalli, *The Ideological and Political Discourse of Sayyid Quthb*, pp. 200-213. Carré, *Mystique et politique*, pp. 207-219. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt, passim*, en especial pp. 62-63 y pp. 71-74. Para más información sobre la “cri-

dades. En 1982 el gobierno egipcio aseguró que había noventa y nueve grupos fundamentalistas en todo el país, mientras que un periódico fundamentalista con base en Kuwait afirmaba que eran sesenta.¹⁰³ En todo caso, se trata de cifras significativas que reflejan, por un lado, el resurgimiento de los movimientos islámicos, y por otro, el descontento contra el gobierno y la búsqueda de alternativas religiosas frente al secularismo y a los fracasos económicos y sociales del régimen, que se reflejan en la injusta distribución de la riqueza. A lo anterior se pueden agregar los enfrentamientos, pugnas, debates y controversias ideológicas y de tácticas que han llevado a los líderes fundamentalistas a establecer muchas y muy variadas sociedades islamistas.

En esta gama de grupos fundamentalistas es factible notar sus diferencias en la ubicación geográfica, la procedencia y los distintos estratos sociales de sus miembros. El primer tipo de grupos islámicos se ubica en las zonas apartadas del Alto Egipto y el Delta del Nilo, en pequeñas ciudades y aldeas. Sus seguidores son tanto gente educada como semieducada, los hijos de los burócratas de provincias, estudiantes universitarios, obreros y campesinos de clase media baja.¹⁰⁴ Debido a su tamaño y a lo limitado de sus recursos económicos y humanos, estos grupos representaban una escasa amenaza de desestabilidad política, salvo cuando alguno de los líderes decidía ubicar una célula fundamentalista en una ciudad importante. El segundo tipo de grupos fundamentalistas se localiza principalmente en las ciudades, en particular en las áreas marginales de El Cairo.¹⁰⁵

sis urbana", véase: Ayubi, *El Islam político*, pp. 124-125. También: Marín Guzmán, *El Fundamentalismo Islámico*, pp. 183-189.

¹⁰³ Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 96. Véanse: *Al-Mujtama'*, 13 de octubre de 1982, p. 21 y *Al-Mujtama'*, 14 de diciembre de 1982, citados por Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 96 y p. 256. Véanse también: *Al-Jumburiyya*, 9 de mayo de 1982, *passim*. Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", pp. 492-493. Husayni, *Al-Ikhrwan al-Muslimun*, *passim*. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, *passim*, en especial p. 75, pp. 192 ss., pp. 207-208, pp. 214-125 y pp. 236 ss.

¹⁰⁴ *Al-Jumburiyya*, 9 de mayo de 1982, *passim*, describe en detalle la procedencia social de los miembros de los grupos islámicos. También: *Al-Abram*, 7 de septiembre de 1981, *passim*. Véanse también: Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 97. Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", pp. 493-494. Ayubi, *El Islam político*, pp. 120-121.

¹⁰⁵ Wikan, *Life Among the Poor in Cairo*, *passim*, en especial pp. 99 ss. Véase también: Roberto Marín Guzmán, "La familia en el Islam: Su doctrina y evolución

Las bases sociales de sus miembros se pueden notar en especial entre estudiantes, graduados universitarios que están desempleados, obreros, soldados y oficiales de los más bajos rangos militares. De lo anterior se puede inferir que la mayoría de los que participan en todos estos grupos fundamentalistas son los miembros menos favorecidos de la sociedad.

En el caso de los que habitan en las zonas marginales de El Cairo, se puede observar que son en un alto porcentaje inmigrantes de las zonas rurales que no han tenido posibilidades económicas y que tampoco han logrado tener éxito ni estabilidad laboral en el sector privado en El Cairo. Los graduados universitarios que no encuentran trabajo también hallan en los grupos fundamentalistas la alternativa religiosa frente a los problemas económicos, sociales y de desempleo. En términos generales muchos egipcios, en especial los fundamentalistas, resienten que algunos se hayan enriquecido por la corrupción. No hay duda de que la lucha contra el gobierno secular y corrupto es un objetivo claro de todas las agrupaciones islámicas.

Los más necesitados son aquellos que han sido menos favorecidos por el sistema, aquellos que han sido víctimas del programa del *Infitah* de Sadat, que amplió las brechas sociales, pues permitió que unos pocos se enriquecieran enormemente y empobreció aún más a los más necesitados, a los sectores más pobres de la población. Algunas estadísticas son reveladoras al respecto y son elocuentes por sí mismas: 5% de la población pasó de concentrar 19.2% de la riqueza del país en el periodo de 1964 a 1965, durante el régimen de la estatización de Nasser, a 22% para 1979, cuando la *Infitah* estaba en un amplio despliegue.¹⁰⁶ Esto contrasta con la caída dramática del 60% más pobre de la población. De 1964 a 1965, durante el programa de la estatización de Nasser, ese 60% de la población concentraba 28.7% de la riqueza. Para 1976, con la *Infitah*, bajó a 19.93%. Treinta por ciento de la población media tam-

en la sociedad musulmana”, en *Estudios de Asia y África*, vol. XXXI, número 1, (99), 1996, pp. 111-140. Ayubi, *El Islam político*, pp. 120-121. También: *Al-Ahram*, 7 de septiembre de 1981, *passim*.

¹⁰⁶ Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 99. Para mayores detalles véase también: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, pp. 186-187.

bién se vio afectada, y de controlar 40.2% de la riqueza en dicho periodo cayó a 21.52% en 1976.¹⁰⁷

La lucha fundamentalista se ha dado también contra Husni Mubarak, no obstante el hecho de que desde un principio Mubarak llevó a cabo algunas reformas. Sin embargo, Mubarak continuó con el programa de la *Infitah*, que para muchos significaba seguir las medidas políticas y económicas de Sadat. Para Mubarak la concentración se daba en la producción y no en el consumo, con lo que pretendía beneficiar a los sectores más pobres.¹⁰⁸ Este presidente también prometió reactivar los subsidios para los más necesitados, a diferencia de Sadat, que los había suprimido. Con propósitos semejantes el gobierno de Mubarak ofreció detener la importación de artículos lujosos innecesarios.¹⁰⁹ Por estas promesas y también por la aplicación de algunos programas económico-sociales, el presidente Mubarak ha logrado alguna aceptación, inclusive la de los *'ulama'* egipcios, en especial la del Gran Muftí, el *shaykh* Jad al-Haqq, que ha hablado en favor del gobierno.

Es oportuno tener presente que en todas las poblaciones, por remotas que parezcan estar de los centros administrativos, y por pequeñas e insignificantes que puedan ser algunas aldeas, siempre hay mezquitas. En ellas se reza, pero también se discuten, después de las oraciones, asuntos políticos y económicos de la aldea, de la región y del país. Ahí se toma conciencia de la situación real de la nación y del papel que tiene el gobierno. Los que asisten a las mezquitas se enteran con rapidez de todo lo que ocurre dentro y fuera del país. En las mezquitas se toman decisiones políticas como, por ejemplo, plantear una manifestación, o proveer alimentos o medicinas a los más necesitados. También se puede tomar la determinación de enviar un abogado para ayudar a algún detenido durante la manifestación contra el gobierno, organizada por alguno de

¹⁰⁷ Para más información véase: Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 99. Para mayores detalles véase también: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, pp. 186-187.

¹⁰⁸ Para más información véase: Hopwood, *Egypt. Politics and Society. 1945-1984*, p. 184.

¹⁰⁹ Hopwood, *Egypt. Politics and Society. 1945-1984*, p. 184. También: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, pp. 186-187.

los grupos fundamentalistas. Todo esto usualmente se coordina con otras mezquitas durante las oraciones diarias, lo que redundará en una mayor difusión de las aspiraciones, propósitos y medios para lograr los fines propuestos por cada uno de los grupos islamistas. Lo anterior es similar a lo que han practicado los grupos fundamentalistas en Palestina, que también apoyan a sus seguidores, como se explicó en otro trabajo.¹¹⁰ Para las autoridades es difícil detectar a todas las agrupaciones fundamentalistas, pues algunas pueden camuflar sus medios violentos y de oposición al gobierno y aparecer en las mezquitas como asociaciones de beneficencia.

Otro asunto importante de los grupos fundamentalistas y que ha logrado impactar en la sociedad y en el gobierno es que algunos de ellos se han ido infiltrando en el ejército egipcio, lo que ha alarmado a las autoridades gubernamentales. Recordemos que al-Islambuli y al-Zumur eran oficiales del ejército. Se observa recientemente que muchos cadetes y oficiales de bajo rango en el ejército egipcio prefieren en sus ratos libres ir a rezar y comentar textos sagrados que jugar, ver películas o tener otras distracciones. Como algunos de estos grupos pueden excederse y radicalizarse, el gobierno prohibió la formación de asociaciones como *jama'at* y el llamado o la predicación (*da'wa*) no autorizado por el ejército. Las autoridades se han empeñado en concentrar y monopolizar la enseñanza del islam en las fuerzas armadas y controlar las prácticas religiosas como la oración, por ejemplo, o supervisar la moral de los soldados y combinar lo teológico con lo militar. Todo ello se hace con el objetivo de que en el ejército, una de las más importantes instituciones de defensa de la nación y sobre la que descansa la estabilidad y supervivencia del gobierno, logren evitarse cada vez más los movimientos islámicos de oposición.

En los últimos años los distintos grupos fundamentalistas egipcios han continuado sus actividades antigubernamentales, pero se han volcado contra intelectuales, pensadores y escritores liberales egipcios, como Najib Mahfuz, y también contra

¹¹⁰ Véase también: Roberto Marín Guzmán, "La alternativa religiosa frente al secularismo. Origen, desarrollo y aspiraciones del fundamentalismo islámico en Palestina", en *Estudios de Asia y África*, Vol. XXXIV, núm. 2, (109) 1999, pp. 295-323.

los turistas extranjeros. Entre estas acciones terroristas se puede mencionar la dirigida contra turistas griegos en El Cairo o la del grupo del *Jama'at Islamiyya*, que en octubre de 1997 disparó contra turistas en Luxor. El saldo fue de más de sesenta muertos. En relación con el turismo, el propósito que tienen es debilitar económicamente al Estado al reducir la afluencia de visitantes a Egipto, lo que provoca a su vez una considerable disminución en el ingreso de divisas. Los islamistas esperan que con esas medidas caiga el gobierno de Husni Mubarak y sustituirlo por un Estado islámico.

Hoy día los islamistas controlan algunas regiones en la parte central de Egipto. Aunque han perdido algo de su fuerza inicial por la represión gubernamental, el fundamentalismo en Egipto sigue siendo un actor nacional e internacional de gran relevancia. A pesar de que ahora estos grupos se encuentran en un proceso latente, esto no quiere decir que el fundamentalismo haya desaparecido. Mientras la situación económica, política y social de Egipto no mejore para los vastos sectores menos favorecidos por el sistema, la alternativa religiosa seguirá siendo para muchos la única solución a sus padecimientos y entonces el fundamentalismo, como el ave fénix, renacerá de sus cenizas.

Después de todo lo anterior es factible concluir que las reformas económicas de la *Infitah* de Sadat ampliaron las brechas sociales en Egipto a partir de los primeros años de la década de 1970. Esos cambios, lo mismo que sus programas seculares y los tratados de paz con Israel, provocaron gran oposición a su gobierno y fueron asimismo causa del surgimiento de los grupos neofundamentalistas.

Los neofundamentalistas han recibido una gran influencia de los *al-Ikhwān al-Muslimūn*, tanto en los argumentos teóricos como en los prácticos, en especial en los medios violentos empleados en consecución de los objetivos. De entre los grupos neofundamentalistas más importantes tratados en esta segunda parte del estudio sobre el fundamentalismo islámico en Egipto, destacan el *al-Takfir wa al-Hijra* dirigido por el *shaykh* Shukri Ahmad Mustafa y el *Hizb al-Tabrir al-Islami*, dirigido por Salih Sirriyya. También se analizaron sus diferencias tácticas y teóricas, en especial su aplicación de las teorías de *al-*

'uzla al-shu'uriyya y al-hijra. Otro importante grupo neofundamentalista es el *Tanzim al-Jihad*, que rechazó con fuerza las prácticas de *al-'uzla al-shu'uriyya* y *al-hijra*, a las que consideró como absurdas y estúpidas, y por el contrario más bien ha buscado infiltrarse en todas las instituciones estatales, incluido el ejército. El principal ideólogo de este grupo es Muhammad 'Abd al-Salam Faraj.

El uso de la violencia y la oposición al gobierno egipcio provocó muertes, asesinatos, arrestos, torturas en las cárceles. A mayor violencia de los grupos, tanto por parte de los *al-Ikhwān al-Muslimūn* como de los neofundamentalistas, mayor la represión gubernamental. También algunas autoridades han sido víctimas de la violencia, como los que murieron en el ataque a la Academia Técnica Militar en 1974, el ex ministro Husayn al-Dhahabi (1978) y finalmente el presidente Sadat en 1981. En la lucha contra el gobierno, los neofundamentalistas han cometido también grandes abusos, como los ataques a los coptos, el robo de sus bienes, el terrorismo de colocar bombas en la entrada de alguna iglesia, así como el terrorismo contra los turistas extranjeros, en algunos casos causándoles la muerte. Con esto último desean debilitar al gobierno al cortarles los ingresos económicos provenientes del turismo. Sus ataques se han dirigido también contra los musulmanes liberales y contra los escritores también liberales, lo que es muestra de su intolerancia.

La existencia de una gran cantidad de grupos neofundamentalistas en Egipto, además de los *al-Ikhwān al-Muslimūn*, prueba las profundas divisiones que tiene el movimiento fundamentalista en este país y muestra también las dificultades para su estudio y análisis. Las diferencias tácticas, doctrinarias, y los medios para lograr sus objetivos, así como el papel de los diversos líderes, complican aún más la situación, sobre todo cuando se han dado enfrentamientos armados entre distintos grupos fundamentalistas. Sin embargo, los grupos son sunnitas y luchan contra dirigentes políticos que se dicen sunnitas y que gobiernan sobre la mayoría sunnita de la población. ❖

