

**EL FUNDAMENTALISMO
ISLÁMICO EN EGIPTO (I)*
IDEOLOGÍA Y PRÁCTICA POLÍTICA
DE LOS *AL-IKHWAN AL-MUSLIMUN*
[LOS HERMANOS MUSULMANES] EN EGIPTO**

ROBERTO MARÍN GUZMÁN
Universidad de Costa Rica

El Islam propone soluciones independientes a los problemas humanos. El Islam es una filosofía comprehensiva y una entidad homogénea. Introducir en él algún elemento ajeno significaría su ruina.¹

Esas palabras las escribió Sayyid Qutb, miembro de los *al-Ikhwān al-Muslimūn*, quien fue también uno de los más importantes líderes del fundamentalismo islámico en Egipto. Qutb fue sin duda uno de los dirigentes de los Hermanos Musulmanes que mayor impacto tuvo tanto dentro como fuera del país, por su ideología y por sus planteamientos radicales y violentos.

Una publicación de los Hermanos Musulmanes de Egipto nos explica, en unas pocas líneas, las injusticias sociales existentes en este país y los problemas que dichas injusticias pueden generar. De hecho esta publicación deja entrever la alternativa religiosa del grupo frente a las injusticias del régimen, cuando asegura:

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 24/08/2001 y aceptado para su publicación el 27/09/2001.

* Este ensayo sobre el fundamentalismo islámico en Egipto constituye una introducción general al tema. Sin embargo, por razones de extensión se dividió en dos partes que se publican en dos números de la revista *Estudios de Asia y África*. El lector deberá considerar, no obstante, ambos artículos como una unidad temática.

¹ Sayyid Qutb, *Al-'Adala al-Ijtima'iyya fi al-Islam*, El Cairo, 1945, p. 90.

La clase gobernante en Egipto se ha apropiado de privilegios sin precedente. El ciudadano común percibe en Egipto una deslumbrante desigualdad. Muchas de las leyes recientes sirven y defienden los intereses de los pocos que están en la cúspide. La injusticia genera toda clase de enfermedades sociales: soborno, nepotismo, estafa y sabotaje de la moralidad humana...² Estas son tremendas fortunas de unos pocos, que muestran despliegues opulentos para que todos los vean. Lo que los ricos están gastando en forma ostentosa en lujos... ¿no podrían usarlo para aliviar un poco las penurias de los necesitados? Si nosotros no tomamos de los ricos para dar a los pobres, ¿no estaremos violando los mandatos del Sagrado Qur'an?, ¿no estaríamos dejando entonces nuestra nación y nuestro gobierno a merced de la ira de Dios?³

Los pensamientos anteriores muestran algunas de las causas de los movimientos fundamentalistas en Egipto: la corrupción del gobierno y sus planteamientos seculares y la distribución desigual de la riqueza, que lleva a la lucha de clases y a la ampliación de la brecha social. Los Hermanos Musulmanes proponen entonces y nos plantean la alternativa religiosa frente a lo que ven como los fracasos del secularismo. Algunos miembros más radicales de la Hermandad, como Sayyid Qutb, hablan también del uso de la violencia para lograr los objetivos. ¿Por qué el uso de la violencia como alternativa? ¿Por qué el rechazo a la sociedad existente? ¿Cuál es la ideología que sustenta toda la praxis política de los Hermanos Musulmanes? ¿Cómo justifican con argumentos religiosos los medios violentos para lograr los fines? Esta primera parte del estudio sobre el fundamentalismo islámico en Egipto responde a estas interrogantes y tiene como propósito analizar con detalle las principales causas políticas, sociales, económicas y religiosas de los *al-Ikhwan al-Muslimun*, sin duda uno de los más importantes movimientos fundamentalistas en este país. También se estudian las doctrinas y los medios que han propuesto los *al-Ikhwan al-Muslimun* en Egipto para lograr sus fines.

² *Al-Da'wa*, febrero de 1977, p. 16.

³ *Al-Da'wa*, febrero de 1977, p. 7.

**Origen e historia de los *al-Ikhwan al-Muslimun*
[Los Hermanos Musulmanes] en Egipto: ideólogos,
doctrinas y praxis política**

Egipto es sin duda uno de los más importantes países musulmanes. En primer lugar porque aquí se encuentra la Universidad de al-Azhar, la más importante universidad de estudios islámicos en el mundo, y en segundo lugar porque en este país se han iniciado varios de los movimientos de reforma y de renovación religiosa islámica.⁴ Entre éstos desempeñó un papel preponderante el de *al-Salafiyya*, una aspiración reformista hacia finales del siglo XIX, que deseaba rescatar los valores de los antepasados. Contó este movimiento con grandes personalidades como Jalal al-Din al-Afghani, Rashid Rida y el egipcio Muhammad ‘Abduh.⁵

⁴ 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 p. 55. Véase también: Sayyid Uwais, *Al-Kbulud fi al-Turath al-Thaqafi al-Misri*, Dar al-Ma’arif, El Cairo, 1965, *passim*. Manuel Ruiz Figueroa, *El Islam: religión y Estado*, El Colegio de México, México, 1996, pp. 145-146.

⁵ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, *passim*, en especial pp. 130-160 y pp. 161-192, para un estudio detallado sobre los discípulos seguidores de su pensamiento. P.J. Vatikiotis, *The History of Modern Egypt. From Muhammad ‘Ali to Mubarak*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1991, *passim*, en especial p. 107, pp. 184-188, p. 190, pp. 194-198, p. 203, p. 216, pp. 225-226, pp. 241-245, pp. 328-332. Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, The University of Texas at Austin Press, Austin, 1981, *passim*, en especial p. 28, pp. 41-42, pp. 47-56. Roberto Marín Guzmán, *La Guerra Civil en el Líbano. Análisis del contexto político-económico del Medio Oriente*, Editorial Texto, San José, 1985 (segunda edición, 1986), pp. 128-130. Muhammad ‘Abduh, *Al-Kitabat al-Siyasiyya*, Dar Mu’asasa al-‘Arabiyya li Dirasat wa al-Nashr, Beirut, 1972, pp. 367-370. Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, Routledge, Londres y Nueva York, 1989, pp. 51-53. Malcolm Kerr, *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad ‘Abduh and Rashid Rida*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1966, pp. 2-3. Sobre el grupo de *al-Salafiyya*, véanse pp. 3 ss. Sobre Muhammad ‘Abduh pp. 103-152. Sobre Rashid Rida, pp. 153-186. También: Henri Laoust, “Le reformisme orthodoxe des ‘Salafiyya’ et les caractères généraux de son organisation actuelle”, en *Revue des études islamiques*, vol. VI, 1932, pp. 175-224. Sami A. Hanna y George H. Gardner, *Arab Socialism*, E.J. Brill, Leiden, 1969, pp. 205-206. Hanafi, “The relevance of the Islamic alternative in Egypt”, p. 56 y pp. 68-69. Ruiz Figueroa, *El Islam: religión y Estado*, *passim*, en especial p. 145, pp. 149-154, pp. 156-163, pp. 165-166. Véanse también: Rashid Rida, “Al-Turk wa al-‘Arab”, en *Al-Manar*, vol. III, El Cairo, 1900, pp. 169-172. Rashid Rida, “Madaniyyat al-‘Arab”, en *Al-Manar*, vol. III, El Cairo, 1900, pp. 289-294. Toufic Fahd, “El Islam y las sectas islámicas”, en Henri-Charles Puech, *Las religiones constituidas en Asia y sus contrarreformas*, Editorial Siglo XXI, México, 1982, pp. 1-220.

Al-Salafiyya, no obstante, siguió los lineamientos de conformidad con el sistema político, lo que hacia los años treinta cuestionaron los *al-Ikhwān al-Muslimūn* (los Hermanos Musulmanes), grupo fundado en Egipto, y que de ahí se difundió por otros países árabes vecinos, como Siria, Jordania y Palestina.

Hasan al-Banna', un hombre de gran personalidad y carisma fundó el grupo de los *al-Ikhwān al-Muslimūn* en Isma'iliyya, en Egipto en el año 1928.⁶ El mismo al-Banna' puso el nombre a su agrupación cuando dijo: "Nosotros somos los hermanos al servicio del Islam; por lo tanto, somos los Hermanos Musulmanes."⁷ El grupo surgió debido a los serios problemas económicos, sociales y políticos que afrontaba entonces el país en esos años de posguerra. A lo anterior se pueden añadir también la difusión de la cultura europea, los planes de secularización y la imposición económica del Occidente. Como estos asuntos venían viviéndose en Egipto desde la segunda mitad del siglo XIX, se habían ido generando varios planes nacionalistas

⁶ Hrair Dekmejian, *Islam in Revolution. Fundamentalism in the Arab World*, Syracuse University Press, Syracuse, 1995, pp. 74-75. Véanse también: Rif'at al-Sa'id, *Hasan al-Banna'*, El Cairo, 1979, *passim*, en especial pp. 46-59. Morroe Berger, *Islam in Egypt Today. Social and Political Aspects of Popular Religion*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, p. 91. Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, p. 84. Roger Owen, *State, Power and Politics in the making of the Modern Middle East*, Routledge, Londres y Nueva York, 1992, *passim*, en especial pp. 170-171, pp. 178-182. Ishaq Musa al-Husayni, *Al-Ikhwān al-Muslimūn*, Beirut, 1952, *passim*. Kenneth Cragg, *Counsels in Contemporary Islam*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 1967, pp. 113 ss. Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, Oxford University Press, Nueva York y Oxford, 1993, pp. 1-11. 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. 488. Olivier Carré, *Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, frère musulman radical*, Les Éditions du Cerf, París, 1984, pp. 7-8. Watt, *Islamic Fundamentalism*, pp. 53-55. Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt. The Prophet and Pharaoh*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1984, pp. 26-27. Hanafi, "The relevance of the Islamic alternative in Egypt", p. 59. 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. 75. Nazih Ayubi, *El Islam político. Teorías, tradición y rupturas*, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 1996, *passim*, en especial p. 110. Véase también: Wilda Celia Western, *Alquimia de la Nación. Nasserismo y poder*, El Colegio de México, México, 1997, pp. 92-93. 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. 115-116.

⁷ Citado por Husayni, *Al-Ikhwān al-Muslimūn*, pp. 17-19. También lo cita Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, p. 8.

como respuesta. Entre ellos se pueden mencionar la revuelta de ‘Urabi Pashá en 1881 y las luchas nacionalistas contra la presencia británica, dirigidas por Mustafa Kamil, Muhammad Farid y Sa‘ad Zaghlul.⁸ También se puede agregar la lucha del reformismo islámico de la *al-Salafyya* por sus planteamientos de volver sobre las fuentes, el *Qur’an* y la *Sunna*.⁹

Posteriormente llegaron las otras influencias europeas del socialismo, el liberalismo, el fascismo, con la consecuente reacción de los nacionalistas en el partido *Wafd*.¹⁰ Los Hermanos Musulmanes de Hasan al-Banna’ buscaban rescatar los fundamentos (*asas*, pl. *usus*) del Islam, pues opinaban que se habían perdido. La *da`wa* (llamado, prédica) de los *al-Ikhwān al-Muslimun* apelaba a todos los musulmanes para rescatar los principios propios de la religión, y volver sobre las bases religiosas, económicas y políticas del Islam. Simultáneamente los nacionalistas pretendían instaurar los valores patrios, las bases de la nación. Esto significaba también la búsqueda de la identidad contra el dominio extranjero que difundía el capitalismo con todas sus formas de imposición económica y expansión de la cultura Occidental.

Desde finales de los años treinta los *al-Ikhwān al-Muslimun* constituían un fuerte grupo que contaba con numerosos seguidores, procedentes de todos los sectores sociales: burócratas, profesionales, estudiantes, profesores, trabajadores, obreros,

⁸ Peter Holt, *Egypt and the Fertile Crescent. 1516-1922*, Cornell University Press, Ithaca, 1980, *passim*, en especial pp. 222-224, p. 226, pp. 228-229. Vatikiotis, *The History of Modern Egypt*, *passim*, en especial pp. 175-176, pp. 200-229, p. 235, pp. 240-257. Ayubi, “The political revival of Islam: The case of Egypt”, pp. 484-485. Ahmad S. Moussalli, *The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*, American University of Beirut, Beirut, 1992, *passim*, en especial pp. 123-133. Watt, *Islamic Fundamentalism*, *passim*, en especial pp. 47-51. También: Hanafi, “The relevance of the Islamic alternative in Egypt”, *passim*, en especial p. 57 y p. 68.

⁹ Hourani, *Arabic Thought*, *passim*, en especial pp. 130-160. Watt, *Islamic Fundamentalism*, pp. 51-53. Kerr, *Islamic Reform*, pp. 103-152. Hanna y Gardner, *Arab Socialism*, *passim*, en especial pp. 202-216 y pp. 266-274. Ibrahim, “An Islamic alternative in Egypt: the Muslim Brotherhood and Sadat”, pp. 75-76. Ayubi, *El Islam Político*, p. 110.

¹⁰ James A. Bill y Carl Leiden, *Politics in the Middle East*, Little, Brown and Company, Boston y Toronto, 1979, *passim*, en especial p. 294. Véanse también: Arthur Goldschmidt, “The Egyptian Nationalist Party: 1892-1919”, en Peter M. Holt, *Political and Social Change in Modern Egypt*, Oxford University Press, Londres, 1968, pp. 308-333. Marín Guzmán, *La Guerra Civil en el Líbano*, *passim*, en especial pp. 82-84.

pequeños comerciantes y también algunos campesinos.¹¹ El grupo empezó a presionar y a ejercer influencia en la política egipcia, al tiempo que surgían simpatizantes de la Hermandad en otros países vecinos.

Hasan al-Banna' llegó a tener un gran impacto como uno de los líderes importantes y originales de los movimientos de renovación del Islam. En opinión de un experto en el tema,¹² Banna' llegó a tener las siguientes características que lo diferencian de los otros movimientos de renovación islámica: una ideología activa, una estructura organizativa, un liderazgo carismático, una gran masa de seguidores, y una orientación pragmática.

El grupo de los *al-Ikhwan al-Muslimun* no tuvo la profundidad filosófica de otros movimientos, como por ejemplo la *al-Salafiyya*, que ya se ha mencionado. Sin embargo, los Hermanos Musulmanes tuvieron éxito en unir u organizar con mayor fuerza a las masas de seguidores, como no lo ha logrado ningún otro movimiento de renovación islámica de tiempos recientes, excepto el caso de Irán.¹³ El mismo Hasan al-Banna' señaló sus planes con las siguientes palabras:

Mis hermanos, ustedes no son una sociedad de beneficencia, ni un partido político, ni una organización local que tiene propósitos limitados. Ustedes son más bien una nueva alma en el corazón de esta nación para darle vida de acuerdo con los principios del Qur'an. Ustedes son una nueva luz que alumbra para acabar con la oscuridad del materialismo, por medio del conocimiento de Dios. Ustedes constituyen una voz poderosa que se eleva para proclamar el mensaje del Profeta y deben sentirse a sí mismos como los que cargan el peso que todos los demás han rehusado soportar. Cuando les pregunten qué es lo que ustedes proclaman,

¹¹ Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, pp. 12-19, para más detalles sobre la fuerza del grupo de los *al-Ikhwan al-Muslimun* en El Cairo de 1932 a 1939. Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 75.

¹² Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 75.

¹³ Para más información sobre la revolución islámica de Irán y el triunfo del fundamentalismo, véanse: Michael Fischer, *Iran. From Religious Dispute to Revolution*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1980, *passim*. Nikkie R. Keddie, *Roots of Revolution. An Interpretative History of Modern Iran*, Yale University Press, New Haven, 1981, *passim*. Roberto Marín Guzmán, *El Derrumbe del Viejo Orden en Irán. Ensayo histórico sobre la caída de la dinastía Pahlavi (1925-1979)*, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José, 1989, *passim*.

contesten que [ese llamado] es el Islam, el mensaje de Muhammad, la religión que contiene dentro de sí el gobierno y que la libertad es una de sus obligaciones. Si les dicen que son políticos, contesten que el Islam no admite esas distinciones. Si los acusan de ser revolucionarios, contesten: 'Nosotros somos voces para el bien y la paz, en lo que creemos profundamente y de lo que estamos orgullosos. Si alguien se levanta contra nosotros o se interpone en el sendero de nuestro mensaje, deberá recordar que Dios nos permite defendernos y luchar contra cualquier injusticia.'¹⁴

Durante la Segunda Guerra Mundial las aspiraciones religiosas de instaurar un Estado Islámico, así como la tenaz oposición a los británicos y al gobierno egipcio, al que consideraban corrupto y pro-Occidental, hicieron aparecer a los Hermanos Musulmanes con un papel relevante en la lucha contra el régimen.¹⁵ Cuando los *al-Īkhwān al-Muslimūn* organizaron actividades secretas con el *al-Nizam al-Khass* (La Organización Especial) y el *al-Jihaz al-Sirri* (El Aparato Secreto) provocó la represión del gobierno y el encarcelamiento en repetidas ocasiones de Hasan al-Banna' y de algunos de sus seguidores.

Al terminar la Segunda Guerra Mundial los Hermanos Musulmanes continuaron con empeño su oposición al gobierno, a los británicos y al partido del *Wafd*, no obstante la represión que debían enfrentar. Para entonces se calculaba que la organización tenía cerca de un millón de seguidores.¹⁶ La Hermandad insistía en la necesidad de rescatar los valores morales de la sociedad. Por ello en 1945 los *al-Īkhwān al-Muslimūn* se

¹⁴ Citado por Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 76. Marín Guzmán, *El Fundamentalismo Islámico*, p. 118.

¹⁵ Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, pp. 19-29.

¹⁶ Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 76. Ziad Abu-Amr, *Islamic Fundamentalism in the West Bank and Gaza*, Indiana University Press, Bloomington, 1994, p. 2. 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, número 2 (109), 1999, pp. 295-323. Roberto Marín Guzmán "El Fundamentalismo islámico en Palestina: doctrina y praxis política", en *Panorama de un mundo cambiante*, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José, 1995, pp. 227-239, en especial p. 230. Véanse también: *Al-Abram*, septiembre de 1947 (todo el mes). Jacques Berque, *L'Égypte. Impérialisme et révolution*, Editions Gallimard, París, 1967, *passim*, en especial pp. 630-632. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, pp. 35-36. Hanafi, "The relevance of the Islamic alternative in Egypt", p. 59.

reunieron para discutir sus principios establecidos en la quinta reunión celebrada en 1939. En esta reunión en 1945 Hasan al-Banna' presentó un conjunto de estatutos comprehensivos que llamó *Qanun al-Nizam al-Asasi li-Hayat al-Ikhwān al-Muslimin al-'Ammā* que modificados en 1948 y suplementados en 1951, dieron origen a la carta de constitución de los *al-Ikhwān al-Muslimun*.¹⁷

Esta constitución estableció la forma administrativa de la sociedad y el control del poder basado en la delegación teórica de la autoridad, la Guía General (*al-Murshid al-'Amm*), un Consejero de la Guía General (*Maktab al-Irshad al-'Amm*) y la Asamblea Consultiva (*al-Hay'at al-Ta'sisiyya*).¹⁸ Esta constitución y los programas de los *al-Ikhwān al-Muslimun* eran instrumentos contra el *Wafd* y contra los comunistas. Debido a que se dirigían contra estos últimos, no obstante la oposición al régimen, el gobierno intentó atraer a los Hermanos Musulmanes a su lado. Para ello les permitió, en mayo de 1946, la publicación de su periódico *Jaridat al-Ikhwān al-Muslimin*.¹⁹ Sin embargo, al-Banna' insistía en advertir a los Hermanos Musulmanes que se prepararan para la *Jihad* (La Guerra Santa), la cual para la época sería necesaria también en Palestina.

Para 1948 *al-Ikhwān al-Muslimun* era un grupo de gran actividad política y de una persistente lucha contra el gobierno egipcio. Los Hermanos Musulmanes también participaban activamente en la violencia en las calles, en especial en El Cairo. Estas luchas inclusive llevaron al asesinato de algunas prominentes personalidades. El primer ministro, Mahmud Fahmi Nuqrashi,²⁰ temiendo perder el control del gobierno, dirigió una violenta represión contra los Hermanos Musulmanes y ordenó

¹⁷ Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, pp. 36-37. Véase también: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, pp. 119-120.

¹⁸ Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, p. 36. Véase también: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, p. 120.

¹⁹ Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, p. 42. Véase también: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, p. 120.

²⁰ Véanse: *Al-Abram*, 21 de septiembre de 1947. Berque, *L'Égypte. Impérialisme et révolution*, pp. 632-633. Para más detalles véase también: Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, pp. 56-60 y p. 67. Carré, *Mystique et politique*, pp. 152-153.

disolver esta agrupación el 8 de diciembre de 1948, así como confiscar los fondos y propiedades de la Hermandad. En opinión de las autoridades los *al-Ikhwān al-Muslimūn* estaban planeando una revolución total, como lo probaban las bombas que explotaron en el *Cinema Metro* (1946) y en el *Cinema Miami* (1947) que destruyeron parcialmente estos centros. Según el gobierno, estos atentados tendían a una escalada que podía afectar a toda la sociedad. En esos momentos la represión militar y policial reveló las verdaderas dimensiones de la organización, su expansión por todo el país y su peso político de oposición, lo que hasta entonces se desconocía.²¹

En lucha contra las autoridades y como respuesta a la represión política, un miembro de *al-Ikhwān al-Muslimūn*, ‘Abd al-Majid Ahmad Hasan, de 23 años de edad y miembro de los Hermanos Musulmanes desde 1944, asesinó al primer ministro Nuqrashi el 28 de diciembre de 1948. Con rapidez se nombró primer ministro a ‘Abd al-Hadi, que no cesó en el empeño de defender al gobierno y acrecentó la represión contra los Hermanos Musulmanes.²² La acusación de que estaban involucrados en el asesinato del primer ministro Nuqrashi desató una más estricta y violenta represión contra ellos. El descontento de amplios sectores de la población contra la violencia de los *al-Ikhwān al-Muslimūn* y por el asesinato del primer ministro Nuqrashi, se manifestó durante el funeral de esta figura política, cuando muchos gritaban las proféticas palabras: “Muerte a Hasan al-Banna’”.²³ Estas represiones llevaron finalmente al asesinato de Hasan al-Banna’, el 12 de febrero de 1949, aparentemente perpetrado por agentes del gobierno, aunque esto último nunca se pudo probar. A nadie se arrestó ni a nadie nunca se ajustició por este asesinato.²⁴ Los *al-Ikhwān al-Muslimūn* nom-

²¹ Para más información al respecto véanse: Tariq al-Bishri, *Al-Haraka al-Siyasiya fi Misr. 1945-1952*, El Cairo, 1973, *passim*. Hanafi, “The relevance of the Islamic alternative in Egypt”, pp. 58-59. Vatikiotis, *The History of Modern Egypt*, p. 367. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, pp. 60-67.

²² Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, pp. 60-67 y p. 80. Al asesino del primer ministro Nuqrashi, ‘Abd al-Majid Ahmad Hasan, se le sentenció a muerte y se le ejecutó el 25 de abril de 1950. (Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, p. 73).

²³ Citado por Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, p. 67.

²⁴ Husayni, *Al-Ikhwān al-Muslimūn*, pp. 113-115. Vatikiotis, *The History of Modern Egypt*, p. 530. Para más detalles sobre la muerte de al-Banna’, véanse: Kepel,

braron a Hasan al-Hudaybi como sucesor de Hasan al-Banna' en la dirección de la Hermandad.²⁵

Cuando en enero de 1950 volvió a ganar el partido del *Wafd*, se detuvo la represión contra los *al-Ikhwan al-Muslimun* y el grupo recuperó su estatus legal. En los próximos dos años la lucha contra los británicos por el canal y la oposición al rey Faruq fue constante y hubo grandes manifestaciones que llevaron inclusive a la violencia de quemar en el centro de El Cairo, el 26 de enero de 1952, los establecimientos y las propiedades de los occidentales en la capital egipcia.²⁶ El 26 de julio de 1952 Muhammad Najib y Jamal 'Abd al-Nasser en un golpe de Estado acabaron con el gobierno que consideraban corrupto y pro-Occidental del rey Faruq.²⁷

A pesar de los nuevos proyectos y las muchas expectativas del gobierno de Nasser a partir de 1954, y aunque su lucha nacionalista coincidía en muchos aspectos con los Hermanos Musulmanes, éstos tenían métodos y fines diferentes. Por ello se opusieron a sus aspiraciones seculares, dirigidos en esta lucha por su líder Hasan al-Hudaybi.²⁸

La oposición de los Hermanos Musulmanes contra Nasser cobró mayor intensidad cuando el presidente firmó un acuerdo con los británicos respecto de la evacuación de la zona del canal (19 de julio de 1954).²⁹ Los *al-Ikhwan al-Muslimun* conside-

Muslim Extremism in Egypt, p. 36. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, pp. 71-72 y pp. 80-81. Hanafi, "The relevance of the Islamic alternative in Egypt", p. 59. Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, p. 122.

²⁵ Carré, *Mystique et politique*, p. 12, p. 15, pp. 17 ss. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, p. 36 y p. 93. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, p. 85. Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, p. 122.

²⁶ Vatikiotis, *The History of Modern Egypt*, p. 530. Bishri, *Al-Haraka al-Siyasiya fi Misr. 1945-1952*, *passim*. Ahmad Murtada al-Maraghi, *Ghara'ib min 'Abd Faruq wa Bidaday al-Thawra al-Misriyya*, Beirut, 1976, *passim*. 'Adil Sabit Faruq al-Awwal al-Malik al-Ladbi *Ghadara Bibi al-Jami'*, El Cairo, 1989, *passim*. Anouar 'Abdel-Malek, *Egipto sociedad militar*, Tecnos, Madrid, 1967, pp. 56-57. Roberto Marín Guzmán, *Introducción a los estudios islámicos*, Editorial Nueva Década, San José, 1983, pp. 238-253.

²⁷ Ruiz Figueroa, *El Islam: religión y Estado*, p. 179.

²⁸ Para más detalles véase: Carré, *Mystique et politique*, p. 20. También: Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, p. 85.

²⁹ Los Hermanos Musulmanes en su publicación *Jaridat al-Ikhwan al-Muslimin* se oponían con fuerza a los británicos y a Nasser. Véase: *Jaridat al-Ikhwan al-Muslimin*, 20 de mayo de 1954. Los ataques contra el gobierno se intensificaron unos dos meses después de que Nasser firmara el acuerdo con los británicos. Para más información

rababan que ese acuerdo traicionaba los intereses nacionales egipcios. La represión del gobierno se intensificó y cobró mayor fuerza a raíz del intento de asesinar a Nasser el 26 de octubre de 1954, pues se acusó a los *al-Ikhwan al-Muslimun* de ser culpables del atentado. Los elementos leales al gobierno y los que apoyaban a Nasser en forma irrestricta, enfurecidos en una gran marcha en El Cairo gritaban: “Muerte a los traidores”, “Fuego a los Hermanos”, “Muerte a los Hermanos del Demonio”.³⁰ Muchos de estos enfurecidos manifestantes se dirigieron a las oficinas de los *al-Ikhwan al-Muslimun* y las quemaron después de saquearlas. Nasser al mismo tiempo reprimió sin misericordia a la Hermandad, arrestó a sus líderes, inclusive a al-Hudaybi, y cerca de 4 000 miembros más. Además de todo esto, Nasser ordenó ahorcar a seis líderes de los *al-Ikhwan al-Muslimun* y a muchos de los encarcelados se les torturó.³¹

Durante esos años de lucha contra Nasser y de la obstinada oposición de los *al-Ikhwan al-Muslimun* a los británicos, los Hermanos Musulmanes siguieron publicando su periódico, *Jaridat al-Ikhwan al-Muslimin*, y llamaron a la *Jihad* contra los británicos. No cesaron de protestar contra la administración de Nasser, lo que expresaron asimismo en sus publicaciones. También se quejaron de la estricta represión política de que eran víctimas.³² Los *al-Ikhwan al-Muslimun* adoctrinaban a sus

véase también: *Rayat al-Sha'b*, 29 de junio de 1954, publicación de los comunistas que asimismo se oponían a Nasser y a los británicos.

³⁰ Citado por Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, pp. 151-152.

³¹ Un recuento de las razones por las que el gobierno de Nasser trató de liquidar a los Hermanos Musulmanes se encuentra en un artículo de Shams al-Din al-Shinnawi, publicado en *Al-Da'wa*, Octubre de 1976, pp. 5-57. Véase también: Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 77. Véanse también: Jabir Rizq, *Madhabih al-Ikhwan fi Sujun 'Abd al-Nassir*, Dar al-Itisam, El Cairo, 1977, *passim*. Hrair Dekmejian, *Egypt under Nasser*, State University of New York Press, Albany, Nueva York, 1971, *passim*, en especial pp. 257 ss. Berger, *Islam in Egypt Today*, p. 91. Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, p. 84. Cragg, *Counsels in Contemporary Islam*, p. 117. Para más detalles sobre la abolición de las cortes de la Shari'a véase: Nadav Safran, “The Abolition of the Shar'i Courts in Egypt”, en *Muslim World*, vol. XLVIII, 1958, pp. 20-28 (Part I) y vol. XLVIII, 1958, pp. 125-135 (parte II). También: Carré, *Mystique et politique*, p. 11. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, pp. 133 ss. y p. 151 para más detalles sobre el atentado contra la vida de Nasser. Hanafi, “The relevance of the Islamic alternative in Egypt”, p. 60. También: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, p. 124.

³² Para más detalles véase: *Jaridat al-Ikhwan al-Muslimin*, 20 de Mayo de 1954, *passim*. También: Husaymi, *Al-Ikhwan al-Muslimun*, p. 82.

seguidores con *al-Marwt Fann* (la muerte es arte) y *Fann al-Marwt* (el arte de la muerte), por lo que la *Jihad* era factible y tendría entonces seguidores para la destrucción de la sociedad egipcia, a la que consideraban ser de la *Jabiliyya*.

Algunos afirmaban que el antagonismo entre los Hermanos Musulmanes y Nasser se debía a las diferencias personales entre el líder político y Hasan al-Hudaybi. Nasser no podía aceptar la oposición de los *al-Ikhwān al-Muslimūn* ni su lema referido al presidente de "Muerte a los Traidores." Por esta razón Nasser puso en práctica estrictos controles para detener a la Hermandad y llevó a cabo una insistente campaña de desprestigio de los *al-Ikhwān al-Muslimūn* en la prensa egipcia.

Al mismo tiempo, aparentemente, el gobierno provocaba incidentes, como el reportado en la mezquita de los Hermanos Musulmanes en Tanta, cuando una pelea provocó también que el *imām* de la mezquita amenazara con un cuchillo a sus oponentes. La prensa reportó este incidente como: "La agresión de los Hermanos Musulmanes contra la gente".³³ Después se supo en El Cairo que había elementos oficiales enviados por el gobierno para provocar el altercado. Para entonces era evidente la lucha constante de los Hermanos Musulmanes contra Nasser, al punto que los comunistas en su publicación clandestina *Rayat al-Sha'b*, aseguraban: "La resistencia a la revolución está dirigida por dos fuerzas básicas: el Partido Comunista y el grupo de los Hermanos Musulmanes",³⁴ y señalaba que debía de haber un esfuerzo común para derribar el gobierno de Jamal 'Abd al-Nasser. Sin embargo, para los *al-Ikhwān al-Muslimūn* la alianza con los comunistas era de todo punto imposible.

En esos mismos años se puede notar un enorme contraste entre los Hermanos Musulmanes y las órdenes sufíes o místicas, también grupos religiosos en Egipto. Las órdenes sufíes, por medio de su *al-shaykh al-mashaykh* (sufi, dirigente supremo de todas las órdenes sufíes en Egipto) hablaban en favor de

³³ Citado por Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, p. 140. Para más detalles véanse también pp. 135-140.

³⁴ *Rayat al-Sha'b*, 29 de junio de 1954, citado por Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, pp. 140-141. También: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, p. 125.

la Revolución Nasserista, mientras los *al-Ikhwān al-Muslimūn* se oponían al presidente Nasser.

Es oportuno recordar que algunos consideran que Salah al-Din (Saladino) fue quien estableció este puesto de dirigente supremo de las órdenes sufíes en Egipto.³⁵ Para algunos investigadores esta posición la instauró Muhammad 'Ali en el siglo XIX con el propósito de controlar mejor a las órdenes religiosas.³⁶ Otros investigadores lo consideran más tardío en el siglo XIX,³⁷ mientras algunos creen que durante la época otomana el puesto no existió, como tampoco antes del siglo XVI, por lo que sus orígenes deben buscarse en tiempos más recientes.³⁸

Los diversos líderes de las numerosas órdenes sufíes siempre fueron influyentes y durante el tiempo del dominio otomano tuvieron también algún grado de independencia de Egipto e inclusive llegaron a desafiar al poder del Estado. Asimismo, gozaron del respeto de los gobernantes y lograron cortar cualquier intervención del gobierno central en la administración de los asuntos internos de sus órdenes místicas. Ellos defendían a sus miembros de la tiranía de los gobernantes y con frecuencia sus seguidores eran más leales a las órdenes místicas que al Estado, al que veían demasiado lejano.³⁹ Por otra parte, los diferentes gobernantes con frecuencia buscaron el apoyo de los *shuyukh* y sobre todo del *al-shaykh al-mashaykh* para asuntos religiosos y de administración del Estado. De esta manera el gobierno cumplía su propósito de tener mayor estabilidad y evitar a toda costa cualquier conflicto con las órdenes religiosas.⁴⁰

³⁵ Sobre Salah al-Din (Saladino) véanse: Hamilton Gibb, *The Life of Saladin*, Clarendon Press, Oxford, 1973, *passim*. A.N. Poliak, "The Ayyubid Feudalism", en *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1939, pp. 428-432. Berger, *Islam in Egypt Today*, p. 69. Malcolm Cameron Lyons y D.E.P. Jackson, *Saladin. The Politics of the Holy War*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, *passim*.

³⁶ Véanse por ejemplo: Octave Depont y Xavier Cappolani, *Les confréries religieuses musulmanes*, Argel, 1897, pp. 242-244.

³⁷ Hamilton Gibb y Harold Bowen, *Islamic Society and the West*, Londres, 1957, p. 199.

³⁸ Tawfiq al-Tawil, *Al-Tasawwufi Misr*, s.p.i., El Cairo, s.f.e., p. 99, y pp. 102-103.

³⁹ Tawil, *Al-Tasawwufi Misr*, p. 117, pp. 119-120 y p. 167. Berger, *Islam in Egypt Today*, p. 70.

⁴⁰ Berger, *Islam in Egypt Today*, p. 70. Véase también: Tawil, *Al-Tasawwufi Misr*, *passim*, en especial p. 137.

Más recientemente se puede observar en Egipto una mayor subordinación de las órdenes religiosas al poder central. En 1958 el Supremo Consejo Sufí habló en favor de la Revolución Nasserista de 1952, llamándola “La Revolución Bendita,”⁴¹ pues era la gran esperanza para la patria y pidieron a todos el apoyo a la Revolución y a su líder.⁴² También se opusieron a aquellos que eran críticos o enemigos del gobierno, como los *al-Ikhwān al-Muslimūn*, a los que se acusaba de haber llevado a cabo una conspiración terrorista contra Nasser en 1954 y en 1965.⁴³

No obstante los problemas de represión y encarcelamiento de sus líderes, *al-Ikhwān al-Muslimūn* ha logrado a lo largo de los años renovarse y contar con seguidores, siempre activos en sus planes. Parece que a mayor represión y tortura, mayor el número de aquellos que siguen leales a la causa y que no cesan en su empeño de oposición al gobierno. Un ejemplo claro al respecto se dio al finalizar la Guerra de los Seis Días de 1967. El fracaso de Egipto frente a Israel hizo pensar a Nasser en dimitir, pero el clamor del pueblo que seguía a su líder se lo impidió.⁴⁴ A raíz de esto Nasser cambió de táctica y empezó a aparecer en la mezquita.⁴⁵ Luego el gobierno desarrolló una

⁴¹ Berger, *Islam in Egypt Today*, p. 70. Véase también: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, pp. 126-127.

⁴² Muhammad Mahmud ‘Ulwan, *Al-Tasawwuf al-Islami*, s.p.i., El Cairo, 1958, p. 54, citado por Berger, *Islam in Egypt Today*, p. 71.

⁴³ Véanse: *Al-Akhbar*, 1 de octubre de 1965, p. 6. Berger, *Islam in Egypt Today*, p. 71. Carré, *Mystique et politique*, p. 13, donde asegura que de 1965 a 1966 arrestaron a 18 000 miembros de los Hermanos Musulmanes. Véase también: *Al-Da‘wa*, Octubre de 1976, p. 57, para un recuento general de estos hechos. También: Hanafi, “The relevance of the Islamic alternative in Egypt”, pp. 60-61.

⁴⁴ Para más detalles véase: 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 p. 6. En su discurso a la Asamblea Sadat se refirió a ese fracaso militar de 1967 y a la reacción del pueblo cuando Nasser quiso dimitir. Así dijo: “La evidencia viva de esto fue el apoyo masivo de nuestra nación árabe a nuestro inmortal Jamal ‘Abd al-Nasser el 9 y 10 de junio de 1967. Este apoyo no fue una manifestación apasionada, sino que fue la genuina expresión de la naturaleza de las cosas. La interpretación precisa de esto fue que las masas árabes le dijeron a Nasser: “No importa una caída en el camino. Levantémonos, empecemos de nuevo y procedamos juntos, siempre creyendo en Dios, creyendo en nosotros mismos y en la posibilidad de obtener la victoria. Debemos estar siempre listos para asumir los costos y las responsabilidades.” (p. 6)

⁴⁵ Ayubi, “The political revival of Islam: The case of Egypt”, p. 489. También:

propaganda religiosa que intentaba cubrir en la religión el fracaso militar y aseguraba: “Israel ha sido fiel a su religión y por ello ha obtenido la victoria; pero en cambio nosotros salimos derrotados porque nuestra fe no ha sido suficientemente fuerte”,⁴⁶ o bien “Hemos abandonado a Allah, por lo que también Él nos abandonó.”⁴⁷

Los *al-Ikhwān al-Muslimūn* tomaron con recelo estos planteamientos y aunque estaban de acuerdo con el gobierno en la necesidad de volver a Dios, de tornar sobre los fundamentos de la religión islámica, no aceptaban en su totalidad esa propaganda. Antes bien, acusaban al gobierno de su alejamiento de Allah y aseguraban que Dios le había dado la derrota a Nasser como castigo por haber perseguido y suprimido al grupo de los Hermanos Musulmanes. Así dijeron: “Aquellos que luchan y persiguen a los soldados de Dios (los Hermanos Musulmanes) [sufrirán] una gran derrota como la que enfrentó el Faraón frente a Moisés.”⁴⁸

A raíz de estos asuntos y después de la Guerra de los Seis Días, los *al-Ikhwān al-Muslimūn* pudieron seguir consolidados como grupo y lograron prosperar aún más y renovarse. Simultáneamente al resurgimiento de esta Hermandad es necesario señalar que se fueron organizando otros grupos fundamentalistas en Egipto, que atraían a diversos grupos sociales y apelaban a los más jóvenes, molestos por los fracasos políticos, económicos y sociales del secularismo egipcio que pretendía separar religión y Estado.

Con el *al-Nizam al-Islami* (El Orden Islámico) los Hermanos Musulmanes planteaban el primer paso para llegar luego al Estado Islámico, en el que se aplicaría estrictamente la *Shari‘a*. En opinión de los Hermanos Musulmanes la civilización mu-

Hanafi, “The relevance of the Islamic alternative in Egypt”, pp. 61-62. Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, pp. 127-128.

⁴⁶ Hasan Hanafi, “Wa Kanat al-Naksa”, en *Al-Watan*, citado por Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 79. Hanafi, “The relevance of the Islamic alternative in Egypt”, pp. 60-61. Véase también: Western, *Alquimia de la Nación*, p. 128.

⁴⁷ Ayubi, “The political revival of Islam: The case of Egypt”, p. 489.

⁴⁸ Hasan Hanafi, “Wa Kanat al-Naksa”, en *Al-Watan*, citado por Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 79. Hace alusión a los pasajes coránicos VII, 103-137; X, 75-92; XI, 96-99; XVII, 101-103; XVIII, 60-82. Véase también: Ibrahim, “An Islamic alternative in Egypt: The Muslim Brotherhood and Sadat”, p. 76.

sulmana sin la *Shari'a* no tendría sentido, ya que la *Shari'a* es tanto necesaria desde el punto de vista religioso como social.⁴⁹ Por esta razón no puede haber separación entre Estado y religión, ya que el Islam no es sinónimo de religión, sino que ésta es una palabra que incluye en su totalidad religión, política, economía, sociedad, etc. Es inadmisibles la separación entre *Din* (religión) y *Dawla* (Estado). Para los Hermanos Musulmanes *Dawla* no es igual ni opuesto a *Din*, ya que ambos son expresiones del Islam, tal como afirma Sayyid Qutb en su *Dirasat Islamiyya*.⁵⁰ Tanto Hasan al-Banna' como Sayyid Qutb se oponían a esta separación que ven imposible. Al-Banna' inclusive escribió:

No hay autoridad en el Islam excepto la autoridad del Estado que protege las enseñanzas del Islam y guía a las naciones hacia los frutos tanto de la religión como del mundo... El Islam no reconoce el conflicto que se vive en Europa entre los poderes espiritual y temporal... entre la Iglesia y el Estado.⁵¹

Los programas partidarios de la violencia contra el régimen que pusieron en práctica los Hermanos Musulmanes en los años sesenta,⁵² sobre todo con Sayyid Qutb, llevaron a una más intensa represión por parte del gobierno. Tras la acusación de haber participado en un atentado contra la vida del presidente Jamal 'Abd al-Nasser, el gobierno apresó y ajustició en la cárcel a Sayyid Qutb en 1966, con lo cual los *al-Ikhwān al-Muslimūn* perdieron a su más brillante ideólogo y a uno de sus líderes carismáticos de mayor influencia.⁵³

⁴⁹ Para más detalles al respecto véanse: *Al-Itisam*, julio de 1976, pp. 12-13. Sayyid Qutb, *Ma'alim fi al-Tariq*, Dar al-Shuruq, Beirut, 1968, p. 50. Moussalli, *The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*, *passim*, en especial pp. 164-165. Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", pp. 491-498.

⁵⁰ Para más detalles véanse: Sayyid Qutb, *Dirasat Islamiyya*, El Cairo, 1953, pp. 202-203. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, pp. 243 ss. Husayni, *Al-Ikhwān al-Muslimūn*, *passim*.

⁵¹ *Jaridat al-Ikhwān al-Muslimīn*, 12 de Mayo de 1946, citado por Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, p. 244.

⁵² Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, pp. 306-331. Véanse también: Moussalli, *The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*, pp. 200-213. Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, pp. 128-129.

⁵³ Para mayores detalles véanse: Yvonne Y. Haddad, "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival", en John Esposito, *Voices of Resurgent Islam*, Oxford University

No hay duda de que Sayyid Qutb fue el gran ideólogo de los *al-Ikhwān al-Muslimūn* y la base de las doctrinas de los otros movimientos fundamentalistas en Egipto. Fue Sayyid Qutb quien logró que los Hermanos Musulmanes y los otros grupos fundamentalistas se renovaran y crecieran, pues tuvo una gran influencia por sus doctrinas y praxis política de oposición al gobierno. Todo esto fue posible por su ejemplo de teórico, pues permitió la regeneración de las bases de los grupos islamistas. Para ello su participación dentro de la Hermandad fue relevante, así como su activismo en la lucha contra el gobierno de Nasser. Su muerte también fue un ejemplo de martirio para muchos, lo que debía de emularse para obtener los fines propuestos. La ideología de Sayyid Qutb puede resumirse en los siguientes puntos, que a su vez muestran la lucha contra el gobierno:

- El sistema socio-político dominante en el mundo contemporáneo tanto islámico, como no islámico, es el de la *Jahiliyya*, la condición de pecado, injusticia, sufrimiento e ignorancia de la guía divina del Islam.
- El deber de todo musulmán devoto es revivir el Islam con el propósito de transformar la sociedad de la *Jahiliyya* por medio de la *da'wa* (llamado, proselitismo) y la *Jihad* militante. Esto significa el uso de la violencia para lograr los fines, no solo la *da'wa* sino también la *harāka* (movimiento), uso de armas, lucha, violencia.⁵⁴
- La transformación de la sociedad de la *Jahiliyya* en una verdadera comunidad musulmana es deber de todos los devotos musulmanes. La doctrina de la *Jahiliyya* de Sayyid Qutb es una realidad que se vive en la sociedad, ya que desde el

Press, Oxford y Nueva York, 1983, pp. 67-98, en especial pp. 73 ss. Vatikiotis, *The History of Modern Egypt*, p. 405 y p. 421. Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, pp. 130-131.

⁵⁴ Véase: Sayyid Qutb, *Ma'alim fi al-Tariq*, pp. 14-23. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, pp. 306-331. Haddad, "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival", *passim*, en especial pp. 85-86. *Jaridat al-Ikhwān al-Muslimin*, 12 de mayo de 1946, *passim*. Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", p. 488. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, pp. 236 ss. Moussalli, *The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*, pp. 200-213. Hanafi, "The relevance of the Islamic alternative in Egypt", p. 61.

punto de vista moral, intelectual y ético no sigue los principios del Islam. Esto no significa, como lo ha explicado otro líder fundamentalista de los Hermanos Musulmanes, Yusuf al-'Azam (de Jordania) en su *Ra'id al-Fikr al-Islami al-Mu'asir, al-Shahid Sayyid Qutb*, que Qutb excomulga a toda la sociedad de la *Jabiliyya*, como si hubiera establecido una secta que rechaza la totalidad de la comunidad, sino que logra establecer un grupo de individuos que se preocupan por sus conciudadanos que están contaminados por una sociedad llena de defectos que provienen de orígenes ajenos al Islam.⁵⁵ Estos planteamientos de Sayyid Qutb los retomaron algunos otros grupos fundamentalistas y los radicalizaron proponiendo excomulgar a toda la sociedad de la *Jabiliyya*, como se explicará en la segunda parte de este estudio sobre el fundamentalismo islámico en Egipto y los otros grupos islamistas en este país.

- La finalidad última de los musulmanes comprometidos con esta causa es la fundación del reino de la soberanía de Allah sobre la tierra, la *Hakimiyya*, con lo que acabaría todo pecado, sufrimiento y represión.⁵⁶ Para todo esto Sayyid Qutb seguía los principios difundidos por Hasan al-Banna' y por Abu al-A'la Mawdudi.⁵⁷

⁵⁵ Yusuf al-'Azam, *Ra'id al-Fikr al-Islami al-Mu'asir, al-Shahid Sayyid Qutb*, Damasco y Beirut, 1980, *passim*. Véase también: Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, p. 66.

⁵⁶ Para más información véanse: Sayyid Qutb, *Al-Salam al-'Alami wa al-Islam*, s.p.i., El Cairo, s.f.e., *passim*, en especial pp. 151 ss. Sayyid Qutb, *Ma'alim fi al-Tariq*, *passim*, en especial pp. 8-10, p. 25, p. 35, pp. 83-96. Dekmejian, *Islam in Revolution*, pp. 84-85. Haddad, "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival", pp. 67-98, en especial pp. 85-86. Carré, *Mystique et politique*, pp. 210-219. Moussalli, *The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*, pp. 149-172.

⁵⁷ Charles J. Adams, "Mawdudi and the Islamic State", en Esposito, *Voices of Resurgent Islam*, pp. 99-133. Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 85. Véanse también: Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, p. 101. Ruiz Figueroa, *Islam: religión y Estado*, pp. 182-191 y p. 198. Para más información al respecto véase también: Abu al-A'la Mawdudi, *Mafahim Islamiyya Havel al-Din wa al-Dawla*, Kuwait, 1394 H./1974, *passim*, en especial pp. 146-149. Para más información sobre Hasan al-Banna' y sus obras principales, véanse: Muhammad Hasan Ahmad, *Al-Ikhwān al-Muslimūn fi al-Mizān*, s.p.i., El Cairo, s.f.e., *passim*. Hasan al-Banna', *Mudhakkirat al-Da'wa wa al-Da'iyya*, s.p.i., El Cairo, s.f.e., *passim*. Hasan al-Banna', *Al-Rasa'il al-Thalatha*, s.p.i., El Cairo, s.f.e., *passim*. Hasan al-Banna', *Nazarat fi al-Qur'an* s.p.i., El Cairo, 1958, *passim*. Hasan al-Banna', *Kayfa Nafham al-Islam*, s.p.i., El Cairo, s.f.e., *passim*. Véanse también: Husayni, *Al-Ikhwān al-Muslimūn*, *passim*. Cragg, *Counsels in Contemporary Islam*, pp. 120-124 y p. 233.

Sayyid Qutb hizo un mayor énfasis en los asuntos prácticos que en los fundamentos teóricos y en los filosóficos. La razón de ello pudo haberse debido a su propósito de en vez de lo trascendental, ideal, estático, convertir al Islam en una fuerza operativa y comprometida activamente en trabajar para resolver los problemas modernos.⁵⁸ Por estos motivos sus ideas de la *Hakimiyya* —la soberanía de Allah en la tierra—, por ejemplo, fueron objeto de severas críticas, en especial de Hasan al-Hudaybi, que fue Guía Supremo de los Hermanos Musulmanes, quien aseguraba que esos conceptos de Sayyid Qutb carecían de bases coránicas.⁵⁹ Algunos otros miembros de los *'ulama'*, quizá en unión con el gobierno o en apoyo al sistema político, de planteamientos más moderados, obviamente que los de Sayyid Qutb, se le opusieron por diversas razones. Por ejemplo el *shaykh* Muhammad 'Abd al-Latif al-Sibki, criticó a Sayyid Qutb e inclusive lo acusó de influencias kharijitas en sus conceptos de *Hakimiyya li-llah*. Al-Sibki también señaló que al proponer Qutb la *Jihad* como única alternativa, lo que estaba planteando era una guerra contra todos, inclusive contra otros musulmanes que no pensaran como él.⁶⁰ Asimismo aseguró que a pesar de las citas del *Qur'an*, lo que hacía Sayyid Qutb tenía como finalidad sabotear, falsificar las cosas, disimular sus verdaderas intenciones y los fines religiosos del *Qur'an*, intentando crear una masa de fanáticos asesinos. Finalmente afirmó que lo que los *al-Ikhwan al-Muslimun* deseaban era organizar un complot contra la revolución egipcia, lo que ocultaban en su celo religioso.

Sayyid Qutb, para legitimar el uso de medios violentos con el propósito de lograr los fines propuestos, se basó en los argumentos de Ibn Taymiyya (m. 1328),⁶¹ el autor fundamentalista de

⁵⁸ Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, pp. 150-151. Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, Princeton University Press, Princeton, 1977, *passim*, en especial p. 157. Véanse también: Sayyid Qutb, *Al-'Adala al-Ijtima'iyya fi al-Islam*, s.p.i., El Cairo, 1964, pp. 97 ss. Sayyid Qutb, *Ma'alim fi al-Tariq*, *passim*, en especial pp. 52 ss., pp. 120-141, p. 213.

⁵⁹ Véase: Hasan al-Hudaybi, *Du'a la Quda*, Dar al-Ansar, El Cairo, 1977, pp. 63-65. Para más detalles véase también: Sayyid Qutb, *Khasa'is al-Tasawwur al-Islami wa Muqawwamatuhu*, s.p.i., El Cairo, 1965, *passim*, en especial p. 49. Sayyid Qutb, *Fi Zilal al-Qur'an*, Dar al-Shuruq, Beirut, 1974, *passim*. Cragg, *Counsels in Contemporary Islam*, p. 116.

⁶⁰ Citado por Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, p. 60.

⁶¹ Véanse: Taqi al-Din Ahmad Ibn Taymiyya, *Minhaj al-Sunna*, s.p.i., El Cairo,

los siglos XIII-XIV, que estableció la diferencia entre los verdaderos musulmanes y aquéllos que eran musulmanes “marginales.” Estos últimos son los que tienen conocimiento del Islam, pero escogen ser transgresores de sus leyes. Al establecer esta diferencia entre musulmanes, Ibn Taymiyya denunció a los tártaros como apóstatas, porque no habían aceptado ni llevado a cabo la *Shari‘a*.⁶² Por esto aseguraba que los verdaderos musulmanes, los musulmanes fieles, no debían ni seguir ni obedecer a un gobernante sólo porque decía ser musulmán. Aseguraba que los musulmanes devotos debían aceptar al gobernante musulmán si éste obedecía y llevaba a cabo la *Shari‘a*.⁶³ Si no la cumplía los musulmanes devotos tenían el derecho y la responsabilidad de luchar para deponer el gobierno de ese líder que era apóstata y que había perdido su autoridad moral y la legitimidad para gobernar. Todo esto lo desarrolló en su concepto de *Jihad*.⁶⁴ Con

1321 H., *passim*, en especial vol. I, pp. 27 ss. y vol. II, pp. 80 ss. Taqi al-Din Ahmad Ibn Taymiyya, *Al-Siyasa al-Sha‘riyya*, editado por A.S. Nashshar y A.Z. ‘Atiyya, s.p.i., El Cairo, 1951, *passim*. Este autor fundamentalista critica muchos asuntos políticos y legales que se vivían en su tiempo, como por ejemplo, cuando dice: “Muchos de los gobernantes (reyes) están dominados por deseos personales materiales en vez de estarlo por consideraciones de ley y justicia. Ellos no dudan en nombrar a personas así [como ellos] en puestos de oficiales del Estado que puedan ayudarles a completar estos deseos... Por otra parte, el *imām* desconfía de tales personas que solo buscan favores personales.” (Ibn Taymiyya, *Al-Siyasa al-Sha‘riyya*, p. 10.) En estas opiniones de Ibn Taymiyya es factible observar las bases que luego seguirán los *al-Ikhwān al-Muslimūn* y otros grupos fundamentalistas. Para más detalles véase también: H.K. Sherwani, *Studies in Muslim Political Thought and Administration*, M. Ashraf Publications, Lahore, 1970, *passim*, en especial pp. 168-184.

⁶² Ibn Taymiyya, *Al-Siyasa al-Sha‘riyya*, pp. 6-7. Véanse también: Kerr, *Islamic Reform*, pp. 55-56 y pp. 89-90 para más detalles sobre la noción de *istislah* (beneficio o utilidad). También: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, p. 134.

⁶³ Estos fueron los argumentos que desarrolló Sayyid Qutb en su obra *Ma‘alim fi al-Tariq*, *passim*, en especial pp. 71-74 y pp. 120-141. Véase también: Ibn Taymiyya, *Al-Siyasa al-Sha‘riyya*, *passim*, en especial pp. 10 ss. Moussalli, *The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*, *passim*, en especial pp. 149-172. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, pp. 193 ss. Kerr, *Islamic Reform*, *passim*, en especial pp. 24-28 y pp. 46-48.

⁶⁴ Para más detalles véanse: Ibn Taymiyya, *Al-Siyasa al-Sha‘riyya*, *passim*, en especial pp. 6-7. Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 86. Ruiz Figueroa, *Islam: religión y estado*, *passim*. Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, *passim*, en especial p. 12, p. 31, pp. 35-37, pp. 39-53. Lo siguió y desarrolló también ‘Abd al-Salam Faraj, *Al-Farida al-Gha‘iba*, s.p.i., s.l.e., s.f.e., *passim*. Más información en: Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, *passim*, en especial pp. 194 ss. Qamaruddin Khan, *The Political Thought of Ibn Taymiyya*, Islamic Research Institute, Islamabad, s.f.e., *passim*, en especial pp. 20-48, pp. 37-40, pp. 57-62, pp. 90-94, pp. 98-179. También: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, p. 134.

estos argumentos Sayyid Qutb tuvo en Ibn Taymiyya los rudimentos para su teoría de la revolución, que adaptada a los tiempos contemporáneos, planteaba que los musulmanes tenían el derecho, legitimado por la religión, para deponer a los gobernantes de la *Jahiliyya*. Sayyid Qutb opinaba que cuando un gobernante verdaderamente musulmán tomaba sus decisiones debía tener en mente: “los objetivos de la religión para el mejoramiento del individuo, la comunidad y la humanidad, de acuerdo con los principios impulsados por el Islam bajo la condición de justicia.”⁶⁵ También Sayyid Qutb afirmaba que los musulmanes debían escoger a sus gobernantes y no que éstos se impusieran sobre la *umma*. Esto lo desarrolló en su *Ma‘alim fi al-Tariq*.⁶⁶

Por todo lo anterior Sayyid Qutb se oponía a los doctrinas sunnitas que algunos ‘*ulama*’ aconsejaban a los musulmanes de la obediencia al Estado según aquel principio desarrollado en un *hadith*: “Es mejor un mal gobernante a que no haya gobernante del todo,”⁶⁷ o aquella máxima también contenida en un *hadith*: “Mi comunidad no puede estar unánimemente en el error,”⁶⁸ y que dejaban la *Jihad* sólo para luchar contra los no musulmanes. Sayyid Qutb planteaba otros argumentos diferentes y tomaba como base la participación activa, revolucionaria, contra los gobiernos de la *Jahiliyya*. Hacía entonces un llamado a todos los musulmanes a involucrarse en la *Jihad*,⁶⁹ a

⁶⁵ Sayyid Qutb, *Al-Adala al-Ijtima‘iyya fi al-Islam*, p. 111. Para más detalles al respecto véanse también: Ayubi, “The political revival of Islam: The case of Egypt”, p. 488. Moussalli, *The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*, *passim*, en especial pp. 149-172.

⁶⁶ Sayyid Qutb, *Ma‘alim fi al-Tariq*, pp. 71-74. Véase también: Muhammad ‘Amarra, *Al-Islam wa Falsafa al-Hukm*, Dar Mu‘asasa al-‘Arabiyya li Dirasat wa al-Nashr, Beirut, 1980, pp. 613-646. Carré, *Mystique et politique*, p. 21. Moussalli, *The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*, pp. 172-200. Ayubi, “The political revival of Islam: The case of Egypt”, p. 489.

⁶⁷ Para más detalles véase: Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, *passim*, en especial p. 3. Ruiz Figueroa, *Islam: religión y Estado*, pp. 131-133. Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, *passim*.

⁶⁸ Ruiz Figueroa, *Islam: religión y Estado*, pp. 131-133. Véase también: Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, *passim*, en especial p. 3.

⁶⁹ Para más información véanse: Sayyid Qutb, *Fi Zilal al-Qur’an*, Dar al-Shuruq, Beirut, 1974, *passim*, en especial vol. IV, pp. 65-67. Sayyid Qutb, *Ma‘alim fi al-Tariq*, *passim*, en especial pp. 71-74. Sayyid Qutb, *Al-Adala al-Ijtima‘iyya fi al-Islam*, *passim*, en especial pp. 107 ss. Haddad, “Sayyid Qutb”, pp. 83-87. Dekmejian, *Islam in Revo-*

pesar de que conocía los argumentos de Ibn Taymiyya que ya desde principios del siglo XIV había escrito: “es un deber el considerar el ejercicio del poder como una de las prácticas de la religión, como uno de los actos por los cuales el hombre se acerca a Dios.”⁷⁰

Al lado de estas opiniones es importante tener presente que Sayyid Qutb planteó la necesidad de que los musulmanes devotos se separaran de la comunidad, se retiraran de la sociedad pecadora de la *Jahiliyya*.⁷¹ Proponía entonces una separación emocional/mental de la *Jahiliyya*.⁷² El concepto de *al-‘uzla* (separación) lo desarrolló Sayyid Qutb en su *Ma‘alim fi al-Tariq*, que significaba que aquellos musulmanes que iban a la vanguardia (*tali‘a*) “deben saber cuándo separarse de la gente”, lo que algunos seguidores de este pensamiento, como Yusuf al-‘Azam, opinaron que eso era una mera abstracción espiritual.⁷³ Los términos que desarrolló Sayyid Qutb para esa separación de la sociedad fueron *mufasala* y *‘uzla*, que para muchos significaban solo la separación espiritual de la sociedad de la *Jahiliyya*, mientras para otros quería decir la separación, el rompimiento total. En estas controversias ideológicas se generaron otros distintos grupos fundamentalistas que también tuvieron diferentes praxis políticas.

De todo lo anterior es factible concluir que en Egipto se desarrollaron algunos de los más importantes movimientos de

lution, p. 86. Moussalli, *The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*, *passim*, en especial pp. 149-172. Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, *passim*, en especial pp. 150-156.

⁷⁰ Ibn Taymiyya, *Al-Siyasa al-Sha‘riyya*, p. 174. Véanse también: Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, p. 4. Ruíz Figueroa, *Islam: religión y Estado*, *passim*. Henri Laoust, *Les schismes dans l’Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane*, Payot, París, 1977, p. 258. Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya*, Institut Français d’Archéologie Orientale, El Cairo, 1939, *passim*.

⁷¹ Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, *passim*, en especial p. 37, pp. 46 ss. Carré, *Mystique et politique*, pp. 207-208. Véase también: Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, *passim*, en especial pp. 150-156.

⁷² Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, *passim*, en especial pp. 64 ss. También: Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, p. 136.

⁷³ Para más detalles véanse: Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, *passim*, en especial pp. 66 ss. Hanafi, “The relevance of the Islamic alternative in Egypt”, p. 61. Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico*, p. 136.

renovación religiosa. En el siglo XX el grupo fundamentalista de los *al-Ikhwan al-Muslimun* ha sido uno de los de mayor relevancia interna e internacional. Este grupo fundamentalista que tiene como finalidad la fundación de un Estado islámico en el que opere la *Shari'a* como la única forma de la ley, ha tenido también una marcada participación política en oposición al secularismo, a la imposición del capitalismo, a los planes de occidentalización de la sociedad egipcia y sobre todo a los proyectos de separación de la religión y la política. Finalmente, los Hermanos Musulmanes también surgieron como una seria reacción a las injusticias sociales y a la desigual distribución de la riqueza. En opinión de sus líderes, si la sociedad se apegara a los principios básicos del Islam, existiría entonces un equitativo reparto de la riqueza, lo que Sayyid Qutb, por ejemplo, desarrolló en su *al-'Adala al-Ijtima'iyya fi al-Islam* (La justicia social en el Islam).

Desde su fundación el grupo de los *al-Ikhwan al-Muslimun* ha luchado contra el gobierno secular de Egipto y contra la penetración occidental en la sociedad. La violencia y posteriormente también la declaración de la *Jihad* (Guerra Santa) contra el gobierno han sido algunos de los más relevantes medios que han puesto en práctica para lograr sus fines. Los gobiernos han actuado a su vez con fuerza, con rapidez y con dura represión. Prueba de ello es que muchos de los miembros de la Hermandad han padecido cárcel, torturas, y otros menos afortunados hasta la muerte. Sin embargo, como queda demostrado en la primera parte de este artículo sobre el fundamentalismo islámico en Egipto, a mayor represión gubernamental, mayor es la presencia y determinación de los Hermanos Musulmanes, que no han desaparecido como grupo de oposición en Egipto.

Sayyid Qutb desarrolló para los *al-Ikhwan al-Muslimun* la crítica de su sociedad y su caracterización de *Jabiliyya*, por tanto la justificación religiosa de la lucha y el rechazo (*mufasala, 'uzla*) que algunos de sus miembros han practicado. Estas doctrinas también impregnaron a otras agrupaciones islamistas en Egipto, lo que será objeto de análisis en la segunda parte de este estudio sobre el fundamentalismo islámico en Egipto.

