

EDITORIAL

EL ISLAM EN ASIA

En nuestro afán por dar a conocer en mayor profundidad las realidades de una región en la que habitan el 80% de los musulmanes del mundo, hemos dedicado este número monográfico de la revista *culturas* a analizar, con la colaboración de grandes expertos en la materia, el islam en Asia.

A lo largo de este número de *culturas*, trataremos de ofrecer otra versión del islam, analizando la situación en diversos países, tales como Indonesia, Bangladesh, China o las antiguas repúblicas soviéticas de Asia Central, intentado mostrar el pluralismo que caracteriza al islam asiático. Por otro lado, tomaremos también algunos ejes transversales, como la cuestión de género, exponiendo las principales líneas de un debate tan intenso como desconocido. Asimismo, analizaremos el contexto de algunas minorías existentes en la zona y veremos cómo ha influido e influye ese islam asiático, que tan alejado vemos, en las sociedades de Europa y Estados Unidos.

Ante todo hay que tener en cuenta que el islam en Asia es un islam plural y diverso, que en muchas ocasiones guarda escasa relación con otras interpretaciones que nos pueden resultar quizás más familiares. En la mayoría de los casos, el islam ha convivido en Asia con otras culturas y religiones, produciéndose una interacción entre las mismas que pervive hasta la actualidad. De ahí que, por ejemplo, la

situación de las mujeres musulmanas en Asia plantee un amplio espectro de posibilidades, significativamente más complejas que las de otras sociedades culturalmente más homogéneas.

Pese a ser percibido, en ocasiones, como lejano y desconocido, el islam asiático está presente en Europa y en Estados Unidos: por ejemplo, el 25% de los musulmanes residentes en EEUU son de origen sudasiático, mientras que en el Reino Unido, el 50% de los musulmanes provienen de Pakistán o Bangladesh. En ambos casos, estas comunidades participan de la vida políti-

Ante todo hay que tener en cuenta que el islam en Asia es un islam plural y diverso, que en muchas ocasiones guarda escasa relación con otras interpretaciones que nos pueden resultar quizás más familiares

ca de los países donde residen, aunque su situación es muy diferente: mientras que en el Reino Unido son objeto de racismo, discriminación o mayores índices de desempleo, los musulmanes de origen asiático en EEUU pertenecen a la clase media alta y, en general, no sufren discriminación debido a su procedencia.

Con la idea de hacer un recorrido lo más completo posible, hemos incluido el análisis de algunas minorías que se encuentran en constante conflicto con los gobiernos de sus países, como es el caso de Xinjiang, donde reside el pueblo uigur y que el pasado verano fue noticia en todos los medios de comunicación por sus disputas con las autoridades chinas. Éstos son sólo algunos ejemplos de las distintas reflexiones que se realizan a lo largo de los artículos que podrán encontrar en la revista.

Sin pretender ser exhaustivos, por la variedad y la amplitud que supone el tema aquí tratado, hemos querido reflejar, en este sexto número de la revista *culturas*, aquellos aspectos que consideramos más importantes, con el objeto de contribuir a la mejor comprensión de una realidad a menudo considerada lejana y, en gran medida, desconocida. •

SUMARIO

013 EL FUTURO DEL ISLAM Y DE LA DEMOCRACIA EN INDONESIA: ENTRE LA ESPERANZA Y LA HISTORIA

M. SYAFI' I ANWAR

International Centre for Islam and Pluralism, Yakarta, Indonesia.

029 DESARROLLO Y CONFLICTO EN XINJIANG (Y LA VIOLENCIA DE JULIO DE 2009 EN URUMQI)

MICHAEL DILLON

Autor de "Xinjiang: China's Muslim Far Northwest" y profesor visitante en la Universidad de Tsinghua, Beijing, China.

043 EL ISLAM EN LAS ANTIGUAS REPÚBLICAS SOVIÉTICAS DE ASIA CENTRAL. UZBEKISTÁN, TURKMENISTÁN, TAYIKISTÁN, KIRGUISTÁN, KAZAJISTÁN

ALBERTO PRIEGO MORENO

Investigador invitado, School of Oriental and African Studies (SOAS), University of London.

060 LOS DERECHOS DE LAS MUJERES MUSULMANAS EN EL SUDESTE ASIÁTICO: PERSPECTIVAS Y EXPERIENCIAS DE INDONESIA Y MALASIA

EKATERINA YAHYAOU I KRIVENKO

Profesora de Derecho Público Internacional y Derechos Humanos, Université de Montréal, Canadá. Autora de "Women, Islam and International Law within the context of the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women".

075 LAS DINÁMICAS DE LA IDENTIDAD MUSULMANA EN EL SUR DE ASIA

FARZANA SHAIKH

Associate Fellow, Asia Programme, The Royal Institute of International Affairs, Chatham House, Londres.

089 DE LA TRADICIÓN COMPARTIDA AL PARTICULARISMO: LOS CASOS DE INDIA, PAKISTÁN Y BANGLADESH

JAMAL MALIK

Cátedra de Estudios Islámicos, Universität Erfurt, Alemania. Autor de "Islam in South Asia – A Short History".

104 RUPTURAS, NO CONTINUIDAD: LOS ULEMAS, DEOBAND Y LOS (MUCHOS) TALIBÁN

AKBAR ZAIDI

Politólogo, vive y trabaja en Karachi, Pakistán.

117 CACHEMIRA: UN VIAJE SOBRE LAS FRONTERAS INDEFINIDAS Y CONFLICTIVAS DE ASIA DEL SUR

ANTÍA MATO BOUZAS

Investigadora, Zentrum Moderner Orient (ZMO), Berlín.

131 EL CHIISMO EN EL SUR DE ASIA Y EL SECTARISMO EN PAKISTÁN

HASSAN ABBAS

Research Fellow, Belfer Center for Science and International Affairs, John F. Kennedy School of Government, Harvard University.

147 LAS RECOMPOSICIONES DEL ISLAM POLÍTICO EN BANGLADESH

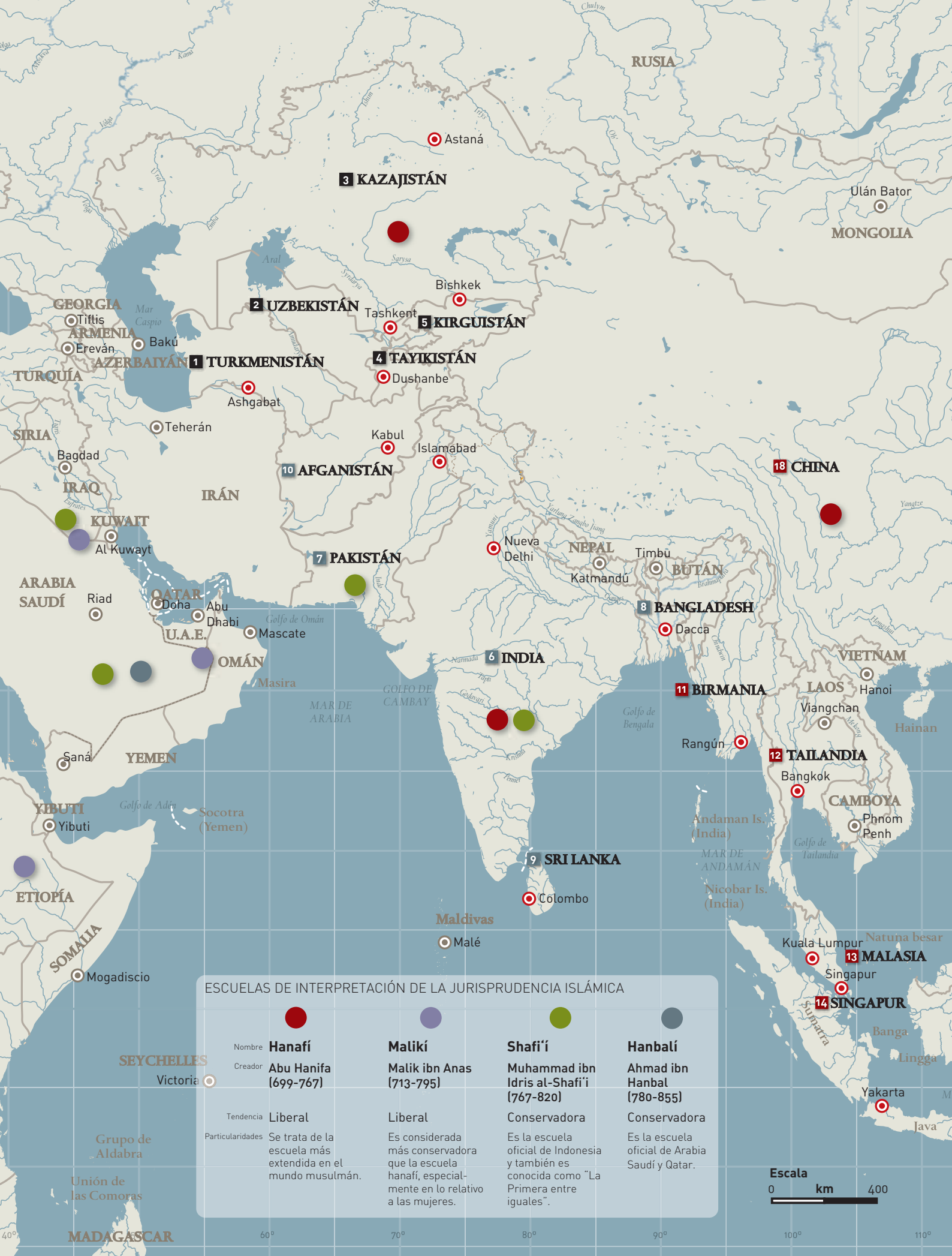
JÉRÉMIE CODRON

Investigador, Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INALCO), París

163 MUSULMANES DEL SUR DE ASIA EN EUROPA Y ESTADOS UNIDOS

JOCELYNE CESARI

Research Fellow in Political Science, Center for Middle Eastern Studies and Center for American Politics y directora del Islam in the West Program, Harvard University.



ESCUELAS DE INTERPRETACIÓN DE LA JURISPRUDENCIA ISLÁMICA

				
Nombre	Hanafí	Malikí	Shafi'í	Hanbalí
Creador	Abu Hanifa (699-767)	Malik ibn Anas (713-795)	Muhammad ibn Idris al-Shafi'í (767-820)	Ahmad ibn Hanbal (780-855)
Tendencia	Liberal	Liberal	Conservadora	Conservadora
Particularidades	Se trata de la escuela más extendida en el mundo musulmán.	Es considerada más conservadora que la escuela hanafí, especialmente en lo relativo a las mujeres.	Es la escuela oficial de Indonesia y también es conocida como "La Primera entre iguales".	Es la escuela oficial de Arabia Saudí y Qatar.

Escala
0 km 400

5

› **Muchos países asiáticos** son ejemplos de tolerancia y convivencia inter-étnica e inter-religiosa aunque en los últimos años han emergido algunos conflictos entre comunidades como en el sur Tailandia y el sur de Filipinas.

6

› **En Asia del sur** el islam tuvo dos frentes de penetración. La primera desde Iraq, en torno al 712 d.C, y la segunda por el norte cruzando el Khyber a comienzos del siglo XI. A menudo se simplifica el conflicto entre India y Pakistán como un enfrentamiento entre musulmanes e indios. Sin embargo, India tiene más musulmanes que Pakistán.



7

› **El islam llegó** al sudeste asiático hace unos 700 años de la mano de comerciantes procedentes de la India y Oriente Medio. En el siglo XIX, ante la mejora de las telecomunicaciones, aumentó el número de peregrinaciones a la Meca (hach) y el contacto con los radicales wahabíes.

1927

* El Movimiento Tablighi Jamaat es fundado en la India.

1941

* El partido Político Jamaat-i Islami es fundado en Lahore, antigua India Británica.

› Cuatro modelos lucen distintas creaciones del diseñador malasio Fendy Armany, durante el Festival de Moda Islámica en Kuala Lumpur, Malasia.



1947

* Partición de la India Británica. Pakistán se configura como un Estado islámico y los musulmanes de la India se convierten en minoría.

1957

* Malasia se independiza del Reino Unido declarando el islam como religión

› Miles de personas participan en las oraciones del mediodía a orillas del río Turag, en Tongi, al norte de Dhaka, Bangladesh.

oficial. Se garantizan los derechos de otras religiones.

1968

* Veinte reclutas musulmanes filipinos son



asesinados por oficiales cristianos. Como reacción, tres años después, nació el Frente Nacional Moro de Liberación FNML).

1970

* Nace el movimiento malayo juvenil Dakwah. Con su carácter proselitista y misionero ha creado bancos, universidades o colegios.



8

» **En Malasia,** aunque el islam representa sólo al 60% de la población, ha sido declarado como la religión oficial del Estado. Los bumiputra, o hijos de la tierra, son malayo-musulmanes que gozan de ciertos privilegios.

9

» **Indonesia,** con sus 12.000 islas, sus 300 etnias y 250 lenguas, pasa por ser el país más fragmentado de la Tierra. El islam representa un elemento que aglutina a la población alrededor de una idea común.

10

» **En Burma existe** una importante comunidad de musulmanes que son descendientes de comerciantes, emigrantes indios y prisioneros de guerra. El porcentaje de población es difícil de determinar ya que la Junta Militar lo reduce al 4%, mientras que otras fuentes lo elevan al 20%. En los últimos años los musulmanes han tenido enfretamientos con los budistas y con los defensores de la Junta Militar.



1975

* Los musulmanes camboyanos huyen del país perseguidos por los Jemeres Rojos.

1991

* Cae la URSS y las repúblicas de Asia Central se declaran independientes.

1991

* Nawaz Sharif incorpora la sharia como fuente de derecho en Pakistán.

1992-1997

* Guerra Civil en Tayikistán. El Partido del Renacimiento Islámico intenta implantar un Estado Islámico.



» Parejas malasias caminan junto a intérpretes de la Danza del León durante la ceremonia de boda múltiple en el templo budista de Maha Vihara en Kuala Lumpur, Malasia.

1993

* Los sultanes pierden la inmunidad en Malasia.

1994

* Los talibanes se hacen con el poder en Afganistán.

1996

* Los talibanes conquistan Kabul.

2001

Octubre

* Una coalición internacional interviene en Afganistán para deponer a los talibanes.

2002

Octubre

* El grupo terrorista Abu Sayaf asesina a 200 personas en una discoteca,

» Un devoto sij hace sonar un instrumento musical en el Harmandir Sahib o Templo de Oro. Amritsar, India.

en la isla indonesia de Bali.

* Musharraf prohíbe por ley los grupos radicales Lashkar-e-Toiba y Jaish-e-Mohammad en Pakistán.

2004

Enero-marzo

* Oleada de violencia en el sur de Tailandia que dejan más de 100 muertos. El gobierno culpa a los islamistas y declara la ley marcial.

* Construcción de la Mezquita Nacional de Astaná, Kazajistán, una de las mayores del mundo.

II

› **En Camboya**, la población musulmana son 700.000, el 5% del total. Su persecución en la época de los Jemeres Rojos los llevó a exiliarse en Malasia, Arabia Saudí o Francia. En el sur de Tailandia existe una importante minoría musulmana (4 millones) cuya radicalización crece.

I2

› **Los musulmanes** de Asia Central sufrieron la persecución del stalinismo. Un total de 25.000 mezquitas fueron destruidas en Uzbekistán. Tras la caída del régimen comunista hubo un resurgimiento del islam que ayudó a las ex-repúblicas soviéticas a configurar su identidad nacional.

I3

› **El “Estado Islámico”** es una de las cuestiones más candentes. Así, si bien es cierto que desde su fundación Pakistán se ha autodenominado como República Islámica, otros Estados como Indonesia han debatido esta cuestión desde su independencia.

I4

› **La presencia musulmana** en China se remonta a los tiempos del Profeta gracias a los mercaderes árabes. Su número indeterminado oscila entre 20 y 50 millones.



› Una mujer exhibe una pancarta de protesta en una manifestación contra los talibanes. Lahore, Pakistán.

son asesinadas. Grupos radicales paquistaníes se atribuyen la autoría incrementando la tensión entre India y Pakistán.

2009

Marzo

* Mensaje de felicitación del Noruz, año nuevo iraní, del presidente Obama.

Julio

* Graves enfrentamientos entre chinos-han y uigures en la ciudad de Urumqui.

Agosto

* Segundas elecciones presidenciales en Afganistán. Graves acusaciones de fraude contra Hamid Karzai.

Octubre

* Ola de atentados en Pakistán, que deja más de 150 muertos.

2007

Junio

* Un grupo de radicales se amotina en la Mezquita

Roja. El asalto de las tropas paquistaníes provoca más de 200 muertos.

2008

Noviembre

* Una serie de ataques coordinados aterrorizan a los habitantes de Bombay. Más de 2000 personas

Agosto

* Primeras elecciones presidenciales en Afganistán. Karzai obtiene la presidencia.

2005

mayo

* Una revuelta en Andi-

jan, Uzbekistán, deja un número indeterminado de muertos.

2006

Diciembre

* Una serie de explosiones siembra el terror en Bangkok.



El futuro del islam y de la democracia en *Indonesia*

ENTRE LA ESPERANZA Y LA HISTORIA

M. SYAFI'I ANWAR

Desde su independencia en 1945 hasta ahora, Indonesia ha vivido en democracia, aunque durante algunos periodos de su sangrienta historia se ha visto sumida en el autoritarismo. La caída del “Nuevo Orden” en 1998, con su consiguiente eufórica introducción a la democracia, supuso un soplo de aire fresco en el debate de la compatibilidad del islam y la democracia. La gran proliferación de partidos nacionales y religiosos ha sorprendido de alguna manera a los observadores extranjeros, ya que parece que Indonesia, al menos a simple vista, ha sido capaz de ajustarse extraordinariamente a la dinámica de la democracia. Esta situación ha estado también marcada en gran medida por la vibrante libertad de prensa que ha presenciado cómo oficiales de alto rango se han tenido que adaptar penosamente al nuevo entorno, donde rendir cuentas se ha convertido en la nueva consigna.

Pero, lo más importante fueron las exitosas elecciones presidenciales de 2004 en las que se eligió por voto directo a Susilo Bambang Yudhoyono, y su reelección en 2009, consideradas como la culminación del experimento de democratización de Indonesia. Internacionalmente, ambas elecciones se consideraron un instructivo ejemplo que debería ser imitado por otros muchos países musulmanes, sobre todo los de Oriente Próximo, donde el autoritarismo religioso continúa profun-

International Centre for Islam and Pluralism, Yakarta, Indonesia.

»En la página anterior, una modelo desfila para mostrar uno de los diseños de moda batik, traje tradicional indonesio, durante la celebración del Carnaval Batik de Solo. Java Central, Indonesia, 13 de abril de 2008. /EFE

damente arraigado. Gracias al éxito de estas elecciones generales, a Indonesia se la considera la tercera mayor democracia del mundo.

No obstante, la democracia indonesia también se enfrenta a ciertos retos y obstáculos que necesitan ser tomados en consideración.

El aumento de grupos islámicos conservadores radicales (ICR), la influencia del Consejo Indone-sio de Ulemas (MUI), la creciente persecución religiosa, la falta de orden público y la corrupción endémica suponen serios obstáculos para la incipiente democracia desde el colapso del Nuevo Orden de Suharto en 1998.

El presente artículo analizará el desarrollo de la democracia en Indonesia desde la caída del régimen de Suharto hasta ahora. Expondrá el progreso y los retos de Indonesia desde una perspectiva sociohistórica. Por último, abordará el futuro político del país bajo el gobierno del actual presidente, Susilo Bambang Yudhoyono.

EL DESARROLLO SOCIOHISTÓRICO DE LA DEMOCRACIA EN LA INDONESIA POST-SUHARTO

Desde el punto de vista sociológico, Indonesia es una sociedad plural que cuenta con más de 17.000 islas, con 400 grupos étnicos, así como diferentes costumbres, religiones y creencias. Hoy en día, la población de Indonesia es de 225 millones de personas aproximadamente. Los musulmanes representan la población mayoritaria, con un 87,5%, seguido de un 7% de protestantes, un 2,5% de católicos, un 1,5% de hindúes, un 0,5% de budistas y un 1% de otras creencias. A pesar de que la mayoría de su población es musulmana, Indonesia no es un Estado islámico. La ideología del Estado no es el islam, sino la *Pancasila* (los Cinco Principios). El primer principio de la *Pancasila* es *Ketuhanan Yang Maha Esa* (la creencia en un solo Dios supremo). En este sentido, sus padres fundadores están de acuerdo en que Indonesia no es ni un Estado secular ni un Estado teocrático. La constitución de Indonesia, Undang-Undang Dasar 1945 (la Constitución de 1945), no está basada en la sharía. La historia también ha puesto de manifiesto que, desde

su independencia en 1945 hasta ahora, la estrategia de imponer la sharía en la constitución del Estado ha fracasado.

Igual que los musulmanes de Oriente Próximo y de otras comunidades, los musulmanes de Indonesia

A pesar de que la mayoría de su población es musulmana, Indonesia no es un Estado islámico. La ideología del Estado no es el islam, sino la Pancasila

son en su mayoría sunníes y están relacionados con la escuela de pensamiento (*madzab shafi'i*). Se dice que el islam llegó a Indonesia en el siglo XIII y que fueron los comerciantes y religiosos los que diseminaron las enseñanzas islámicas por el archipiélago. Sin embargo, la clave del éxito de la propagación del islam por el archipiélago indonesio no fue la conquista, sino más bien la capacidad de los predicadores musulmanes de adoptar un enfoque cultural de las tradiciones, creencias y sabiduría popular locales dominadas por el hinduismo y por el budismo anteriores a la llegada del islam. En lugar de imponer la sharía a la comunidad, los predicadores del islam o *wali* (santos) desarrollaron, sobre todo en Java, un enfoque cultural islámico adaptando determinados aspectos de dichas tradiciones, creencias y sabiduría locales. Como consecuencia, se dio un proceso de indigenización del islam. Así, el islam tuvo que respetar las creencias que ya existían en Indonesia antes de su llegada. A lo largo del proceso histórico y de desarrollo, los musulmanes fueron capaces de desarrollar el respeto mutuo, el entendimiento y la tolerancia hacia los demás. En ese sentido, el desarrollo del islam en Indonesia difiere de su desarrollo en Oriente Próximo.

Al abordar el desarrollo sociohistórico del islam y de la democracia en Indonesia, se debe también tratar brevemente la política de implementación de la *Demokrasi Terpimpin* (Democracia Guiada) de Sukarno a finales de los años 50. Según esta idea, este padre fundador y primer presidente de la República de Indonesia cambió notablemente su orientación política, pasando de una visión nacionalista y democrática a una actitud autoritaria y dictatorial. Sukarno al final se acercó al PKI (Partido Comunista de Indonesia), di-



»El presidente del Gobierno, Achmed Sukarno (d) y su esposa, ambos con sombrilla, reciben al presidente de la República Popular China, Liu Shao Chi (c), con una guirnalda de flores, a su llegada a la capital. Yakarta, Indonesia, 12 de abril de 1963. /EFE

ficultando la expresión de las aspiraciones de los musulmanes indonesios de un islam político. De hecho, bajo la Democracia Guiada de Sukarno, Indonesia cayó en una cuasi dictadura, con el apoyo y el control del Partido Comunista. La era del despotismo ideológico acabó por fin cuando el PKI fue eliminado tras el derramamiento de sangre y la tragedia del 30 de septiembre de 1965. La era de la Democracia Guiada acabó drásticamente cuando Sukarno dejó de contar con el apoyo del ejército y de los musulmanes. El general Suharto le sucedió en el cargo y manifestó que desde aquel momento el Nuevo Orden gobernaría el país.

La clave del éxito de la propagación del islam por el archipiélago indonesio no fue la conquista, sino la capacidad de los predicadores musulmanes de adoptar las tradiciones, creencias y sabiduría locales dominadas por el hinduismo y el budismo



»Estudiantes participan en una manifestación contra el ex presidente indonesio Suharto delante del hospital donde se encuentra ingresado. Yakarta, Indonesia, 19 de enero de 2008. / Bagus Indahono /EFE

Desde mediados de los años 60 hasta principios de los 70, el presidente Suharto fue muy conocido por su enfoque represivo del islam político. Aunque él mismo era musulmán, nacido en la isla de Java, Suharto consideraba que el islam político representaba una seria amenaza que ponía en peligro su poder, tanto ideológica como políticamente. Por este motivo, consideraba al islam como el “enemigo político número dos” (después del comunismo) y a menudo lo agrupó dentro de la “*ekstrim kanan*” (la extrema derecha). Esta era una táctica para comparar al islam con el comunismo, que se definía como “*ekstrim kiri*”

(la extrema izquierda). Esta situación derivó en una desconfianza y hostilidad mutuas entre los grupos islámicos y el régimen del Nuevo Orden. A pesar de que los grupos islámicos habían contribuido a la lucha contra el comunismo y al establecimiento del Nuevo Orden, se les marginó en la arena política. Citando a M. Natsir, ex primer ministro y ex presidente del partido musulmán progresista, Masyumi, el régimen del Nuevo Orden “nos trató como a un gato con tiña”.

No cabe duda que el enfoque de Suharto hacia el islam en los primeros años de su Gobierno era demasiado coactivo. Sin embargo, a pesar de este enfoque, Suharto secundó algunas pretensiones religioso-culturales de los musulmanes a finales de los años 70. Este cambio parece que formaba parte de un “acto para crear un contrapeso político” destinado a mejorar su imagen política y a conseguir el apoyo de los musulmanes. Esto condujo a más cambios a finales de los años 80, cuando Suharto comenzó a desarrollar plenamente las políticas de acomodación y a apoyar al islam político. Después de haber comenzado cautelosamente la acomodación del islam cultural, el Nuevo Orden de Suharto acabó institucionalizando

oficialmente al islam político. Una de las formas de institucionalizarlo fue la creación de la ICMI (*Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia*, Asociación de Intelectuales Musulmanes de Indonesia), que jugó un papel importante en el discurso sobre el islam político en el último periodo del régimen del Nuevo Orden. Al conseguir incorporar al islam político en la política estatal, Suharto pasó a implementar las políticas de cooptación a mediados de los 90. Estas políticas condujeron a la conversión de un islam político apoyado por el Estado en los últimos años de su régi-

men. Como consecuencia, el Estado no favoreció el espíritu del modelo legal-exclusivo del islam político ni del modelo substantivo-inclusivo. Más bien, acomodó al islam político basándose en los intereses de poder y en la hegemonía estatal de Suharto¹.

Sin embargo, la conversión de un islam político apoyado por el Estado fue posible debido al apoyo y a la alianza pragmática entre el Estado y los líderes musulmanes “regimenistas”, sobre todo los “militantes escrituralistas” asociados al KISDI (*Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam*, Comité Indonesio de Solidaridad con el Mundo Islámico); al DDII (*Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia*, Consejo Indonesio para la Propagación Islámica); la organización Muhammadiyah; la ICMI y a otras organizaciones. Esto, junto con el empeoramiento de la crisis económica, de la corrupción de la burocracia, la violencia gubernamental y la retirada del importante apoyo de los musulmanes al Nuevo Orden, provocó la caída del régimen de Suharto el 21 de mayo de 1998.

Tras la caída de Suharto, Indonesia se caracterizó pronto por la denominada *euforia reformasi* (euforia reformista). A Suharto le sucedió Habibie, que previamente había ocupado el cargo de presidente de la ICMI y después pasó a ser vicepresidente del Gobierno de Suharto. Bajo la era reformista, la gente estaba entusiasmada celebrando la nueva libertad después de haberse visto sometida al régimen autoritario de Suharto durante más de 30 años. De hecho, la euforia reformista dio a la gente la oportunidad de expresar libremente sus exigencias políticas y de protestar contra las políticas gubernamentales. En otras palabras, la población pudo expresarse libremente

sin sentir miedo. Bajo el régimen autoritario de Suharto, nunca se toleró la libertad de expresión porque el Estado solía ejercer medidas represivas para acallar las protestas contra sus políticas. A diferencia de lo que sucedía durante el régimen de Suharto, bajo el gobierno de Habibie la libertad de prensa y

Sukarno, padre fundador y primer presidente de la República de Indonesia, cambió su orientación política, pasando de una visión nacionalista y democrática a una actitud autoritaria y dictatorial

La era de la Democracia Guiada acabó drásticamente cuando Sukarno dejó de contar con el apoyo del ejército y de los musulmanes

los derechos civiles comenzaron a desarrollarse y los movimientos de la sociedad civil a ganar fuerza. Desgraciadamente, Habibie fue incapaz de establecer un buen gobierno y controlar la burocracia corrupta heredada del Nuevo Orden. Aún peor, su gobierno incluso se vio envuelto en un escándalo de corrupción bancaria. Como consecuencia de esto, Habibie no consiguió ganarse una mayor legitimidad política del pueblo y ello condujo a un estado de incertidumbre que generó inestabilidad social y política.

Esta situación cambió un poco cuando Abdurrahman Wahid, un destacado clérigo y ex presidente de la principal organización islámica, Nahdlatul Ulama (NU), sustituyó a Habibie como presidente a finales de 1999. Al principio de su mandato, se pusieron muchas esperanzas en el gobierno de Wahid debido al hecho de que fue el primer presidente elegido democráticamente. Los musulmanes indonesios esperaban que Wahid desarrollase una nueva apertura política para el país. De hecho, a Wahid se le conocía por ser un renombrado intelectual musulmán, un líder carismático, e incluso se le había llegado a denominar “el guardián de la sociedad civil indonesia”. Pero sobre todo, muchos intelectuales consideraban a Wahid como uno de los intelectuales que mejor representaba

1 M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Studi tentang Cendekiawan Muslims Orde Baru, 1966-1993*, Jakarta: Paramadina, 1995. He tratado el tema de la historia política del Nuevo Orden de Suharto en mi tesis doctoral presentada en la Universidad de Melbourne (diciembre 2004) titulada, “The State and Political Islam in Indonesia: A Study of the State Politics and Modernist Muslim Leaders' Political Behavior, 1966-1998”.

2 *Ibid.* Para una descripción del “Islam regimenista”, ver Robert W. Heffner: *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*, 2000, pp.149-150.

Suharto consideraba al islam como el “enemigo político número dos” (después del comunismo)

el “pensamiento liberal islámico”, aunque su base social fuese tradicionalista NU³.

Wahid también fue incapaz de controlar la inestabilidad política. Su falta de experiencia en burocracia estatal y las quejas sobre su comportamiento errático al gobernar el país debilitaron su gobierno. A pesar de su preocupación por la apertura política, las controvertidas afirmaciones de Wahid referidas a asuntos delicados a menudo provocaron problemas y malentendidos entre la población. Una vez más, esta situación incrementó la desconfianza de la gente hacia su capacidad para dirigir el país. Esta situación empeoró a causa de los sangrientos conflictos internos y religiosos en varias provincias indonesias, especialmente entre musulmanes y cristianos, en las regiones orientales como Ambon, Palu, Poso, Ternate y otras. Irónicamente, Wahid fue obligado a dimitir a través de un proceso parlamentario de destitución. Megawati Sukarnoputri sustituyó a Wahid en la presidencia del país, convirtiéndose en la primera mujer presidente de Indonesia.

Al principio de su mandato, Megawati fue capaz de gobernar el país con paso seguro. Esto se debió no sólo a que se mantuvo en silencio y no levantó polémicas, sino también a que consiguió formar un gabinete mejor y más sólido, en el que incluyó ministros de economía profesionales. A pesar de esto, tampoco pudo mantener el orden público ni luchar contra la corrupción, la connivencia y el nepotismo. Bajo la presidencia de Megawati, la corrupción continuaba extendida por todas partes y en lugar de perseguir a los grandes corruptos, Megawati les perdonó con un tratamiento especial. Evidentemente, aunque bajo su presidencia el orden público estaba demasiado debili-



tado se crearon políticas injustas. Respecto a la política exterior, sus oponentes la criticaron a menudo por ser demasiado blanda con los países occidentales, sobre todo con Estados Unidos y su política de “guerra contra el terror” de gran alcance. Como consecuencia, todos estos problemas acabaron por empeorar la labor de Megawati a pesar de su sólido equipo.

Sorprendentemente, antes de las elecciones generales de 2004, el ministro de Defensa y Seguridad del Gobierno de Megawati, el general retirado Susilo Bambang Yudhoyono (o SBY, como se le conoce en Indonesia), dimitió del gabinete por el conflicto interno que existía entre los dos líderes. SBY entonces decidió presentarse a las elecciones presidenciales y venció a Megawati, consiguiendo un considerable número de votos. Cuando SBY se convirtió en presi-

3 Para un estudio más detallado sobre el pensamiento de Abdurrahman Wahid, ver Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid*, Jakarta: Paramadina, 1999, en particular las págs. 325-429 y 488-501; Greg Barton, *Gus Dur: The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid*, Jakarta: Equinox, 2002.



»Mujeres soldado marchan durante la ceremonia de conmemoración del 59 aniversario de las fuerzas armadas del país. Yakarta, Indonesia, 5 de octubre de 2004. /EFE

dente y comenzó a gobernar el país (desde septiembre de 2004), Megawati y su partido, el PDI (Partido Democrático Indonesio para la Lucha) se convirtió en el partido en la oposición.

RETOS PARA LA DEMOCRACIA

Es fundamental señalar aquí que la democracia de la era post Nuevo Orden se enfrenta a retos importante debido al aumento y a la diseminación de grupos islámicos conservadores radicales (ICR). A diferencia de las organizaciones islámicas moderadas como la NU y Muhammadiyah, los grupos ICR plantean que el Gobierno y las comunidades musulmanas necesitan imponer la sharía en la constitución, el derecho

y las normas del Estado. Esta agenda es controvertida no sólo en lo que se refiere a las consecuencias a nivel local, sino también porque supone una amenaza para el futuro de Indonesia como Estado-nación y como sociedad plural, compuesta por diferentes etnias, costumbres, religiones y otro tipo de diversidades. De hecho, los grupos ICR definen la sharía basada en interpretaciones literales, estrictas y exclusivas. Además, estos grupos también transforman las ideas político-religiosas de Oriente Próximo, especialmente la ideología del salafismo conservador y radical. Este hecho se puede observar en la ideología de determinados grupos ICR como *Majelis Mujahiddin Indonesia*, *Hizbut Tahrir*, *Lasykar Hizbullah*, *Lasykar Jundullah*, *Darul Islam*, *Ikhwanul Muslimin Hammas* y similares.

En general, los grupos ICR indonesios poseen dos características principales. La primera está relacionada con su mentalidad estricta, legal y exclusivamente orientada a la sharía. En este sentido, la mayoría de los grupos ICR reivindican que ésta es la única solución para resolver la crisis multidimensional de Indonesia. En efecto, perciben la sharía como la panacea capaz de crear un país mejor en el futuro. Los problemas aparecen cuando ciertos grupos ICR justifican el uso de la violencia para exigir la implementación de la misma, convirtiendo a veces en víctimas a los no musulmanes e incluso a los propios musulmanes. Por ende, este tipo de estrategia no sólo es negativa para las comunidades no musulmanas, sino que también preocupa a la mayoría de los musulmanes moderados de Indonesia. Estos grupos tienden a sacar provecho de determinados asuntos político-religiosos en su propio interés, incluyendo minar los derechos de los no musulmanes y de los grupos minoritarios. De hecho, para los grupos ICR la sharía representa la interpretación del *fiqh* (jurisprudencia islámica) basada en un enfoque estricto, literal y exclusivo. El problema surge porque dicho enfoque tiende a desatender la naturaleza y la flexibilidad del propio *fiqh*. Pero lo más importante es que este enfoque promueve la noción de que el *fiqh* es la ley del Estado. Como consecuencia, a menudo buscan manipular en su interés político la hegemonía de su significado y el monopolio de la verdad religiosa⁴.

El problema yace en la táctica de imponer la sharía, que a menudo manipula el sentimiento religioso o politiza determinados asuntos para atraer a los musulmanes corrientes y conseguir su apoyo. Y lo que es más importante, esta tendencia ignora el hecho de que Indonesia es una sociedad pluralista. Aunque los musulmanes representan la mayoría de la población, Indonesia es de facto una sociedad pluralista compuesta por diferentes religiones, etnias, costumbres y culturas. Por lo tanto, cualquier ley o norma debería estar basada en el reconocimiento de este pluralismo, de los Derechos Humanos, de la democracia y el respeto por “los otros” (en este caso, los grupos no musulmanes).

Junto al aumento y a la difusión de los grupos ICR, la democracia en Indonesia también se enfrenta a la creciente influencia del Consejo Musulmán Indonesio (MUI). Establecido en 1975 por Suharto, el MUI pretendía servir de puente entre la política del gobierno y las aspiraciones político-religiosas de los musulmanes. Durante más de tres décadas, el MUI no tuvo poder político. Sin embargo, desde su congreso de 2005, se ha vuelto más poderoso a la hora de influir en las políticas del gobierno relacionadas con asuntos político-religiosos. El problema es que el MUI a menudo emite fetuas o edictos que entran en conflicto con el espíritu de la democracia y con los Derechos Humanos, como sucedió, por ejemplo, con la prohibición Ahmadiyah, una secta apartada de las comunidades musulmanas. Otra de las controvertidas fetuas del MUI es su condena del liberalismo, el secularismo y el pluralismo, declarando a estas ideologías como contrarias al islam y por lo tanto *haram* (prohibidas).

En relación con la formalización estricta, legal y exclusiva de la sharía que plantean los grupos ICR, cabe destacar que en determinadas provincias indonesias sus gobernantes han estado implementando los denominados estatutos basados en el sharía, o *Perda Syariah*, en la legislación local. En la actualidad, varias regiones y ciudades han implementado determinados aspectos de la sharía: Pamekasan, Madura (Java Oriental), Maros, Sinjai, Bulukumba, Gowa (Célebes Meridionales), Cianjur, Garut, Tasikmalaya, Indramayu (Java Occidental), Banjarmasin (Kalimantan), Padang (Sumatra Occidental), entre otros. Parece que esas administraciones locales aprovecharon la resolución del gobierno central de Yakarta de concederles mayor autonomía regional (*Otonomi Daerah*) y que ciertos gobiernos locales consideraron que dicha autonomía representaba una oportunidad para implementar determinados aspectos de la ley islámica, aunque el grado de conservadurismo difería de unos distritos a otros.

De hecho, la inclusión de estatutos basados en la sharía en determinados distritos se refiere principalmente a las normas que los musulmanes deben seguir en su vida diaria, como vestir con el atuendo islámico, regulan también la recaudación y distribución del azaque o *zakat* (una especie de diezmo), la práctica de las oraciones, recitar el Corán y destinar

4 Ver M. Syafi'i Anwar, "Developing Social Fiqh: An Alternative to Counter 'Creeping Shariahization'?", Words From The Editor, *ICIP's Electronic Journal* (www.icipglobal.org), Vol. 1. N°.1, enero-abril 2004.



»Seguidores de la presidenta indonesia, Megawati Sukarnoputri, en un "rally" de apoyo a su candidatura a las elecciones presidenciales. Surabaya, Indonesia, 1 de abril de 2004. /EFE


más tiempo a la educación religiosa en las escuelas. Pero existen asimismo ciertas normas que restringen las actividades de las mujeres musulmanas, como la obligación de llevar velo y la prohibición de salir a la calle a partir de las nueve de la noche si no van acompañadas por su *muhrim* (familia/parientes). De hecho, dichas normas provocaron varias víctimas en Aceh, Padang y Tangerang, después de que grupos ICR locales hicieran una redada y varias mujeres infringieran dichas normas. Según datos hechos públicos por organismos no gubernamentales, en 2007 hubo aproximadamente 78 *Perda Syariah* (ordenanzas derivadas de la sharía) en 52 distritos y municipios indonesios⁵.

LAS PERSPECTIVAS DE LA DEMOCRACIA EN INDONESIA

A pesar de la estrategia ofensiva de los grupos ICR de exigir que se implemente la sharía, está claro que dicha agenda tiene pocas perspectivas de futuro. Esto es así porque los musulmanes indonesios son realistas a la hora de resolver sus problemas y la mayor parte hace caso omiso de la sharía que imponen los grupos ICR. A diferencia del sueño de estos grupos para los que ésta representa la panacea, la mayoría de los musulmanes



5 Ver Robin Bush, "Regional Sharia Regulation: Anomaly or Symptom?" en Greg Fealy y Sally White, *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*, Singapur: ISEAS, 2008, pág. 176.



»Musulmanes rezan durante la celebración del Id al-Fitr, festividad que marca el final del Ramadán. Yakarta, Indonesia, 25 de noviembre de 2003. / Ardiles Rante / EFE

en Indonesia consideran que la sharía no podría superar la crisis multidimensional que afecta al país. Aún más importante, los musulmanes reconocen que los puntos de vista extremistas de los grupos ICR han justificado un uso de la violencia que no es propio de las tradiciones y condiciones existentes en Indonesia. Como consecuencia, exigir la implementación de la sharía y que se justifique el uso de la violencia son contraproducentes para el futuro del país como sociedad plural. En este sentido, el reconocido historiador M.C. Ricklefs afirma acertadamente que los movimientos radicales islámicos no tienen posibilidades de conseguir poder político en Indonesia. Por otro lado, el espíritu de un islam moderado, tolerante, liberal y pluralista se encuentra fuertemente institucionalizado en el país⁶.

En relación con el debate anterior, cabe destacar que desde 2002 existen ciertas élites, grupos conservadores y políticos oportunistas que han impuesto la implementación de los *Perda Syariah* en ciertas provincias, ciudades y municipios indonesios, debido a determinados intereses políticos y lucha de poderes dentro de las administraciones locales. Es inte-

resante señalar que algunos distritos afirman que la delincuencia se ha reducido considerablemente y que los ingresos de la región se han incrementado de modo significativo desde que se aplicaron dichas leyes. Afortunadamente, los líderes musulmanes moderados de Muhammadiyah y de la NU han advertido a la gente de las implicaciones que conllevan los *Perda Syariah* para la democratización. Por ejemplo, el destacado intelectual musulmán y ex presidente de Muhammadiyah, Syafi'i Maarif, recordó a los indonesios que esos estatutos basados en la sharía debilitarían la democracia y provocarían la desintegración nacional.

Entretanto, la NU ha afirmado su oposición formal a los *Perda Syariah*. En la conferencia de Ulemas de la NU en Surabaya el pasado julio, Sahal Mahfudz, presidente del organismo legislador del partido Syuriah, dijo que la NU necesita reafirmar su compromiso con las tradiciones seculares de Indonesia para reprimir a los movimientos que usarían los *Perda Syariah* como base para redactar la legislación. Mahfudz señaló que la NU mantiene el pluralismo conforme a la *Pancasila* como ideología del Estado: "Nosotros estamos en contra de la implementación de ordenamientos basados en la sharía porque esto provocaría únicamente la desintegración. La sharía se puede aplicar sin ser formalizada... la NU debería continuar al frente de la campaña para preservar los valores locales". El presidente de la NU, Hasyim Muzadi, señaló que "las regiones pueden elaborar sus propias leyes, pero los ordenamientos basados en la sharía no deben permitirse... En estos momentos lo más importante es no aplicar las leyes islámicas textualmente, sino más bien tomar su esencia y usarlas para el bien común"⁷.

Otra tendencia positiva que es fundamental mencionar es que desde 2006 ha habido una importante disminución de estos estatutos basados en la sharía en los diferentes distritos. Los datos revelan que en 2003, hubo 23 normativas regionales basadas en la ley islámica emitidas por los gobiernos locales. En 2004, el número bajó a 15; en 2006 únicamente 5, y ninguna en 2007. Teniendo en cuenta este hecho, Robin Bush, analista política y directora de la Fundación para Asia de Indonesia, afirmó que la estrategia de los grupos

6 M.C. Ricklefs, "Islamizing Indonesia: Religion and Politics in Singapore's Giant Neighbour", Conferencia organizada por el Asia Research Institute, NUS, Singapur, 23 septiembre 2004, pp. 6-7.

7 Ver "NU States Opposition to Shari'a Based Bylaws," *The Jakarta Post*, 29 julio 2006.

8 Ver "NU Menolak Perda Syariah," *Koran Tempo*, 29 julio 2006.

ICR que buscan oficializar la sharía dentro del ordenamiento jurídico, incluyendo hacerlo a través de los *Perda Syariah*, está disminuyendo⁹.

Al mismo tiempo, el resultado de las elecciones generales legislativas de 2009 también ha puesto de manifiesto un fenómeno político interesante: la mayoría de los partidos islámicos no consiguieron un apoyo importante por parte de la población. Es evidente que los ciudadanos prefieren apoyar a los partidos seculares-nacionalistas (Partido Democrático, Golkar, Partido Democrático Indonesio para la Lucha, Partido del Mandato Nacional, Gerindra, Hanura y otros) en lugar de a los partidos islámicos (Partido para la Justicia y Prosperidad –PKS–, Partido para el Desarrollo Unido –PPP–, Partido del Despertar Nacional –PKB–, Partido de la Media Luna y la Estrella –PBB–, entre otros). El único partido islámico que registró un aumento de votos fue el PKS, que pasó de un 7,2% en las elecciones de 2004 a un 9% aproximadamente en 2009. Sin embargo, este pequeño aumento es insignificante comparado con su ambicioso objetivo de alcanzar un 20% en las elecciones de 2009.

EL DESARROLLO DE LA POLÍTICA EN INDONESIA

Como hemos visto hasta ahora, parece que el futuro del islam y de la democracia en la Indonesia post-Suharto sigue siendo un asunto muy complejo y delicado. No está sólo relacionado con el islam y con la democracia per se, sino también con los dirigentes y con los problemas económicos. En este sentido, se puede afirmar que ambos –dirigentes y problemas económicos– jugarán un papel fundamental en el futuro del islam y de la democracia en Indonesia.

Se espera que la victoria de Susilo Bambang Yudhoyono (SBY) en las elecciones generales de 2009 sea capaz de consolidar la democracia, sobre todo debido al hecho de que SBY obtuvo el 65% de los votos. Además, SBY ha conseguido un apoyo firme y una

coalición sólida con varios de los partidos políticos más importantes, incluyendo algunos partidos islámicos. También ha reclutado a varias figuras destacadas y de la élite de los partidos de coalición para que formen parte de su gobierno. Mientras tanto, el Partido Democrático de SBY tiene una mayoría de escaños en el Parlamento. SBY también está comprometido con el éxito de su gobierno y ha lanzado

A diferencia de lo que sucedía durante el régimen de Suharto, bajo el gobierno de Habibie la libertad de prensa y los derechos civiles comenzaron a desarrollarse y los movimientos de la sociedad civil a ganar fuerza

lo que se conoce popularmente como el “Programa de 100 Días de Trabajo”. Parece que a SBY le gustaría demostrar al pueblo indonesio que su segundo periodo de gobierno es digno de confianza y capaz de crear una historia de éxito para Indonesia y un legado histórico que sea recordado por las generaciones futuras.

A pesar de estos logros, recientes acontecimientos de la vida política del país ponen de manifiesto otra tendencia: el descenso del apoyo al gobierno de SBY. El presidente SBY ahora se enfrenta a serias dificultades relativas a la mafia en las instituciones públicas y a la corrupción incontrolada. Estos asuntos amenazan con destruir su imagen de presidente comprometido en erradicar la corrupción, ejercer un buen gobierno e implantar el orden público. En lo que se refiere a la mafia, SBY es incapaz de controlar a la policía y a los fiscales públicos de los que muchos sospechan que están implicados en escándalos de corrupción y de soborno. Además, también existe descontento entre la población debido a la postura indecisa de SBY en el actual conflicto entre la KPK (Comisión para Erradicar la Corrupción), la policía y la oficina del fiscal general del Estado. Ante estos hechos, los movimientos de la sociedad civil se han unido a los medios de comunicación para apoyar a la KPK y critican enérgicamente la postura nada clara de SBY y su política de indecisión. Y aunque SBY se

9 Robin Bush, *op. cit.*, pp. 190-191.



»El presidente indonesio y líder del Partido Demócrata, Susilo Bambang Yudhoyono (2d), y el Gobernador del Banco de Indonesia, Boediono (d), junto a sus esposas, Kristiani Yudhoyono (i), y Herawati, después de su nominación como candidatos a la presidencia y vicepresidencia del país respectivamente. Bandung, Indonesia, 15 de mayo de 2009. / Mast Irham /EFE

haya decidido por fin a actuar, también se enfrenta a desafíos importantes por culpa del “Escándalo del Century Bank”, que pueden debilitar su gobierno y su credibilidad ante su declarado compromiso para erradicar la corrupción.

Se han extendido rumores de que el Partido Democrático de SBY ha recibido financiación de la política gubernamental para “asegurar” al hundido Century Bank mediante una política de rescate. Curiosamente, la política de rescate económico la decidieron el ex gobernador del Banco Central de Indonesia, Boediono (que es en la actualidad el vicepresidente del país) y Sri Mulyani Indrawati (ministro de Economía). Estas dos destacadas figuras son los dos expertos en economía del gabinete de SBY y se espera que sean capaces de impulsar la economía del país en los próximos años. Ahora se está especulando que el Partido Democrático usó financiación para las elecciones presidenciales de julio de 2009, que

ganaron SBY y Boediono. La presión política se está intensificando a causa de un documento hecho público por una ONG llamada *Bendera* (Defensa para la

Megawati Sukarnoputri se convirtió en la primera mujer presidente de Indonesia

Democracia del Pueblo), que afirma que el gabinete de SBY y su hijo recibieron una importante financiación del Century Bank durante las elecciones de 2009. El presidente SBY ha rebatido dichos rumores y afirma que son infundados y forman parte de una conspiración política contra él. Ante estos hechos, SBY permitió que las autoridades y el Parlamento investigaran abiertamente el escándalo del Century

Bank. El Parlamento acaba de crear un equipo especial para que investigue el caso, aunque muchos son escépticos ya que el Parlamento está dominado por miembros del Partido Democrático y sus aliados políticos.

Entretanto, SBY se está enfrentando a una creciente oposición por parte de los movimientos de la sociedad civil que exigen que se divulgue públicamente la información sobre Century Bank. Determinados movimientos de la sociedad civil, en su mayor parte Organizaciones No Gubernamentales, están pidiendo que SBY dimita. Otros rumores también especulan que el escándalo del Century Bank está dirigido a someter a SBY a un proceso parlamentario de destitución, aunque muchos observadores políticos consideran que dichos rumores son dudosos e incluso absurdos. En cualquier caso, está claro que SBY se encuentra sometido a una presión y a un escrutinio políticos a causa de este escándalo.

En lo que se refiere al acontecimiento político mencionado más arriba, cabe preguntarse sobre el futuro

*La democracia de la era post
Nuevo Orden se enfrenta a
retos importantes debido al
aumento y a la diseminación
de grupos islámicos
conservadores radicales*

»Partidarias del partido islamista moderado Partido para la Justicia y Prosperidad durante un acto de campaña. Yakarta, Indonesia, 30 de marzo de 2004. / Ardiles Rante /EFE



del gobierno de SBY y sobre su relación con el progreso de la democracia en Indonesia en los próximos años. Es aún demasiado pronto para predecir si SBY dimitirá por culpa del escándalo del Century Bank, pero, en mi opinión, parece que no existen indicios de que el Parlamento vaya a llevar a cabo el proceso para su destitución basándose en dicho escándalo. Además, el Parlamento no sólo se encuentra fuertemente dominado por los seguidores de SBY, sino que hasta la fecha no ha abierto ninguna investigación que ponga en entredicho al gobierno. La evidencia muestra que durante el periodo 2004-09 (el primer periodo del gobierno de SBY), los miembros del Parlamento fueron pragmáticos y se implicaron en intereses personales y asuntos políticos con el partido dirigente.

Entretanto, se especula también que el escándalo del Century Bank podría conducir al descontento socioeconómico y a la agitación política que derivarían en el surgimiento de un movimiento de poder popular. Esta clase de especulación también es dudosa, teniendo en cuenta que hasta ahora no existen indicios de que se estén uniendo movimientos de población civil y que éstos sean capaces de movilizar el apoyo de las masas. Por su parte, los medios de comunicación están apoyando enérgicamente las críticas de los movimientos civiles hacia el gobierno de SBY. Sin embargo, es fundamental señalar que el ejército indonesio sigue teniendo mucho peso y apoya a SBY, que antes había pertenecido al ejército.

COMENTARIOS FINALES

La cuestión fundamental es: ¿cuál será el futuro de la democracia indonesia, dados los últimos acontecimientos políticos? Para responder a esta pregunta, uno debe darse cuenta de que, aunque SBY ha sido capaz de mantener su gobierno y de estabilizar su poder, ahora, en los primeros meses tras su reelección, se enfrenta a importantes retos y obstáculos. Irónicamente, SBY consiguió una mayoría abrumadora en

las elecciones democráticas, justas y transparentes de 2009 y su victoria se ha convertido en punto de referencia de la democratización en la Indonesia post-

Aunque los musulmanes representan la mayoría de la población, Indonesia es de facto una sociedad pluralista compuesta por diferentes religiones, etnias, costumbres y culturas

Suharto. Desgraciadamente, debido al escándalo del Century Bank y a la indecisión del presidente, la democracia y la confianza política podrían recibir un serio revés. Pero lo que es aún más serio es que algunos medios de comunicación internacionales, como *The*

Una de las controvertidas fetuas del Consejo Musulmán Indonesio es su condena del liberalismo, el secularismo y el pluralismo

Economist, *The New York Times*, *The Asian Wall Street Journal* y *Asia Times*, han dado mucha cobertura a lo que han denominado como “escándalo político”, amenazando seriamente la agenda de reforma económica de SBY. En este momento, asuntos como la corrupción y los escándalos políticos están estableciendo un proceso de lo que Azyumardi Azra, un destacado intelectual musulmán, ha pronosticado como “deslegitimación de la democracia en Indonesia”.

Por último, podemos afirmar que la política indonesia plantea una tendencia paradójica. Por una parte, existen determinadas tendencias políticas que mejoran la calidad de la democracia; pero por otra, es evidente que la democracia se enfrenta a desafíos importantes que se deben tener en cuenta. Entretanto, a pesar de que los movimientos de población civil están presionando al presidente SBY debido al escándalo del Century Bank, no es probable que el poder popular ponga en peligro el futuro de su gobierno. Sin embargo, es necesario que el presidente solucione el escándalo del Century Bank y otros problemas nacionales. Sólo entonces podremos ver el futuro de Indonesia desde una perspectiva optimista. •



Desarrollo y conflicto en XINJIANG

Y LA VIOLENCIA DE JULIO DE 2009 EN URUMQI

MICHAEL DILLON

Las violentas manifestaciones que estallaron el 5 de julio de 2009 en Urumqi, la capital de la Región Autónoma Uigur de Xinjiang, costaron la vida de al menos 200 personas, produjeron más de 1.000 heridos, causaron considerables daños y llamaron la atención de los medios de comunicación mundiales sobre un conflicto étnico y político que ha sido ignorado durante décadas. Tras esta violencia se encuentra una larga historia de disputas territoriales y la lucha por el derecho a la independencia (o al menos a una auténtica autonomía) del pueblo uigur, musulmanes de habla túrquica, que constituyen la mayor comunidad de Xinjiang.

Este tema se ha visto exacerbado por otros dos factores, la ubicación de Xinjiang y el desarrollo económico de China. Aunque está situada en una parte alejada al noroeste de China, Xinjiang debe considerarse también una parte integrante de Asia Central. Debido a su entorno y ubicación física y a la cultura de la gente, tiene mucho más en común con las comunidades de Kirguistán, Kazajistán y Uzbekistán que con el resto de China. Cuando cayó la Unión Soviética en 1991 y los Estados musulmanes de Asia Central consiguieron su independencia, esto estimuló un resurgimiento del movimiento de independencia existente en Xinjiang. Al mismo tiempo, la economía de China ha estado experimentando un constante

Autor de "Xinjiang: China's Muslim Far Northwest" y profesor visitante en la Universidad de Tsinghua, Beijing, China.

»En la página anterior, quioscos en un bazar de Kuche, en el noroeste de la Región Autónoma Uigur de Xinjiang, China, 4 de diciembre de 2004. / Hou Wei / EFE



»Quioscos en un bazar de Kuche, en el noroeste de la Región Autónoma Uigur de Xinjiang, China, 4 de diciembre de 2004. /Hou Wei /EFE

desarrollo y crecimiento a una escala nunca vista con anterioridad en tiempos modernos y este desarrollo ha afectado también a los territorios fronterizos de la periferia de Asia Central de Mongolia, el Tíbet y Xinjiang. Este último ha recibido una inversión considerable del Estado en proyectos industriales y energéticos que posiblemente ha beneficiado a toda la región, pero también ha recibido inmigración a una gran escala: la mayoría de estos inmigrantes son trabajadores chinos *han* del este que trabajan en puestos de trabajo que los uigures podrían haber cogido si no hubieran llegado ellos.

FUEGOS SUBTERRÁNEOS EN XINJIANG: LOS ANTECEDENTES DE LA VIOLENCIA

La violencia étnica en Urumqi, capital de Xinjiang, es una indicación clara de que han fracasado las políticas del gobierno chino en la región. La política de dura represión de las actividades culturales y religiosas de la población uigur de Xinjiang empezó,

no en septiembre de 2001, como siguen diciendo los comentaristas orientados a Occidente, sino a finales de los 90. En 1995 se produjeron disturbios graves en Ghulja, una pequeña ciudad del noroeste de Xinjiang cerca de la frontera con Kazajistán. Ghulja, que los chinos llaman Yining, es una ubicación sensible. Está en la región Ili, que era la sede de la República del Turkestán Oriental independiente en los años 40 y de la que se produjo una migración masiva en 1962 a la entonces Unión Soviética. Las rigurosas medidas para apagar la violencia en Ghulja fueron formalizadas en una campaña de mano dura por parte del gobierno local y el ejército: la reacción inmediata de los habitantes locales fue un nuevo estallido de manifestaciones en febrero de 1997. Estas protestas también fueron reprimidas con considerable fuerza. La campaña de mano dura se convirtió en una característica permanente de la vida de los uigures en Xinjiang. Miles de ciudadanos fueron arrestados y detenidos durante periodos más o menos largos, algunos fueron acusados de delitos relacionados con

la violencia, condenados y encarcelados, y otros fueron acusados de actividad separatista y ejecutados. Se restringieron las actividades religiosas, que se habían vuelto mucho más libres en el resto de China; y se prohibió que los niños menores de 18 años y los funcionarios del gobierno y del Partido Comunista entraran incluso en una mezquita a rezar. Esta represión, bajo el liderazgo de Wang Lequan, el secretario del Partido Comunista Chino (PCC) en Xinjiang, ha acabado eficazmente con las protestas y la disconformidad en Xinjiang, pero lo ha hecho cerrando una olla a presión. En *Xinjiang: China's Muslim Far Northwest* (2009) argumenté que la represión creó “fuegos subterráneos”, por analogía con los fuegos naturales que siguen ardiendo bajo el yacimiento de carbón del norte de China, fuegos políticos que “es imposible extinguir y que estallan de vez en cuando en lugares inesperados”.

A pesar de esta historia de conflicto, las revueltas de Urumqi a la escala de julio de 2009 no tenían precedente. Hubo manifestaciones en la ciudad en 1989 contra la publicación de difamaciones racistas contra los uigures, y se produjeron ataques con bombas a autobuses y otros ataques aislados en los años 90, pero no hubo manifestaciones masivas. Esto no era del todo sorprendente, ya que Urumqi tiene una amplia guarnición residente de tropas y de la Policía Armada Popular y, al menos en gran parte de la zona central, es una ciudad china *han*. De modo que ha sido una sorpresa para muchos de sus ciudadanos que haya sido el escenario de tanto derramamiento de sangre, aunque el Presidente del Congreso del Pueblo de Xinjiang (de hecho el Gobernador), Nur Bekri, él mismo de la etnia uigur, advirtió en marzo de 2009 que el mantenimiento de la estabilidad en Xinjiang sería un problema. En una reunión paralela durante el Congreso Nacional del Pueblo que tuvo lugar en Pekín, planteó sus preocupaciones de que los disturbios y la actividad combativa de los vecinos de China podrían extenderse a Xinjiang. “No creemos que las fuerzas hostiles del interior y del extranjero se den por vencidas... Me temo que tendremos que enfrentarnos a una situación más grave en el mantenimiento de la estabilidad que el año pasado, nuestra

labor será probablemente más dura, y la lucha será probablemente más intensa”.

Antes del estallido de la violencia del 5 de julio, el incidente que atrajo más la atención de los medios de comunicación internacionales fue el ataque en agosto de 2008 a un grupo de policías que estaban haciendo *footing* cerca de su puesto en Kashgar, una importante ciudad uigur en el suroeste de Xinjiang. Se afirmó que dos uigures de la ciudad habían atropellado al grupo de policías con un camión y habían detonado explosivos, matando a 17 de ellos. En abril de 2009, la agencia de noticias Xinhua anunció que esos hombres habían sido ejecutados y que sus nombres eran Abdrahman Azat y Kurbanjan Hemit. Este

El islam es una parte integrante de la vida y la identidad de los uigures de Xinjiang, y uno de sus mayores motivos de queja contra el gobierno chino es el nivel de restricción impuesto a sus prácticas religiosas

anuncio se hizo en el estadio deportivo de Kashgar, donde se había reunido especialmente a una multitud de 4.000 residentes locales y funcionarios del gobierno y del partido para escuchar la noticia. Se dieron pocos detalles del juicio y las ejecuciones.

Unos documentos del Tribunal Intermedio de Yining/Ghulja en la región de Ili al noroeste de Xinjiang que fueron pasados a activistas en Hong Kong han permitido acceder a una rara visión del funcionamiento hermético de los tribunales en Xinjiang.

Xinjiang

La Región Autónoma Uigur de Xinjiang está situada al noroeste de China en la frontera con los antiguos Estados soviéticos de Asia Central y ocupa aproximadamente una superficie igual a tres veces Francia. Pasó a ser Xinjiang cuando fue incorporada al Imperio Chino como provincia en 1884. Muchos uigures prefieren denominarla la región del Turkestan Oriental.

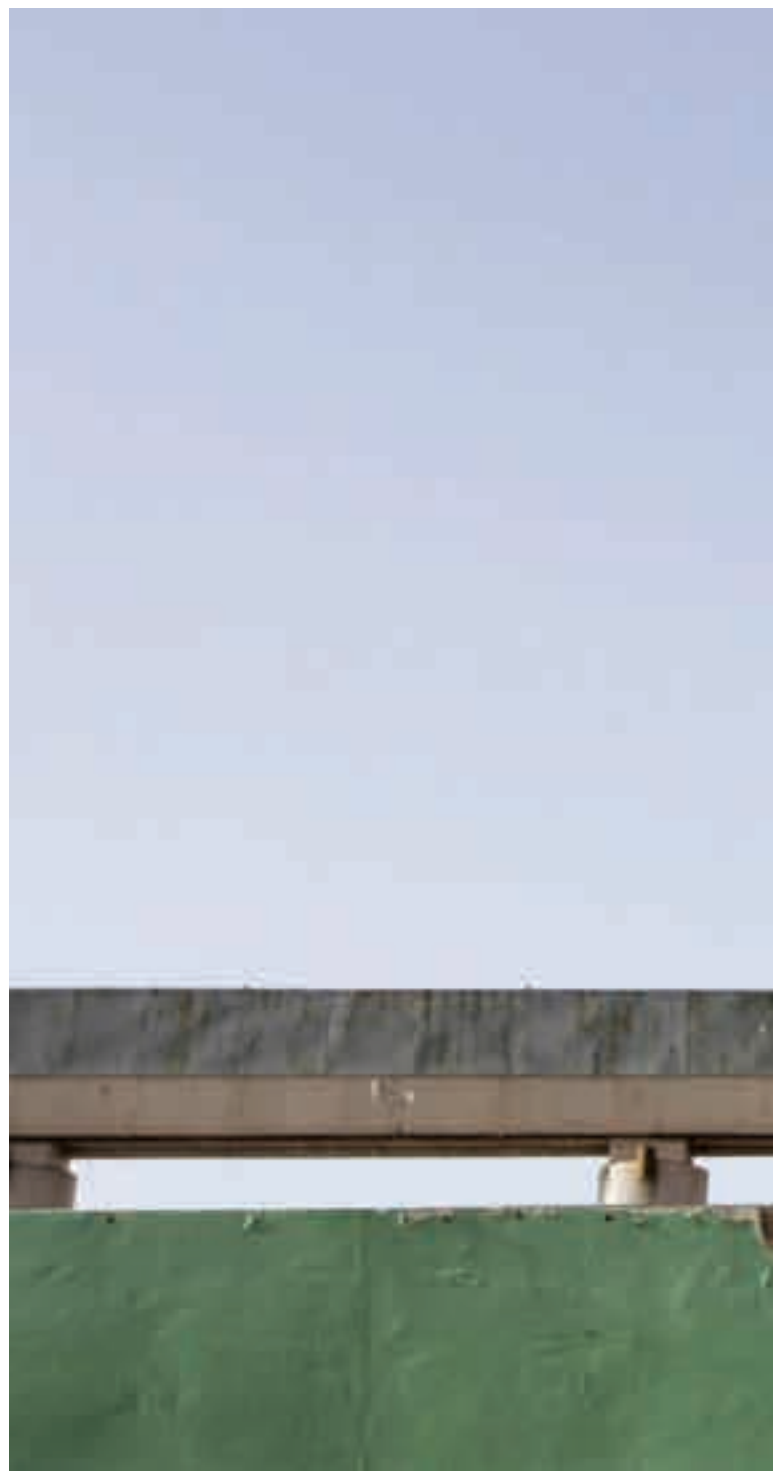
Los documentos relatan el juicio de doce hombres uigures locales que fueron arrestados en noviembre de 2008 dentro de la campaña de mano dura del gobierno y fueron acusados de actividades separatistas. Los familiares declararon que no eran terroristas ni estaban implicados en organizaciones antigubernamentales, sino que “enseñaban moralidad y religión a jóvenes que habían estado en la calle y les enseñaban a hacer buenas acciones”. Muy probablemente eran miembros de una organización islámica no registrada vinculada con una de las órdenes sufíes. En China, todas las organizaciones religiosas están proscritas, excepto si están registradas en la Ofici-

Tras las violentas manifestaciones de julio de 2009 se encuentra una historia de disputas territoriales y la lucha por el derecho a la independencia del pueblo uigur

na Local de Asuntos Religiosos y los funcionarios chinos presuponen que todas las organizaciones no registradas en Xinjiang son simpatizantes del separatismo, incluso si no están activamente implicadas en acciones separatistas. Los doce detenidos, de unos 20 y 30 años, fueron sometidos a juicio y en marzo de 2009 fueron condenados a penas de encarcelamiento que iban de tres años a cadena perpetua: no había más detalles de las razones de estos cargos. No obstante, se puede asumir que se han llevado a cabo muchos juicios similares en todo Xinjiang durante la campaña de mano dura, pero que no se han hecho públicos.

URUMQI, JULIO DE 2009

La construcción de una narrativa y una cronología de los eventos del 5 de julio no es tarea fácil: incluso los hechos más elementales sobre la manifestación se discuten, en particular si la violencia empezó cuando la policía atacó a los manifestantes desarmados o cuando uigures armados atacaron a residentes *han*. La versión más coherente es la dada por las autoridades



chinas, aunque esto no tiene por qué significar que sea la más fiable o la más desinteresada. El gobierno central y local y el Partido Comunista tienen los recursos necesarios para compilar, organizar y divulgar información a una velocidad impresionante.

Las primeras noticias de Urumqi hablaban de un grupo de 300 manifestantes, la mayoría de ellos uigures, que organizaron una sentada en la Plaza del Pue-



»Un musulmán uigur posa ante la estatua del ex líder chino Mao Tsetung. Kashgar, Región Autónoma Uigur de Xinjiang, China, 1 de septiembre de 2005. / Michael Reynolds /EFE

blo en el centro de la ciudad a las 17 horas aproximadamente del domingo 5 de julio para reclamar la investigación de la muerte de unos uigures en Guangdong y para llorar su muerte. Se fue uniendo gente hasta convertirse en una multitud de unos 1.000, y cuando la policía llegó los manifestantes se negaron

a dispersarse. Las fuentes uigures sostuvieron que los antidisturbios (unidades de la Policía Armada Popular o *Wujing*) habían pegado a los manifestantes con porras y picanas eléctricas para ganado y habían disparado en el área e inmovilizado a varias personas en el suelo antes de llevarse a al menos 40 de ellos en



› Tropas militares transitan por las calles de Urumqi tras las protestas de julio de 2009. Urumqi, Xinjiang, China, 8 de julio de 2009. / Diego Azubel / EFE

vehículos de la policía. Xinhua, la agencia de noticias oficial china, informó de que los manifestantes habían “atacado a transeúntes, incendiado vehículos e interrumpido el tráfico en algunas calles”, pero no dejaron claro si esto ocurrió antes o después de la intervención de la policía. Hubo varios heridos, incluidas probablemente dos muertes, y los manifestantes se dispersaron de la policía pero se reagruparon después.

Al día siguiente las noticias, incluso las de las fuentes oficiales chinas que suelen quitarle importancia a los disturbios, dejaban claro que la manifestación había sido mucho más seria y que el número de heridos era mucho mayor. Las informaciones de la agencia de noticias China, no tan fidedigna como Xinhua, pero considerada semioficial, citó a Li Zhi, el secretario del partido comunista de la ciudad de Urumqi, hablando en una conferencia de prensa que dio en la

mañana del lunes 6 de julio diciendo que el recuento de muertos era de 140. Xinhua informó de un recuento de muertos de 129 y dijo que el número de heridos era de 816, y las fuentes gubernamentales declararon

Debido a su entorno y ubicación física y a la cultura de la gente, Xinjiang tiene mucho más en común con las comunidades de Kirguistán, Kazajistán y Uzbekistán que con el resto de China

que en las manifestaciones habían participado entre 300 y 500 personas, mientras que las fuentes de la comunidad uigur en China y en el exilio sugerían que habían sido del orden de 3.000 manifestantes. Se aplicó un estricto toque de queda para la noche y Xinhua también informó de que “la situación estaba bajo control”, que en realidad quería decir que la mayor parte de Urumqi estaba bajo la ley marcial

y muchas de las principales calles de la ciudad cortadas al tráfico. Los informativos de la televisión mostraron secuencias de alborotadores lanzando piedras a la policía y dándole la vuelta a un

coche de policía y de nubes de humo saliendo de vehículos ardiendo. La televisión en China está totalmente controlada por el Estado y los grupos de uigures declararon que la imagen dibujada por noticias como ésta era una tergiversación de su manifestación pacífica, que había sido objeto de un violento ataque de las autoridades chinas y que la violencia posterior fue una respuesta a este ataque.

El informe de Xinhua del 6 de julio citaba a un hombre *han* local que había sido atacado por grupos de uigures armados con armas improvisadas, pero que había sido rescatado después por otro grupo de uigures. Un taxista *han* relató cómo había sido atacado por unos 20 “jóvenes”, le habían robado el dinero y el teléfono móvil y habían roto las ventanas de su taxi. Otra víctima de la violencia de la muchedumbre, Wang Kunding, pudo decir que lo habían atacado sobre las 21 horas. Le preguntaron a qué etnia pertenecía, se identificó como *han* y en la paliza que le dieron a continuación sufrió fracturas en las piernas y los brazos tan graves que no podía moverse y finalmente fue llevado al Hospital del Pueblo por un reportero de Xinhua en su propio coche a aproximadamente la 1:30 de la madrugada del lunes. Otro periodista de Xinhua informó haber visto a “grupos de alborotadores” en las calles del centro de Urumqi a aproximadamente las 20:20 horas. Se tiraron a la carretera barandillas, los peatones eran atacados si pertenecían a la etnia *han* y también los autobuses eran dañados por alborotadores usando palos y piedras. Un transeúnte herido yacía sangrando bajo un viaducto en la calle Tuanjie y en otra calle cercana había una mujer, obviamente muerta. En la calle Xinhua Sur, un coche y un camión habían sido volcados, y ambos estaban muy dañados con las ventanas rotas. Un hotel cerca de las oficinas del Comité de Comercio Exterior de la Región Autónoma de Xinjiang fue incendiado y varios coches y autobuses en la cercanía sufrieron muchos daños. Algunos uigures ayudaron a sacar a las víctimas *han* de la violencia y evitaron que otros entraran en áreas peligrosas. A las 22:45

La política de dura represión de las actividades culturales y religiosas de la población uigur de Xinjiang empezó a finales de los 90

horas del domingo, el Hospital de Medicina Tradicional había atendido a 37 heridos, tanto *han* como uigures, según su director. Se informó de que uno de los heridos había estado en estado crítico y otros dos tenían heridas menos graves, pero las ambulancias seguían trayendo heridos al hospital.

Estos informes detallados y sorprendentemente imparciales se unieron en un análisis de las causas del conflicto que condujeron rápidamente a culpar a Rebiya Kadeer y al Congreso Mundial Uigur en el exilio de incitar la violencia. El sábado por la tarde, según Xinhua, “empezó a circular por internet una información convocando manifestaciones en la Plaza del Pueblo y en la Puerta Sur de la ciudad de Urumqi”. El domingo, “Rebiya llamó a sus cómplices en China para instigarlos aún más”. Después de esto, “los alborotadores salieron a la calle aproximadamente a las 19 horas del domingo. Se reunieron, avanzaron y se manifestaron, lo que dio lugar a actos violentos como palizas, destrozos, pillaje e incendios en algunos lugares”. En las primeras horas de la mañana del lunes la policía de Urumqi emitió un “aviso urgente” que decía: “Desde la 1 de la madrugada

Uigures, Han y Hui

Los uigures son musulmanes de habla túrquica que han vivido en Xinjiang durante siglos. Su lengua y cultura son cercanas a las de los uzbekos de Uzbekistán y son completamente diferentes a las de China. Los uigures representan actualmente algo menos del 50% de la población de la región: la mayor parte de los demás habitantes son chinos *han*, muchos de los cuales han migrado a Xinjiang después de 1949, pero también hay muchos mongoles, kirguís y kazajos, y una importante comunidad de musulmanes *hui* de habla china.

hasta las 8 horas del 6 de julio, la policía impondrá un control de tráfico en algunas zonas de la ciudad de Urumqi. El paso por estas áreas no está permitido para ningún vehículo”. La característica más significativa de la versión oficial es la laguna entre las 17 horas y las 19 horas, que no está incluida en absoluto en las noticias de los medios de comunicación. Esto sugiere con fuerza que debería tomarse seriamente la información anterior de las fuentes uigures que alegaban la disolución violenta de una manifestación pacífica. Si esto es correcto, explicaría la repentina escalada de la violencia después de las 19 horas.

El 7 de julio el recuento de muertos había llegado a 156 (129 hombres y 27 mujeres), según Li Yi, el director del departamento de relaciones públicas del Comité del PCC de la Región Autónoma de Xinjiang. La policía antidisturbios seguía patrullando las calles Xinhua Sur y Renmin que continuaban cerradas al tráfico. Al mismo tiempo, empezaban a emerger noticias de disturbios similares en otras partes de Xinjiang, incluidas Kashgar (Kashi), Yining (Ghulja) y Dawan, en el distrito Tianshan y Aksu. Xinhua afirmó que los intentos de fomentar los disturbios habían sido frustrados en todos estos lugares y se conocen muy pocos detalles de estas ciudades excepto de Kashgar, donde la policía dispersó una multitud de más de 200 personas que se reunieron en la mezquita Id Gah el lunes 6 de julio a aproximadamente las 18 horas. Tiendas que normalmente habrían abierto estaban cerradas y sólo estaban abiertos algunos de los restaurantes que normalmente lo habrían estado a las 22 horas, la hora tradicional de una cena ligera. Se establecieron puntos de control policiales en varios accesos a la carretera entre el aeropuerto de Kashgar y el centro de la ciudad.

Como respuesta a los disturbios, las autoridades llevaron tropas y policías a los barrios predominantemente uigures de Urumqi, arrestando a un total de 1.434 sospechosos durante el primer día después de las revueltas. Muchos uigures protestaron por arrestos indiscriminados y arbitrarios y esta actividad policial condujo a su vez a mayores manifestaciones y enfrentamientos entre uigures y las brigadas antidisturbios de la Policía Armada Popular.

Incluso durante una visita a Urumqi organizada para periodistas extranjeros por la Oficina de Información del Consejo de Estado, grupos de uigures, muchos de ellos mujeres acompañadas por sus hijos o mujeres mayores, se manifestaron en las calles en protesta contra el arresto de sus familiares e hicieron una sentada delante de una carga de policías antidis-

Se prohibió que los niños menores de 18 años y los funcionarios del gobierno y del Partido Comunista entraran en una mezquita a rezar

turbios armados y con máscaras de gas. Los disturbios pasaron a lo peor cuando grupos de chinos *han* armados con palos y cuchillos salieron a protestar contra lo que decían era violencia étnica de los uigures contra ellos y para vengarse. Las tiendas y puestos de mercado de los uigures fueron destruidos en la confrontación que siguió, grupos de *han* y uigures se tiraron piedras los unos a los otros y la policía utilizó gas lacrimógeno tanto contra los *han* como contra los uigures. Al final del 7 de julio las fuentes oficiales in-

A pesar de esta historia de conflicto, las revueltas de Urumqi a la escala de julio de 2009 no tenían precedente

formaban de que 156 personas habían muerto y más de 1.000 habían resultado heridas. Wang Lequan, el Secretario del Comité de Xinjiang del PCC, anunció un toque de queda nocturno desde las 21 horas del martes hasta las 8 horas del miércoles y se mantuvieron muchos de los bloqueos de calles.

Se hizo hincapié en el nivel de preocupación del gobierno chino por los disturbios en Xinjiang cuando el Presidente Hu Jintao canceló la visita prevista a la cumbre del G8 en Italia y voló de vuelta a China para encargarse de la crisis, dejando a Dai Bingguo, un miembro del Consejo de Estado, para que lo re-



»Musulmanes uigures protestan por las muertes ocurridas durante los enfrentamientos con las fuerzas de seguridad chinas durante la manifestación del 5 de julio. Urumqi, Xinjiang, China, 7 de julio de 2009. / Oliver Weiken / EFE

presentara. No sólo fue esto una molestia, sino que además significó un considerable desprestigio para el Presidente Jintao y para China. El gobierno central no hizo ninguna declaración inmediata sobre la violencia, pero después de una reunión especial del *Politburó* que se convocó para hablar de la crisis cuando el Presidente volvió a China, Xinhua emitió una declaración amenazando con el castigo más severo a quien hubiera planificado, organizado o jugado un papel importante en las acciones violentas.

El jueves 9 de julio, cuatro días después de las manifestaciones iniciales, Urumqi estaba ya realmente bajo el control del ejército: miles de tropas patrullaban las calles y había “helicópteros que ti-

raban panfletos y camiones que emitían mensajes a todo volumen, haciendo un llamamiento a la calma y culpando a los extremistas de [la] violencia”. Algunas tiendas y mezquitas estaban abiertas, pero la presencia de las tropas en las calles que rodeaban los barrios uigures y *han* impedía que tuvieran lugar muchas actividades normales.

El viernes es el día más importante de la semana en las comunidades musulmanas, ya que la oración del viernes (*salat al-yumua*) atrae a la mayoría de los creyentes a la mezquita, que es un centro social y de la comunidad, además de ser un lugar de oración y estudio. En Urumqi, el viernes 10 de julio empezó con la reimposición del toque de queda nocturno y



»Operarios en una plataforma en el campo de petróleo de Lunnan, en la cuenca de Tarim, en el noroeste de la Región Autónoma Uigur de Xinjiang, China, 16 de septiembre de 2003. / Buck Lau /EFE

una instrucción de que todas las mezquitas deberían permanecer cerradas. Sin embargo, las multitudes de creyentes consiguieron abrir al menos dos y se informó de que la policía permitió el desarrollo de las oraciones por temor a provocar otro incidente. Las autoridades estaban confundidas y eran incoherentes, y la policía antidisturbios dispersó a un grupo de manifestantes que salían de las oraciones en la Mezquita Blanca, arrestando a algunos de ellos. El ambiente en Urumqi seguía tenso y se informó de que muchos estudiantes y trabajadores inmigrantes intentaban salir de la ciudad.

INMIGRACIÓN Y TENSIONES ÉTNICAS

Como se ha comentado, el desencadenante inmediato de la manifestación del 5 de julio fue la noticia

de una reyerta en la ciudad de Shaoguan de la provincia de Guangdong, donde según parece dos hombres uigures fueron asesinados por trabajadores *han* después de que corriera el rumor en internet de que habían atacado y violado a “dos niñas inocentes” de la comunidad *han* local. Parece ser que estos rumores no tenían ninguna base, pero fueron suficiente para provocar graves enfrentamientos inter-étnicos en Shaoguan, durante los cuales, además de las muertes de estos dos uigures, 118 personas resultaron heridas.

La migración a gran escala de trabajadores *han* del este de China a Xinjiang ha sido la causa de gran desasosiego entre los uigures que vivían en la región desde hacía décadas, pero la emigración de uigures (es decir, la migración a otras partes de China) también ha producido cierta preocupación, especial-

mente un programa para animar a jóvenes mujeres uigures a ir hacia el este para buscar trabajo. Los uigures dentro de Xinjiang y representantes de organizaciones de refugiados políticos han expresado temor por el tratamiento que estas mujeres recibirían en áreas predominantemente chinas *han*, y algunos han expresado el temor de que serían contratadas como bailadoras en hoteles, restaurantes o clubes nocturnos o más directamente en la industria del sexo. Esto también refleja el conflicto entre las actitudes tradicionales hacia las mujeres en una sociedad islámica y la variedad de modernidad que se ofrece a los uigures cuando migran hacia el este a una sociedad sin los mismos límites religiosos y culturales.

Este tema destaca importantes diferencias culturales, no sólo entre los chinos *han* y los uigures, sino también entre los propios uigures que viven en Xinjiang y en particular las diferencias entre generaciones. La vida infradesarrollada en Xinjiang, especialmente en las áreas rurales, ofrece pocas oportunidades de empleo distintas a la agricultura y el comercio y la atracción de las grandes ciudades allí no es distinta a otras partes de China. Los jóvenes

La migración a gran escala de trabajadores “han” del este de China a Xinjiang ha sido la causa de gran desasosiego entre los uigures que vivían en la región desde hacía décadas

Es la industria moderna, incluida la extracción y el procesamiento de petróleo y gas, lo que a Pekín más le importa proteger y desarrollar

uigures no tienen necesariamente la misma visión de los peligros del mundo exterior a Xinjiang que tienen los mayores y es probable que les entusiasme la oportunidad de escapar de un entorno que tiene tantos límites culturales y religiosos y un modo de vida restringido y limitado.

CAMBIO ECONÓMICO Y SOCIAL EN XINJIANG

Antes de 1949, la economía de Xinjiang era muy autónoma y tenía muy poca conexión con el resto de la economía china: una gran distancia separa esta región de la China Central y las comunicaciones en la época eran pobres. En Kashgaria, la región del su-

El islam en Xinjiang y en China

El islam es una parte integrante de la vida y la identidad de los uigures de Xinjiang, y uno de sus mayores motivos de queja contra el gobierno chino es el nivel de restricción impuesto a sus prácticas religiosas. Hay muchas menos mezquitas en Xinjiang de las que había antes de 1949, y están sometidas a duras restricciones. No se permite a los niños menores de 18 años rezar en las mezquitas,

ni a los funcionarios del Partido Comunista ni del gobierno. Las madrasas (escuelas religiosas) también están estrictamente controladas. Otras instituciones islámicas que una vez fueron una parte central de la vida religiosa en Xinjiang han sido prohibidas, incluidas muchas de las hermandades sufíes, que tienen sus sedes en las tumbas de sus fundadores y proporcionan servicios sociales y de otro tipo a sus miembros.

Todas las religiones en China están sometidas al control

de la Administración Estatal de Asuntos Religiosos, pero las restricciones al islam entre los uigures son mucho más duras que contra la mayoría de otros grupos, incluidos los *hui* que también son musulmanes, pero de habla china y que están presentes en toda China. Esta dureza es el resultado de la asociación entre los grupos musulmanes y el movimiento independentista en Xinjiang, un movimiento que repugna absolutamente a Pekín.

roeste de Xinjiang, en torno a la ciudad de Kashgar, el comercio con lo que entonces era la India británica era más significativo que el comercio con China. Desde 1949, e incluso más desde la introducción de las reformas que siguieron al Tercer Pleno del Décimo Primer Comité Central del Partido Comunista Chino en 1978, la economía de Xinjiang ha ido integrándose gradualmente en la economía nacional de la República Popular de China.

Sin embargo, las características tradicionales y las modernas permanecen juntas. Los estilos de vida urbano y rural son muy distintos, con una gran dependencia de la agricultura y en especial de la cría de ovejas en el campo. También hay diferencias entre el norte y el sur de Xinjiang: la industria pesada y la del petróleo se han desarrollado en el norte, mientras que al sur del desierto de Taklamakán hay agricultura tradicional de los oasis y pequeñas ciudades que se van modernizando gradualmente, pero en un estilo que parece más chino que uigur. No obstante, es la industria moderna, incluida la extracción y el procesamiento de petróleo y gas, lo que a Pekín más le importa proteger y desarrollar.

TRES FUERZAS EXTERNAS

La visión oficial china, que también es la de muchos chinos bien informados, es que en general la gente en Xinjiang está satisfecha con las políticas gubernamentales y que todos los problemas son provocados por una minoría de descontentos, exhortados por grupos de refugiados políticos con el apoyo de algunos gobiernos occidentales hostiles. Pekín culpa del conflicto a tres fuerzas externas: el separatismo, el extremismo religioso y el terrorismo. No hay duda de que existen, aunque la influencia del islam político no es grande y ha habido relativamente pocas actividades terroristas dentro de Xinjiang. Es cierto que las comunidades uigures de refugiados políticos en Kazajistán y Kirguistán y en Estambul y Múnich han mantenido vivo el espíritu del nacionalismo del Turkestán Oriental, pero no hay ninguna prue-

ba que indique que hayan organizado activamente grupos terroristas en Xinjiang. Más recientemente, China ha criticado al Congreso Mundial Uigur, con sede en Estados Unidos y que ha cogido un nuevo ímpetu con la llegada de Rebiya Kadeer para organi-

La influencia del islam político no es grande y ha habido relativamente pocas actividades terroristas dentro de Xinjiang

zar manifestaciones y otras actividades antichinas. De nuevo, aunque no hay duda de que el Congreso Mundial Uigur (WUC en sus siglas en inglés) apoya activamente la idea de la independencia de Xinjiang, no hay pruebas de que controle grupos dentro de Xinjiang y, de hecho, la dificultad de comunicación

Pekín culpa del conflicto a tres fuerzas externas: el separatismo, el extremismo religioso y el terrorismo

con las organizaciones políticas clandestinas contradice este argumento. En el pasado, Pekín también culpó al Movimiento Islámico del Turkestán Oriental de provocar disturbios: no hay pruebas de que algo así haya existido alguna vez en Xinjiang aunque un pequeño grupo con ese nombre estaba activo en Waziristán del Sur en las Áreas Tribales Administradas Federalmente de Pakistán.

La política de los refugiados políticos tiende a generar movimientos e ideas que, en el mejor de los casos, se sienten apasionadamente, pero que están separados de las luchas reales del país de origen. Y en el peor de los casos, pueden convertirse en grupos desorganizados que alimentan el resentimiento y el odio en el exilio. La política de los refugiados políticos suele ser negativa y no genera programas positivos de cambio en el país de origen. La generación mayor que estaba asociada con el régimen independiente del Turkestán Oriental de los años 40 está dando paso a un grupo más joven de activistas que se sienten más cómodos con las estructuras políticas occidentales e internacionales, pero posiblemente aún más alejados



»Musulmanes uigures danzan a las puertas de la mezquita Idhka en Kashgar tras las oraciones matinales durante el primer día del Id al-Fitr, festividad que marca el final del mes de Ramadán. Región Autónoma Uigur de Xinjiang, China, 2 de octubre de 2008. / Diego Azubel /EFE

Las autoridades en Pekín no son capaces de aceptar que sus propias políticas en Xinjiang puedan ser la causa del conflicto, e intentan culpar a actores externos de incitar a la violencia

de la vida diaria de Xinjiang y mancillados (en lo referente al gobierno chino) por su asociación con organizaciones que son hostiles a China.

El apoyo del exterior puede potenciar la moral de los uigures proindependentistas dentro de Xinjiang, pero es el conflicto interno lo que ha creado la resistencia al control de Pekín. La dura represión desde

el lanzamiento de una campaña de “mano dura” en 1996 ha incluido controles más severos sobre la actividad religiosa, restricciones en los desplazamientos, la denegación de pasaportes y la detención de individuos sospechosos de apoyar a los separatistas. Esto ha creado un clima de miedo y mucho resentimiento contra las autoridades y los chinos *han*. Es

sorprendente que este resentimiento no haya estallado en ira pública y manifestaciones hasta ahora, pero eso en sí muestra el nivel del estricto control que Pekín ha sido capaz de ejercer sobre Xinjiang. Las autoridades en Pekín no son capaces de aceptar que sus propias políticas puedan ser la causa del conflicto, e intentan culpar a actores externos de incitar a la violencia, como hacen con el caso del Dalai Lama y el Tíbet.

RESOLVER EL CONFLICTO

Dentro de Xinjiang hay muchas organizaciones de base no oficiales que representan los intereses religiosos y de bienestar de las comunidades uigures. En mi obra, *Xinjiang: China's Muslim Far Northwest*, indiqué al menos una docena de ellas que habían sido identificadas por el gobierno local. Algunas de estas organizaciones habrán desaparecido y otras nuevas habrán surgido. No obstante, dichas organizaciones son objeto de estrictos controles de las autoridades, la mayoría sólo pueden funcionar clandestinamente y no hay ninguna oportunidad de que los uigures puedan desarrollar grupos políticos independientes abiertamente. Los habitantes de Xinjiang no pueden llevar a cabo un debate político abierto que podría generar ideas sobre futuros alternativos para el pueblo uigur, aunque dichas ideas se debaten en privado. En este tipo de ambiente, no es sorprendente que grupos militantes, aunque estén fuera de la ley y sean perseguidos por el Estado chino, sigan manteniendo una existencia clandestina.

Por lo tanto, es virtualmente imposible que haya una negociación entre el Estado local en Xinjiang y los que han participado en las manifestaciones y otras actividades "separatistas". En otras situaciones en las que es necesaria la resolución de conflictos, los contactos indirectos entre las organizaciones y los organismos del Estado pueden tener un papel importante. En el caso de Xinjiang, los grupos uigures independientes no pueden presentarse a la negociación con las autoridades locales por miedo

a que los representantes individuales sean arrestados y posiblemente ejecutados por pertenecer a organizaciones separatistas. Las autoridades no pueden negociar en ningún caso con grupos cuya mera existencia consideran ilegítima y desfavorable a los intereses del Estado chino. Los recursos disponibles para las autoridades chinas están limitados por sus propias políticas. En situaciones similares en otras partes del mundo, las autoridades combinarían el trabajo policial y la restauración del orden con un intento de negociar con los manifestantes esperando encontrar un modo de reparar los motivos de sus quejas. Esto es virtualmente imposible en Xinjiang. La mayoría de los uigures no tiene ninguna confianza en las organizaciones financiadas por el gobierno como las Oficinas de Asuntos Religiosos locales a las que el Consejo de Estado ha encargado

Los grupos uigures independientes no pueden presentarse a la negociación con las autoridades locales por miedo a que sus representantes sean arrestados y posiblemente ejecutados

la responsabilidad de regular la actividad religiosa a nivel de las bases. El gobierno no permite la creación de organizaciones comunitarias o políticas de base independiente que podrían representar a los uigures de a pie y permitir un diálogo entre la gente y el gobierno local.

El gobierno chino no se toma nada bien las interferencias exteriores en sus asuntos internos y hará su propio juicio sobre cómo seguir, pero los políticos más experimentados en Pekín deben estar preguntándose si se pueden permitir continuar con las políticas de línea dura asociadas con Wang Lequan, que en el momento de la redacción del presente artículo incluyen sentencias de muerte a varios individuos condenados en secreto por haber participado en los disturbios de julio de 2009. Si no se producen cambios en la política, los fuegos subterráneos "seguirán ardiendo en Xinjiang, ya que la represión alimenta el resentimiento y el encarcelamiento y las ejecuciones crean una nueva generación de mártires". •



UZBEKISTÁN
TURKMENISTÁN
TAYIKISTÁN
KIRGUISTÁN
KAZAJISTÁN

El islam en las antiguas repúblicas soviéticas de ASIA CENTRAL

ALBERTO PRIEGO MORENO

En Asia Central se da un tipo de islam muy especial, con características históricas, políticas y culturales propias que lo hacen único. Por ello, muchos autores hablan de un islam tolerante y liberal que sirve como ejemplo de la perfecta convivencia entre islam y democracia, lo que echaría abajo las teorías más apocalípticas sobre esta religión. Sin embargo, el alto grado de corrupción, la ausencia de respeto por los Derechos Humanos y, sobre todo, la perpetuación de las élites políticas centroasiáticas están provocando que grupos radicales como el Hizb-ut-Tahir o el MIU (Movimiento Islámico de Uzbekistán) estén logrando cada vez más apoyos entre la población. Este artículo pretende hacer una revisión del islam en Asia Central con su historia y sus principales características, con el objetivo de dar a conocer esta realidad religiosa.

Investigador invitado,
School of Oriental and
African Studies (SOAS),
University of London.

LA LLEGADA DEL ISLAM A ASIA CENTRAL

A comienzos del siglo VII d.C., las tropas árabes de Ali conquistaron un territorio que ellos denominaban *Ma Wara' Al-Nahr*, la tierra que está más allá del río. El nombre es una clara referencia al Amu Darya, al que los griegos denominaban Oxus. Así, Transoxania, nombre por el que también es conocida Asia



»El presidente ruso, Dmitry Medvedev (d), y el de Uzbekistán, Islam Karimov (i), durante su visita a la ciudad antigua de Samarkanda, Uzbekistan, 23 de enero de 2009. / Dmitry Astakhov /EFE

Central, quedó incorporada al extenso califato que se extendía hasta la Península Ibérica. Con los Samaníes (875-999), el islam se convirtió en la religión oficial de Asia Central y Bujara en su capital. *Ma Wara' Al-Nahr* funcionaba de forma independiente del Gran Califato Abasí, ya que los árabes, por motivos geográficos y demográficos, renunciaron a una ocupación efectiva. Sin embargo, en Asia Central emergieron mezquitas y madrasas donde pudieron formarse importantes *alims* (académicos) y *faqih*s (jueces-teólogos). Alrededor del año 700, nació en Kufa uno de los *faqih*s más importantes del islam, Abu Hanifa, quien creó una de las cuatro *mad-*

*habs*¹ o escuelas de jurisprudencia islámica, la hanafí. Gracias a uno de sus más fervientes seguidores, Abu Mansur al-Maturadi, más conocido como Al-

En Asia Central se da un tipo de islam muy especial, con características históricas, políticas y culturales propias que lo hacen único

Samarqandi, se creó en el siglo X la Kalam (escuela escolástica) más influyente de toda Asia Central, la Maturidiyya. Así, el hanafismo, debido a su po-

1 Hanafí, shafí'í, malikí y hanbalí.



»Tapiz expuesto en una vivienda de Bujara, Uzbekistán, 28 de septiembre de 2007. / Imagen cortesía de Annick Restlé.

sición liberal y a su tolerancia con las costumbres locales, se convirtió en la escuela más popular en toda la *Ma Wara' Al-Nahr*. Asia Central se configuró como el centro del pensamiento hanafí con grandes figuras como Al-Nasafi o Al-Pazdawi.

Otro elemento importante en la historia del islam en Asia Central es la herencia persa, que fue muy superior a la árabe, algo en lo que insistiremos posteriormente cuando analicemos las características del islam en la zona. Cuando Irán se convirtió al chiismo, fue Asia Central quien acogió la tradición persa-sunní, desarrollando una literatura al margen de la árabe que se escribía en farsi o en las lenguas vernáculas.

LOS MONGOLES

La llegada de los mongoles supuso un fiasco para el islam en Asia Central, ya que los conquistadores

A comienzos del siglo VII d.C., Asia Central quedó incorporada al extenso califato que se extendía hasta la Península Ibérica

destruyeron los principales monumentos de Bujara para, posteriormente, convertir el islam en la religión oficial de la Horda de Oro. Durante la época de Amir Timur (1336-1405) y de los timúridas (XIV), la región islámica vivió su mayor esplendor. Se cons-

truyeron los edificios más emblemáticos de Asia Central, como el Mausoleo de Gur-e Amir o el famoso complejo de Shah-i Zinda. Los gobernantes heredaban el título de Kan por considerarse descendientes del mítico Gengis Kan.

En el siglo XVI y a la sombra de los timúridas y del Kanato de Bujara, la ciudad se convirtió en el centro político y religioso más importante de Asia Central. Posteriormente, *Ma Wara' al-Nahr* quedó dividida en varios kanatos, destacando los de Khiva, Kokand y el mencionado de Bujara, que permanecieron así hasta la conquista rusa, tras la cual pasaron a ser protegidos de Moscú.

EL PERIODO REVOLUCIONARIO

Se puede hacer una clara distinción entre el periodo pre-revolucionario y el periodo soviético. Algunos elementos que han sido atribuidos a la URSS, como es el caso de la supervisión de las finanzas de las madrasas² o de los nombramientos de *shajis*, en muchas ocasiones son más propios de la tradición centroasiática que de la soviética. En un primer momento, los soviéticos no se opusieron directamente al islam, aunque las relaciones con Moscú nunca fueron fáciles. Apoyándose en un movimiento reformista denominado yadidismo, que será analizado posteriormente, los revolucionarios trataron de compaginar el materialismo histórico con las creencias religiosas centroasiáticas. Incluso, en algunos lugares del Turkestán, el partido comunista llegó a instaurar tribunales islámicos donde se aplicaba la sharía.

Aunque en un primer momento las agendas de modernización de los bolcheviques y de los yadidíes coincidían, una vez fue eliminado el enemigo común que representaba el antiguo régimen comenzaron las discrepancias. El año 1926 puede ser considerado como el punto de inflexión. El secretario del partido comunista de Uzbekistán, Akmal Ikromov, dio un discurso en contra de los yadidíes, que de la noche a la mañana pasaron de ser correligionarios

de los bolcheviques a agentes contrarevolucionarios, cómplices del imperialismo británico, defensores del panislamismo y peligrosos nacionalistas burgueses. Llama la atención no sólo el cambio de postura respecto al movimiento reformista yadidista sino que muchos de sus fervientes represores, como el propio Ikromov, eran hijos de conocidos mulás.

LA ÉPOCA DEL TERROR

El epicentro de la represión religiosa en Asia Central se centró en Uzbekistán y Tayikistán, que por entonces no era más que una república autónoma de la entidad turcomana. A comienzos de 1927, se inició una campaña de cierre de mezquitas en todo el país que duró más de dos años. Los miembros del Komosol irrumpían en las mezquitas durante las ceremonias expulsando a los ulemas y declarando el edificio “bien comunal liberado de la opresión”.

En un primer momento, los soviéticos no se opusieron directamente al islam, aunque las relaciones con Moscú nunca fueron fáciles

Se desconoce con exactitud la huella de los soviéticos en Asia Central, pero desde luego fue mucho más destructiva que la de Gengis Kan. Miles de ulemas e imanes fueron encarcelados, enviados a campos de concentración o directamente asesinados. Miles de madrasas fueron destruidas, propiedades (*waqf*) confiscadas y todos los tribunales islámicos abolidos. La represión se desaceleró en 1932, pero en 1937 volvieron las purgas estalinistas cobrándose la vida de aquellos que habían contribuido a la eliminación de los yadidistas. Este es el caso de los propios Xojayev e Ikromov, que perecieron en la época del Gran Terror acusados de contrarrevolucionarios.

LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL

Cuando los nazis invadieron la URSS en 1941, Stalin se percató de que no podía mantener ese nivel de represión contra los musulmanes. Buena parte de la industria que se encontraba en suelo europeo

2 El sistema de control de las cuentas de las madrasas se denomina *mutawallis* y es llevado a cabo por una figura denominada *mudarrises*.



»Dos hombres ejercen su derecho al voto en las elecciones presidenciales en un colegio electoral en Bishkek, Kirguistán, 23 de julio de 2009. / Yuri Kochetkov / EFE

fue trasladada a Siberia o Asia Central para poder producir alejada de los ecos de las bombas. Por ello, Stalin se vio obligado a cambiar su postura con los musulmanes de Asia Central. Muchos de los deportados fueron reintegrados en la sociedad soviética y enviados al frente a luchar contra el fascismo. Se volvieron a abrir mezquitas, iglesias y el órgano regulador de la religión, que databa de la época de Catalina la Grande y que previamente había sido abolido, se restableció. Incluso en 1943 se creó un Consejo Espiritual Musulmán para Asia Central y Kazajistán (SADUM), situado en Tashkent.

Los musulmanes volvieron a ser tenidos en cuenta y se restauraron los edificios de las mezquitas que habían sido “nacionalizadas”. También se abrieron nuevas mezquitas e incluso se habilitó una partida presupuestaria para que los musulmanes pudieran peregrinar a la Meca (*hach*). En general, y con la única excepción del periodo de persecución religiosa de Khrushchev (1959-1962), los musulmanes de Asia Cen-

tral gozaron de un cierto grado de libertad religiosa aunque bien es cierto que el islam soviético, el denominado islam oficial, estaba sometido a la supervisión del Estado. De hecho, la existencia de un islam oficial carente totalmente de credibilidad derivó en la creación de un islam no-oficial o popular. En la zona del Valle del Ferghana comenzó a emerger una forma de asociación ciudadana denominada *huchra* (habitación en árabe) donde los musulmanes buscaban lo que el islam oficial no les ofrecía. En realidad, eran habitaciones subrepticamente habilitadas para rezar y enseñar los preceptos no-oficiales del islam.

EL RADICALISMO EN ASIA CENTRAL

En los años 70, como consecuencia de la falta de respuestas ofrecidas por el islam oficial, algunos musulmanes se deslizaron por la senda del radicalismo. Este es el caso de Muhammadjan Rustanov-Hindustani. Nacido en 1892 en Kokand (Uzbekistán), recibió

formación religiosa en Bujara donde chocó con los Jóvenes de Bujara, defensores del movimiento yadidista. Sus postulados ultraconservadores, que entre otras cosas se oponían a la introducción del teléfono, la bicicleta o el ferrocarril, no encontraron acogida en la región, por lo que se vio obligado a emigrar siguiendo a su maestro Muhamad Ghaus Saidzade. En la vecina Afganistán recibió formación religiosa en Mazar-i-Sharif y Jalalabad, justo antes de realizar su peregrinación a la Meca, donde coincidió con su padre. Muerto su maestro, se instaló en la ciudad india de Ajmir, lo que le valió el sobrenombre de Hindustani, “el indio”.

La huella de los soviéticos en Asia Central fue mucho más destructiva que la de Gengis Kan. Miles de ulemas e imanes fueron encarcelados, enviados a campos de concentración o asesinados

A su regreso a la URSS, tuvo problemas con las autoridades y fue condenado a trabajos forzados. En la Segunda Guerra Mundial, fue enviado al frente donde fue herido en una pierna. En 1947, el muftí de Asia Central le consiguió un trabajo en la mezquita Mawlana Yaqub-e Charki en Dushambé (Tayikistán). Sus postulados radicales, lejanos al hanafismo oficial, le provocaron continuos problemas con las autoridades soviéticas, aunque esto no erosionó su excelente reputación entre los musulmanes de Asia Central, especialmente en Tayikistán, donde sus clases nocturnas eran muy populares.

Junto con Hindustani, el otro gran artífice de la radicalización de Asia Central fue el conocido como Mulá Hakimjam qari de Margelan. Hakimjam fue el introductor del salafismo en Asia Central, gracias a sus viajes y peregrinaciones a Oriente Medio. Entre los seguidores de ambos líderes religiosos encontramos prominentes wahabíes y terroristas como Allama Rahamatulla o Abdulawi qari Mirzaev, responsables de la introducción del hanbalismo en Andijan



»Vista general de la ciudad de Astana, Kazajistán, 10 de abril de 2007. / Kote Rodrigo /EFE



La existencia de un islam oficial carente de credibilidad derivó en la creación de un islam popular durante la época soviética

y en buena medida raíz de la radicalización de esta zona de Uzbekistán tristemente conocida por los incidentes de mayo de 2005.

La introducción de las tendencias radicales en Asia Central no fue sólo una novedad, sino una contradicción con la tradición hanafí de la región. Muchas costumbres fuertemente arraigadas a lo largo de los siglos eran ahora perseguidas por los defensores del wahabismo. Cabe destacar el tradicional culto a los santos introducido por los sufíes en Asia Central, con sus peregrinaciones (*ziyarat*) a los mausoleos (*mazar*), erigidos para honrar su memoria y pedir intercesión ante Dios. Según los wahabíes esto es un ataque claro contra el monoteísmo. Muchos de estos radicales fueron pioneros en el uso de nuevas tecnologías para propagar su ideología extremista. Aunque evidentemente no se había descubierto internet, sí que utilizaban cintas-cassette donde grababan sus plegarias y arengas para que generaciones posteriores pudieran estudiarlas y actuar en consecuencia.

LA INDEPENDENCIA DE LA URSS Y EL PAPEL DEL ISLAM EN LA IDENTIDAD NACIONAL

La inesperada desintegración de la URSS cogió por sorpresa a los gobernantes de Asia Central. En el tema religioso, la región venía viviendo un resurgir que comenzó en los años 80 y que resultó clave en la configuración de la identidad de las nuevas repúblicas. Todos y cada uno de los líderes, ya ex-comunistas, de Asia Central encontraron en el islam la fuente de legitimidad que bus-

caban. Los cargos ahora se juraban sobre el Corán y los líderes peregrinaban a la Meca.

Pronto se trató de recuperar edificios, monumentos y personalidades que antes estaban en la sombra y ahora eran el orgullo de los nuevos regímenes. Figuras como el jurista Al-Maturidi o como los maes-

Todos y cada uno de los líderes, ya ex comunistas, de Asia Central encontraron en el islam la fuente de legitimidad que buscaban



›Símbolo preislámico alusivo a la madre naturaleza, adorada en Asia Central y el Cáucaso antes de la llegada del islam. En la actualidad es común encontrar este tipo de representaciones en la región. Palacio de Congresos, Bakú, Azerbaiyán, 10 de julio de 2009. / Alberto Priego. Imagen cortesía del autor.

tros sufíes Naqshband o Yesivi se convirtieron en los héroes de unos países que carecían de una historia propia separada de Moscú. Sin embargo, al igual que ocurría en la Unión Soviética, el miedo al radicalismo islámico atenazó a los gobernantes centroasiáticos. La cercanía de los talibanes, unida a la guerra civil en Tayikistán, provocó que la Asia Central post-soviética se convirtiera en una continuación del islam oficial que representaba la URSS, agravando aún más el problema del islam radical. Además, ahora los misioneros extranjeros llegaban a la zona para propagar sus interpretaciones, muchas veces radicales, del islam. Este es el caso de los wahabíes saudíes, de los deobandíes paquistaníes o de los propios salafistas afganos. Todos y cada uno de estos movimientos veían en Asia Central un lugar ideal para predicar y captar nuevos seguidores ávidos de respuestas y de alternativas al islam oficialista.

LOS GRUPOS RADICALES EN ASIA CENTRAL

El vacío provocado por el bloque soviético y, sobre todo, la escasa legitimidad del islam oficial, provocó que muchos grupos radicales que hasta ahora habían permanecido adormecidos empezaran a despertar. Es a comienzos de los 90 cuando nacen estos movimientos, muchos de ellos de la mano de Abduwali qazi Mirzaev y su promoción del hanbalismo y del salafismo. Mirzaev se convirtió en un mito cuando falleció misteriosamente en un viaje a Moscú en 1995.

Este giro hacia el radicalismo en Asia Central provocó duras críticas de figuras tradicionales que acusaban a estos jóvenes salafistas de practicar una rama del islam ajena a la tradición centroasiática. El centro del radicalismo de Asia Central no lo encontramos en Tayikistán, sino en Uzbekistán, concretamente en el Valle del Ferghana. Allí la influencia de un imán wahabí, llamado Abdul Ahad, contribuyó a la islamización de un grupo de jóvenes (*Adolat*³) que buscaban

impartir justicia y ofrecer la cobertura social que no era capaz de proveer el Estado. Entre sus miembros se encontraban los futuros líderes del Movimiento Islámico de Uzbekistán (MIU), Tahir Yuldashev o Juma (Hojiev) Namangan, quienes protagonizaban habitualmente episodios de violencia.

El vacío provocado por el bloque soviético y la escasa legitimidad del islam oficial provocó que muchos grupos radicales comenzaran a despertar

Tahir Yuldashev recibió importantes y radicales influencias en sus viajes a Afganistán, Pakistán y Tayikistán. En el país sudasiático entró en contacto con grupos radicales como Yamiat-i-Ulema-i-Islami, donde además frecuentó las mezquitas más radicales de Pesharaw bajo la protección del ISI (el servicio de inteligencia de Pakistán), que le ayudó a contactar con los talibanes. La creación del Movimiento Islámico de Uzbekistán se remonta a 1996, aunque su aparición no llegó hasta 1999, cuando comienza su actividad terrorista en Asia Central. Secuestros, tráfico de todo tipo y atentados apocalípticos como los de Tashkent eran su actividad habitual. Mientras que Tahir Yuldashev permanece aún vivo, Naman-gani fue abatido por las tropas norteamericanas en un ataque en el norte de Afganistán, en Kunduz, aunque su cuerpo nunca fue encontrado. Después del 11-S, y debido a su vinculación con los talibanes, el MIU se encuentra prácticamente desmantelado.

El otro gran grupo radical de Asia Central es el Hizb-ut-Tahir. Fundado en Jerusalén en 1953, no se trata de un grupo centroasiático, aunque su implantación en la región es muy importante. Sus metas a corto plazo son lograr que los musulmanes vivan de acuerdo a las normas del islam y que todos los elementos diarios se adecuen a las reglas de la sharía. Sin embargo, su objetivo a largo plazo es mucho más ambicioso ya que pretende reinstaurar el califato. Al igual que otros misioneros extranjeros, Hizb-ut-Tahir pisó *Ma Wana' Al-Nahr* con el objetivo de hacer prosélitos. Desde el primer momento, todos y cada uno de los gobiernos centroasiáticos persiguieron su actividad, que formalmente se reduce a la organización de grupos de trabajo y al reparto de fo-

3 *Adolat* formaba parte de un grupo denominado Islam Lashkarli que además contaba con células wahabíes compuestas de 25/50 hombres cada una.



»Pitonisa en una calle con un Corán y unos huesos de cabra tradicionalmente utilizados en Asia Central para adivinar el futuro, lo que muestra la mezcla del islam con las creencias locales preislámicas.

Astaná, Kazajistán, julio de 2009. / Alberto Priego. Imagen cortesía del autor.

El islam en esta zona se caracteriza por ser liberal, tolerante con las costumbres locales y un ejemplo compatible con la democracia

lletos y libros entre la población local. Sin embargo, sus miembros son acusados de estar vinculados a grupos radicales, así como de tener una agenda oculta wahabí que busca la insurrección popular contra los gobiernos de Asia Central.

A pesar de estar fuertemente perseguido, el Hizb-ut-Tahir es muy popular entre la población debido a que su actividad misionera genera respuestas que el Estado no es capaz de proporcionar. Por ejemplo, desde el punto de vista económico, el Hizb-ut-Tahir supone una alternativa a las pobres economías post-soviéticas. Un voluntario que trabaja repartiendo folletos del partido recibe un atractivo sueldo mensual de 50 dólares, frente a los 20 que puede ganar con otra actividad. Además, muchas de las mujeres de presos políticos han decidido enrolarse en las filas de este

movimiento como única alternativa al despotismo centroasiático. Los panfletos del Hizb-ut-Tahir son especialmente duros con Islam Karimov, a quien califican de agente americano o de sionista. Se trata pues de aglutinar todo ese descontento para lograr que la población se levante y se pueda implantar un Estado islámico, algo que según Tashkent se intentó en mayo de 2005, cuando un grupo de islamistas fuertemente armados se hizo con el control de esta ciudad. La actuación de las fuerzas del orden uzbechas evitó que los alzados lograran sus objetivos aunque el grado de violencia fue muy criticado internacionalmente.



»Un soldado patrulla el mercado de Tashkent tras el atentado que tuvo lugar el 29 de marzo de 2004. Tashkent, Uzbekistán, 2 de abril de 2004. / Sergei Chirikov/EFE

Otros grupos radicales en Asia Central son el Akramiya, el Hizb-ut Nusrat o el Uzun Soqol. En general, son grupos que catalizan el descontento de la población que ve cómo el islam tradicional de Asia Central, un islam hanafí no politizado, sirve para legitimar regímenes dictatoriales que no respetan los Derechos Humanos más mínimos. Aunque hemos ido apuntando las características de este islam centroasiático, veamos de una forma más pormenorizada cuáles son estos elementos que lo hacen único en el mundo.

LAS PARTICULARIDADES DEL ISLAM EN ASIA CENTRAL

Durante el largo periodo que va desde el siglo VII hasta finales del XX, Asia Central configuró una identidad en la que el islam cobraba una importancia muy grande y cuyas características particulares vamos a pasar a describir. Se trata de un islam liberal, tolerante con las costumbres locales y que puede ser considerado como un ejemplo compatible con la democracia. Estas son sus principales características:

Ausencia de tradición árabe

Cuando los árabes llegaron a *Ma Wara' al-Nahr* encontraron tres trabas que hicieron que no pensarán tanto en asentarse en la región como en la creación de un protectorado:

1. La lejanía geográfica respecto de la península árabe.
2. La resistencia de la población local, que prefería a sus dioses locales.
3. Un paisaje demasiado pobre para los cultivos y demasiado rico para que pastaran los camellos.

Esta falta de interés permitió la pervivencia de las costumbres locales centroasiáticas, así como el mantenimiento de instituciones propias ajenas a las árabes. Por ejemplo, no es extraño encontrar culto a dioses preislámicos o la adoración de santos locales, algo que está absolutamente perseguido por los grupos salafistas. A esto hay que sumarle unos hábitos religiosos mucho más laxos y relajados que en los

No es extraño encontrar culto a dioses preislámicos o la adoración de santos locales

países árabes. Por si esto fuera poco, la región sí que ha recibido otras influencias musulmanas, como la otomana o la persa, que también han contribuido a la formación de una identidad regional propia diferente a la árabe.

Un elemento que denota la ausencia de tradición árabe y la pervivencia de costumbres locales es la peregrinación a la Meca (*hach*). El *hach* tiene un significado diferente para árabes y centroasiáticos, ya que mientras para los primeros es algo fundamental, para los segundos se trata de una obligación “relativa” que puede ser sustituida por tres peregrinaciones (*ziyarat*) a ciertos mausoleos (*mazars*) donde se encuentran enterrados santos locales. Esta flexibilidad, que ha permitido la pervivencia del islam en épocas complicadas como el estalinismo, es profundamente perseguida por grupos salafistas, hoy apoyados por Estados como Arabia Saudí.

En el orden político, Asia Central tiene una cultura heredada del periodo ruso y mongol, con otras

instituciones y otros problemas, pero en cualquier caso distinta de la árabe. Valga señalar la existencia de una institución denominada *Mahallah*, que tiene su origen en los grupos de trabajadores de las montañas del Pamir (*avlod*) y sus vínculos de solidaridad. Estos grupos tenían un líder, normalmente el más anciano, y pueden ser considerados como un elemento propio de los pueblos de Asia Central. Incluso algunos autores definen la *Mahallah* como una proto-sociedad civil o sociedad civil comunal, lo que chocaría frontalmente con uno de los problemas de las sociedades árabes, la ausencia de una sociedad civil que controle al poder.

Así, su particular paisaje, unido a la lejanía geográfica, hizo que los árabes perdieran interés en asentarse en la región y, por lo tanto, que las costumbres locales permanezcan vivas hasta hoy.

La influencia del sufismo

El sufismo (*tasawwuf*) goza de gran devoción en Asia Central, aunque en el resto del mundo es una fuente de controversia por el halo de misterio que lo rodea. Ni tan siquiera está claro el verdadero origen de la palabra sufí. Algunos autores afirman que procede de la palabra griega *sophia* (sabiduría), otros sitúan su origen en los vocablos árabes *safwi* (elegido) y *suffa* (pureza). Sin embargo, la hipótesis más aceptada señala que el prefijo *suf* alude a los modestos harapos de lana que portaban los darviches⁴, faquires⁵ o sufíes (pobres o mendigantes), como muestra de su compromiso con el mundo espiritual y su abandono de lo material.

Los sufíes tienen por objetivo alcanzar la espiritualidad abandonando todos los placeres terrenales. Los candidatos deben renunciar a todo lo que les rodea para poder despojarse de su ego y alcanzar el mundo divino. Su origen está en los musulmanes que cruzaban las tierras del islam en busca de respuestas espirituales. Éstos se reunían en los albergues para compartir experiencias y escapar de las persecuciones de los abasíes que los consideraban herejes. Los sufíes suelen referirse a esta persecución, que hoy continúa a manos de los wahabíes, como *dikr*, que procede de *dikr Allah* o recuerdo de Dios. Éste

4 Palabra persa para designar a una persona de escasos recursos.

5 En Siria se usan los términos derviche, sufí y faquir indistintamente.

El yadidismo supuso una revolución porque sentó las bases para la reforma de las sociedades musulmanas tradicionales. Buena parte de sus postulados fueron adoptados por los soviéticos una vez acabó la persecución religiosa



»El recién elegido presidente de Turkmenistán, Gurbanguly Berdimukhamedov (izq.) sostiene un ejemplar del Corán durante la ceremonia de toma de posesión del cargo. Ashgabat, Turkmenistán, 14 de febrero de 2007. / Mykola Lazarenko /EFE

es el nombre con el que los sufíes suelen referirse al Profeta Mahoma y a un ejercicio espiritual por el cual entran en contacto con dios.

Debido al culto a los santos, a su misticismo y, especialmente, a su connivencia con las costumbres

locales, el sufismo es extremadamente popular en Asia Central. Es en esta región donde podemos encontrar las principales órdenes sufíes: la Kubrawiyya (siglo XII), la Yasaviyya (XII), la Qadiriyya (XII) o la más importante y conocida, la Naqshbandiyya (XIV).

Esta última fue creada en Bujara por Bahoudin Naqshband Bukhari (1318-89) y sus descendientes dicen que sus raíces se remontan al primer califa Abu Bakr, a la familia de Mahoma o a santos locales. Su principal característica es la sobriedad, tanto en sus prácticas religiosas como en su quehacer diario. El *dikr* de la orden Naqshbandiyya consiste en un silencio sepulcral que es utilizado por sus fieles para repetir incesantemente el nombre de dios. En la orden de Naqshbandiyya rige un principio denominado “soledad en la multitud” (*xilvat dar anjuman*), que busca explicar el estado de misticismo sufí en el que el individuo está concentrado en su interior, al tiempo que en el exterior la sociedad continúa con su ritmo. El principio de *xilvat dar anjuman* permite la existencia de una sociedad secularizada sin perder su herencia religiosa ya que separan las esferas privadas y públicas.

La orden de Naqshbandiyya está muy ligada a la ciudad uzbeke de Bujara. Su fundador, Bahoudin Naqshband, es el patrón de la ciudad y a él se atribuyen los milagros (*barakas*) que tanta devoción generan en la región. En el lugar donde reposan sus restos, Qashri Orifon, se construyó un conjunto compuesto por una mezquita y una madrasa, en la que los fieles acuden y piden intercesión ante dios para conceder *barakas*. En la antigüedad, los gobernantes centroasiáticos acudían al santuario antes de emprender un viaje al extranjero o de tomar una decisión difícil.

No obstante, no todos los seguidores de la orden han optado por seguir el principio *xilvat dar anjuman*.



»Ciudadanos pasan por delante de un cartel con la imagen del presidente Emomali Rakhmonov. Dushanbe, Tayikistán, 5 de noviembre de 2006. /EFE

Así, Sha Walli Allah buscó la creación de un orden político sufí que restaurara unos supuestos valores místicos islámicos que estaban destruidos. La popularidad de Walli Allah, sobre todo en el subcontinente indio, influyó en la creación de grupos radicales como Aligarth o el deobandismo, en el que se han

inspirado los talibanes. Esta despolitización sufí es utilizada por los gobernantes de la zona para crear una identidad regional compatible con los regímenes políticos centroasiáticos, lo que suele ser interpretado por la población como inacción o legitimación de las tiranías. Desgraciadamente, a menudo la población busca las respuestas que los sufíes no dan en otras opciones más radicales como el salafismo del MIU o en Hizb-ut-Tahir.

La escuela hanafí

La escuela hanafí ha sido calificada como “la más elevada y sublime realización de que el islam ha sido capaz” y se caracteriza por dos rasgos diferenciadores: su adaptabilidad a las costumbres locales y su falta de interés por los asuntos políticos, aunque a diferencia del sufismo no se muestra indiferente frente a las injusticias provocadas por la autoridad terrenal.

El islam que se extendió por *Ma Wara' al-Nahr* es sunní y el hanafismo es la escuela de jurisprudencia más popular. Originada en Kufa (Iraq), se trata de la escuela más liberal de las cuatro existentes (shafí, malikí y hanbalí). Su auge no se debe tanto a su fundador, Abu Hanafi, como a uno de sus discípulos —Abu Mansur al-Maturidi al-Samarqandi—, quien creó la primera escuela de teología maturidiyya en Asia Central. La gran virtud del hanafismo es el mantenimiento de las tradiciones preislámicas siempre que no contradigan la interpretación islámica del Corán (*fiqh*). Valgan dos ejemplos: el festival que da la bienvenida a la primavera o las peregrinaciones a las tumbas de los santos sufíes. Como ya hemos comentado, estas prácticas están muy perseguidas por los salafistas por considerarlas como violaciones del monoteísmo o actos de idolatría. En Asia Central son muy populares y quedaron inmortalizadas por Mohammed ibn al-Hasan al-Shaybani en seis libros que recogen el corpus teórico de la escuela hanafí.

Las condiciones que hicieron que los árabes no se asentaran en Asia Central garantizaron el éxito de la escuela hanafí. Las duras condiciones climáticas y el nomadismo de su población provocaron que en el proceso de islamización los nómadas tomaran

elementos del Corán para completar sus creencias y los shaijs, ante la ausencia de fuentes, adoptaron elementos de la cultura local para completar las explicaciones sobre los preceptos islámicos.

Los hanafíes se consideran a sí mismos individuos virtuosos. Mahoma anunció que el mundo musulmán se dividiría en 73 sectas de las que sólo una quedaría como la elegida, privilegio que los hanafíes se otorgan para sí. Al igual que ocurre con los sufíes, la escuela hanafí no se interesa por los asuntos políticos, por lo que sus ulemas tenían prohibido participar en política, prohibición que fue levantada en el siglo IX por Al-Samarqandi. Se buscaba que los clérigos ejercieran de freno al poder político despótico y protegieran a la población de sus acciones.

Frente a esta concepción de la escuela hanafí, otras escuelas de jurisprudencia, como la hanbalí, postulan que el verdadero soberano sobre la tierra

Los 80 años de comunismo han supuesto que la religión ocupe un lugar menos importante en la mente de los habitantes de la región

es dios y que la soberanía no pertenece al pueblo sino a dios. Este hecho impide que se pueda producir ningún tipo de resistencia a gobiernos tiránicos, algo que evita el hanafismo, ya que legitima la oposición cuando ésta se produce contra una autoridad que va contra la ley islámica. Durante el periodo soviético, algunos hanafíes participaron en lo que se ha venido a denominar islam oficial, mientras que otros ejercieron su “derecho de resistencia” al poder soviético y optaron por vías más radicales que se acercaban al salafismo. Este es el caso del ya citado Mohamed Hidustani, más conocido como Hojji Domla (1895-1986). Esta tradición de separación entre las dos esferas se ha mantenido en las constituciones de los Estados de Asia Central. Sin embargo, al igual que ocurría con los sufíes, la falta de democracia está haciendo emerger esa otra vertiente de los hanafíes, que es la que lucha contra los gobiernos despóticos y que, a veces, los acerca a postulados más radicales.

Movimientos reformistas en Asia Central: el yadidismo

La interpretación liberal del islam que impera en Asia Central permitió que emergieran movimientos reformistas como el yadidismo. Su nombre se debe a un novedoso método de enseñanza del alfabeto árabe (*usul-i-yadid*), creado por un tártaro, llamado Ismael Bey Gasprinskii, que fue difundido a través del periódico *Terjüman*. Los yadidistas asumieron que la civilización musulmana se había quedado muy atrás respecto a otras como la occidental, que tanto admiraban. Para los yadidistas, la corrupción de la fe llevó a sus sociedades a la ignorancia, a la debilidad política e incluso al desfase militar. La novedad introducida por éstos fue no culpar a Occidente, sino hacer un

*En la actualidad, Asia Central
sigue siendo una de las zonas
del mundo más tolerantes
en términos religiosos*

examen de conciencia propio. Para superar esta fase se debía volver al verdadero islam, es decir, al Corán y al hadiz. No se trata de acercarse al salafismo, sino más bien de volver a los textos fundamentales para que cualquier persona que tuviera una mínima educación pudiera acceder a las fuentes del islam.

Uno de los puntos fuertes del yadidismo era su profunda fe en la educación y la crítica a los métodos educativos llevados a cabo en las madrasas y que había traído consigo la debilidad que desembocó en la colonización rusa. Aunque las relaciones con la metrópoli no era malas —de hecho muchos de los yadidistas habían estudiado en escuelas eslavas—, los seguidores de Gasprinskii achacaban a los ulemas el desastre de haber sido colonizados.

En Asia Central, Tashkent, Bujara y Samarkanda fueron los principales centros de actividad yadidistas y su figura más destacada Mahmud Khoja ibn Behbud Khoja. Su fascinación por este movimiento, le llevó a cambiar su nombre por el de Behbudi, como si fuera tártaro. En general, defendían una reforma de las sociedades de Asia Central con medidas como la liberación de la mujer —a la que instaban a qui-

tarse los atuendos tradicionales—, la utilización de alfabetos occidentales o la utilización del *waqf* para financiar la educación de los más desfavorecidos. Tal y como hemos señalado anteriormente, en algunos conceptos coincidían con los bolcheviques y al final acabaron cayendo bajo el terror estalinista.

El yadidismo supuso una revolución en Asia Central porque sentó las bases para la reforma de las sociedades musulmanas tradicionales y buena parte de sus postulados fueron posteriormente adoptados por los soviéticos una vez acabó la persecución religiosa.

Las costumbres de los musulmanes de Asia Central

Como venimos comentando a lo largo de este artículo, Asia Central es famosa por poseer dos particularidades en su interpretación del islam:

- La aceptación de costumbres locales, aunque a veces sean totalmente ajenas al islam y, en algunos casos, propias de otras religiones.
- La relajación en la profesión de la fe islámica, que es mucho más laxa que en los países árabes.

Estos dos elementos hacen que los pueblos de Asia Central sean mucho más tolerantes y adaptables a fenómenos como la democracia. Aunque se trate de una zona mayoritariamente musulmana se mantienen, aun hoy, algunas tradiciones preislámicas que se han hecho muy populares después de la caída de la URSS. Como ejemplo podemos señalar ritos relacionados con dioses preislámicos como Tengri, Mayo, Erglig o el mantenimiento de costumbres zoroastristas como las chimeneas en los hogares para rendir culto al fuego. De hecho, Asia Central, por su condición de cruce de caminos, es un lugar de tolerancia que sirve de punto de encuentro de muchas religiones como el nestorismo, el cristianismo, el judaísmo o el budismo.

El segundo elemento tiene que ver con la práctica religiosa. Los 80 años de comunismo han supuesto que la religión ocupe un lugar menos importante en la mente de los habitantes de la región. Por ejemplo, en Uzbekistán el 72% de los que se consideran musulmanes (92% de la población) admite no rezar a diario, porcentaje que desciende en Tayikistán al 45%, aunque sigue siendo una cifra muy alta sobre todo teniendo en cuenta que es el único país centroasiático con un partido religioso (Partido del Renacimiento Islámico).



»Miembros de diferentes religiones pasean por la capital de Kazajistán con motivo de la celebración de un congreso religioso mundial. Astana, Kazajistán, 24 de septiembre de 2003. / Vladimir Bugayev / EFE

En Tayikistán, país que ha sufrido una guerra civil, un 45% de la población está en contra de la legalización de los partidos islamistas. Incluso más sorprendente resulta que a un 60,1% de los uzbekos la palabra yihad no les resulte familiar, porcentaje que baja hasta el 37,8% en Tayikistán aunque, aun así, siga siendo muy alto.

En general, se considera que los musulmanes en Asia Central tienen una actitud más abierta ante prácticas supuestamente prohibidas por el islam, como el consumo de cerdo y alcohol o la obligación de rezar cinco veces diarias.

CONCLUSIONES

Debido a las condiciones especiales de Asia Central, la implantación y posterior evolución del islam tuvo unas características que lo hacen único en el mundo. El no asentamiento de los pueblos árabes en la zona, la implantación de las órdenes sufíes, la predominan-

cia de la escuela hanafí y la fuerza que tuvieron movimientos reformistas como el yadidismo han creado un islam muy característico. Así, podemos hablar de un islam liberal, tolerante y heterodoxo que se aleja de interpretaciones integristas y radicales. Sin embargo, el resurgir religioso de los años 80, unido a la desmembración de la URSS, provocó que misioneros extranjeros, muchas veces radicales, camparan a sus anchas por las estepas buscando adeptos.

En la actualidad, Asia Central sigue siendo una de las zonas del mundo más tolerantes en términos religiosos aunque, cada vez más, se registran episodios de violencia integrista. Una mejora en la situación de los Derechos Humanos, así como una distribución de la riqueza más justa favorecería la pervivencia de esta tolerancia religiosa. De lo contrario, nos encontraremos con un escenario donde el radicalismo y la violencia serán la nota dominante. •

Los *derechos* de las mujeres musulmanas en el *sudeste asiático*

PERSPECTIVAS Y EXPERIENCIAS DE INDONESIA Y MALASIA

Ekaterina Yahyaoui Krivenko

GÉNERO E ISLAM EN EL SUDESTE ASIÁTICO

Al plantearse el tema de los derechos de las mujeres musulmanas en los países del sudeste asiático, a muchos occidentales les cuesta encontrar una imagen concreta en su mente. El tema de los derechos de las mujeres y el islam está más bien asociado con las mujeres afganas que llevan burkas, las mujeres saudíes cubiertas de negro de pies a cabeza y que tienen prohibido conducir. Quizá el reciente caso de la modelo musulmana malasia a la que sentenciaron a ser azotada por beber alcohol en público haga que la presencia del islam en la vida de las mujeres del sudeste asiático sea más perceptible para el público europeo y en general para el público occidental. Sin embargo, la visión que adquieren a través de los periódicos y la televisión está muy distorsionada debido al alto nivel de selección y a la presentación unilateral de los temas relacionados con el islam. La mayoría se escandalizará por una pena tan “brutal” por algo tan inofensivo. Algunos seguirán relativamente indiferentes considerándolo como la forma habitual en la que el islam trata a las mujeres. Y sólo una pequeña minoría se sorprenderá por el hecho de que un país que dice aplicar esas supuestas leyes islámicas pueda admitir también modelos femeninas y bares en los que las mujeres puedan entrar y comprar alcohol. Prácticamente

Profesora de Derecho Público Internacional y Derechos Humanos, Université de Montréal, Canadá. Autora de “Women, Islam and International Law within the context of the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women”.



»Una modelo desfila con una creación del diseñador indonesio Ronald Gaghana durante la inauguración del Festival de Moda Islámica, dentro de la Semana Internacional de la Moda de Malasia. Kuala Lumpur, Malasia, 24 de noviembre de 2008. / Shamsharin Shamsudin /EFE



»Unas modelos lucen creaciones del diseñador indonesio Ernie Kosasih, durante un desfile del Festival de Moda Islámica, como parte de la Semana Internacional de la Moda de Malasia. Kuala Lumpur, Malasia, 25 de noviembre de 2006. / Ahmad Yusni /EFE

La visión de los derechos de la mujer y el islam que se adquiere a través de los medios está muy distorsionada debido al alto nivel de selección y a la presentación unilateral de los temas relacionados con el islam

ticamente ningún periódico de los que informaron sobre el caso mencionó el debate público y las polémicas que se produjeron en Malasia en relación con el caso: intervención del primer ministro Najib Razak, que aconsejó a la mujer que presentara una apelación, las posturas adoptadas por varias ONGs malasias de defensa de los derechos de las mujeres¹, y el desacuerdo expresado en los periódicos malasios

por académicos musulmanes con la mera existencia del castigo como parte de la ley islámica.

La situación de las mujeres musulmanas en el sudeste asiático no es uniforme en los distintos Estados y en todos los casos está influenciada por el carácter multicultural de las sociedades de esta zona. Dado que la mayoría de los musulmanes de esta región están concentrados en Indonesia y Malasia, me centraré en la situación de las mujeres musulmanas en estos dos países. El hecho de que la población musulmana constituya una mayoría en estos dos Estados es otro factor deter-

1 La postura de Sisters in Islam (SIS) es particularmente fuerte y ejemplar.

minante. Dado que el islam es la religión de la mayoría de la población, determina la política de estos Estados y, por tanto, permite hacer paralelismos con Estados musulmanes mejor conocidos por el público occidental y que éste considera más fácilmente como “islámicos”.

EL LUGAR OFICIAL DEL ISLAM Y EL PRINCIPIO DE NO DISCRIMINACIÓN EN MALASIA E INDONESIA

La posibilidad y las formas de aplicación del derecho islámico en Malasia se ven influenciadas por tres factores principales. El primero es el reconocimiento por la Constitución del derecho islámico como fuente de legislación. Esta disposición se suele interpretar como relevante sólo para el estatus personal y los asuntos relativos al derecho de familia, pero en realidad puede ser de gran alcance, como muestra el caso de azotamiento mencionado anteriormente. El segundo factor es el carácter multicultural de la sociedad malasia, en la que los musulmanes, aunque son la mayor comunidad religiosa (60,4%), están en constante interrelación con budistas (19,2%), cristianos (9,1%), hindúes (6,3%) y representantes de otras religiones. Finalmente, Malasia, al contrario que la gran mayoría de los países árabes, tiene una tradición política democrática bastante bien establecida². Lo mismo ocurre con Indonesia, con la única diferencia de que allí los musulmanes representan una mayoría de casi el 90%.

En lo relativo a los derechos de las mujeres musulmanas, Malasia fue considerada durante mucho tiempo una de las pioneras en el progreso de las mujeres en el mundo musulmán. Desgraciadamente, algunos acontecimientos recientes hacen surgir muchas dudas sobre la vigencia de este papel. Empezaré presentando algunas modificaciones introducidas a lo largo del tiempo en una de las leyes islámicas del país, concretamente la Ley sobre Derecho Islámico de Familia (Territorios

Federales)³. Consideraré dichas modificaciones en una estrecha interrelación con las reacciones y debates públicos en la sociedad malasia, con lo que intentaré trazar algunas tendencias actuales. Al mismo tiempo, haré paralelismos, cuando sea posible, con la situación y los cambios en Indonesia. Esto me permitirá sacar algunas conclusiones sobre el posible futuro de los derechos de las mujeres musulmanas en la región del sudeste asiático y su posible influencia en el discurso general sobre los derechos de las mujeres y el islam.

La Constitución malasia declara que el islam es la religión de la federación. No obstante, tradicionalmente, el único ámbito sujeto al derecho islámico era

La situación de las mujeres musulmanas en el sudeste asiático no es uniforme en los distintos Estados y está influenciada por el carácter multicultural de las sociedades de esta zona

el derecho de familia y el estatus personal, un área que inevitablemente afecta más a las mujeres que a los hombres. Además, a pesar de que el islam sea la religión oficial de la Federación Malasia, se declaró que el islam no sería un asunto federal, sino de cada Estado. Esto está también reflejado en el sistema jurídico malasio. El sistema jurídico está dividido en dos ramas: tribunales civiles (laicos) y tribunales sharía, que tienen jurisdicción exclusiva para la administración de las leyes islámicas según el artículo 121 (1A) de la Constitución⁴. Por lo tanto, el derecho islámico obtiene su

No hay ninguna visión “islámica” universal y definitiva del estatus de la mujer

2 Por ejemplo, en el *Informe sobre Libertad en el Mundo* de Freedom House de 2009, Indonesia está clasificada como un país libre y Malasia ligeramente por detrás como país parcialmente libre con una flecha de tendencia que significa una mejora que lo acerca al estatus de país libre.

3 La Ley sobre el Derecho Islámico de Familia (Territorios Federales) fue adoptada inicialmente en 1984 y modificada sustancialmente en 1994 y 2005. Es aplicable sólo en los territorios federales de Kuala Lumpur, Labuan y Putrajaya. Todos los Estados miembros de la Federación Malasia adoptan sus propias leyes islámicas, pero la Ley Federal es tomada a menudo como ejemplo por los miembros de la Federación.

4 También significa que los tribunales no pueden declarar que una ley es inconstitucional debido a posibles contradicciones con el islam en función del artículo 3 de la Constitución.



estatus oficial de la Constitución malasia, que a la vez le atribuye un lugar inferior y distinto al de otras leyes y estatutos laicos. Al mismo tiempo, esta separación implica una casi completa ausencia de control constitucional judicial.

La situación hasta este punto es diferente en Indonesia, dado que la Constitución incluye en su artículo 29 sólo una referencia general a dios declarando que “la nación se basa en la creencia en un Dios supremo”, a la vez que afirma el derecho de todas las personas a practicar sus propias religiones y creencias. Los tribunales sharía que administran el derecho islámico fueron creados primero en una única provincia de Indonesia, en Aceh. Esta provincia obtuvo en 2001 una autorización especial del gobierno

Malasia tiene una tradición política democrática bastante bien establecida y lo mismo ocurre con Indonesia

central para adoptar y aplicar leyes islámicas (Ley 18/2001). Pero esta tendencia de introducción de las leyes islámicas en los niveles locales fue seguida en otras partes de Indonesia. Sin embargo, al contrario que en el sistema malasio que separa los tribunales islámicos de los laicos y, por tanto, en cierta medida excluye la posibilidad de revisión por parte de la



»Foto compuesta que muestra a cuatro modelos luciendo distintas creaciones del diseñador malasio Fendy Armany durante el Festival de Moda Islámica que se enmarca en las actividades de la Semana Internacional de la Moda de Malasia, Kuala Lumpur, Malasia, 7 de noviembre de 2009. / Ahmad Yusni / EFE

máxima autoridad judicial, la ley no impide la revisión de las sentencias de los tribunales islámicos por parte del Tribunal Supremo.

El principio de igualdad entre hombres y mujeres y el principio de no discriminación por razón de sexo están integrados en ambas Constituciones (véanse los artículos 28D (1) y 28I (2) de la Constitución indonesia y el artículo 8 de la Constitución malasia, especialmente el párrafo 2). No obstante, la formulación de la Constitución malasia es menos clara y permite muchas excepciones, incluidos asuntos de estatus personal (párrafo 5 (a) del mismo

artículo), que son de especial importancia para la reafirmación de las posibilidades y derechos reales de las mujeres.

POLIGAMIA: ENTRE (IN)JUSTICIA Y (SIN) NECESIDAD

La poligamia está permitida en Malasia e Indonesia como una práctica que obtiene su justificación y su marco regulatorio del Corán, el libro santo del islam. No obstante, dado que los mandamientos coránicos en este sentido son objeto de distintas interpretacio-

nes, las condiciones en las que se puede practicar la poligamia son interpretadas y entendidas de distinta forma en distintos niveles de la sociedad, y están sujetas a un debate y renegociación constante. Se debe mencionar que algunos académicos musulmanes llegan hasta el punto de interpretar pasajes relevantes del Corán como una prohibición de la poligamia⁵. La mayoría de los Estados musulmanes son muy reticentes a introducir una prohibición completa de la poligamia. Sin embargo, en Estados en los que los intereses y los derechos de las mujeres son tenidos en cuenta, la legislación contiene listas más o menos largas de condiciones y modalidades cuyo objetivo es proteger a las mujeres al menos de las formas más significativas de abuso. La normativa indonesia en este asunto constituye uno de los mejores ejemplos de ello.

En primer lugar, la legislación indonesia se basa en el principio de familia monógama. No obstante, el artículo 3 (2) de la Ley relativa al Matrimonio n° 1/1974 establece que “el tribunal puede dar permiso para tener más de una esposa por marido si es *necesario*” (el énfasis ha sido añadido). La necesidad es evaluada examinando una serie de condiciones que se deben cumplir. Así pues, la esposa o esposas anteriores deben dar su consentimiento para el nuevo matrimonio; el marido debe poder mantener a todas las mujeres e hijos, debe entregar una garantía por escrito de que será *justo* con todas sus esposas y, por último, se deberá demostrar una de las circunstancias siguientes: la incapacidad de la esposa actual para cumplir con sus obligaciones, una dificultad física o una enfermedad crónica de la esposa o su incapacidad para tener hijos.

En 2007 fracasó un intento de cambiar estos requisitos ante el Tribunal Constitucional. La reclamación fue presentada por un hombre que argumentaba que estos estrictos requisitos iban contra

el permiso de la poligamia dado en el Corán. Además, intentó utilizar otros argumentos, por ejemplo, relacionados con la protección de los hijos nacidos de un segundo matrimonio u otros matrimonios posteriores no registrados. Dado que es muy difícil obtener el permiso de la primera esposa, los hombres entran en segundos matrimonios y matrimonios posteriores, realizando únicamente una ceremonia religiosa, sin registrarlos oficialmente. Los argumentos afirmaban que los hijos nacidos de dichos matrimonios no registrados podrían perder derechos hereditarios y otros beneficios. No obs-

Malasia fue considerada durante mucho tiempo pionera en el progreso de las mujeres en el mundo musulmán. Algunos acontecimientos recientes hacen surgir dudas sobre la vigencia de este papel

tante, el Tribunal Constitucional no siguió estos argumentos y mantuvo la normativa existente, subrayando que las condiciones impuestas por la legislación no van contra los principios del islam y sirven para proteger a las esposas existentes y futuras de abusos. Este asunto sigue siendo debatido acaloradamente en la sociedad indonesia. Este debate abierto es un signo positivo que también demuestra la capacidad de una sociedad democrática abierta para mantener sus valores fundamentales sin suprimir la diversidad de opiniones y prácticas.

El tema de la poligamia se articula de modo diferente en Malasia. Así, la Ley sobre Derecho Islámico de Familia (Territorios Federales) incluye un reconocimiento general de la poligamia autorizada por un tribunal o compatible con los principios del derecho islámico. Un tribunal, antes de dar la autorización para un segundo matrimonio o posteriores matrimonios, verifica las siguientes condiciones: si el segundo matrimonio es *justo* o *necesario* teniendo en cuenta el estado físico, incluida la enfermedad, de la esposa o esposas existentes, su cumplimiento de las obligaciones conyugales y otras cuestiones relacionadas; la capacidad financiera del marido; su capacidad para tratar a sus esposas por igual, así como el hecho de que el nuevo matrimonio no debe causar

5 Túnez instauró una prohibición de la poligamia en su Código de Estatuto Personal basándose en esta interpretación. Igualmente, el Tribunal Supremo de Bangladesh expresó la opinión de que sería más apropiado prohibir la poligamia si se deseaba respetar el espíritu del derecho islámico. La misma opinión fue expresada en el Informe Periódico Inicial presentado en Siria ante el Comité de Eliminación de la Discriminación contra las Mujeres: CEDAW/C/SYR/1, del 29 de agosto de 2005.



»Parejas malasias caminan junto a intérpretes de la Danza del León durante la ceremonia de boda múltiple en el templo budista de Maha Vihara. Kuala Lumpur, Malasia, 7 de julio de 2007. / Ahmad Yusni /EFE



»Una mujer pasa junto a un maniquí en una zona comercial. Kuala Lumpur, Malasia, 19 de octubre de 2010. Shamsahrin Shamsudin /EFE

»Un grupo de mujeres policías durante la celebración del Día de la Independencia de Indonesia. Banda Aceh, Indonesia, 17 de agosto de 2004. / Nani Afrida /EFE



una dificultad excesiva para la esposa o esposas existentes⁶. En comparación con la legislación indonesia, esta legislación es mucho más flexible y deja un significativo poder discrecional en manos de los tribunales islámicos. Además, aunque según el párrafo 3 de la Sección 23 el juez debería preguntar sobre el consentimiento de las esposas, la ausencia de dicho consentimiento no es un impedimento a la hora de que un tribunal conceda la autorización.

También es importante subrayar el requisito central para la permisividad de un matrimonio polígamo propuesto en la ley malasia sobre Derecho Islámico de Familia que es el carácter “justo o necesario”

de este matrimonio. Ya he subrayado la aparición de la misma exigencia, aunque en una constelación diferente en la legislación indonesia. Este requisito fue introducido por un proyecto de ley que enmendaba la ley sobre el Derecho Islámico de Familia. Esta nueva formulación pretendía hacer que la poligamia

El principio de igualdad entre hombres y mujeres y el principio de no discriminación por razón de sexo están integrados en ambas Constituciones

fuera más accesible a los hombres porque el requisito previamente aplicable estipulaba que el matrimonio polígamo debía ser “justo y necesario”. Esta modificación formó parte de un proyecto de ley que in-

6 Sección 23 (4) de la ley.



trodujo una serie de enmiendas. La totalidad de las enmiendas fue considerada por muchos malasios como un importante paso atrás en lo relativo a la protección de los derechos de las mujeres, ya que la mayoría reducían la protección concedida a las mismas. En el contexto de enmiendas a leyes que regían asuntos de otras comunidades religiosas en Malasia, es decir, aquellas que mejoraban claramente la situación de las mujeres no musulmanas, esta propuesta de ley conducía a la multiplicación de las expresiones de desacuerdo e indignación, no sólo en la sociedad civil, sino también entre los políticos y los parlamentarios.

No está de más insistir en el alcance, la calidad y la intensidad del debate público que se produjo en dicho momento, un debate de una calidad inimaginable en la gran mayoría de países árabes. Mencionaré sólo algunos ejemplos que también ofrecen una

Las condiciones en las que se puede practicar la poligamia son interpretadas y entendidas de distinta forma en distintos niveles de la sociedad, y están sujetas a un debate y renegociación constantes

buena ilustración del lugar ocupado por las mujeres en la sociedad malasia. En este debate tuvo mucha influencia el trabajo de defensa y la posición adoptada por Sisters in Islam, una ONG de mujeres musulmanas que participa constantemente en todos los asuntos relacionados con el estatus de las mujeres en el islam y que intenta encontrar soluciones dentro del mismo islam para los problemas que plantean a los derechos de las mujeres las interpretaciones conservadoras. El desacuerdo con la propuesta de ley también fue expresado públicamente por varios senadores, hombres y mujeres, en el Parlamento. Otro evento importante en la batalla sobre la propuesta de ley fue la postura adoptada por Marina Bint Mahanthir, una de las hijas del ex primer ministro Tun Mahanthir Muhammad. En su columna semanal en el periódico malasio *The Star* expresó unas opiniones bastante radicales sobre el trato a las mujeres musulmanas malasias. En particular, igualaba la diferencia en el enfoque gubernamental sobre las mujeres musulmanas y las no musulmanas con el *apartheid*.

Algunos académicos musulmanes llegan hasta el punto de interpretar pasajes relevantes del Corán como una prohibición de la poligamia

Esta fuerte oposición a la propuesta de ley que ya había pasado el voto parlamentario, y que entraría en vigor tras su publicación oficial, condujo al gobierno a tomar una decisión poco habitual: retrasar la publicación y considerar la revisión de la propuesta de ley.

Incluso aunque la situación de las mujeres musulmanas malasias esté lejos de mejorar hasta el mismo punto que la situación de las no musulmanas, la batalla continúa y la posibilidad en sí de este debate abierto y vívido es muy prometedora. Lo que resulta más alarmante es la reaparición de la utilización política de interpretaciones conservadoras del islam, que está bien ilustrado en el caso mencionado anteriormente de la modelo malasia sentenciada a ser azotada por beber cerveza. Si hay bares en Malasia donde el alcohol es accesible para las mujeres musulmanas, ella no es la primera mujer musulmana que hizo uso de esta posibilidad. Castigarla a ella tiene como único objetivo disuadir a otras de hacer lo mismo. Por alguna razón, los partidos políticos en Malasia creen que son capaces de conseguir más credenciales cuando se presentan como más “islámicos”, lo que a menudo significa que restringen los derechos de las mujeres.

DIVORCIO: ENTRE LA LIBERTAD DE LOS HOMBRES Y LA DECISIÓN DE LOS TRIBUNALES

Otro ámbito que daré como ejemplo es el tema del divorcio. Según la interpretación clásica del derecho islámico, el divorcio es el derecho original de un marido que puede finalizar un matrimonio simplemente pronunciando una fórmula especificada tres veces. No está obligado a hacerlo ante una corte o tribunal. La esposa, sin embargo, puede obtener el divorcio sólo por ciertas razones específicas y a veces muy limitadas, que varían según la escuela de derecho islámico de que se trate, pero en general incluyen la falta de mantenimiento por parte del marido, su ausencia prolongada, ciertas enfermedades sexuales y crueldad hacia su esposa. Este último motivo debería ser considerado con prudencia ya que algunas interpretaciones conservadoras del islam permiten a los maridos *corregir* a sus esposas desobedientes, quienes

entonces tendrán dificultades en obtener pruebas del maltrato físico y de su total obediencia a sus maridos. Por último, las mujeres también podrían solicitar una separación de sus esposos a cambio de una *compensación*, que podría ser de naturaleza financiera o consistir en renunciar a ciertos derechos.

Los partidos políticos en Malasia creen que son capaces de conseguir más credenciales cuando se presentan como más “islámicos”, lo que a menudo significa que restringen los derechos de las mujeres

La ley malasia sobre Derecho Islámico de Familia (Territorios Federales) era originalmente muy progresista, ya que creaba varias salvaguardas frente a posibles abusos por parte de los maridos de su posición privilegiada con respecto al divorcio. De hecho, el divorcio unilateral por los maridos sólo era posible ante un tribunal y con el permiso de éste, que se podía conceder tras la presentación de una solicitud en la que el marido debía declarar las razones por las que solicitaba el divorcio y si se había intentado la reconciliación. Estaba prohibido cualquier divorcio fuera de los tribunales ya que éste no podía reconocerse como válido. Sin embargo, según la sección 55A introducida en 1994, la disolución unilateral del matrimonio por un marido fuera de un tribunal y sin permiso de éste puede ser aprobada *ex post facto*, si el

Las mismas fuerzas que empujan en Malasia hacia la vuelta a una visión conservadora del estatus de las mujeres en el islam están también actuando en Indonesia

tribunal queda satisfecho de que se hayan cumplido las condiciones. Lo que es más, recientemente se ha reconocido como válido el divorcio por SMS.

La ley indonesia relativa al Matrimonio nº 1 de 1974 estipula en su artículo 39 que el divorcio debe



»Póster con las imágenes de los primeros ministros malayos que han ocupado también la presidencia del partido gubernamental Organización Nacional de Malasia Unida. Kuala Lumpur, Malasia, 20 de julio de 2005. / Ahmad Yusni /EFE

obtenerse mediante una decisión de un tribunal tras un procedimiento de conciliación que no haya tenido éxito y si el tribunal llega a la conclusión de que hay suficientes razones de incompatibilidad entre el marido y la esposa. Las razones del divorcio se estipulan, no en la ley en sí, sino en un reglamento distinto. El reglamento contiene algunos artículos que son aplicables sólo a los musulmanes, mientras que otros artículos relativos al divorcio se aplican a los musulmanes y a los no musulmanes por igual. Estas disposiciones distintas para los musulmanes pretenden reflejar el derecho unilateral al divorcio de los maridos, tal como se practica normalmente en el islam. Las disposiciones, sin embargo, no permiten el divorcio fuera de los tribunales, ni están formuladas de forma que permitan a los maridos divorciarse por motivos distintos y más amplios que los estipula-

dos para las mujeres. De hecho, la disposición que enumera los motivos de divorcio se aplica tanto a los hombres como a las mujeres y a musulmanes y no musulmanes por igual.

También es interesante la actitud adoptada por los tribunales que se enfrentan a divorcios pronunciados por los maridos fuera de estos tribunales. Aunque no

No hay ninguna visión “islámica” universal y definitiva del estatus de la mujer

se reconocen tales divorcios, sigue habiendo algunos hombres que los realizan y posteriormente van a un tribunal con una demanda de divorcio para que la situación sea reconocida por las autoridades. Los jueces que se encuentran con tales demandas, aunque obviamente saben que el marido pronunció el divorcio fuera del tribunal y simplemente intenta obtener un



»Mujeres participan en una marcha organizada por simpatizantes del partido islamista Hizbut Tahrir a favor del establecimiento de la sharía en el país. Yakarta, Indonesia, 29 de febrero de 2004. /EFE

reconocimiento judicial de lo que considera como un hecho consumado, rechazan estos pleitos. A menudo, si la ruptura familiar realmente se había producido, la mujer va después a un tribunal y solicita el divorcio. Los tribunales aceptan estas solicitudes presentadas por las esposas. Se dice que los jueces adoptan esta actitud para disuadir a los hombres de pronunciar el divorcio fuera de los mismos⁷.

7 Para ver un análisis de esta actitud de los jueces, véase John R. Brown, *Islam, Law and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning* (2003), p. 201.

DEBATE SOBRE LA HERENCIA

Aunque las mujeres parecen tener una mejor posición en Indonesia que en Malasia, debe subrayarse que las mismas fuerzas que empujan en Malasia hacia la vuelta a una visión conservadora del estatus de las mujeres en el islam están también actuando en Indonesia, aunque están más bien dirigidas a impedir la introducción de mejoras en su situación. Para ilustrar este punto, daré el ejemplo del tema de la herencia. Según la versión conservadora clásica del derecho islámico, las mujeres en el mismo grado de parentesco que los hombres heredan sólo la mitad de la parte que



heredan los hombres. Esta norma está integrada en las leyes malasias aplicables a los musulmanes y aún no ha sido objeto de mucho debate ni contestación activa. Sin embargo, en Indonesia, se llevó a cabo un intento gubernamental para instituir una parte igual de la herencia para los hombres y las mujeres con el mismo grado de parentesco. Esto se hizo principalmente durante la preparación de la Compilación del Derecho Islámico del Ministerio de Religión y el Tribunal Supremo, que es la máxima autoridad judicial también para los tribunales religiosos musulmanes. Esta propuesta de reforma también fue activamente respaldada por algunos académicos musulmanes que desarrollaron argumentos y justificaciones para

*El islam no es contrario a la
democracia y la libertad,
incluido en la diversidad política,
cultural y religiosa*

la igualdad de derechos a la herencia para hombres y mujeres basándose en metodología y fuentes legales islámicas. Sin embargo, al mismo tiempo hubo una fuerte resistencia de una parte significativa de los académicos musulmanes. Como consecuencia de ello, la versión final del Libro de Compilación II sobre la herencia incluye sólo algunas menciones generales a partes relevantes del Corán sin referencias explícitas a la interpretación progresista de estas fuentes. Esto deja un margen para una interpretación progresista posterior por parte de los tribunales y el apoyo del Tribunal Supremo, como la interpretación correcta del derecho islámico en este ámbito, pero los autores en general son escépticos sobre la posibilidad de prevalencia de esta interpretación igualitaria. La razón principal de esta actitud escéptica es el hecho de que los tribunales en general y el Tribunal Supremo en particular son muy conscientes de la fuerza de los defensores de la versión conservadora⁸.

La reciente adopción en la provincia indonesia de Aceh de un estatuto que permite, entre otras cosas, el castigo de lapidación por adulterio es un hecho más preocupante y alarmante. No obstante, la reacción inmediata de los defensores de los derechos de las mujeres en Indonesia es de nuevo un signo muy prometedor que demuestra una significativa apertura del debate público sobre el estatus de las mujeres, un debate que incluye las voces de las propias mujeres.

MUJERES, ISLAM Y BELLEZA

Deberíamos comparar constantemente la situación en las sociedades malasia e indonesia, donde se produce un debate y un diálogo sobre muchos temas

⁸ Para consultar estos argumentos, véase p. ej. Mark Cammack, *Islamic Inheritance Law in Indonesia: The Influence of Hazairin's theory of bilateral inheritance*, en T. Lindsey (ed.) *Indonesia: Law and Society* (2008), pp. 329-344.

delicados en el ámbito de los derechos de las mujeres musulmanas, con la situación en la gran mayoría de los países árabes y del Norte de África, donde se declara una única visión como

válida y se impone a toda la población sin ningún tipo de debate. Esta comparación nos enseña varias lecciones. La primera y más importante es que no hay ninguna visión “islámica” universal y definitiva del estatus de la mujer. En lugar de eso, una gran diversidad de enfoques e interpretaciones han estado coexistiendo dentro del islam. En segundo lugar, el islam no es contrario a la democracia y la libertad, incluido en la diversidad política, cultural y religiosa.

Creo que no se debería sobrestimar la importancia de algunos cambios negativos recientes en el ámbito de los derechos de las mujeres en Malasia e Indonesia. Es simplemente algo natural el que se produzcan una constante renegociación, diálogo y movimientos hacia adelante y hacia atrás dentro de una sociedad multicultural y multirreligiosa. Sin embargo, los activistas de los derechos de las mujeres y la comunidad internacional deberían en general mantenerse más atentos y vigilantes, reafirmando su posición cuando sea necesario y salvaguardando ante todo un espacio en el que el diálogo, las protestas y la negociación puedan seguir produciéndose.

Empecé con el caso de una modelo malasia sentenciada a ser azotada por beber alcohol para atraer la atención sobre la existencia de modelos en comunidades musulmanas. Me gustaría concluir hablando del lugar de la moda islámica en Malasia e Indonesia en comparación con otros países musulmanes mejor conocidos. En 2006, Datuk Raja Rezza Shah inició el Festival de Moda Islámica para posicionar a Kuala Lumpur como centro internacional de ésta. El festival se celebra una vez al año en Yakarta (Indonesia) y Kuala Lumpur (Malasia). Dubai se unió a estas ciudades el año pasado. El festival presenta ropa de diseño que respeta los requisitos islámicos tradicionales para la ropa de las mujeres: cubrir el

En 2006, se inició el Festival de Moda Islámica para posicionar a Kuala Lumpur como centro internacional de esta moda

cuerpo excepto la cara y las manos, evitar los tejidos transparentes y la ropa ajustada. También se presenta ropa islámica masculina. El desarrollo de la industria de la moda islámica que intenta combinar belleza y modestia puede interpretarse de distintas maneras y evidentemente tiene tanto aspectos positivos como negativos. También me gustaría subrayar algo que, en mi opinión, es una implicación positiva muy importante de este hecho: el espacio público que así ocupan las mujeres musulmanas. La combinación de los valores de modestia y belleza en un único concepto desafía el pensamiento islámico conservador tradicional que asocia la belleza de las mujeres con

Me gustaría subrayar la apertura y riqueza de las comunidades musulmanas del sudeste asiático, la multiplicidad de voces y la calidad del debate que se está produciendo

la tentación y lo utiliza como un argumento principal para su exclusión de muchas funciones públicas y las subordina a los hombres en la esfera pública. El encuentro de estas dos nociones irreconciliables del islam, según la lógica de los intérpretes conservadores del mismo, en el concepto de moda islámica representa un reto para esta lógica.

Como conclusión, me gustaría volver a subrayar la apertura y riqueza de las comunidades musulmanas del sudeste asiático, la multiplicidad de voces que están surgiendo allí y la calidad del diálogo y el debate que se está produciendo. Instaría también a estas sociedades a estar atentas a la salvaguarda de este carácter polifacético preservando el espacio para el diálogo y la interacción. Esto será también la mejor garantía del mantenimiento de la posición privilegiada de las mujeres musulmanas del sudeste asiático y abrirá más oportunidades y posibilidades de mejora. •

Las dinámicas de la INDENTIDAD MUSULMANA EN EL SUR DE ASIA

FARZANA SHAIKH

El sur de Asia (que incluye Afganistán, Pakistán, India, Bangladesh y Sri Lanka) cuenta en la actualidad con casi 500 millones de musulmanes, que constituyen la mayor comunidad musulmana del mundo¹. Esto representa aproximadamente el 30% de la población musulmana mundial. Sólo en Pakistán, India y Bangladesh se concentra la mayor población de musulmanes después de Indonesia.

La gran mayoría de los musulmanes del sur de Asia son sunníes, que siguen a la mayor escuela de la ley islámica, la sunní hanafí. Pero también hay un número importante de musulmanes chiíes en la región, sobre todo en Pakistán y en la India. Siempre ha sido difícil establecer con precisión el número de sunníes y chiíes que existen en el sur de Asia. Esto se debe en gran medida a las tensiones que históricamente han existido entre los dos grupos, las cuales les han llevado a aumentar o disminuir su número según su interés, bien para marcar su supremacía (sunníes) o para evitar su persecución (chiíes).

Associate Fellow, Asia Programme, The Royal Institute of International Affairs, Chatham House, Londres.

¹ Ver *An analysis of the world Muslim population by country/region, based on 2009 Population Data (CIA World Factbook)*, http://www.factbook.net/muslim_pop.php. Para conocer en más detalle la composición de los grupos musulmanes en el sur de Asia ver las entradas sobre la región en: Farzana Shaikh, ed., *Islam and Islamic Groups: A Worldwide reference guide* (1992).



Se calcula que en la actualidad los sunníes representan aproximadamente el 65% de la población musulmana del sur de Asia y los chiíes entre el 15% y el 30%. A pesar de estas cifras, los chiíes están muy presentes en la región y, cabe destacar que, en relación a su número, la población chií de Pakistán sólo está por debajo de la de Irán. En la actualidad, está comúnmente aceptado que la revolución chií de Irán

tuvo un impacto decisivo en la minoría chií del sur de Asia que resultó en su mayor politización. Esto es lo que ocurrió sobre todo en Pakistán, donde en los últimos años ha habido una marcada escalada de violencia entre sunníes y chiíes instigada en su mayor parte por grupos militantes sectarios. Aunque ambos grupos intentan proyectar sus diferencias en la línea ideológica, muchas de estas diferencias están



»Varios hombres se abrazan durante la celebración del Id al-Fitr, que marca el final del mes de Ramadán. Bombay, India, 21 de septiembre de 2009. /EFE

motivadas por el enfrentamiento para tener acceso a los escasos recursos locales y por su tendencia a expandir las políticas de países rivales de la región, en particular de Irán, de mayoría chií, y Arabia Saudí, dominada por los sunnís.

Con mucho, el grupo heterodoxo más importante del subcontinente asiático es la secta Ahmadía (o Qadiani) —un movimiento mesiánico que apareció

en la provincia del Punjab a finales de los años 80 del siglo XIX—. Su líder, Mirza Ghulam Ahmad, que falleció en 1908, levantó una gran polémica al autoproclamarse profeta, hecho que los ortodoxos sunnís consideran un desafío al dogma musulmán que se centra en que Mahoma es el último de los profetas. Estas diferencias doctrinales adoptaron una dimensión política particularmente marcada tras la creación de Pakistán en 1947. A pesar de que los ahmadíes

El sur de Asia cuenta en la actualidad con casi 500 millones de musulmanes, el 30% de la población musulmana mundial

El islam penetró por primera vez en el sur de Asia tras la conquista del Sind (Pakistán actual) por parte de los árabes en el año 712

jugaron un reducido pero importante papel en los primeros años del Estado (un miembro de la secta ocupó el puesto de primer ministro de Exteriores), la percepción de Pakistán como un país creado en nombre del islam sometió al grupo a una intensa presión por parte de los partidos políticos, que pidieron que fuera declarado minoría no musulmana².

A principios de los años cincuenta, estos disturbios tomaron un cariz violento, pero fueron eficazmente controlados por el *establishment* político que todavía no estaba dispuesto a renunciar a una definición ampliamente plural de Pakistán que su fundador, Muhammad Ali Jinnah, favorecía. Sin embargo, hacia los años 70, los partidos religiosos volvieron a recuperar su fuerza política como parte de una intensa oposición al gobierno del primer ministro Zulfikar Ali Bhutto. En 1974, Bhutto aceptó modificar la

2 Para un estudio detallado de la secta Ahmadía, ver: Yohanan Friedmann, *Prophecy Continuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and its Medieval Background*, 1989.

Constitución y declaró a la secta Ahmadía minoría no musulmana. Al hacerlo, despojó a los ahmadíes de los derechos políticos de los que habían disfrutado hasta la fecha como ciudadanos musulmanes del Estado. También proporcionó a los sucesivos gobiernos la autoridad para aprobar otras medidas contra éstos, entre ellas las tomadas en los años 80 que consideraron la práctica religiosa ahmadía como un delito. Hoy en día, los ahmadíes continúan sometidos a presión en otras partes del sur de Asia, en particular en Bangladesh, donde los partidos religiosos pro-islámicos todavía llevan a cabo campañas para que los declaren minoría no musulmana.

PAUTAS DEL ISLAM EN EL SUR DE ASIA

El islam penetró por primera vez en el sur de Asia tras la conquista del Sind (que ahora pertenece a Pakistán) por parte de los árabes en el año 712. El hombre al que se le atribuye dicha empresa fue el general omeya Muhammad bin Qasim (695-715), que fundó un reino árabe y estableció asentamientos musulmanes a lo largo de la costa oeste del sur de Asia. Según la mayoría de los registros históricos, Muhammad bin Qasim fue también el responsable de un plan para obligar a los hindúes a convertirse al islam. Al principio, estas conquistas de los musulmanes iban acompañadas de saqueos. El más señalado fue el de la invasión del ejército musulmán turco en el año 1000 d.C. bajo las órdenes del sultán afgano Mahmud de Ghazni (971-1030), al que se le hace responsable del saqueo del importante templo hindú de Somnath, en el oeste de la India.

Pero el encuentro musulmán con la India, incluso en aquel momento, no solo consistió en conversiones a la fuerza y saqueos. De hecho, uno de los consejeros más cercanos de Mahmud de Ghazni, al-Biruni (973-1048), viajó con él a la India donde aprendió sánscrito y sirvió como puente de vital importancia entre la civilización islámica, de lengua árabe, y el saber hindú. Los comerciantes árabes y los místicos itinerantes musulmanes (los sufíes), que viajaron a la región durante aquella época, también

llevaron con ellos diferentes variedades de un islam más tolerante. Se extendieron rápidamente por el interior del Sind, el Punjab, Bengala y las regiones costeras del sur de la India, incluida Sri Lanka. Hoy algunos de los templos sufíes más importantes del sur de Asia se encuentran no sólo en el norte de la India, sino también en áreas rurales de las regiones del Punjab y del Sind, así como en áreas tan lejanas como la provincia de la Frontera del Noroeste de Pakistán³.

Con mucho, la orden sufi (*tariqa*) más popular en el sur de Asia es la hermandad Chishti⁴. Su fundador, Moinuddin Chishti (fallecido en 1236) se encuentra enterrado en la ciudad de Ajmer, en Rajastán. Con una amplia red de templos sagrados, los maestros de esta hermandad pronto emergieron como los santos patrones para las generaciones sucesivas de gobernantes musulmanes del sur de Asia. Conocidos por promover el misticismo sufi y por la estrecha

Hoy algunos de los templos sufíes más importantes del sur de Asia se encuentran en el norte de la India, en áreas rurales de las regiones del Punjab y del Sind y en la provincia de la Frontera del Noroeste de Pakistán

relación que se establecía entre los hombres santos (*pirs*) y sus discípulos (*murids*), jugaron un papel decisivo en el desarrollo de la vibrante cultura musical del *qawwali*, que se originó alrededor de los templos locales y tomó inspiración tanto de una variedad de temas islámicos como de los modismos regionales más populares. Este enfoque sincrético, que buscaba poner en armonía el islam con la cultura autóctona india, explica en gran medida la atracción hacia el sufismo Chishti en el sur de Asia. Hoy en día, los hindúes y otros grupos no musulmanes participan igual que los musulmanes en las fiestas en honor a los santos musulmanes y a los hombres santos sufíes de la India, Pakistán y Bangladesh.

3 Ver Richard Eaton, ed., *India's Islamic Traditions, 711-1750*, 2003.

4 Ver Carl Ernst and Bruce Lawrence, *Sufi Martyrs of Love: The Chishti order in South Asia and beyond*, 2002.

Otra importante orden sufí con muchos seguidores en la región es la *tariqa* Qadiriyya, fundada por Abdul Qadir Gilani (1078-1166). Esta orden es popular en el subcontinente indio y en amplias franjas de la región del Punjab y del Sind en Pakistán, así como en Afganistán y entre los musulmanes de Sri Lanka. Entre sus seguidores se encuentran importantes eruditos, intelectuales y clérigos, aunque sus maestros en general tienden a evitar el contacto directo con los centros de poder material. A pesar de esto, es interesante destacar que el primer ministro de Pakistán, Yusuf Raza Gilani, afirma descender del fundador espiritual de esta orden y es muy respetado como guardián (*sajjida nashin*) de los templos sagrados de la orden en su ciudad natal (acertadamente conocida como “la ciudad de los santos”) en la provincia del Punjab.

Aunque por lo general la mayoría de la órdenes sufíes del sur de Asia han evitado la actividad política directa, algunas no han seguido esta tendencia. Entre éstas se encuentra la orden Naqshbandiya, que pone mucho énfasis en la estricta adherencia a la ley islámica (sharía) y que sigue teniendo una presencia especialmente importante en Afganistán. Su partidario más conocido y controvertido fue el teólogo musulmán radical indio, Shaikh Ahmed Sirhindi (fallecido en 1625), que lanzó una campaña política para cambiar las tendencias sincretistas que fomentaban las órdenes sufíes rivales que se habían ganado el favor en la corte del emperador mogol, Akbar. Sus esfuerzos se vieron recompensados después de que un sucesor de Akbar, Aurangzeb, introdujese unas prácticas islámicas más ortodoxas que acentuaron las diferencias entre los musulmanes y las demás comunidades religiosas. La campaña que comenzó Sirhindi la continuó el teólogo Shah Waliullah (fallecido en 1763), que también expresó su desacuerdo ante las prácticas “supersticiosas” asociadas a las órdenes sufíes tradicionales del sur de Asia, instando a que se reformara el islam siguiendo las líneas de una práctica “correcta”.

Estos cambios tuvieron lugar en el contexto del auge y la posterior caída del imperio musulmán en el subcontinente. Con mucho, el suceso más importante fue el establecimiento del imperio mogol, fundado por Babur (1483-1530) en el siglo XVI. Sus sucesores: Akbar (que reinó entre 1556 y 1605), Jahangir (que reinó entre 1606 y 1627), Shah Jehan (que reinó entre 1627 y 1657) y Aurangzeb (que reinó entre 1658 y 1707) forjaron un gobierno estable y centralizado que dependía para su administración de la cooperación de un gran número de administradores no musulmanes. La participación de estos oficiales no musulmanes fomentó una política de integración que, bajo el patrocinio del emperador mogol Akbar, fortaleció la tradición de tolerancia religiosa y de una cultura cosmopolita influenciada profundamente por el hinduismo y el islam⁶. Esta cultura cosmopolita fue la que más tarde inspiraría lo que llegó a conocerse como la “cultura compleja” de la India (una idea ela-

La vibrante cultura musical del qawwali tomó inspiración de temas islámicos y de los modismos regionales más populares. Este enfoque sincrético buscaba poner en armonía el islam con la cultura autóctona india

borada por Nehru en su autobiografía, *El descubrimiento de la India*, y que hoy muchos consideran la base de la visión nehruviana del secularismo moderno indio).

A pesar de este legado cosmopolita heredado de los mogoles, las tensiones entre el islam y la principal religión de la región, el hinduismo, se fueron gestando lentamente. Durante los siglos XVIII y XIX, estas tensiones se acentuaron a causa de los movimientos que apoyaban la ortodoxia islámica. Éstos habían ganado terreno en las regiones noroccidentales del sur de Asia y en partes de Bengala a la estela de la desintegración del imperio mogol y de la consolidación del mandato británico.

La mayoría de estos movimientos se expresaron en uno de estos modos: bien optando por un programa de reforma religiosa para limpiar el islam del

5 Anne Marie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 1975.

6 Bamber Gascoigne, *The Great Moghuls*, 1971.



›Jóvenes danzan en el primer día de la celebración del aniversario de la muerte ("urs") del santo sufí Bari Imam, uno de los principales eventos de la capital al que asisten miles de personas. Islamabad, Pakistán, 25 de mayo de 2003. / Shabbir Hussain Imam / EFE

›Mujeres paquistaníes rezan en el santuario del santo musulmán sufí Hazrat Mian Mir Sahib, venerado tanto por sijs como por musulmanes. Pakistán, 5 de marzo de 2003. / Rahat Dar / EFE



hinduismo y de otras influencias "extrañas", o bien a través de la guerra (*yihad*) para restablecer el dominio político musulmán. Los primeros se dirigieron contra las prácticas sincretistas asociadas principalmente al sufismo popular. Extendidas por Bengala, el Punyab, Sind y el sur de la India, las prácticas sufíes promovían una versión del islam que tendía a poner mucho énfasis en la búsqueda espiritual del amor de dios, más que en la aplicación estricta de la ley de dios. Recordar a los musulmanes la práctica "correcta", basada en la obediencia a la sharía, se convirtió por tanto en el objetivo fundamental de los reformistas musulmanes de aquel periodo. Sus portavoces más elocuentes eran los ulemas (o teólogos musulmanes), que rechazaban las influencias hindúes y europeas. Los que mejor los representa-

ron fueron los fundadores de uno de los seminarios religiosos islámicos más influyentes del sur de Asia, el seminario Darul Ulum en Deoband⁷, fundado en 1867. Su legado de hostilidad hacia Occidente sigue resonando hoy en día no sólo en la India, sino en algunas zonas del noroeste de Pakistán y, de un modo más significativo, entre los grupos pro-talibán de Afganistán⁸.

La segunda tendencia paralela, políticamente más explícita, se desarrolló y tomó fuerza especialmente en las décadas anteriores a la Rebelión de la India en 1857. Pretendía restablecer las doctrinas islámicas de la guerra (*yihad*) destinadas a incitar a los musulmanes a la lucha violenta y a expulsar a los británicos de la India. Concentrada principalmente en las regiones del norte y del noroeste del subcontinente indio, su defensor más importante fue el activista musulmán Sayyid Ahmed Bareilvi (1786-1831). Su objetivo era establecer una casa o morada del islam (*dar al-Islam*) en las regiones fronterizas de la región noroeste, que serviría como núcleo de una campa-

7 Barbara Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*, 1982.

8 Sana Haroon, *Frontier of Faith: Islam in the Indo-Afghan Borderland*, 2007.



ña militar musulmana más extensa destinada a imponer la ley religiosa islámica en la India británica y Afganistán⁹. De hecho, tanto los reformistas como los activistas yihadistas reforzaron los vínculos entre los musulmanes de la India y sus homólogos en el vecino Afganistán —vínculos que desde entonces han ido apareciendo en la historia moderna del islam del sur de Asia.

Por supuesto, se desarrollaron otras tendencias de pensamiento islámico en este periodo, que tomaron fuerza a finales del siglo XIX. Así, algunos de los movimientos más importantes se centraron en intentos de conciliar el islam con la modernidad, especialmente con las exigencias de un Estado moderno. Su marco quedó definido por el destacado pedagogo musulmán indio, Sayyid Ahmed Khan, a finales del siglo XIX. A diferencia de sus homólogos musulmanes más ortodoxos entre los reformistas y los yihadistas, a Sayyid Ahmed le preocupaba demostrar que, cualquiera que fuesen las diferencias entre el islam y las prácticas religiosas locales no islámicas, no existía incompatibilidad entre el islam y Occidente. La oposición a Gran

Bretaña y, por extensión al mandato británico, era por tanto, desde su punto de vista, completamente injustificada. Esta osada postura se debía en gran medida a la determinación de Sayyid Ahmed de subrayar la lealtad a Gran Bretaña de los musulmanes indios, que se vieron muy implicados en los disturbios de 1857. Pero también le proporcionó las bases para lanzar una nueva visión cultural y política del mundo radicalmente nueva bajo los auspicios de su famosa institución de enseñanza, el Colegio Mahometano Anglo-Oriental en Aligarh, fundado en 1875. Permitió a los musulmanes emerger como una fuerza importante en la India británica y, con el tiempo, ayudaría a fortalecer un espíritu (*ethos*) “separatista” musulmán que se alzaría contra las reivindicaciones de los nacionalistas indios para hablar en nombre de los musulmanes indios¹⁰.

Acontecimientos externos también aceleraron la constante politización del islam en la India. Entre los años 1919 y 1924, millones de musulmanes se movilaron en nombre del movimiento Khalifat. Su objetivo era presionar al Gobierno británico para

9 Ayesha Jalal, *Partisans of Allah: Jihad in South Asia*, 2008.

10 David Lelyveld, *Aligarh's First Generation: Muslim Solidarity in British India*, 1978.

conservar el poder temporal y espiritual del califato islámico, ostentado en aquella época por el sultán otomano. Aunque estos esfuerzos no consiguieron mantener el califato, debido principalmente a la decisión del líder laico turco Kemal Atatürk de abolir dicha institución, sus efectos se hicieron notar mucho entre los musulmanes de la región. Muchos llegaron a comprender el atractivo del panislamismo aunque, en la práctica, muy pocos decidieron adherirse a él. Con el tiempo, el movimiento también reforzó la cooperación entre hindúes y musulmanes contra el enemigo común: Gran Bretaña; pero sus diferencias políticas no tardaron en volver a aparecer.

La retórica populista y panislámica del movimiento Khilafat hizo eco en otras formaciones islámicas de pronunciado enfoque extraterritorial que surgieron en esa época. Entre ellas se encontraba el movimiento Tablighi Jamaat, fundado por el experto en ley sagrada sufí, Maulana Muhammad Ilyas (1885-1944), en Mewat, cerca de Delhi, a mediados de los años veinte. Aunque de tendencia reformista (estaba fuertemente influenciado por Shaikh Ahmed Sirhindi), su enfoque hacia un islam más popular hizo que gozase de un alcance mucho mayor que otros movimientos más conocidos, aunque más elitistas, asociados con el seminario de Deoband y la Universidad de Aligarh. Sin embargo, igual que les sucedía a estas organizaciones, el movimiento Tablighi Jamaat buscaba fundamentalmente el resurgimiento de la concienciación musulmana en la región y aumentar la noción de una identidad religioso-cultural musulmana bien definida, si bien desvinculada de la política¹¹.

Hacia los años 30, estas corrientes habían acentuado el sentimiento de una identidad separada entre los musulmanes de la India. Inspirados por visionarios como el poeta y filósofo musulmán Muhammad Iqbal, estaban cada vez más dispuestos a considerar el proyecto de formación de un Estado independiente, basado en la idea de una “nación” musulmana; aunque pocos imaginaron entonces un Pakistán sobera-

no, como una realidad concreta, tal como existe en la actualidad. Sin embargo, al mismo tiempo existía una gran división entre los musulmanes en la India y muchos dudaban sobre cuál era el mejor modo de salvaguardar el futuro político de su comunidad.

Los hindúes y otros grupos no musulmanes participan igual que los musulmanes en las fiestas en honor a los santos musulmanes y a los hombres santos sufíes de la India, Pakistán y Bangladesh

El problema de la falta de consenso coherente entre los musulmanes sobre el papel del islam en un Estado musulmán futuro —ya fuese un Estado soberano o integrado en una federación panindia— seguía sin resolverse. Mientras que algunos como el fundador de Pakistán, Muhammad Ali Jinnah, imaginaron un Estado en el que el islam serviría fundamentalmente como anclaje cultural para la mayoría de sus residentes, otros como Iqbal se vieron claramente seducidos por la idea de un Estado (o Estados) musulmán donde los musulmanes pudieran estar gobernados por las leyes del islam. Y otros que se apartaron de la concepción de Jinnah y de Iqbal sobre un Estado musulmán independiente y en cambio eligieron unirse al movimiento nacionalista indio, estaban claramente convencidos de que el islam en el sur de Asia podría sobrevivir sin que se forjaran nuevas fronteras políticas. Estas visiones opuestas no eran fáciles de conciliar. A pesar de que sus consecuencias se habían dejado sentir con más fuerza en Pakistán, que surgió como Estado musulmán soberano en 1947, han seguido estando presentes en el debate sobre el significado de la identidad musulmana en otras partes del sur de Asia.

LA IDENTIDAD MUSULMANA EN EL SUR DE ASIA

Todas las diferentes formas adoptadas por el islam indio, desde las “sincretistas” hasta las “reformistas”, y desde las tradiciones descritas como “liberales”, “modernistas”, o más recientemente como “fundamentalistas”, han acentuado el debate sobre la identidad

11 Khalid Masud, ed., *Travellers in faith: studies of Tablighi Jamaat as a transnational movement for faith renewal*, 2000.

musulmana en el sur de Asia. En términos generales, el debate se centra en cómo definir la identidad musulmana: ¿Podemos definir la identidad musulmana en el sur de Asia como cohesiva y ligada simplemente por la referencia a valores y símbolos islámicos “esenciales”? ¿O debemos admitir la multiplicidad del “islam vivo”, aceptando que los musulmanes de la región hablan idiomas diferentes, viven en esferas diferentes y experimentan circunstancias económicas y sociales muy dispares? En otras palabras: difieren entre ellos en casi todos los aspectos excepto en su creencia común del islam. Este debate aún continúa sin resolverse.

Pero, ¿por qué es importante la cuestión de la identidad musulmana en el sur de Asia? Y ¿qué sugiere sobre la dinámica política del islam en la región? No sería una exageración decir que la importancia singular de la identidad musulmana en el contexto del sur de Asia deriva en gran medida de la controversia política que rodea a la partición de la India. De hecho, podríamos incluso afirmar que todo el asunto a favor y en contra de Pakistán estuvo basado en la definición de identidad musulmana.

Las divisiones académicas sobre la identidad musulmana en la región han tendido a reflejar la división política que surgió en 1947. Los estudiosos de la materia, como el eminente historiador paquistaní, Aziz Ahmed, estuvieron entre los primeros en trabajar en detalle sobre la afirmación de Jinnah de que los musulmanes del subcontinente indio estaban unidos por una identidad común derivada de su fe religiosa (islam) y que esta fe también los distinguía de los no musulmanes. Este sentido característico de ser musulmán, basado en los valores y en los símbolos del islam, es lo que Jinnah y sus seguidores identificaron como la “nación musulmana”, que justificaba en última instancia su demanda de un Estado musulmán independiente¹².

Pero esta visión de una comunidad musulmana monolítica, que se identifique exclusivamente a través de sus creencias religiosas ha sido enérgicamente rebatida, no sólo por los eruditos, sino por la experiencia

de miles de musulmanes indios que decidieron quedarse en la India cuando se llevó a cabo la partición. Desde mi punto de vista, los musulmanes de la India, y de todo el sur de Asia, representan una población demasiado heterogénea para poder garantizar una sola identidad; más bien sucede lo contrario, puesto que se encuentran divididos desde el punto de vista lingüístico y cultural, y muy estratificados desde el punto de vista socioeconómico. Es más, los asuntos relativos al islam no son las únicas preocupaciones que impulsan a los musulmanes, e incluso cuando parezca que así es, simplemente están enmascarando intereses políticos y económicos más apremiantes¹³. Otra línea subsidiaria de argumentación llama la atención sobre el papel que jugaron los funcionarios coloniales británicos en el siglo XIX y a principios del XX. A ellos se les ha culpado de “construir” unas identidades religiosas musulmanas (y otras) separadas y “comunales”, dando por supuesto que dichas identidades se correspondían más a la estructura de la sociedad india tal como ellos la percibían¹⁴.

Desde los años 70, estas diferentes interpretaciones se han vuelto incluso más difíciles de reconciliar en el contexto del sur de Asia. La creación de Bangladesh y el fortalecimiento del discurso islamista en Afganistán durante este periodo subrayaron la complejidad de este debate. La separación de la parte

Las tensiones entre el islam y la principal religión de la región, el hinduismo, se fueron gestando lentamente, acentuadas por los movimientos que apoyaban la ortodoxia islámica

oriental de Pakistán (hoy Bangladesh) en 1971 puso de manifiesto el triunfo del nacionalismo étnico bengalí y dio credibilidad a las afirmaciones de que una fe común (el islam) no era suficiente para consolidar una identidad musulmana y, mucho menos, servir de base para un Estado viable. Desde entonces,

12 Aziz Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan, 1857-1964*, 1967. Ver también su obra *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, 1964.

13 Muhammad Mujeeb, *The Indian Muslims*, 1967.

14 Gyan Pandey, *The construction of communalism in Colonial North India* (1990). Ver también Francis Robinson, *Separatism among Indian Muslims: The politics of the United Provinces' Muslims, 1860-1923*, 1974.

Todo el asunto a favor y en contra de Pakistán estuvo basado en la definición de identidad musulmana



»Feligreses durante la celebración anual de la festividad del "Urs" en el santuario sufí de Bari Iman. Islamabad, Pakistán, 26 de mayo de 2008. / T. Mughal / EFE

el resurgimiento del nacionalismo étnico baluchi en Pakistán ha reforzado estas afirmaciones. Juntos han suscitado nuevas cuestiones sobre los supuestos que ven al islam como el único marcador de identidad de los musulmanes del sur de Asia.

Pero determinados acontecimientos que tuvieron lugar en Afganistán en la década de los 80 volvie-

ron a abrir el debate sobre la identidad musulmana. Lo que sugerían era que una larga tradición de nacionalismo étnico pastún, establecida sobre un fuerte sentido de identidad pastún, podría estar dando prioridad a una identidad más profundamente influida por el islam. Marcado en mayor medida por los llamados grupos yihadistas, el islam en Afgani-

Los musulmanes de todo el sur de Asia representan una población demasiado heterogénea para poder garantizar una sola identidad

tán parecía dispuesto a eliminar las diferencias tribales y étnicas a favor de una identidad musulmana afgana dominante. Cobró su máxima expresión bajo los talibanes, que tomaron el control en 1996 y que pretendían proyectar (aunque de un modo brutal) un sentido de fraternidad y de identidad como musulmanes más que como afganos¹⁵.

En otras partes del sur de Asia, la relación entre identidad étnica y musulmana también parecía estar cambiando. Un ejemplo significativo es el Estado indio de Cachemira, que ha sido el centro de un gran enfrentamiento entre la India y Pakistán desde 1947. Aquí, una fuerte identidad regional cachemir, en términos generales secular (*kashmiriyat*), ha sido desafiada repetidamente desde la década de los 90 por un discurso político decidido a marcar al Estado con una identidad musulmana que otorgaría privilegios a su mayoría musulmana. En los últimos años, el marcado nacionalismo étnico (y el pluralismo cultural) que una vez definieron a Bangladesh también parecen ir perdiendo fuerza. La creciente influencia de los grupos islamistas y el miedo persistente a que una identidad étnica bengalí quizá no sea suficiente para proteger la identidad del país de la absorción por los “bangalíes hindúes” a través de la frontera con la India, han aumentado el interés por fomentar una identidad musulmana para Bangladesh¹⁶.

Pero estos recientes acontecimientos también indican la creciente exposición del sur de Asia a corrientes externas que han ayudado a introducir versiones del islam cuyas raíces son más árabes que asiáticas. Uno de los principales motores de esta exposición fue la migración económica de millones de habitantes del sur de Asia a los países ricos en petróleo de Oriente Próximo, a finales de la década de los

»Clérigos representantes de las religiones más practicadas en Sri Lanka se reúnen para respaldar las conversaciones de paz entre el gobierno y la guerrilla de los Tigres Tамиles. Colombo, Sri Lanka, 22 de febrero de 2006. / M.A. Pushpa Kumara / EFE



70. Sin embargo, las guerras del Golfo de los 90 y el consiguiente desplome del precio del petróleo obligaron a muchas personas a regresar a sus hogares, llevando con ellos una interpretación más austera y ortodoxa del islam. Este “islam árabe” ahora se sitúa incómodamente en el sur de Asia donde, a pesar de la tradición de reforma religiosa y de un “regreso” a la ortodoxia, el islam influenciado por el sufismo sigue ejerciendo un poderoso atractivo entre la gran mayoría de los musulmanes. Sin embargo, el atractivo de incentivos económicos que ofrecen los países árabes ricos como Arabia Saudí, interesado en expandir su versión del islam wahabí, y el legado histórico de los movimientos reformistas que buscaban “islamizar” a los musulmanes del sur de Asia, han resultado ser una potente combinación. Juntos han preparado el camino para un proceso de islamización en la región, que ha animado a los musulmanes del sur de Asia a organizarse políticamente de una manera que privilegia a su identidad islámica en la esfera pública.

15 Para uno de los mejores informes sobre esta transformación, ver: Gilles Dorronsoro, *Revolution Unending: Afghanistan — 1979 to the present*, 2005.

16 Hiranmay Karlekar, *Bangladesh: the next Afghanistan?*, 2005.

La separación de la parte oriental de Pakistán (hoy Bangladesh) puso de manifiesto el triunfo del nacionalismo étnico bengalí y dio credibilidad a las afirmaciones de que una fe común no era suficiente para servir de base a un Estado viable

EL ISLAM POLÍTICO EN EL SUR DE ASIA

Aunque no quepa duda, por tanto, de que los musulmanes del sur de Asia siguen experimentando el islam de diferentes maneras, un número cada vez mayor ahora busca una expresión más sólida de los principios islámicos en la vida pública y política. Bajo el régimen militar del general Zia-ul-Haq, que ostentó el poder desde 1977 hasta 1988, Pakistán se caracterizó por una tendencia que se fue extendiendo. A esto le siguió Bangladesh. Aunque el país se creó en 1971, firmemente comprometido con el secularismo, desde 1988 ha consagrado al islam como la religión del Estado. En Sri Lanka, donde los musulmanes constituyen sólo una proporción de la población (alrededor del 7,5%), la élite musulmana urbana (fundamentalmente tamil) también ha intentado organizarse políticamente para fomentar una identidad árabe-musulmana —una medida que acabó conduciendo a su separación del movimiento separatista tamil (hindú).

Incluso en la India independiente, donde los musulmanes han sido mucho más reacios a organizarse alineándose en una “identidad musulmana” por miedo a ser catalogados de “comunales” desleales, las barreras se han ido derribando. En 1986, los musulmanes indios se vieron profundamente divididos por lo que llegó a conocerse como el caso de Shah Bano. Este caso generó una enorme controversia y debe su nombre a una mujer que recurrió a los tribunales indios para obtener derecho a una pensión alimenticia (un derecho que no le correspondía de acuerdo con la ley islámica que gobierna a los musulmanes en la India en cuestiones relativas al derecho de familia). Se establecieron límites entre los que estaban decididos a proteger los derechos de una “minoría” musulmana frente a las leyes formuladas en interés

de la mayoría y de aquellos que buscaban proteger los derechos, basándose en la ley islámica, de una supuesta “comunidad” musulmana¹⁷. El caso de Shah Bano es interesante en cuanto deja ver las contradicciones de intentar defender los dos amplios tipos de identidad musulmana que han dado forma a la política de la India independiente. La primera contradicción se centra en la identidad de los musulmanes indios como minoría; la segunda en la identidad de los musulmanes indios como un grupo cultural bien diferenciado o comunidad. La posición defensiva adoptada por muchos grupos musulmanes indios, incluidos grupos de mujeres, en el caso de Shah Bano reflejaba claramente los miedos sobre el estatus de los musulmanes como minoría. Sin embargo, estos miedos tuvieron el efecto de fortalecer

Los talibanes pretendían proyectar (aunque de un modo brutal) un sentido de fraternidad y de identidad como musulmanes más que como afganos

la postura de los que estaban más interesados en el estatus de musulmanes como comunidad separada —una postura que acabó dividiendo (como sucedió en 1947) a los musulmanes indios de otros indios—. Al mismo tiempo, la parálisis generada por estos miedos también limitó los derechos de las mujeres indias musulmanas. Al no conseguir garantizar el mismo derecho a la pensión alimenticia que las mujeres no musulmanas, se vieron obligadas a sacrificar sus intereses a los intereses de los musulmanes indios como “comunidad” y como “minoría”.

El caso de Shah Bano, precisamente porque atrajo la atención hacia algunos de los aspectos más

17 Zoya Hasan, ed., *Forging identities: Gender, communities and the state*, 1994.



»Un vendedor ambulante coloca pósters con los retratos de héroes musulmanes históricos. Rawalpindi, Pakistán, 9 de junio de 2003. / Shabbir Hussain Imam / EFE

regresivos de la ley personal musulmana, también planteó la seria cuestión sobre la compatibilidad del islam con la legislación moderna. En el sur de Asia este asunto se ha tratado desde el punto de vista intelectual, social y político. La relación entre la revelación y la razón, entre religión y ciencia, el estatus y los derechos de las mujeres y de las minorías, la naturaleza y la función del islam en el Estado moderno, todo esto se continúa debatiendo en la actualidad. Aunque los fundadores del movimiento islámico más importante, Jamaat-I-Islami, se vieron así mismos como los que proporcionarían una respuesta islámica a la modernidad¹⁸, para otros muchos el

surgimiento del “islam político” o “fundamentalismo” es una prueba de la sublevación del islam contra la modernidad.

Quizá en ningún sitio esta cuestión sea tan enérgicamente debatida como en Pakistán. Allí, desde las elecciones generales de septiembre de 2002, los partidos religiosos han ganado muchos votos suscitando miedos de que el panorama político liberal imperante hasta la fecha se encuentre al borde de una gran transformación. Aunque muchos de estos partidos estaban sujetos a severas restricciones bajo el régimen militar del ex presidente, el general Pervez Musharraf, que prohibió sus actividades tras los atentados del 11 de septiembre, se han beneficiado del apoyo popular que proviene en gran parte de la oposición a las políticas de EE UU llevadas a cabo en

18 Seyed Vali Reza Nasr, *The vanguard of the Islamic revolution: the Jamaat-i-Islami of Pakistan*, 1994.

Afganistán y en Iraq. Cabe destacar que este apoyo a los partidos religiosos tiende a concentrarse en la provincia de la Frontera del Noroeste y en Baluchistán. Sin embargo, en los últimos años ha habido signos de alarma ya que parece que el apoyo a estos partidos y a sus discípulos se ha extendido a otras partes de Pakistán, en particular a distritos del sur del Punjab.

Pero vale la pena recordar que, a pesar del apoyo conseguido por los partidos religiosos en 2002 (cuando consiguieron el 14% de los votos), este hecho no representa la tendencia típica en Pakistán. De hecho, allí estos partidos no han conseguido en general más del 2% de los votos. Lo que ha cambiado, por tanto, no son las percepciones populares de los partidos religiosos (que todavía se ven como carentes de moral), sino los canales que proporcionan para registrar la protesta popular contra las políticas de EEUU desde los atentados de septiembre de 2001.

Muchas de las críticas derivadas de esos atentados se han dirigido a la campaña militar de EEUU en Afganistán y a las políticas empleadas para provocar un “cambio de régimen” en Iraq infringiendo las leyes internacionales. En los últimos años, estas críticas se han intensificado en Pakistán alimentadas por el odio hacia Estados Unidos, al que se le ha culpado de la participación de Pakistán en la “guerra contra el terror” y de las muchas bajas sufridas entre su población como consecuencia de la misma. Tampoco el gobierno elegido popularmente (que volvió al poder en 2008) ha conseguido aplacar la ira pública, ya que parece que dicho gobierno esté actuando a instancias de EEUU. En el centro de todo esto se encuentra la crítica al gobierno por su decisión de lanzar operaciones militares respaldadas por EEUU contra los grupos militantes paquistaníes de las zonas tribales de Pakistán¹⁹. Este hecho ha reforzado la percepción de que el

Uno de los principales motores de la creciente exposición del sur de Asia al “islam árabe” fue la migración económica de millones de personas a los países ricos en petróleo de Oriente Próximo

Estado paquistaní, del que generalmente se pensaba que había sido fundado en el nombre del islam, ha renunciado de hecho a su petición de proteger al islam al atacar a sus seguidores. Esta acusación ha ampliado significativamente las oportunidades de los partidos religiosos de Pakistán de recobrar la iniciativa y de ocupar un primer plano en la lucha entre el Estado y la sociedad en dicho país²⁰.

En la actualidad, en el sur de Asia las corrientes opuestas del islam global están pasando factura. Las tradiciones plurales del islam que una vez cultivó la región ahora parecen estar decayendo y no pueden responder a la frustración popular. En cambio, las formas militantes, más austeras e intolerantes del islam han ganado terreno para servir como las armas de elección de una población musulmana cada vez más desencantada con los gobiernos nacionales y con la indiferencia que perciben por parte de la co-

Un número cada vez mayor de musulmanes del sur de Asia busca ahora una expresión más sólida de los principios islámicos en la vida pública y política

munidad internacional. Sin embargo, en ninguna parte las oportunidades de recuperación del humanismo universal son tan propicias como en el sur de Asia, donde la coexistencia pacífica del islam con las comunidades religiosas locales cuenta con una historia larga y honrosa. Es aquí, después de todo, donde millones de musulmanes imaginaron un papel para el islam basado en una asociación de confianza con otras religiones, en un escenario de rica diversidad cultural y espiritual. •

19 Owen Bennett Jones, *Pakistan: Eye of the storm*, tercera edición revisada, 2009.

20 Farzana Shaikh, *Making Sense of Pakistan*, 2009.

De la TRADICIÓN COMPARTIDA *al particularismo* *los casos de India,* *Pakistán y Bangladesh*

JAMAL MALIK

Actualmente el sur de Asia alberga aproximadamente a un tercio de la población musulmana mundial, con un crecimiento anual por encima del 2%. Esta región siempre ha sido un importante centro de actividades teológicas, intelectuales y literarias musulmanas, representando una dinámica increíblemente polifacética, a veces afectando a círculos más amplios del mundo musulmán a través de los viajes y de las comunicaciones, cada vez más virtuales. Mientras que en el norte de la India el islam se introdujo por vía terrestre, a través de conquistas militares y migraciones forzosas, en el sur se introdujo principalmente por vía marítima, a través del comercio. En este sentido, es problemático hablar de un islam monolítico propio del sur de Asia y de una minoría musulmana india, dado el grado de diversidad y diferencias en la formación de las comunidades religiosas, en una escala que va desde las puras a las híbridas y que ha evolucionado a lo largo del tiempo y del espacio. De hecho, los musulmanes tuvieron que conciliar de un modo pragmático y negociar su postura en diferentes contextos y épocas, conduciendo a lo que se ha llamado cultura islamizada, que es aquella que no hace referencia a la religión en primera instancia, “sino al conjunto social y cultural asociado históricamente con el islam y con los musulmanes, tanto entre los mismos musulmanes como

Cátedra de Estudios Islámicos, Universität Erfurt, Alemania. Autor de “Islam in South Asia – A Short History”.



»Musulmanes frente a la mezquita emplazada en las ruinas del fuerte Ferozshah Kotla, durante la celebración de la festividad religiosa de Id al-Adha o Fiesta del Sacrificio, que marca el final de la peregrinación a la Meca y conmemora la disposición de Abraham a sacrificar a su hijo. Nueva Delhi, India, 9 de diciembre de 2008. / Anindito Mukherjee / EFE

entre los no musulmanes”, (Marshall Hodgson: *Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization*, Chicago 1975, Vol. I, p. 59).

Las tradiciones islamizadas del sur de Asia se fueron haciendo incluso más versátiles e inclusivas a medida que las comunidades de inmigrantes musulmanes se iban adaptando a los diferentes entornos de la India como portadores de una fe y una civilización diferentes. Cada vez más fueron expresando sus inquietudes usando los símbolos culturales compartidos y los idiomas locales en lugar de los iconos y el idioma de la élite. A buen seguro, el idioma

litúrgico, el árabe, lo siguieron usando los eruditos ortodoxos, pero el persa no tardó en convertirse en el idioma usado por los tribunales, la administración y las tradiciones místicas; las tradiciones populares se componían en su mayoría en la lengua vernácula para hacerlas inteligibles a la población local independientemente de su clase social o nivel cultural.

Las tradiciones islamizadas del sur de Asia se fueron haciendo incluso más inclusivas a medida que los inmigrantes musulmanes se iban adaptando a los diferentes entornos de la India

EL PEQUEÑO PEREGRINAJE A LOS TEMPLOS

La expansión del islam se vio facilitada por la religiosidad popular y por las creencias místicas. Los defensores de tales visiones integradoras de las tradiciones musulmanas fueron las órdenes místicas que emigraron desde Asia Central a partir del siglo XII, ya que infundieron a la cultura de la élite símbolos locales y regionales, haciéndola accesible a las masas dentro de su propia matriz subalterna, y en ocasiones convirtiéndose en agentes de la cultura elitista. Ni que decir tiene que estos procesos de universalidad y “parroquialismo” proporcionaron las bases para diferentes identidades religiosas exclusivas e inclusivas o intermedias. Esto era incluso más importante, ya que la anexión de partes más extensas de al-Hind estaba impulsada fundamentalmente por la búsqueda de nuevas zonas de cultivo y de los ingresos que éstas generarían. Los templos que aparecieron junto a las tumbas y los sarcófagos de los

místicos se convirtieron en *centros de difusión* y a través de sus rituales consiguieron hacer que el islam fuera accesible a las masas que no tenían cultura. Les ofrecían manifestaciones del orden divino y los integraban en sus representaciones rituales, como participantes y también como patrocinadores, sobre todo en las fiestas anuales (en árabe *urs*, que significa literalmente matrimonio, como la unión del alma santa con el amado: Dios). El templo tiene por tanto una importancia terapéutica, social, económica y política; y, a diferencia de la mezquita, proporciona una fuente alternativa de identidad y comunicación, sobre todo para las vidas más bien monótonas de los campesinos y para las mujeres. Y ya que varias actividades —también llamadas “actividades no islámicas”— tienen lugar alrededor de estos centros y ya que, a menudo éstos representan el último refugio de los grupos sociales marginados, los templos se pueden considerar como microcosmos del islam local. El viaje al templo se denomina a menudo el pequeño peregrinaje. De este modo, la tradición local o pequeña tradición reemplaza a la tradición inclusiva, importante y orientada al centro del pere-

grinaje a La Meca. Una geografía compleja y sagrada disuelve el sistema centro-periferia. El canto sufi, el *qawwali* o el *kalam*, llevado al público occidental por el fallecido músico chishti, Nusrat Fateh Ali Khan, es uno de los muchos ejemplos de religión compartida y muestra cómo la música puede expresar el mensaje del pluralismo religioso.

Asimismo, los templos se convirtieron en centros donde se confería el poder divino en modos que eran aceptados tanto por musulmanes como por hindúes, sin mencionar su estrecha relación con el culto a las deidades autóctonas. Mecanismos de asimilación y refracción también eran evidentes en el

Los templos que aparecieron junto a las tumbas y los sarcófagos de los místicos se convirtieron en centros de difusión y a través de sus rituales consiguieron hacer que el islam fuera accesible a las masas sin cultivar

campo de la cultura material: la integración de formas arquitectónicas locales por parte de los nuevos líderes políticos preservaría la grandiosidad de las dinastías locales en la memoria popular. En la práctica religiosa y en las fuentes epigráficas y literarias sánscritas, la religiosidad no era el principal indicador de identidad, distanciamiento o exclusivismo. Aunque los musulmanes que se establecieron en la región estaban influenciados por la arquitectura del Yemen y del Golfo Pérsico, el símbolo del islam, la mezquita, se adaptó a la arquitectura autóctona eliminando minaretes —el mihrab tradicional tampoco formaba parte de las mezquitas del norte de la India— o llenándose de motivos jainistas o hindúes como hojas de loto, o bien mostraban nombres e inscripciones bilingües: una en árabe y otra en la lengua local, representando una mezcla única de arquitecturas del Occidente Asiático y del sur de la India. Al adoptar la arquitectura del entorno local, se mostraba interacción y reciprocidad cultural más que hostilidad y conflicto. De este modo, el préstamo cultural por parte de los sultanes de las ciencias, símbolos, costumbres y rituales hindúes, como contenedores de

memoria para la identidad de las comunidades religiosas, podría ganarles el favor de sus súbditos hindúes. “La interpretación ‘india’ del espacio sagrado” y su sincretismo arquitectónico desinhibido es más evidente en la arquitectura religiosa del Gujarat, o en la integración de formas y motivos hindúes y jainistas, las columnas ricamente labradas que provienen de la arquitectura de los templos locales, realizada también por artesanos locales, sobre todo en el sur de la India.

IDENTIDAD Y NECESIDAD

El asentamiento de los musulmanes se vio muy influenciado por el intercambio comercial y modificó la estructura social y la cultura material a medida que evolucionaba desde el punto de vista de las tradiciones vivas pluralistas. En ocasiones, la expansión musulmana corrió paralela a los cambios políticos, agrarios y religiosos que tuvieron lugar en la antigua civilización sánscrita. Al hacerse sedentarios —en algunos casos a causa del cultivo de arroz y por cambios en los lechos de los ríos— los agricultores se integraron en instituciones religiosas que se organizaban en torno a personajes carismáticos. Esto venía acompañado por una “rutinización del carisma” a través de la cual, por una parte, los hombres santos y su progenie se convertían en propietarios de las tierras. Por otra parte, los propietarios musulmanes se transmutaban en hombres santos, santificando así la autoridad burocrática. Un ejemplo importante de esto fue la intervención de los sunnís durante el sultanato de Delhi, que condujo a que los sufíes cuestionaran la autoridad del sultán: ¿quién era el verdadero gobernante de Delhi: el sultán terrenal o el maestro espiritual?

Esta mezcla multidimensional de lo profano con lo sagrado hizo que el islam se arraigase profundamente en la memoria cultural de las gentes. Los encuentros y la interacción entre musulmanes e hindúes dieron a estas regiones sus tradiciones musulmanas indias. Al mismo tiempo, las diferentes confesiones musulmanas se enfrentaron por el po-

der para representar al islam, a la vez que dependían de la aristocracia hindú, como se puso en evidencia a raíz de la caída del sultanato de Delhi, que marcó la creación de muchos principados musulmanes independientes.

Por supuesto la coalescencia de diferentes grupos de interés abrió numerosas fisuras, encontrando su racionalización teológica en escuelas distintas de pensamiento, tanto sunnís, chiíes, hanbalíes como shafíes, místicas u ortodoxas. La expansión de la cosmología islámica se basaba, por tanto, en la capacidad de sus portadores —gobernantes, comerciantes, eruditos, sufíes, campesinos, etc.— de absorber, rechazar o reinterpretar; y en la flexibilidad de sus instituciones: donaciones de habices (*waqf*), mezquitas, templos, conventos (*janqah*) y escuelas (*madrasa*). Los hombres santos combinaron la devoción religiosa con labores organizativas en actos tan mundanos como la limpieza de los bosques o la recuperación de tierras, sin mencionar los actos piadosos de dirigir un *janqah* y establecer sus dominios espirituales (*wilayat*). Estos portadores fueron recordados no sólo

El canto sufí qawwali, llevado al público occidental por el fallecido músico chishti Nusrat Fateh Ali Khan, muestra cómo la música puede expresar el mensaje del pluralismo religioso

por establecer instituciones musulmanas, sino también por movilizar a la gente para que cultivase las tierras. El éxito de los mogoles (a partir de 1494) dependió en gran medida de cómo utilizaron y se erigieron a partir de la estructura existente legada por sus predecesores.

Éstos eran algunos de los canales constitutivos usados al principio por los musulmanes durante su expansión para administrar las nuevas áreas. Las dinastías posteriores, sabias y a veces lo suficientemente pragmáticas, las usaron para adaptar sus políticas y el uso simbólico de la autoridad al entorno local. Después de todo, la apropiación del sur de Asia no hubiera sido posible sin el reconocimiento y el apoyo locales. Esta apropiación sucedió de un modo gra-



»Un joven posa junto a imágenes de una actriz india. Karachi, Pakistán, 25 de agosto de 2003. / Akhtar Soomro / EFE

dual, en ocasiones mediante guerras pero también mediante transferencias pacíficas de poder.

Mientras que algunos pensadores y políticos musulmanes se esforzaron en establecer una identidad islámica universal y exclusivista en el sentido más amplio, otros parecían trabajar por una identidad inclusivista y plural, usando la memoria histórica y los símbolos religiosos a su favor. Sin embargo, no

podemos hablar de un grupo de gobernantes común y monolítico, como tampoco existía un cuerpo de funcionarios musulmanes. Uno y otro luchaban entre sí y también el uno contra el otro. A ambos, exclusivistas e inclusivistas, se les puede seguir la pista a través de piezas culturales y numismáticas. Incluso Mahmud (muerto en 1030), el guerrero musulmán arquetípico del teorizador político al-Barani (1285-1357), elaboró una versión en sánscrito de la profesión de fe islámica, en la que describía al Profeta como el *avatar* de Dios. Así, la coherencia numismática no se correspondía con los valores normativos de la retórica textual, sino que simbolizaba seguridad para la población autóctona para su participación económica y administrativa. En este sentido, las alianzas no se basaban en la identidad musulmana o hindú, sino en las identidades y necesidades de las comunidades más pequeñas.

Como se ha visto a lo largo de la historia, los actores del islam en el sur de Asia se adaptaron a las culturas locales, aunque los hindúes conversos aportaron su sistema social al islam. Mientras que éstos últimos permanecieron dentro de un universo cultural en gran

parte hindú, los musulmanes conservaron muchas de sus creencias y prácticas. Fue posible compartir una gran cantidad de cultura sobre todo a través de la creativa interacción entre las ideas y las instituciones autóctonas y externas.

Por consiguiente, esta transferencia de consagración divina, transmitida entre otros medios a través de canciones e himnos, también tuvo lugar en la

construcción del Imperio Mogol. Esa “Pax Mogólica” estaba basada en amplias reformas fiscales, administrativas, militares y agrarias, pero también en la mezcla de las ciencias racionales con el misticismo, y se vio asimismo apoyada por la literatura persa sobre conducta religiosa, que percibía la organización política en términos de cooperación adquirida a través de la justicia (*sull-e kull* = paz con todo el mundo). Aunque la compilación de leyes encargada por el emperador mogol, la llamada *Fatawa-ye Alamgiri* (1680) —que se considera una de las últimas

grandes obras del Imperio Mogol— definitivamente consiguió homogeneizar el sistema legal, también endureció la jerarquía social de un sistema ya altamente estratificado, evocando el tejido social hindú. Sin embargo, esta compilación de leyes daba cuentas de la tenencia de tierras que a su vez tenía un impacto práctico en los tributos e impuestos. Esta recopilación jurídica concebida por el imperio fue algo nuevo y constituyó probablemente el preludio de una legislación moderna.

LA INFLUENCIA COLONIAL

Hacia finales del siglo XVII la debilidad del sistema fiscal mogol condujo en última instancia a movimientos de independencia que iniciaron muchos de los jefes que habían ostentado puestos importantes en la administración. Al considerar sus antiguos feudos como provincias, estaban estrechamente asociados con mercaderes y banqueros ricos. Introdujeron varias medidas administrativas y territoriales en estos mercados nacionales donde las comunidades musulmanas ya se veían como unidades culturales en territorios específicos, con nacionalismos locales y religiones devotas, sistemas fiscales centralizados, idioma estandarizado y una organización educativa. Externamente luchaban contra Delhi; internamente, estos Estados sucesores perseguían una “centralización regional”. Estos mercados nacionales también proporcionaban espacio para los europeos, que competían material y políticamente por controlar la nueva economía mundial. Así que el colonialismo no se expandió a sociedades tradicionales y primitivas, sino a las entidades políticas cerradas que ha-

bían reemplazado al Imperio Mogol. La Compañía Británica de las Indias Orientales fue integrando gradualmente estos mercados nacionales a una economía colonial con la ayuda de la administración indirecta y de informantes locales que habían sido educados en instituciones coloniales. Se tradujeron al inglés textos legales hindúes y musulmanes para acabar con la pluralidad judicial y promover una jurisdicción centralizada. A finales del siglo XVIII se introdujo un nuevo impuesto sobre las tierras que

La mezquita se adaptó a la arquitectura autóctona eliminando minaretes o llenándose de motivos hindúes como las hojas de loto

permitió la aparición de una nueva clase de terratenientes, pero que también avivó la animosidad entre hindúes y musulmanes que ya había aparecido debido a la riqueza de los hindúes. Los gobernantes se protegían de las agresiones externas mediante alianzas subsidiarias con las tropas británicas, a las que tenían que financiar. Esto era viable desde el punto de vista económico, ya que así se ahorraban energías para otros campos y esta práctica se legitimó usando la nominación mogola con el epíteto de Compañía Bahadur. De esta forma se introdujo el liberalismo económico europeo. La miseria de los indios se vio agravada por la fragmentación del sistema de tenencia de tierras, que fue el resultado inevitable de todos los factores anteriormente expuestos. Hacia 1820, la Compañía de las Indias había establecido su mandato pan-indio, convirtiendo así el monopolio comercial en un monopolio de dominación territorial.

La creciente influencia colonial se vio acompañada por cambios que se reflejaban en términos normativos subyacentes al proceso colonizador. La proyección cultural se utilizó como técnica de autoafirmación y demarcación: la fijación ontológica y la valoración de las diferencias como innatas e inherentes ayudaron a aumentar los antagonismos. La historiografía colonial, respaldada por el establecimiento de academias coloniales, proporcionó una estrategia de “lo plausible”. La construcción de un “otro” cultural como déspota oriental, seguido por discursos de “purificación” colonial, culminaron

en la idea de que las Indias eran caóticas, con una sociedad dividida en castas y gobernable sólo mediante una administración indirecta, una política de alianzas subsidiarias o mediante coacción. Sin embargo, al mismo tiempo, los agentes del poder colonial emulaban la cultura mogola hasta un punto de mimetismo cultural, apropiándose, valorando y absorbiendo los discursos reformistas que ayudaron a crear su propia identidad. Los “excéntricos” de la identidad europea residían en estos procesos de reciprocidad, gradualmente convirtiéndose en discursos de distinción, sobre todo con la creciente llegada de misioneros cristianos después de 1813. En este contexto, las sociedades, asociaciones y comunidades religiosas musulmanas comenzaron a actuar como agentes de una población que se enfrentaba a la situación, usando cada vez más los medios de comunicación locales, que proporcionaban un espacio para los discursos de reforma. Emular la *summa* como símbolo de la autoridad profética y como fuente de continuidad del pasado se consideraba necesario para guiar a los musulmanes en lo que ellos percibían como una situación de creciente depravación. Algunos de estos movimientos incluso llegaron a humanizar al Profeta, mientras que otros siguieron fieles a su inviolabilidad, pero todos mantenían los mismos objetivos: movilizarse contra un gobierno injusto y ofrecer remedios alternativos en línea con la ética del Profeta. Este complejo proceso de evolución de los diferentes públicos religiosos permitió enfrentamientos coloniales al mismo nivel discursivo de reforma y ya contenía una buena dosis de emancipación.

Los colonialistas estaban abiertos al proceso de emancipación autóctona aunque amenazaba al despliegue colonial. Por tanto, la semántica del tradicionalismo y, tras esto, de la modernización de Oriente iba a dotar a la colonia de “civismo” y salvaguardar la explotación económica. Éste era el principal proyecto colonial. Y de esa forma, las sociedades indias sufrieron un proceso de “comunalismo”, las comunidades hindúes y musulmanas se convirtieron en dos actores monolíticos de la memoria colonial. El ritmo de la invasión colonial acabó conduciendo a la

revuelta de 1857. En la memoria cultural, la revuelta es narrada de un modo diferente por colonizadores o colonizados: una guerra de independencia o una rebelión, un intento de establecer una agenda reformada o un intento de restablecer el Imperio Mogol. La política de la misión civilizadora sirvió a la política de homogenización y nacionalismo oficial. Esto proporcionó legitimidad al sector colonial que se iba expandiendo gradualmente con la ayuda de

Hacia 1820 la Compañía de las Indias había establecido su mandato pan-indio, convirtiendo así el monopolio comercial en un monopolio de dominación territorial

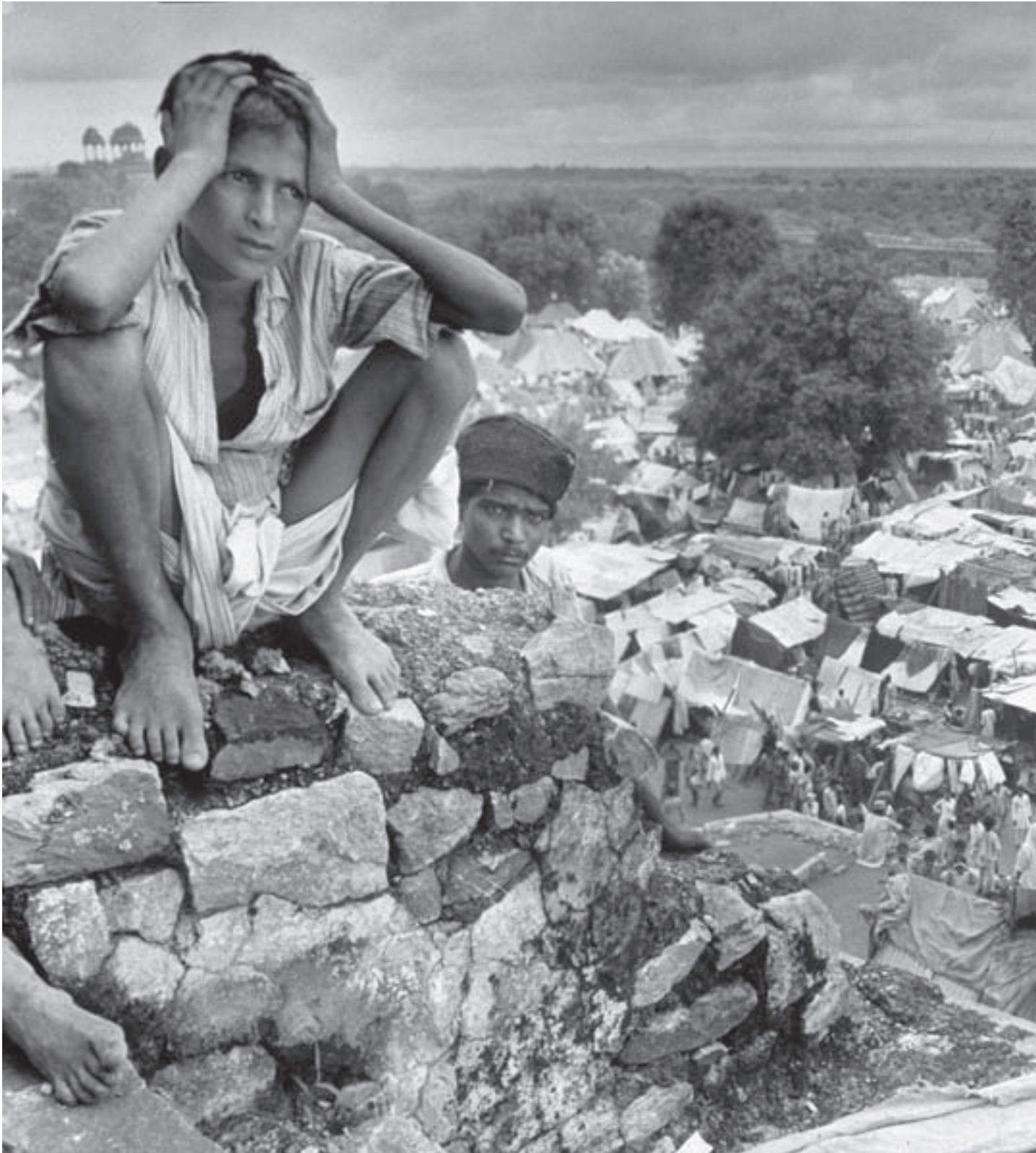
influyentes actores leales, donaciones religiosas para promover la educación de los musulmanes que estaba bajo control colonial. Sin embargo, la enorme reestructuración de la sociedad originó nuevas formaciones sociales con nuevas necesidades sociales y nuevas formas de articulación y descontento debido a las limitadas posibilidades de participar en el proyecto colonial.

HACIA LA PARTICIÓN DE LA INDIA Y LA APARICIÓN DE LOS ESTADOS DE PAKISTÁN Y BANGLADESH

La situación colonial marcó el comienzo de una nueva fase de formación e institucionalización de las comunidades musulmanas. A pesar de los grandes cambios, a los musulmanes les llevó muchas décadas restablecer al islam como fuerza normativa en la opinión pública. El énfasis en el hadiz y la posición central del Profeta eran los vehículos principales en este esfuerzo —aunque las posturas fluctuaban entre tratarse de un conflicto o de un complemento—. El proceso de emancipación del siglo XVIII se radicalizó en el XIX. Se podría considerar esta fase en términos de neo-confesionalismo, caracterizada por un alto grado de difusión del saber y de devoción islámicos, facilitada por los medios de comunicación, el aumento de la movilidad por el mundo árabe y las ideas panislámicas. El puritanismo islámico jugó

un importante papel en esta expansión, porque apareció en diferentes formas —a veces contradictorias—, tales como un islam escrituralista y a la vez sufí. Este último era una parte integral e importante de la so-

ciudad incluso cuando los movimientos reformistas urbanos estaban intentando librarse de él. El resurgimiento de actividades rituales y de normas sacadas de las escrituras fueron importantes para establecer



»Un joven refugiado se sienta en el muro de Purana Qila, transformado en un extenso campo de refugiados en Delhi. Imagen de la fotoperiodista Margaret Bourke-White de 1947. Courtesy Visage images. Imagen cortesía de Jamal Malik.



grupos confesionales de lucha bien diferenciados, funcionalmente atribuidos a la cultura académica en la esfera pública. A estos grupos se les unieron otros más tarde durante la lucha colonial. Como actores que se enfrentan en un espacio religioso plural, éstos iban desde los “tradicionalistas” a los “modernistas”, reorganizando y convirtiendo en local la nueva situación en un entorno colonial de diferentes maneras. En su búsqueda del “civismo”, sus rasgos islámicos se hicieron públicos, manteniendo al profeta Mahoma como ejemplo normativo, bien emulando su tradición o criticando su viabilidad histórica, como hizo S. Ahmad Khan. Los reformistas iconoclastas que se basaban en el hadiz (como la corriente islámica Ahl-e Hadiz), y aquellos que propugnaban una reforma

La construcción de un “otro” cultural como déspota oriental y los discursos de “purificación” colonial culminaron en la idea de que las Indias eran caóticas y gobernables solo mediante una administración indirecta, una política de alianzas subsidiarias o mediante coacción

educativa centrada en la teología y en el estudio de las ciencias tradicionales (los deobandíes), surgieron junto a grupos sufíes (los barelvíes), salvaguardando la tradición hanafí o rechazándola. Basados en diferentes grupos sociales y regionales, sus autores se centran en la jurisprudencia, en las tradiciones del Profeta, en el sufismo y en prácticas religiosas populares, y difieren en asuntos doctrinales como el seguir a una determinada escuela de jurisprudencia islámica, el misticismo y la definición de innovación. A diferencia de estos movimientos más internalizados, otros buscaban un enfoque más externalizado, ocupándose de asuntos de crítica colonial como el de la autenticidad del hadiz. Al aprovechar esto para su propia tradición musulmana también adoptaron categorías coloniales de la religión. Muchos intelect-

tuales musulmanes acabaron por adoptar la noción de tradición en el sentido colonial y la usaron para sus reformas, dirigiendo teleológicamente dichas reformas hacia la “modernidad”, que se consideraba inherente al colonialismo. Este tradicionalismo puede tener un lado dinámico e innovador, de forma que tanto la minoría como la mayoría mantenían así un discurso de pánico a lo musulmán en un contexto de predominio hindú. Sin embargo, otros intentaron encontrar el equilibrio mediante la reforma del plan de estudios (como la escuela reformista Nadwat al-Ulama), que se había desarrollado en el contexto de la evolución de los Estados principescos del siglo XVIII. En la búsqueda del civismo y de cumplir con las exigencias coloniales, todos estos grupos intentaron volver a llevar lo religioso (reducido a la esfera privada desde la intervención colonial) al terreno público. Acabaron politizando y masculinizando el islam, que se encontró con otra oleada de restricciones coloniales. Aunque estos movimientos no consiguieron organizar a los indios en una plataforma común para expresar su preocupación sobre la política colonial, se desarrollaron otras organizaciones seculares guiadas por la clase media y terratenientes de origen hindú y musulmán. Su argumento “moderado” para conseguir una mayor participación y representación en la política de la India británica acabó por hacer un mayor uso de la política de identidad, como fue el caso de la Liga Musulmana y del Congreso Nacional Indio. Esto condujo a la evolución de los bloques monolíticos religiosos en vísperas de la independencia política. Es en ese momento cuando se desarrolló un concepto específico sobre las mujeres musulmanas, algunos basados en la tradición is-



lámica, pero la mayoría de ellos referidos al encuentro colonial y a los procesos de reciprocidad con los ideales europeos de castidad.

Al tiempo que el descontento crecía, los movimientos nacionalistas se alzaron contra el gobierno colonial, lo que condujo a acuerdos provisionales pero que no pudieron evitar que las masas salieran a las calles. Cuando la política colonial aceleró el ritmo

En la búsqueda por cumplir con las exigencias coloniales, todos los grupos intentaron volver a llevar lo religioso al terreno público. Acabaron politizando y masculinizando el islam

del proceso de comunalismo, sus partidarios musulmanes no tardaron mucho en crear instituciones como los *anjuman*. A la sombra de la protección colonial esperaban salvaguardar su posición socioeconómica de la mayoría hindú que se estaba agrupando para apoyar sus propias consignas de identidad. Así



que las políticas de identidad hindúes y musulmanas surgieron al mismo tiempo bajo las condiciones de modernidad colonial. Siguieron varias políticas y reformas para negociar estos límites religiosos divididos pero fue en vano. En un intento de vencer esta aporía interna, hindúes y nacionalistas pan-indios musulmanes se unieron en un entente único en el primer cuarto del siglo XX, el movimiento Khilafat, que adquirió significados diferentes para las diferentes partes implicadas. Su fracaso condujo a un derramamiento de sangre mucho mayor, proporcionando un motivo para la movilización de las masas desconocido hasta aquel momento en esa parte del mundo. Mientras que algunos nacionalistas musulmanes apostaron por una política de identidad para la formación de un Estado musulmán independiente, otros se mostraban reacios a unirse al movimiento. Después de que la idea de una nación musulmana independiente se manifestase abiertamente, la formación de un Estado soberano tardó aún

»Peregrinos a punto de embarcar un avión en el aeropuerto de Guwahati al noroeste de la India para realizar la peregrinación a la Meca. Estado de Assam, India, 5 de enero de 2004. /EFE

»Mujeres hindúes durante el comienzo del gran festival Durga Puja, que se celebra en todo el país. Dhaka, Bangladesh, 9 de octubre de 2005. / Abir Abdullah /EFE

otra década y media en materializarse. La semántica del simbolismo islámico se extendió, mientras que la política colonial oscilaba entre la coacción y la contemporalización.

Por fin la India británica se dividió en la India independiente y Pakistán, fragmentado en una parte oriental y otra occidental, provocando el mayor mo-

En un intento de vencer esta aporía interna, hindúes y nacionalistas pan-indios musulmanes se unieron en un entente único en el primer cuarto del siglo XX, el movimiento Khilafat

vimiento migratorio y desplazamiento de personas de la historia reciente que condujo a una prolongada violencia interna. Mientras tanto, la población musulmana se había diversificado en una plétora de comunidades, algunas de ellas implicadas en la lucha por conseguir un Estado independiente para los musulmanes, pero la mayoría de ellas se mostraban reacias a que líderes seculares representasen a la autoridad islámica. El problema era que esta autoridad representase la singularidad de la tradición profética. Grupos mesiánicos, misioneros, cuasi fascistas, islamistas, modernistas y grupos seculares, algunos de ellos fuertemente unidos mediante patrones institucionales e ideas normativas, otros no estaban excesivamente organizados, dejando así mucho espacio individual para la acción política. Algunos se limitaban al sur de Asia y a discursos internos (los movimientos Ahrar y Khaksar), otros se extendieron debido a sus flexibles estructuras organizativas y postulados universales (los movimientos Tablighi Jama'at y Ahmadiyya). Sin embargo, otros se situaron en la vanguardia de la revolución islámica (Jamaat-e Islami). La cultura mística musulmana y la religión compartida también jugaron su papel en la formación de dichos movimientos, aunque los líderes de los mismos expresaban su antipatía hacia estos patrones tradicionales de organización social y religiosa; sin embargo, recurrieron a ellos en términos de semántica e institucionalización. Los sufíes habían sufrido el enfrentamiento de los movimientos reformistas islámicos, de actividades panislámicas y salafíes y finalmente de las organizaciones islamistas. Estas últimas emplearon el lenguaje colonial y de la cultura urbana colonizada a los que tuvieron acceso a través de los medios de comunicación. En diferentes discursos —tanto polémicos como académicos— intentaron presentarse como los únicos agentes del islam, a pesar de sus opiniones de enfrentamiento, llamando a las ideas místicas y a las prácticas religiosas populares conceptos ilícitos. De este modo, esta parte de las tradiciones islamizadas fue relegada a la esfera privada y por tanto feminizada.

Sin embargo, en el sur de Asia es muy frecuente esta religión compartida, como consecuencia del limitado éxito de los movimientos reformistas y politizados con respecto a esta parte compleja y vital del islam que se practica prácticamente en todas partes. Dadas las diferentes formaciones religiosas y seculares que se enfrentaban, desarrollándose, estableciéndose y desapareciendo a lo largo del tiempo, eficaces para crear narraciones o para cuestionarlas con éxito, la historia de los musulmanes del sur de Asia parece proporcionar los mejores ejemplos para las tendencias teleológicas que son tan características de las extensas narraciones de esta parte del

Por fin la India británica se dividió en la India independiente y Pakistán, fragmentado en una parte oriental y otra occidental, provocando el mayor desplazamiento de personas de la historia reciente

mundo. ¡Como si el comandante Muhammad ibn Qasim hubiese colocado la piedra angular para establecer una nación musulmana independiente trece siglos antes! El poder narrativo de estas historias no puede, no obstante, infravalorarse y mucho menos ignorarse. Determina la cultura política de los Estados independientes en sus políticas y asuntos de actualidad diarios, influidos por políticas de identidad que animan a los Estados a la lucha armada, sobre todo contra Cachemira, incluso conduciéndolos al borde de la destrucción atómica.

La división entre Pakistán e India fue concebida más para los musulmanes que para el islam en primer lugar, pero fue impuesta como tal en la laboriosa y extensa dramaturgia que subyacía bajo los discursos de los políticos religiosos. Y dado que el Estado musulmán fue separado por ser presunto enemigo en dos alas culturalmente diferentes, no se pudo desarrollar una forma productiva de integración cultural y nacional. En cambio, se desarrollaron dependencias unilaterales, que como era de suponer condujo al rencor por ambas partes. Los líderes políticos, de parte de la tradición colonial, se mostraron como potentados autoritarios que buscaban coaliciones oportunistas para mantener sus puestos. Los

controvertidos debates sobre la islamicidad del nuevo Estado, Pakistán, tenían mucha relevancia, pero no bastaban para integrar las inquietudes específicas de estas regiones en una misma ideología nacional homogénea, por no mencionar los problemas derivados de las dos alas al ser éstas cultural y lingüísticamente diferentes. Los políticos que emplearon medios coactivos no consiguieron establecer las condiciones previas de infraestructura, extremadamente necesarias, para el difícil proceso de integración nacional. Además, los patrones de organización social que seguían en vigor, y que estaban enraizados en la sociedad desde hacía mucho tiempo, desaparecieron a causa de la política de nacionalización sin que se proporcionaran alternativas adecuadas. La política de modernización tuvo consecuencias negativas para la mayor parte de la población rural; los discursos sobre la modernización giraban en torno a la autenticidad y al significado normativo del hadiz, del cual los ulemas se consideraban guardianes. Así que era sólo una cuestión de tiempo que el país acabara por dividirse. Las políticas represivas continuaron, lo que condujo a estallidos de mucha violencia; estallidos que eran muestra de los angustiados intentos por parte de las masas de ciudadanos empobrecidos y marginados para liberarse del yugo de la dominación poscolonial más que de los excesos nihilistas de algunos grupos marginales. Sin duda, el fundamentalismo islámico prosperó en ese terreno y se articuló para ofrecer las vías hacia una salvación autoproclamada.

Estas tensiones se hicieron incluso más evidentes tras el establecimiento del tercer nuevo Estado del sur de Asia, Bangladesh. Debería afirmarse que el repertorio del islam proporcionó formas para interpretar de un modo ingenioso cómo usar la semántica religiosa para fines políticos, sobre todo frente al creciente número de sociedades civiles, articuladas desde un punto de vista religioso, de las que estudiosos del islam, sufíes, intelectuales y políticos formaban parte. Las escuelas religiosas, relegadas a la esfera privada desde los tiempos coloniales, proporcionaron apoyo y refugio a los pobres, y llegaron a

jugar un papel en movilizar y avivar sus sentimientos de desesperación. Todo esto fue el conflicto resultante contra el Estado de poder dispuesto contra los ciudadanos marginados, y se podría añadir, que se trataba de un conflicto sistémico. El lenguaje homogeneizador de la política de islamización se encontró con intentos de homogeneización similares entre las diferentes escuelas de pensamiento para competir a pequeña escala. Aunque la raíz de estos acontecimientos es ciertamente autóctona, éstos se vieron apoyados por intereses extranjeros que usaron las redes de estas instituciones para diseñar y

La división entre Pakistán e India fue concebida más para los musulmanes que para el islam, pero fue impuesta como tal en la laboriosa y extensa dramaturgia que subyacía bajo los discursos de los políticos religiosos

llevar a cabo incluso guerras subsidiarias que literalmente condujeron a los países de mayoría musulmana del sur de Asia al borde del colapso y de la guerra civil. Sin embargo, esto no significa que nos estemos dirigiendo desde un punto de vista teleológico hacia un destino sombrío, tal como los medios de comunicación y muchos de los recientes análisis políticos nos han hecho creer. De hecho, hay muchos claros ejemplos de culturas islámicas florecientes en diferentes niveles de la sociedad que —en conjunción con los discursos que circulan sobre el islam y el poder— se pueden aprovechar para una cultura política en la que la mayor parte de sus participantes puedan encontrar su destino. Puede ponerse en duda si la política impuesta de “moderación ilustrada” tuvo la suficiente cobertura semántica para poder mantener estos acontecimientos. Lo que parece ser más importante es dotar de poder a las personas, es decir, una mayor democratización de todas las instituciones de las que los ciudadanos puedan obtener prestaciones y hacer valer sus derechos. Las ideas de reforma y democratización referidas a los discursos islámicos podrían ser de ayuda porque es este lenguaje, con connotaciones religiosas e integrado

socio-culturalmente, el que la mayoría de la gente conoce y agradece. Lo mismo les sucede a los musulmanes de la India independiente que se encuentran divididos en varios grupos que compiten en todos los aspectos del término. Igual que ocurre en Pakistán y Bangladesh, la mayor parte de los musulmanes indios se encuentran en un estado de angustia, o de desolación más bien, al encontrarse la nación India aún acechada por la provocación del comunalismo y del fundamentalismo religioso, posiblemente en su forma más agresiva. La narrativa de las monolíticas pero poderosas comunidades hindúes indias, y de las impotentes comunidades musulmanas, despliega su energía extraordinaria en áreas relacionadas con el

El sur de Asia es rico para el pluralismo religioso, que puede y da cabida a múltiples identidades

idioma, el sexo, el espacio y las leyes. Éstos son usados funcionalmente por los políticos religiosos y los políticos de identidad, hindúes y musulmanes, para consolidar sus posturas. Hasta ahora, esta narrativa ha hecho que rebroten disturbios internos que paralizan de nuevo los límites religiosos y legitimados religiosamente entre estas comunidades. Aquí también, las instituciones musulmanas como las madrasas y las donaciones de habices están sujetas a intentos de civismo disfrazados de reformas estatales que normalmente causan resentimiento. Es la formación de comunidades religiosas la que constituye, de una manera desprivatizada, el patrón de sociedad civil y de este modo podría tener el potencial de ofrecer alternativas viables, factibles y prometedoras. Sin embargo, es discutible si son realmente capaces, en la situación actual fuertemente influenciada por actores globales, de consolidar la sociedad civil por el bien de una unidad nacionalmente integrada con la ayuda de postulados de connotación religiosa. Esto es cierto sobre todo cuando la enorme separación que existe entre el creciente número de los que viven bajo el umbral de la pobreza y la clase media –creciente en

apariciencia (en términos absolutos), pero en realidad disminuyendo (en relación a la población)— se va haciendo mayor día a día.

CONCLUSIÓN

Los debates sobre identidad islámica y normatividad, sobre el grado de ortodoxia y el seguimiento de la tradición del Profeta, forman parte del islam culto, que en el contexto indio parece estar influenciado por complejos de superioridad. De ahí que se celebre la semántica de la diáspora, la noción del exilio y el mito del retorno y se sugiera un recuerdo nostálgico que mire al pasado. Sin embargo, el sur de Asia es rico, no solo en términos de imaginario sino de espacio para el pluralismo religioso, que puede y da cabida en el mejor sentido de la palabra a múltiples identidades y trabajos de frontera. Siempre y cuando consideremos el potencial agradable y no ideológico de la realidad religiosa viva de cada día como algo viable para el proceso de integración cultural, podremos estar tranquilos. El islam vivo ofrece una amplia panoplia de adaptaciones internas, que trascienden los límites de los dogmas y debates sobre autenticidad. Por el contrario, parece ser el discurso aprendido del islam el que reconsidera la frustración de los musulmanes en la propia generalización de sus problemas. Sin embargo, este tipo de globalización no pasa necesariamente por el isomorfismo, aunque puede afectar a la localización y provocar disociación, y aún así contar con tendencias homogeneizadoras notablemente similares. Después de todo, estas diferencias son partes sistémicas de la continua vitalidad religiosa de las culturas musulmanas, aún más en el sur de Asia. Y se deberían entender como facetas diferentes de praxis cultural integradas en sistemas de símbolos culturalmente condicionados, es decir la religión viva, en su riqueza contextual. •

[Extracto de la obra *Islam in South Asia. A Short History*, Brill: Leiden, 2008.]

»En la página siguiente, un devoto sij hace sonar un instrumento musical en el Harmandir Sahib o Templo de Oro. Amritsar, India, 15 de marzo de 2006. / Raminder Pal Singh / EFE



Rupturas, no continuidad: los ulemas, deoband y los (muchos) talibán

AKBAR ZAIDI

En gran parte de la literatura académica y erudita se asume, generalmente de forma implícita, y sobre todo por parte de historiadores, todos ilustres y altamente respetados, que existe una línea de continuidad entre las tradiciones de los ulemas del sur de Asia del siglo XIX, a través del seminario de Deoband (actualmente en Uttar Pradesh, la India), que los vincula con los numerosos movimientos combativos, que responden todos al nombre de talibanes, de las regiones septentrionales de Pakistán y Afganistán. Muchos académicos, todos ellos autoridades en el islam del sur de Asia de los siglos XIX y XX (tales como Barbara Metcalf¹, Francis Robinson², Qasim Zaman³), han tratado este tema en algunos de sus escritos. Su trabajo, por otro lado excelente, sobre seminarios, instituciones y el desarrollo del islam en el sur de Asia desde mediados del siglo XIX, se ha visto empañado por esta suposición.

Político, vive y trabaja en Karachi, Pakistán.

1 Barbara Metcalf, “‘Traditionalist’ Islamic Activism: Deoband, Tablighis, and Talibs”, Social Science Research Council (Consejo de Investigación de Ciencias Sociales), Nueva York, 2001, disponible en: <http://essays.ssrc.org/sept11/essays/metcalf.htm>

2 Francis Robinson, “Ulama of South Asia from 1800 to the mid-Twentieth Century”, en Francis Robinson, *Islam, South Asia, and the West*, 2007.

3 Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*, 2004.

»En la página siguiente, un jefe tribal muestra las armas entregadas a las Tropas de Frontera Paquistaníes. Peshawar, Pakistán, 25 de abril de 2004. / Shahid Aziz / EFE



Yo voy a defender que, por demasiadas razones, existe muy poca continuidad, si es que existe alguna, y hay mucha más ruptura entre dichos supuestos vínculos y formulaciones. Presentando una serie de argumentos diferentes, defenderé, igualmente, que dichas rupturas también sugieren que Pakistán se ha segregado finalmente de muchas de las tradiciones islámicas indias, y que los musulmanes en la India ya no son “una nación dividida”, si es que lo fueron alguna vez. Es más, los argumentos que expondré también cuestionan el uso de términos como “ulema”, procedente de un contexto y siglo determinados, en un conjunto de circunstancias muy diferentes. Asimismo, considero que las cuestiones y problemas relacionados con acontecimientos contemporáneos con respecto a un islam combativo y político-religioso a principios del siglo XXI en Pakistán y Afganistán, responden a análisis y soluciones muy diferentes a los presentados por la evaluación histórica y académica, que crea un vínculo entre tradición, aprendizaje y práctica religiosa desde el siglo XIX al XXI. Al defender que se trata de un islam político muy diferente en su naturaleza, los análisis y las soluciones para enfrentarse al tema contemporáneo de la “talibanización” o militancia también tendrán que ser muy diferentes.

Los dos aspectos principales en los que se funda esta suposición giran en torno al término “ulema” (eruditos religiosos) y al hecho de que muchos a los que se imputa el pertenecer a alguna de las muchas formas de los talibanes en Pakistán y Afganistán suscriban la “forma deobandí” de interpretar y practicar el islam. Algunos académicos han trazado incluso el linaje de las nuevas madrasas en Pakistán y Afganistán desde el fundador de la madrasa en Deoband en 1867, Maulana Qasim Naunatvi, argumentando que su “visión de una gran red de madrasas” destinada a “revitalizar la sociedad islámica” parece haberse hecho realidad en las cientos de madrasas del norte de Pakistán y Afganistán⁴. Este argumento se ve aparentemente reforzado cuando los académicos enfatizan el hecho de que los talibanes que se apoderaron de Afganistán a finales de los 90 eran estudiantes (*talib*, sing., *taliban*, pl.) de madrasas de la Provincia de la Frontera del Noroeste de Pakistán.

»Musulmanes participan en un seminario en el Darul-Uloom de Deoband, considerada una de las escuelas más influyente para aprender la ley islámica de toda Asia. Nueva Delhi, India, 28 de febrero de 2008. /EFE

»Paso fronterizo de Torkham, entre Pakistán y Afganistán, situado a unos 65 kilómetros de Peshawar en Pakistán. 25 de junio de 2003. / Shabbir Hussain Imam /EFE



CAMBIANDO LOS CONCEPTOS DE ULEMA

El uso del término “ulema” (sing., *alim*) tan alegremente y con tanta impunidad es, quizás, mucho más problemático de lo que parece, y creo que subyace en el origen del problema de esta corriente de análisis. Los historiadores del lenguaje y de la sociedad y la cultura saben que el significado de las palabras varía con el tiempo y en contextos diferentes. El término *alim*, o ulema, en las décadas de 1850 y 1860, necesariamente tendrá un significado y connotación diferentes, incluso en la misma localidad y contexto geográfico, un siglo y medio después. Los eruditos religiosos islámicos en la India británica, que tenían una gran cultura en literatura y tradiciones islámicas, representan una forma y un ser diferentes, comparados con los que en la actualidad imparten seminarios en el Pakistán y Afganistán modernos, o incluso en la India. Las antiguas tradiciones orales de aprendizaje, anteriores

4 Francis Robinson, op. cit., p. 92.

Hay una amplia evidencia documental que muestra que los grupos religiosos en Pakistán están dirigidos y gestionados por líderes formados por el ejército paquistaní



a la imprenta, así como las formas premodernas y las primeras formas modernas de pedagogía y conocimiento, han sido sustituidas por métodos más modernos de difusión del conocimiento y prácticas de enseñanza. Es más, la posición y el contexto social y cultural del *alim*, en una sociedad fundamentalmente rural premoderna, es muy diferente a la de los eruditos religiosos formados en seminarios en la actualidad. El término aglutinador “ulema” del siglo XIX no tiene el mismo significado que *alim* o ulema en el siglo XXI.

Los trabajos de algunos académicos que vinculan las manifestaciones tempranas del islam y sus instituciones, tales como la madrasa y el *alim*, con el aprendizaje religioso y la representación actual del islam no están reconociendo suficientemente esta transformación. Al tratar el término “ulema” como una categoría inalterable, o no apreciar el alcance del cambio, los académicos han continuado usando

este término comparando el islam del siglo XIX y sus representaciones con el islam actual, sin marcar suficientemente las diferencias. Están usando una categoría del siglo XIX en un contexto totalmente diferente, tergiversando así el significado de dicha categoría. En un caso, esto ha llevado a un académico a insinuar que algunos de los muchos movimientos combativos de corte talibán de Pakistán, muchos de los cuales han sido tachados de organizaciones “terroristas” bajo una serie diferente de definiciones, tales como los Sipah-i-Sahaba, los Lashkar-e-Jhangvi y los Lashkar-e-Toiba, son dirigidos por los “ulemas”. Evidentemente, el ulema de los Lashkar-e-Toiba no es lo mismo que el ulema del siglo XIX, o incluso de principios del siglo XX. El ulema como erudito religioso es una categoría y entidad muy diferente al ulema como político o yihadista.

5 Muhammad Qasim Zaman, op. cit., véase el Capítulo Cinco.

Por otro lado, en algunos casos, los académicos han intentado explicar el sectarismo en Pakistán utilizando un paradigma fundamentalmente religioso, en el cual el concepto de ulema juega un papel clave, presentando argumentos teóricos y literalistas que supuestamente explican por qué los chiíes y los sunníes han estado en guerra los unos contra los otros desde hace algunos años en ciertas zonas de Pakistán. Aunque nadie pone en duda que existen diferencias religiosas enormes entre los chiíes y los sunníes en el Pakistán moderno, esta manifestación y forma de sectarismo se basa menos en una disputa teológica que, en mucha más medida, en la política moderna, generalmente muy mezquina y localizada. Al menos en el contexto de Pakistán, y presumiblemente en Afganistán también, las diferencias entre chiíes y sunníes, o sectarismo, pueden ser fácilmente entendidas en sus contextos políticos locales, a menudo relacionados con el control del territorio, mejor que con debates sobre la sucesión del Profeta del islam. Esto es especialmente así en partes del Punjab paquistaní donde el sectarismo ha sido particularmente violento y brutal, disputándose a menudo en continuos tiroteos entre bandas armadas sunníes y chiíes “combativas”. Aunque generalmente se utiliza al ulema para espolear dicho odio, a menudo es un feudo político lo que realmente se está disputando con tales medios, en lugar de una batalla religiosa o teológica.

Además, hay una amplia evidencia documental que muestra de manera bastante concluyente que los grupos religiosos en Pakistán están dirigidos y gestionados, no por los ulemas, sino por líderes formados por el ejército paquistaní. Es bien conocido el papel jugado por el ISI (Inter-Services Intelligence, los Servicios de Inteligencia paquistaníes) y por otros actores estatales encubiertos en la proliferación del sectarismo y en la aportación de apoyo financiero y militar a numerosos grupos yihadistas⁶. No son los ulemas los que lideran o inspiran estos movimientos, sino las armas, el dinero y el entrenamiento militar. Evidentemente, uno no puede negar el celo religioso y el fanatismo que atraen a los jóvenes a dichas organizaciones, pero es poco probable que sea sólo la

formación impartida por los “eruditos religiosos” la que produzca tales resultados. Y, de hecho, si son los eruditos religiosos los que están exhortando a sus estudiantes a que se enrolen en la yihad, es seguro que no son los ulemas del perfil del siglo XIX.

SUPOSICIONES VICIADAS

El tercer principal problema con esta línea de análisis es que hace referencia a los talibanes y a sus muchas ramificaciones como “islam deobandí”. Con el argumento de que el programa de estudios de estas madrasas se sigue basando en una forma del programa de estudios de Dars-i-Nizami del siglo XVIII y XIX, de lo que más tarde se convirtió en el “islam deobandí”, la sugerencia de que esta tradición continúa ha hecho que académicos e historiadores defiendan que los talibanes son “deobandíes”. En cierto sentido, muy básico y elemental, tienen razón: hay muchos rasgos de la forma deobandí del islam en las enseñanzas de las madrasas paquistaníes, a pesar del hecho de que la mayor parte de los paquistaníes siguen la forma menos austera del islam, el barelví⁸. Sin embargo, uno debe reconocer que mientras que los diferentes grupos de talibanes han podido tener cierto acceso y formación pedagógica en las madrasas, el componente deobandí de la formación que quiera que hayan recibido habría sido mínimo. Por los pocos estudios que se han realizado sobre las madrasas y sus programas de estudios en Pakistán, las pruebas muestran un batiburrillo de enseñanzas que van desde elementos de formación teológica procedentes de Dars-i-Nizami, pero incluyendo también educación “moderna”, hasta lo que sólo puede llamarse como adoctrinamiento y difusión del odio hacia otras facciones religiosas. Calificar a esta pedagogía como “deobandí” es correcto sólo en un sentido muy amplio y general, y aunque muchos de los yihadistas se siguen refiriendo a sí mismos por este nombre, el supuesto de que este tipo de enseñanza está relacionada con la madrasa original de Deoband es exagerado.

7 Para consultar el texto clásico sobre islam deobandí, véase Barbara Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband 1860-1900*, 1982.

8 Sobre los “barelvíes”, véase: Usha Sanyal, *Devotional Islam and Politics in British India: Ahmad Riza Khan Bareilvi and His Movement, 1870-1920*, 1999.

6 Véase, por ejemplo: Ahmed Rashid, *Taliban: The Story of the Afghan Warlords*, 2001; y Husain Haqqani, *Pakistan: Between Mosque and Military*, 2005.

ROMPIENDO CON SU PASADO DEL SUR DE ASIA

Además, un hecho reconocido por todos los académicos, aunque quizás no suficientemente, es el impacto del Golfo y del islam wahabí de Arabia Saudí en estos movimientos yihadistas. En términos de financiación y de adoctrinamiento, el islam wahabí parece dominar ahora a los elementos más combativos en el amplio espectro del islam paquistaní. Una vez más, quizás no sea tanto la parte teológica del islam wahabí lo que se transmite, sino más bien sus características más combativas y yihadistas las que se transfieren como conocimiento y entrenamiento.

Yo mantengo que según se han ido inclinando la política y la economía de Pakistán hacia Oriente Medio, distanciándose de la historia y el pasado indio, distanciándose del sur de Asia, las diferentes corrientes del islam que alberga se han visto influenciadas por estas tendencias⁹. La versión paquistaní del islam deobandí se ha visto afectada por el wahabismo saudí y, por lo tanto, es difícil argumentar que sus madrasas siguen siendo, en un sentido estricto, “deobandí”. Es más, aunque es cierto que muchas de las madrasas deobandíes paquistaníes fueron creadas después de la división de eruditos de los 30 y los 40 formados en la tradición deobandí, dada la relación diplomática y política de Pakistán y la India durante los últimos 60 años, es muy improbable que muchos eruditos deobandíes paquistaníes hayan visitado Deoband, y aún más improbable que hayan estudiado allí. El islam deobandí en el Pakistán actual es necesariamente muy diferente del islam deobandí en Deoband, o en cualquier otro lugar del norte de la India.

Otro asunto que necesita ser tratado en cualquier línea de razonamiento que se centre en la continuidad son las rupturas que han tenido lugar en la forma y el concepto del islam político-religioso, desde el principio del siglo XX de Maulana Maudoodi o Maulana Abul Kalam Azad, hasta el islam combativo y político del siglo XXI de Mulá Omar, Osama bin Laden o Maulana Masood Azhar de Lashkar-e-

Toiba. El islam, incluso el paquistaní y el afgano, se ha globalizado, se ha wahabizado, y se ha visto afectado por influencias geopolíticas que tienen un gran impacto en el islam doméstico y local. En el mundo posterior al 11 de septiembre y en la región que nos ocupa, las formas y la política del islam, así como sus componentes religiosos y quizás incluso los teológicos, también han tenido que someterse a un enorme proceso de cambio y reinterpretación.

Si en el presente se quiere aprender alguna lección del pasado es necesario reconsiderar las rupturas dentro de las corrientes de ideas relativas a las continuidades en la historia y contextualizar mejor el uso de los términos. Esta comprensión no es sólo

No son los ulemas los que lideran o inspiran estos movimientos, sino las armas, el dinero y el entrenamiento militar

importante para enfrentarse a los temas relacionados con los talibanes, sino que también destaca asuntos relacionados con las muchas formas de “talibanes” paquistaníes y nos ayuda a comprender por qué Pakistán está en guerra consigo mismo.

CUESTIONANDO EL ISLAM DE LOS TALIBANES

Hace aproximadamente dos meses, un video de una chica de 17 años siendo azotada por hombres con turbantes y barbas pertenecientes a una banda “talibán” de las muchas que existen en la División Malakand, en la Provincia de la Frontera del Noroeste, fue emitido una y otra vez en la boyante red de canales privados de televisión por todo Pakistán. La chica había sido acusada de adulterio y había sido castigada por dicho crimen según la interpretación de la sharía de ese grupo en cuestión. Más tarde, uno de los portavoces de esta facción de los talibanes dijo por televisión que, según la práctica islamista de *rajam*, la chica debería haber sido lapidada hasta la muerte, pero que los talibanes habían mostrado su indulgencia dejándola marchar sin más castigo. Aunque se generó un cierto debate sobre la autenticidad del video y se hicieron algunas preguntas acerca del paradero y

9 S Akbar Zaidi, “South Asia? West Asia? Pakistan: Location, Identity”, *Economic and Political Weekly*, Vol XLIV, Núm. 10, 2009.

el castigo del hombre con el que se suponía que había cometido semejante indiscreción, la imagen visual de una chica joven gritando provocó una enorme respuesta en amplios, variados y diversos sectores de la sociedad paquistaní. Aunque la respuesta de los grupos de mujeres y de los sectores “liberales” del país, así como de algunos partidos políticos, fue la

nes o grupos del islam o escuelas de pensamiento, a menudo traducido erróneamente como sectas) aparecieron sin descanso en la televisión, afirmando que el islam no permitía dichas prácticas. Algunos dijeron que la chica no debía haber sido castigada de esa manera porque estaba siendo sujeta al suelo por dos hombres que no eran sus parientes cercanos



prevista y esperada, y realmente se hicieron oír, lo que me interesa aquí fue cómo reaccionaron los partidos, grupos y organizaciones islámicas.

Las organizaciones y partidos políticos islámicos convocaron numerosas manifestaciones por todo el país condenando el trato dado a esta joven. En ellas, se corearon eslóganes que reivindicaban no sólo que dicho castigo no era islámico, sino que tampoco lo eran los talibanes que habían llevado a cabo esta acción. Incluso las organizaciones islámicas que normalmente se consideran bastante combativas se distanciaron de los talibanes y afirmaron que éstos no estaban respetando ni los principios ni los métodos de la sharía. Los ulemas de diferentes *maslaks* (faccio-

na mehran). Se presentaron muchas interpretaciones que explicaban por qué ésta no era la manera correcta según la justicia “islámica”, ni el castigo correcto para ese crimen.

Como resultado de haber tomado tales posiciones y haber defendido estos argumentos, los partidos y organizaciones islámicas combativos fueron clasificados como “liberales” o “moderados” según los estándares, muy limitados, que rigen el uso de estas palabras en los medios de comunicación paquistaníes. Del mismo modo, los partidos políticos que hasta hace bien poco, en 2007, habían sido acusados de limpieza étnica y matanzas, ahora eran definidos como “laicos”. Los analistas y columnistas

empezaron a escribir artículos diciendo que esta división entre un Pakistán que se estaba convirtiendo en una nación musulmana moderada y otro que se dirigía a la talibanización era el único asunto político actual digno de ser discutido y tratado. Muchos de los que habían cuestionado la naturaleza de la débil transición de Pakistán hacia la democracia desde

la creencia o las prácticas políticas o culturales, de repente, siempre y cuando uno estuviera en contra de los talibanes, era considerado laico, moderado y liberal. Éste se convirtió en el principal criterio, o incluso en el único criterio, que diferenciaba a los buenos musulmanes de los malos y a los buenos paquistaníes de los malos.

Un hecho reconocido por todos los académicos, aunque no suficientemente, es el impacto del Golfo y del islam wahabí de Arabia Saudí en los movimientos yihadistas de Pakistán

El principal grupo que se hace llamar talibán en la Provincia de la Frontera del Noroeste, y que ha sido causa de una gran preocupación para muchos actores locales, nacionales e internacionales, el Tehrik-e-Taliban Pakistan (TTP), fue responsable de, literalmente, descuartizar y decapitar a hombres pertenecientes al ejército paquistaní y a otros acusados de no ser suficientemente islámicos. Y el grupo grabó y difundió a todo Pakistán a través de internet vídeos de estas acciones. Sacaron cadáveres de sus tumbas y los colgaron en plazas públicas en algunas ciudades de la región del Swat de la Provincia de la Frontera del Noroeste para dar una lección a los demás musulmanes. Han reivindicado muchos atentados suicida con bomba por todo el territorio paquistaní, en mezquitas e incluso en procesiones fúnebres, contra chiíes y contra otras *maslaks* sunníes del islam, e incluso se dice que asesinaron a Benazir Bhutto. Han demostrado los comportamientos más brutales y bárbaros contra musulmanes de otras creencias. Su última víctima de alto nivel ha sido un conocido y respetado académico perteneciente a la Jamaat Ahle Sunnat¹⁰, en Lahore, que fue asesinado en su seminario por un suicida adolescente. Este



»Una mujer exhibe una pancarta de protesta en una manifestación contra los talibanes. Lahore, Pakistán, 28 de abril de 2009. / Rahat Dar / EFE

»Niños de familias desplazadas de la zona de la Frontera Noroeste y de la región del valle del Swat, a causa del conflicto con los talibanes, hacen cola para coger hielo, en un campamento de refugiados levantado por la Agencia de Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR). Mardan, Pakistán, 9 de mayo de 2009. / Rashid Iqbal / EFE

el gobierno militar del General Pervez Musharraf estaban siendo ahora tachados de ingenuos e intrépidos, por no haber dado la prioridad merecida a la confrontación talibán/anti-talibán o línea moderada/línea dura del islam, frente a las demás cuestiones políticas. Independientemente de la ideología,

10 Los Jamaat Ahle Sunnat son más conocidos coloquialmente como los barelvíes.



»Unos hombres realizan una colecta de dinero para ayudar a las personas que se han visto obligadas a abandonar sus hogares por los combates entre el ejército de Pakistán y los talibanes. Peshawar, Pakistán, 12 de mayo de 2009. / Arshad Arbab / EFE

académico, que se hacía oír, había apoyado la acción militar en marcha contra los talibanes en la División Malakand, había publicado una fetua en la que decía que los ataques suicidas no eran islámicos y había organizado un curso anti-talibán en su seminario, justo unos días antes de ser asesinado.

LAS GUERRAS DE PAKISTÁN DENTRO DEL ISLAM

El asesinato de este clérigo de la Jamaat Ahle Sunnat en Lahore a principios de mes, una vez más y al igual que el vídeo de la flagelación, produjo una amplia condena de una gran parte de la sociedad, pero especialmente de los grupos y partidos islámicos. Una vez más, se organizaron múltiples protestas en todo Pakistán y se esgrimieron eslóganes anti-talibanes, y tanto los académicos como los estudiantes insistieron en que los talibanes tenían que pagar por este crimen. Los talibanes fueron declarados “enemigos del islam” por parte de algunos partidos religiosos, mientras que otros los tachaban de “terroristas” y los políticos de las corrientes dominantes exhortaban a los líderes y eruditos religiosos de todas las escuelas islámicas de pensamiento a que “se unieran contra el terrorismo”. Estos “terroristas” talibanes fueron tildados de “fuerzas anti-Estado”, que se decía que utilizaban el nombre del islam a la vez que mataban a otros

El islam, incluso el paquistaní y el afgano, se ha globalizado, se ha wahabizado, y se ha visto afectado por influencias geopolíticas que tienen un gran impacto en el islam doméstico y local

No sólo el grupo llamado “talibán” ha encontrado apoyo en el ejército paquistaní, sino que muchos otros grupos yihadistas han sido creados con la finalidad de jugar un papel en los “Grandes Planes Militares” de la región

musulmanes. Una vez más, los credenciales para ser moderado, laico, liberal o patriota se medían por la fuerza con la que uno condenara las atrocidades de los talibanes. Otros criterios, en ese momento, debían dejarse en suspenso. ¿Son los talibanes “terroristas”, “anti-Estado”, “enemigos del islam” o son representantes musulmanes dentro del islam, con su particular manera de interpretar la sharía? ¿No es el dominio de los talibanes un simple reflejo del hecho de que las diferentes corrientes del islam de Pakistán están en guerra consigo mismas?

Son preguntas difíciles de analizar, ya que hay muchas cuestiones y hechos nublados por la ambigüedad. Sin embargo, hay una cosa que está probablemente clara. Esta rama específica de los talibanes que ha estado activa en Pakistán en los últimos años no tiene sus raíces simplemente en interpretaciones del islam “deobandí”, como afirman algunos académicos, y como yo he refutado en este artículo. No se trata simplemente de una guerra ideológica deobandí/barelví, que se esté disputando con la ayuda de terroristas suicidas y armamento sofisticado, especialmente porque son principalmente los talibanes los que matan, mientras que otras *maslaks* sólo son víctimas. Aunque algunos combatientes talibanes pueden revindicar algún tipo de tradición y lealtad deobandí, como defendiendo más arriba, la creencia en una continuación de la tradición deobandí del siglo XIX está totalmente viciada. Las rupturas y discontinuidades que marcan muchos movimientos religiosos en Pakistán y Afganistán son mucho más profundas y dan lugar a un método de análisis totalmente diferente. Aunque durante el último cuarto del siglo XIX la India era un lugar en el que los entonces Ahle Sunnat y Jamaat y los clérigos deobandíes discutían, debatían, se peleaban y luchaban sobre diferentes interpretaciones teológicas¹¹, los asesinatos de académicos de la Jamaat Ahle Sunnat a

manos de los talibanes sugieren que hay mucho más en juego que una simple disputa teológica.

EL EJÉRCITO, EL ESTADO Y LOS TALIBANES PAQUISTANÍES

Hay simplemente demasiadas evidencias académicas, periodísticas, diplomáticas, especulativas, que apuntan claramente a un papel fundamental de las capas dirigentes del ejército paquistaní en el fortalecimiento y apoyo de individuos y grupos que responden a la denominación de talibanes en Pakistán¹². Y no sólo este grupo llamado “talibán” ha encontrado apoyo en el ejército paquistaní, sino que muchos otros grupos yihadistas han sido creados también con la finalidad de jugar un papel en los “Grandes Planes Militares” de la región en general. Sin dicho apoyo y protección, los líderes de estas organizaciones no podrían moverse, ni siquiera existir, con la impunidad con la que lo hacen ahora. Informes periodísticos sobre la “estrategia” armada del ejército en las regiones del Swat y Malakand apuntan a esta conclusión, al igual que muchas otras evidencias. El ejército ha creado y protegido a tantos de estos líderes islámicos combativos que seguramente ha perdido la cuenta. El último caso del líder del TTP, Baitullah Mehsud, tras el asesinato del académico de Lahore, es un perfecto ejemplo de ello.

Los militares paquistaníes decidieron finalmente atacar a Baitullah Mehsud, uno de los muchos líderes talibanes que los militares ayudaron a crear. Parece ser que la decisión de retirar su apoyo a Baitullah se basaba en la premisa de que había empezado a interferir demasiado, y demasiado aleatoria e independientemente, en las guerras islámicas de Pakistán, y se había convertido en una amenaza para el propio Pakistán. Aún así, exactamente del mismo modo en

11 Véase el trabajo de Barbara Metcalf, op. cit., 1982, y de Usha Sanyal, op. cit., sobre estos debates teológicos.

12 Véase el reciente trabajo de Amir Mir, *The Fluttering Flag of Jihad*, 2008.



»Un grupo de hombres se manifiesta para pedir paz y el mantenimiento de la autonomía en la zona conocida como Áreas Tribales Administradas Federalmente de Pakistán. Peshawar, Pakistán 6 de abril de 2008. / Arshad Arbab / EFE

que Baitullah fue impulsado años atrás, algunos nuevos líderes anti-Baitullah, pertenecientes igualmente a la tribu Mehsud, aparecieron en canales de televisión privados dando entrevistas en exclusiva y condenando a éste. Baitullah Mehsud fue entonces presentado no tanto como un militante anti-islámico, sino

como un agente de la RAW (Research and Analysis Wing, la agencia de inteligencia externa india) y de la India. La nueva ofensiva antitalibán parece más bien ser una ofensiva anti-India, en la que se ha distribuido una cantidad enorme de información y especulaciones sobre las operaciones de la India en Afganistán.



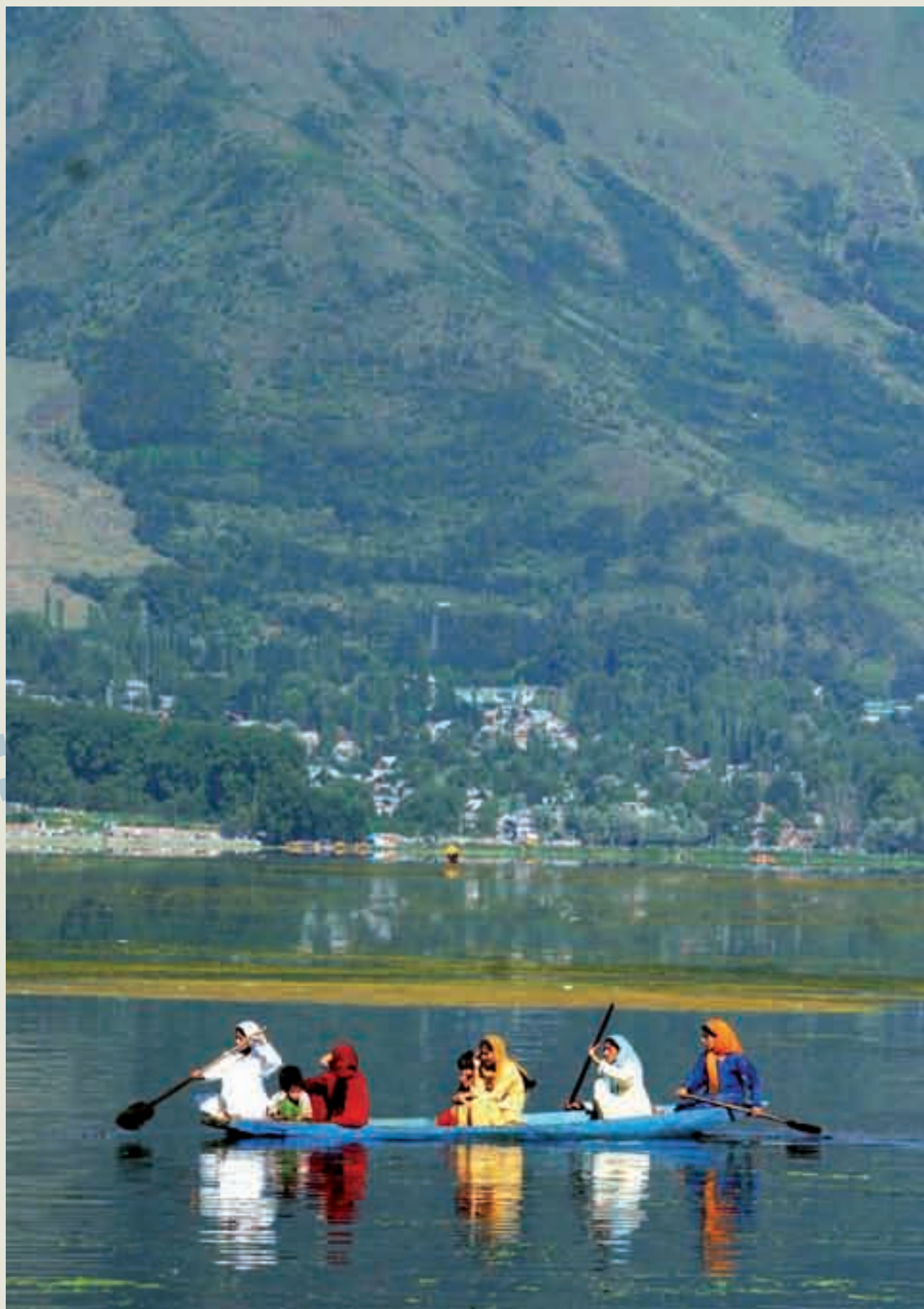
El número de embajadas y consulados, el entrenamiento de la policía afgana, una carretera que se está construyendo a través de Irán hasta el Golfo Pérsico, y otro sin fin de hechos, han sido citados como pruebas de las aspiraciones indias de debilitar a Pakistán. La acusación de que Baitullah Mehsud estaba siendo financiado por la India abrió otro frente de confrontación, esta vez en la frontera occidental de Pakistán.

Se dice que el “sectarismo” de los 90, cuando los chiíes y los sunníes se estaban exterminando combativamente los unos a los otros, fue planeado y dirigido por las agencias de inteligencia paquistaníes. Asimismo, las diferencias entre los Jamaat Ahle Sunnat, los chiíes, y otras *maslaks*, principalmente la deobandí y la wahabí patrocinada por Arabia Saudí, han sido manipuladas para conducir al terrorismo y a asesinatos generalizados en Pakistán en los últimos meses. Aunque siempre han existido diferencias y divisiones dentro del islam entre sus supuestas 73 facciones/*maslaks*, el elemento, la extensión y el grado de militancia, asesinato y caos que definen ahora el

La nueva ofensiva anti-talibán parece más bien ser una ofensiva anti-India, en la que se ha distribuido una cantidad enorme de información y especulaciones sobre las operaciones de la India en Afganistán

islam de Pakistán no podrían haber llegado nunca a semejante escala sin el apoyo y la financiación de agencias estatales. Debería estar muy claro que no se trata de sutilezas teológicas que se discuten en las escuelas.

Las guerras paquistaníes, tanto en la frontera occidental como en la oriental, así como la guerra de Pakistán consigo mismo, han sido creadas por la misma institución. Y es dicha institución la que necesita ser neutralizada si se quiere acabar con estas guerras. Por lo tanto, la elección no está entre una u otra interpretación del islam, sino entre una posición democrática y otra militarista. Se necesitan criterios más restringidos para calificar a un partido político u organización como “liberal”, “moderado” o “laico”, que una simple posición anti-talibán. Una posición anti-talibán debe necesariamente pasar por ser una posición anti-militar y pro-democrática, no una que hace una distinción simplista entre el islam moderado y el islam de línea dura. •



CACHE MIRA

Un viaje sobre las fronteras indefinidas y conflictivas de Asia del Sur

ANTÍA MATO BOUZAS

A las ocho de la mañana, cerca de la sede gubernamental de la ciudad de Muzaffarabad (la capital de la *Azad* Yamú y Cachemira), dos autobuses parten rumbo a la Línea de Control, la frontera provisional que separa las dos zonas de Cachemira y que India y Pakistán vienen disputando desde hace ya sesenta y dos años. La puntualidad aquí es de rigor, pues cualquier demora puede causar la desconfianza de las autoridades del otro lado. Tras unas tres horas que dura el viaje hacia la zona fronteriza, los pasajeros bajarán de los autobuses y, tras los controles oportunos, cambiarán de vehículo, esta vez uno aportado por las autoridades de la otra parte. Posteriormente, proseguirán hacia Srinagar (la capital veraniega del Estado de Yamú y Cachemira) donde les espera un reencuentro con familiares que no han visto, en algunos casos, desde hace varias décadas.

La línea de autobuses que une las ciudades de Srinagar y Muzaffarabad (y luego entre Rawalkot y Punch) fue inaugurada en abril de 2005, como una medida de confianza para estimular el proceso de diálogo bilateral. A pesar de la ruptura de conversaciones oficiales a raíz de los atentados de Bombay de noviembre de 2008, las líneas de comunicaciones abiertas siguen funcionando para facilitar el encuentro de familias divididas. Quizás sea ésta la cara más amable, si es que hay

Investigadora, Zentrum
Moderner Orient (ZMO),
Berlín.

»En la página anterior,
mujeres remando en
una canoa en el lago Dal,
destino veraniego de la
Cachemira india, cerca
de Srinagar, capital de
la región, 23 de julio de
2004. / Altaf Qadri / EFE

alguna, de un contencioso todavía marcado por una gran desconfianza que perpetúa una alienación injusta e incomprensible, sobre todo para las familias y las gentes que viven próximas a la Línea de Control. Y es que en Asia del sur, las fronteras postcoloniales siguen siendo verdaderas fortalezas de inseguridad.

En este sentido, la apertura de líneas de transporte de viajeros y mercancías (más reciente) entre varias ciudades de la Cachemira dividida tiene como objeto relajar la tensión en la zona y eventualmente desbloquear un proceso que conduzca a una solución sobre el estatus final de la disputa. La solución política a la misma se presenta compleja y lejana, debido a su larga duración y perpetuación en el tiempo —cuyo origen se sitúa en la partición del subcontinente en 1947, si bien hunde sus raíces casi un siglo atrás—, así como a la transformación sufrida por el conflicto inicial, en parte por la aparición de un nacionalismo cachemir (fragmentado) y también por las políticas de los gobiernos de India y Pakistán hacia el territorio que controlan. Entre las soluciones políticas que parecen barajarse se hallan: la independencia; una confederación débil en la zona, previamente desmilitarizada, o la conversión de la Línea de Control en una frontera internacional. Pero es difícil satisfacer a todas las partes.

LOS LÍMITES INDEFINIDOS DE LA DISPUTA

Para entender el rompecabezas que hoy en día se conoce como “cuestión de Cachemira” o “disputa de Cachemira” es necesario remitirse al mosaico regional que constituye una vasta región unida por el tratado de Amritsar de 1846, que dio origen al anterior Estado (Principesco) de Yamú y Cachemira, gobernado por los rajás *dogras* (hindúes) hasta la guerra de 1947-48, y también examinar la evolución política posterior de cada parte dividida por ese conflicto. No obstante, en este artículo se pretende aportar una mirada a la región dividida desde una perspectiva actual, desde un plano regional o local, para exa-

minar la complejidad de una disputa que no sólo ha separado e impuesto fronteras territorial-políticas a los cachemires del valle homónimo, sino también a los baltis, ladajis y a los seminómadas guyares, entre otras comunidades.

En primer lugar, el anterior Estado de Yamú y Cachemira, cuyos límites territoriales en el nortee-noreste nunca estuvieron claramente definidos, fue dividido como resultado de la primera guerra indo-paquistaní en 1947-48, dando lugar a la disputa entre los dos países. La división originó la distinción entre

*En Asia del sur, las fronteras postcoloniales
siguen siendo verdaderas fortalezas de inseguridad*

*Si bien el contencioso posee una naturaleza,
a primera vista, territorial, las demandas
de las partes en conflicto se realizan
sobre argumentos de identidad*

una Cachemira paquistaní (*Azad* Yamú y Cachemira o Cachemira Libre) y una Cachemira india (integrada en la República bajo el nombre de Estado de Yamú y Cachemira). Sin embargo, en la parte paquistaní se produjo una progresiva escisión político-administrativa entre los Territorios del Norte (cuyos límites son más o menos coincidentes con las Áreas del Norte, ahora renombradas como Gilgit-Baltistán) y *Azad* Yamú y Cachemira. De igual manera, en la Cachemira india, aunque se ha pretendido mantener una paridad entre las tres principales regiones que conforman ese Estado, conviene individualizar al valle de Cachemira como germen del descontento con su estatus político-territorial dentro de la República de la India y, por tanto, un conflicto separatista que es una consecuencia más de la disputa general.

En segundo lugar, si bien el contencioso posee una naturaleza, a primera vista, territorial —pues se trata del control y posesión de un territorio—, las demandas de las partes en conflicto sobre ese territorio se realizan sobre argumentos de identidad (ya sea político-nacional o religiosa) y de una forma de en-



› Habitantes del lado paquistaní de Cachemira intentan comunicarse con sus parientes de la parte india a la otra orilla del río Neelum. Millares de familias permanecen divididas a los dos lados de la frontera disputada que parte Cachemira en dos entre India y Pakistán, 25 de enero de 2004. /EFE

tender esa identidad muy diferente y hasta opuesta. No descartando elementos de oportunismo en esas proclamas (ya sea la teoría de las dos naciones, el secularismo/laicismo, la *kashmiriyat* o comunidad cachemir, o la *umma* o comunidad musulmana), la disputa abarca otros intereses. Algunos de ellos resultan bastante evidentes, como la importancia estratégica de la región y sus recursos hídricos, mientras que los demás aparecen como resultado de complejos juegos de poder. En este último caso, puede observarse cierta manipulación del factor religioso en la insurgencia cachemir, tanto por India como por Pakistán.

Y, en tercer lugar, hay un aspecto político que alberga diferentes cuestiones. La más palpable es la ausencia de un verdadero desarrollo democrático en las dos zonas de Cachemira (incluyendo Gilgit-Baltistán en Pakistán) dentro de los Estados indio y paquistaní. La otra concierne a la distinción entre quienes, de algún modo, han abrazado o se han re-

conciliado con las fronteras territoriales postcoloniales y quienes siguen cuestionando su validez. Un ejemplo de los primeros puede ser el de la población de Gilgit-Baltistán, mientras que en el segundo caso están los cachemires del valle. Además, no hay que olvidar el problema de los derechos de las familias divididas y el tema de la violencia en la zona india.

Por ello, para intentar entender la complejidad de lo que el contencioso de Cachemira es en la actualidad, conviene ofrecer una mirada a la evolución y pluralidad de estos territorios asociados al conflicto, al problema de identidad o identidades subyacentes en la disputa, así como al aspecto político que entraña su eventual resolución, monopolizado por los gobiernos de India y Pakistán. En esta tarea, se enfatiza la necesidad de reexaminar el aspecto regional o local (es decir, de los territorios divididos asociados al conflicto) frente al nacional (India-Pakistán) o internacional, al considerar que el primero refleja

mejor la pluralidad del problema, a la vez que sirve para poner en duda algunos de los argumentos habitualmente esgrimidos por los gobiernos de India y Pakistán en torno a la disputa.

ESTRATEGIAS ESTATALES DE INDIA Y PAKISTÁN HACIA LA CACHEMIRA DIVIDIDA

India y Pakistán se han enfrentado en cuatro guerras (si se incluye el conflicto breve de Kargil en 1999) por el control de Cachemira pero, a excepción de pequeñas ganancias en las zonas fronterizas, generalmente a favor de India, el *statu quo* territorial se ha mantenido a lo largo de seis décadas. Así, la Línea de Control ha ejercido el papel de frontera internacional provisional entre ambas partes. Esta situación no ha aportado paz ni estabilidad a nivel regional, pues la disputa inicial ha ido tomando nuevas direcciones debido a sucias estrategias estatales —la manipulación electoral durante décadas en la Cachemira india y el apoyo paquistaní a los muyahidines cachemires en la lucha separatista— que han propiciado una toma de conciencia y revuelta entre los cachemires de la zona controlada por India.

El tratamiento de los respectivos territorios incorporados por India y Pakistán a partir de la guerra de 1947-48 también se ha realizado de manera diferente. Mientras que India optó por la progresiva integración del territorio como un Estado más de la República, otorgándole en principio una autonomía máxima (mediante el Acuerdo de Delhi de 1952), que nunca llegó a materializarse, Pakistán prefirió mantener el estatus de la región como indefinido, atendiendo a las resoluciones de Naciones Unidas hasta la eventual resolución del conflicto. Ambas estrategias, con sus problemas, hay que entenderlas dentro de un proceso de construcción e identificación nacional diferente en cada uno de estos países. El liderazgo político en Nueva Delhi, abanderado por el nacionalismo indio del Partido del Congreso, se mostró ávido en delinear rápidamente los contornos de la nueva nación, es decir, en reforzar la adhesión a una nueva identidad india, en principio no incompatible con otras (cachemir, bengalí, tamil,

etc.) y en decidir los criterios de inclusión y exclusión. En cambio, en Pakistán ocurrió la estrategia opuesta, de mantener una ambigüedad, quizás en parte por la propia situación de debilidad del nuevo Estado y la ausencia de un liderazgo fuerte con amplia implantación territorial, así como por el hecho de que la creación de una identidad paquistaní sobre la base de que los musulmanes eran una nación fue disputada desde un principio. No se afirma aquí que el problema de Azad Yamú y Cachemira sea equiparable al del resto de las provincias paquistaníes, en tanto que territorio contenido; al contrario, se sostiene que la política de Islamabad hacia esta región en las décadas posteriores ha ido confirmando una vaguedad en la que ciertos grupos de poder (en especial el ejército) controlan los hilos de la disputa para colmar sus intereses.

La opción india de integración ha sido una política fallida, debido al modo turbio y autoritario en que se ha dirigido desde Nueva Delhi —pues ha originado un mayor resentimiento en los cachemires—, pero también debido a una mayor polarización y división

Puede observarse cierta manipulación del factor religioso en la insurgencia cachemir, tanto por India como por Pakistán

étnica en una región muy heterogénea. En cuanto a la estrategia paquistaní de indefinición de la zona bajo su control (sobre todo militar), ésta ha alentado falsas expectativas y no ha tenido en cuenta importantes diferencias que, en último caso, pueden ir en detrimento de un Estado ya de por sí débil.

El Estado de Yamú y Cachemira

En la Cachemira india se distinguen tres territorios que son: el valle de Cachemira (provincia de Cachemira) y las montañas adyacentes, la provincia de Yamú y el área de Ladaj. De estas tres regiones, quizás la más homogénea sea la del valle, de población de mayoría sunní y hablante de lengua cachemir, mientras que en las otras dos existen notorias diferencias religiosas, lingüísticas y territoriales que han adquirido un mayor cariz político en las últimas dos décadas. La revuelta popular en el valle de Cachemira, y la

violencia que ha llevado consigo, ha polarizado toda la sociedad del Estado, a la vez que ha marginalizado políticamente a las otras regiones frente a la importancia acaparada por la provincia de Cachemira y, más concretamente, por el nacionalismo cachemir. Los sucesivos gobiernos de Nueva Delhi han prestado mayor atención al diálogo con el responsable político en Srinagar, ya fuese por mantener un control en la zona (y por atajar el problema de la violencia cuando ésta surgió), ya por factores de política estatal, es decir, de ganarse el apoyo de los principales partidos cachemires en los gobiernos de coalición del país.

En el Estado de Yamú y Cachemira se observa una gran polarización social y política. Por un lado, persiste un problema grave de violencia en el valle y sus proximidades que ha alienado a un sector significativo (si bien resulta difícil dar cifras) de la población en contra del poder de Nueva Delhi, pero que además se muestra muy crítico con los distintos gobiernos de la región, generalmente pro-indios. Por otro, el conflicto ha tenido consecuencias negativas para las demás divisiones, Yamú y Ladaj, pues las arrastra hacia un contencioso del que no parecen desear formar parte, además de hacer aflorar, indirectamente, diferencias culturales y religiosas. En definitiva, en la Cachemira india hay un problema político que no sólo contempla aspectos de transparencia, buen gobierno y devolución de poder a la región, sino también de vertebración territorial y de representatividad. En todo caso, la situación interna de esta zona, como hasta cierto punto de la paquistaní, está muy determinada por la amplia militarización y las consecuencias que esto conlleva para la población civil.

Gilgit-Baltistán y Azad Yamú y Cachemira

Frente al mayor conocimiento existente sobre la evolución histórica y política de la Cachemira india, el área bajo control paquistaní ha recibido menos atención por los estudiosos del conflicto. Esto puede entenderse a causa del carácter restringido de acceso a la zona (al menos hasta el terremoto de 2005), pero también a la poco definida política de Islamabad de mantener un régimen político caduco y ambiguo

hacia unos territorios muy diferentes entre sí. Aunque en el área paquistaní no existe un problema de violencia como al otro lado de la Línea de Control, la indefinición y el férreo control político de las actitudes más disidentes limitan las expectativas de una población que está demandando cambios en la relación con Islamabad y que posee numerosos retos políticos y sociales ante sí. Esto es visible de manera particular en Gilgit-Baltistán, que históricamente ha sido considerado como parte del conflicto de Cachemira, pero cuya población no se identifica con él.

Gilgit-Baltistán

Gilgit-Baltistán, hasta hace poco las Áreas del Norte, comprende una vasta zona de altas cumbres entre las que se alternan verdes valles y paisajes agrestes, a veces rocosos, con territorios desérticos a causa de la gran erosión. En la parte más oriental se hallan glaciales próximos a áreas inhóspitas y, entre ellos, el Siachen, que es objeto de disputa entre India y Pa-

A excepción de pequeñas ganancias en las zonas fronterizas, generalmente a favor de India, el statu quo territorial se ha mantenido a lo largo de seis décadas

kistán. Se trata de un territorio muy poco poblado (unas 800.000 personas según el censo de 1988, cuya proyección actual sería alrededor de 1.500.000) y heterogéneo en el que conviven diversos grupos étnicos, religiosos (de mayoría chií) y lingüísticos, con un alto grado de aislamiento entre sí en el pasado.

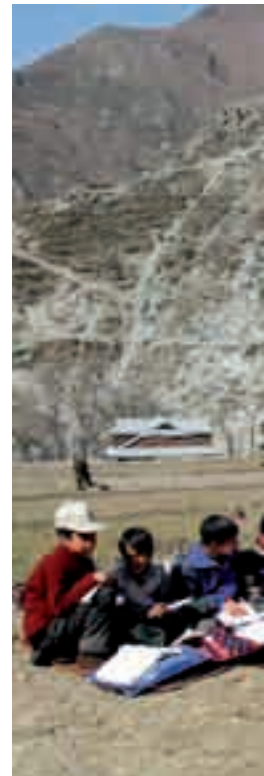
Pese a algunos cambios, el estatus territorial de Gilgit-Baltistán dentro de Pakistán sigue siendo ambiguo, como demuestra su particular arreglo administrativo dependiente de Islamabad. Ni es una provincia, ni tampoco está vinculada administrativamente a Azad Yamú y Cachemira y su situación también difiere de la de otras áreas tribales. Posee una asamblea regional (la conocida como *Gilgit Baltistan Self Empowerment and Self-Governance Order* que, con la última reforma de agosto de 2009, pasará a 24 miembros) elegida por sufragio universal, con capacidad para legislar en una serie de competencias

En la Cachemira india hay un problema político que contempla aspectos de transparencia, buen gobierno, devolución de poder a la región, vertebración territorial y representatividad



›Líderes cachemires entregan una carta de protesta a los observadores de la ONU en Muzaffarabad, en la Cachemira paquistaní, durante una manifestación el día de la fiesta nacional de la República de India, que ellos conmemoran como un día de luto, 26 de enero de 2004. /EFE

›Un profesor imparte una clase al aire libre a un grupo de estudiantes en Tangdhar, en la Línea de Control entre India y Pakistán. El conflicto entre los dos países impide el desarrollo normal de las clases. 25 de febrero de 2004. / Altaf Qadri /EFE



que se han ido ampliando en sucesivas reformas. No obstante, la población no puede votar ni ser elegida en las elecciones generales paquistaníes. Los últimos cambios tienden a equiparar la región con una provincia, aunque con diferencias sustanciales.

De hecho, la reforma de agosto de 2009 ha defraudado a muchos: la Asamblea de Azad Yamú y Cachemira ha protestado al pensar que desvirtúa la búsqueda de una solución política al conflicto, mientras que buena parte de la población local se muestra descontenta al entender que no son ciudadanos paquistaníes de ple-

no derecho y que el problema de Cachemira está lastrando las posibilidades de desarrollo y de integración en el Estado paquistaní¹. El sentimiento de exclusión respecto a Islamabad, y de dependencia no deseada de Azad Yamú y Cachemira (cuya Asamblea sigue reservando dos escaños para Gilgit-Baltistán) genera un grave problema de identidad y de sentido de pertenencia. En este caso se da la situación paradójica de ambivalencia del Estado paquistaní, pues aunque sostiene que el futuro de Gilgit-Baltistán pende de la resolución del contencioso de Cachemira, por otro lado tiende a decantarse por afirmar que este área forma parte de Pakistán.

Azad Yamú y Cachemira

En el territorio de Azad Yamú y Cachemira se distinguen tres zonas principales: una al norte que se

1 Entrevistas personales realizadas entre agosto y septiembre de 2009.

En el área paquistaní, la indefinición y el férreo control de las actitudes más disidentes limitan las expectativas de una población que está demandando cambios en la relación con Islamabad



agrupa en torno al área de Muzaffarabad, otra al centro que se corresponde con el entorno de la ciudad de Rawalkot y el sur, Mirpur, donde se concentra el área más dinámica económicamente. La ausencia de datos oficiales actualizados y fiables sobre indicadores socioeconómicos dificulta la tarea de comprender el mapa económico y social de la región, que plantea una serie de disparidades, siendo la más relevante de todas ellas su viabilidad económica.

Los cachemires de la zona paquistaní, a excepción de la gran población refugiada, son en su mayoría *paharis*, gente de las montañas con modos de vida diversos de las gentes del valle. Su proximidad geográfica y afinidad con la cultura punyabí, acrecentada por una significativa migración estacional y permanente a esa provincia de Pakistán, hace que su ambiente sociocultural sea sensiblemente distinto de la zona al otro lado de la Línea de Control. Esto tiene implicaciones en el plano político pues, aunque el nacionalismo cache-

mir no se asienta en una lengua o una religión compartidas, las fronteras de inclusión y exclusión no están siempre claras. No obstante, tal indefinición no invalida la lucha política —puesto que los cachemires de la zona paquistaní, independientemente de sus afinidades culturales, siguen clamando por una solución a la disputa—, pero sí plantea dudas sobre el objetivo común que se pretende.

Por otro lado, la viabilidad de este territorio y su futuro estatus político se hallan marcados por la incertidumbre, mayor si se observa la tendencia de las conversaciones de paz entre India y Pakistán entre 2004 y 2008, en las que la independencia o una reunificación

política de toda la Cachemira parecen poco probables. La discutida autonomía máxima para toda la región, sin cambios en la soberanía, puede constituir una respuesta adecuada, si bien no resuelve el complejo estatus territorial y el delicado problema político de *Azad Yamú* y Cachemira en relación al Estado paquistaní. De hecho, el autogobierno regional sigue estando tutelado por Islamabad (a través del Ministerio de Asuntos para Cachemira), y aunque el arreglo territorial dentro del Estado se asemeja en su forma a una federación débil, en realidad parece haber un control bastante estricto sobre sus asuntos internos.

LA IDENTIDAD CACHEMIR

¿Quién es cachemir? ¿Sobre qué criterios se puede hablar de una identidad (nacional) cachemir? Una respuesta a estas preguntas se ve ya de antemano



»Niños juegan al cricket en una plaza del centro de Srinagar (Cachemira India), desierta por la huelga convocada por un grupo separatista por la visita de políticos a Pakistán, 17 de enero de 2007. / Altaf Qadri/EFE

abocada a una amplia discusión en la que persisten posiciones encontradas entre los especialistas del tema sobre aspectos históricos de la formación de esta identidad. Sin embargo, se hace necesario reflejar aquí parte de esa complejidad.

A primera vista, el nacionalismo o separatismo cachemir no alude a una lengua o a una religión compartida, sino a una experiencia histórica común: la del padecimiento de la tiranía y desigualdad. No hay un factor lingüístico, puesto que la lengua cachemir se habla fundamentalmente en el valle homónimo y en pequeñas áreas de la zona paquistaní, no sólo por musulmanes sino también por los hindúes *pandits*, que hasta hace dos décadas constituían una minoría

muy influyente. Ahora bien, la lengua constituye un aspecto importante para esta población, pero nunca ha sido un elemento esencial dentro del movimiento nacionalista y, además, las fronteras lingüísticas ya excluyen a una amplia mayoría.

En el caso del tema religioso, éste posee un papel ambivalente, pues si bien la “identidad” musulmana de la región ha estado en el centro de la lucha política (tanto por India como por Pakistán y por los propios cachemires), un amplio espectro del nacionalismo cachemir —desde una parte del movimiento autonomista hasta los principales partidos regionales— se muestra manifiestamente laico o cuanto menos neutro en el aspecto religioso. Aún así, otros sectores

La incertidumbre es mayor si se observa la tendencia de las conversaciones de paz entre India y Pakistán, en las que la independencia o una reunificación política de toda la Cachemira parecen poco probables



»Pasajeros de un autobús pasan ante el cartel anunciador de la película *Mughal-e-Azam*, la segunda cinta india oficialmente exhibida en Pakistán, tras 41 años de ausencia, para recaudar fondos de ayuda a las víctimas del terremoto de Cachemira. Karachi, Pakistán, 27 de junio de 2006. / Akhtar Soomro / EFE

de la sociedad, de los que es difícil conocer su respaldo social pero que poseen una visibilidad en la lucha política y armada, ponen su identidad religiosa en el centro y es ésta la que determina sus expectativas políticas, que son las de formar parte de un Estado musulmán.

Quizás sea el aspecto territorial el que opere un mayor sentido de pertenencia y de consenso, tanto para los residentes como para los que lo han abandonado a causa de la violencia o de elecciones políticas personales. La belleza casi mítica de la región, ejemplificada en el valle de Cachemira, su ocupación militar (la alta presencia militar es evidente en las dos zonas, si bien de distinta naturaleza) y el sentido de pérdida o control por los oriundos de la misma, en detrimento de un juego de poder entre India y Pakistán parecen ser elementos considerables de iden-

tificación mutua. No obstante, aunque el territorio pueda constituir uno de los aspectos primordiales sobre el que se asienta la identidad cachemir, también suscita posiciones divergentes en sus periferias (por ejemplo, la región de Ladaj, en la parte india).

El nacionalismo cachemir no alude a una lengua o a una religión compartidas, sino a una experiencia histórica común: la del padecimiento de la tiranía y desigualdad

Además de estos rasgos principales, un eje común al referirse a la identidad cachemir en las últimas décadas ha sido la alusión a un sincretismo cultural expresado en el término *kashmiriyat*, para explicar el modo de convivencia de musulmanes e hindúes durante siglos. *Kashmiriyat* implica una convivencia que

bien puede ser expresada en la complementariedad, en diversos aspectos de la vida social cotidiana (económico, religioso, etc.) de ambas comunidades, o también como una armonía social a pesar de la diferencia y pluralidad cultural y religiosa. Detrás de la apropiación y reivindicación de este término en la actualidad por distintos sectores de la sociedad cachemir está la esperanza de una recomposición política y social y de un retorno a una cierta situación idílica pasada. No obstante, la historicidad del concepto, que parece haber emergido en algún momento posterior a la partición, cuestiona su referencia a un contexto real y además omite otros aspectos, como la existencia de corrientes de pensamiento islámico conservador con arraigo en la región.

EL PROCESO DE DIÁLOGO ENTRE INDIA Y PAKISTÁN: EFECTOS EN EL PLANO REGIONAL

Dada la dificultad de conocer las fronteras (territoriales, sociales, culturales, etc.) de lo que verdaderamente está en juego, una solución política ampliamente respaldada no parece tarea fácil. Las conversaciones entre India y Pakistán durante 2004 y 2008 para abordar la cuestión de Cachemira han aportado algunos indicios sobre una posible resolución de la disputa, pero también han levantado numerosos interrogantes sobre la viabilidad de la implantación de algunas medidas por temor a los efectos político-ideológicos que éstas puedan causar. Si bien reconociendo que India posee una cierta ventaja en este aspecto, al menos en lo que se refiere a la toma de decisiones, no debe ignorarse su fracaso en el tratamiento del fenómeno del nacionalismo cachemir, que podría enquistarse aun más si se margina en el proceso.

Por su parte, Pakistán sigue presentando un casi permanente problema de liderazgo, plasmado en una compleja relación entre el poder civil y el militar, siendo este último el que de verdad controla la política de Cachemira y, en general, la errática política exterior del país. Además, la institución militar no es uniforme y por ello cabe pensar si la línea seguida

por Musharraf durante este periodo era compartida por el resto de la cúpula militar. El anterior general y presidente había dado algunos pasos significativos sobre el modo de abordar la disputa, como el hecho de renunciar a la celebración de un plebiscito y de ceder, al menos de manera implícita, a un nuevo trazado fronterizo (sin excluir cambios territoriales menores), apoyándose en la necesidad de favorecer el intercambio de las dos zonas de Cachemira. Estas posiciones de partida limitan ahora el margen de maniobra de los posibles interlocutores paquistaníes si se reanudan las conversaciones con India, así como la actitud que pueda adoptar el ejército, ahora centrado en la lucha en la frontera afgana.

Igualmente, hay que tener en cuenta que el proceso de diálogo se plantea como una cuestión entre India y Pakistán, en la que el nacionalismo cachemir descontento (del Valle de Cachemira) o incluso los cachemires de la parte paquistaní, no están presentes. De nuevo puede surgir la duda de si el gobierno de *Azad* Cachemira posee una voz distinta de la de Pakistán, algo que sí es manifiesto en la zona india. El problema de cómo reaccionen los sectores descontentos según el rumbo que adopte el proceso de diálogo no es menor, en especial aquellos grupos que abogan por la violencia. A pesar de que la región se halla muy mi-

La lengua cachemir se habla fundamentalmente en el valle homónimo y en pequeñas áreas de la zona paquistaní, no sólo por musulmanes sino también por los hindúes

litarizada, esto no ha evitado la guerra de guerrillas, algo que podría continuar en el futuro.

El escepticismo general del plano gubernamental y diplomático también es compartido hasta cierto punto por la población local, con algunas diferencias. Por un lado, predomina la incertidumbre sobre lo que va a ocurrir en el ámbito político, de tal manera que afecta a las expectativas de la zona, sobre todo económicas, pero también sociales y culturales. Por otro, la implementación de determinadas medidas, en particular el fomento del comercio bilateral amenaza, según algunos grupos influyentes locales, con



»Manifestantes cachemires durante una protesta en Srinagar en la Cachemira india, ante la visita del primer ministro indio, 27 de agosto de 2003. /EFE

Si bien la “identidad” musulmana de la región ha estado en el centro de la lucha política, un amplio espectro del nacionalismo cachemir se muestra manifestamente laico o cuanto menos neutro

diluir la naturaleza del problema. Sí se aprecia una coincidencia de opiniones en la necesidad de fomentar la movilidad entre las dos partes, especialmente entre las familias divididas, si bien se trata por el momento de medidas bastantes restringidas. De hecho, la conocida como “diplomacia del autobús”, que lleva implantada más de cuatro años, y que conecta cuatro ciudades de la región, ha transportado poco más de cinco mil personas. La complejidad de los trámites burocráticos y ciertas restricciones demoran enormemente el proceso, que puede durar en algunos casos hasta un año desde que una persona solicita viajar. Además de la necesidad de demostrar que el interesado posee familia en el otro lado, los servicios de inteligencia juegan un importante papel para evitar la posible infiltración de personas involucradas en actividades violentas o de espionaje. Otras restricciones operan para grupos concretos, como los funcionarios, a los que no se les permite realizar ese trayecto.

A pesar de estas dificultades, los relatos de quienes han podido visitar la otra parte (en este caso, la zona india) han sido muy emotivos y siempre positivos. Si bien es cierto que de ello no puede deducirse que ese viaje altere de manera significativa sus posiciones en torno al contencioso, sí tiene un efecto reconciliador, a la vez que permite en algunos casos un replanteamiento del problema, al poder comparar la situación de los dos territorios divididos. Esta experiencia también, de algún modo, parece evidenciar una cierta diferencia entre quienes desean un cambio y una solución a una disputa que ha degenerado hasta una situación esperpéntica en las últimas décadas, y entre quienes pretenden retener y explotar el conflicto, aparentemente, para servir a otros intereses ajenos a la violencia perpetuada sobre la población civil. En otras palabras, no se trata tanto de posiciones políticas divergentes (en sí mismas legítimas) sobre el futuro político del territorio, como de la necesidad de que la situación presente de violencia, opresión e incertidumbre no se prolongue.

De ser así, seguiría limitando y deteriorando los niveles de vida de la población local e hipotecando el futuro de las generaciones venideras.

CONCLUSIONES

Al contemplar el conflicto de Cachemira en la actualidad, incidiendo en su condición de periferia disputada no sólo por India y Pakistán, sino también por las expectativas políticas de parte de los residentes en la zona, la primera evidencia que emerge es la indefinición de lo que está en juego y la representatividad y el respaldo de las posiciones de los distintos actores, difícilmente aunables. Más que una lucha por un territorio, el conflicto abarca un problema de transición de un sistema tradicional de lealtades (feudal o colonial) impuesto, a otro nuevo, también impuesto, en que los nuevos lazos de afiliación se configuran en función de las necesidades de un Estado nación (India y Pakistán) surgido de la experiencia particional y colonial, y por tanto, con estrategias de distribución de poder poco claras, cuando no directamente acaparadoras y centralizadoras.

Frente a la indefinición e incertidumbre que afecta las dos partes de la Cachemira dividida sobre su futuro político, y el control ejercido por los gobiernos de Nueva Delhi e Islamabad, también se manifiesta un problema de identidad, de inclusión y exclusión, que no ha sido convenientemente tratado en la eventual resolución del contencioso. Si bien la facilitación de intercambio bilateral puede incidir de manera favorable en algunas de las posiciones más críticas con el proceso, su ámbito todavía restringido no ofrece grandes expectativas a los escépticos. La única excepción parece encontrarse, en el plano local, en buena parte de los usuarios de estas vías de comunicación, de pasajeros y de mercancías, que han tenido un beneficio concreto al poder reencontrarse con sus seres queridos.

Por último, el proceso de diálogo entre India y Pakistán, ahora suspenso, no sólo versa sobre la resolu-

»Autobús que cubre la línea entre las dos capitales de las Cachemiras divididas (Muzaffarabad-Srinagar) para facilitar el reencuentro de familias. Imagen cortesía de la autora.

ción de la disputa, pues también abarca una notoria dimensión sobre la cuestión de la identidad de los dos Estados nación, más compleja e indefinida en el caso paquistaní si se quiere, pero igualmente manifiesta en el ámbito indio. No hay duda de que sobre esta identidad pivota un importante componente religioso, que debe ser contemplado, pero es el drama humano de la violencia, la falta de un buen gobierno, la indefinición y la ausencia de plenos derechos de la ciudadanía de ambas partes de la zona dividida lo que en último término mantienen la disputa de Cachemira en un callejón de difícil salida. •



La conocida como “diplomacia del autobús” ha transportado poco más de cinco mil personas en más de cuatro años

Breve selección bibliográfica sobre el tema

BEHERA, NAVNITA CHADHA (2000), *State Identity & Violence: Jammu, Kashmir & Ladakh*, New Delhi: Manohar.

— (2006), *Demystifying Kashmir*, Washington: Brookings Institution Press.

BOSE, SUMANTRA (2003), *Kashmir: Roots of Conflict: Paths to Peace*, New Delhi: Vistaar Publ.

BUTALIA, U. (ed.) (2002), *Speaking Peace: Women's Voices from Kashmir*, New Delhi: Zed Books.

DANI, HASAN A. (2007), *History of Northern Areas of Pakistan*, Lahore: Sang-E-Meel Publ.

KREUTZMANN, H. (2009), “Kashmir and the Northern Areas of Pakistan: Boundary Making Along Contested Boundaries”, *Erkunde*, Vol 62 (3), pp. 201-219.

LAMB, ALASTAIR (1991), *Kashmir: A Disputed Legacy, 1846-1990*, Hertingfordbury (UK): Roxford Books.

RAI, MRIDU (2004), *Islam, Rights, and the History of Kashmir*, New Delhi: Permanent Black.

ROBINSON, CABEIRI deBergh (2005), *Refugees, Political Subjectivity, and the Morality of Violence: From Hijarat to Jihad in Azad Kashmir*, (PhD Thesis), Michigan: UMI.

SCHOFIELD, VICTORIA (1996), *Kashmir in the Crossfire*, London: I. B. Tauris.

— (2008), “Kashmiri separatism and Pakistan in the current global environment”, *Contemporary South Asia* 16 (1): pp. 83-92.

WIDMARM, STEN (1997), *Kashmir in Comparative Perspective: Democracy and Violent Separatism in India*, London: Routledge Curzon.

WIRSING, ROBERT G. (2003), *Kashmir in the Shadow of War: Regional Rivalries in a Nuclear Age*, Armonk, New York: M.E. Sharpe.

ZUTSHI, CHITRALEKA (2004), *Languages of Belonging: Islam, Regional Identity and the Making of Kashmir*, London: Hurst.



EL CHIISMO

en el sur de Asia y el sectarismo en Pakistán

HASSAN ABBAS

Pakistán cuenta con la segunda población chií más numerosa del mundo después de Irán. Formada aproximadamente por 34 millones de personas, que representan el 20% de una población total de 170 millones, la comunidad chií ha influido en la historia y la política musulmanas del sur de Asia y, desde 1947, especialmente, en la historia y política de Pakistán. Históricamente, los chiíes del sur de Asia lucharon con fuerza por mantener su marcada identidad en forma de rituales característicos y sus tradiciones religiosas. Sin embargo, en la arena política intentaron seguir las corrientes dominantes evitando enfrentamientos directos con otras sectas islámicas y, como consecuencia, a menudo se alinearon con partidos liberales y democráticos. Al ser una minoría, este enfoque evidentemente les convenía. Antes de la entrada en la escena política paquistaní de un general conservador religioso en 1977, las relaciones entre chiíes y sunníes eran, en general, cordiales y pacíficas. Por ejemplo, los matrimonios mixtos (entre ambas sectas) se aceptaban abiertamente y la participación de los sunníes en las procesiones chiíes del mes de Muharram y en *Majalis-e-Hussain* (que conmemora la trágica muerte del nieto del profeta Mahoma y de sus 72 compañeros en Karbala) se consideraba una práctica normal. Sin embargo, la fatídica participación de Pakistán en la guerra afgano-soviética de los años 80, las con-

Research Fellow, Belfer Center for Science and International Affairs, John F. Kennedy School of Government, Harvard University.

»En la página anterior, procesión de fieles chiíes en la que los caballos adornados recuerdan la montura del imán Husein, nieto del profeta Mahoma y figura destacable del chiismo. Hyderabad, Pakistán, 6 de enero de 2009. / Nadeem Khawar / EFE

trovertidas políticas de “islamización” del general Zia-ul-Haq y el sentimiento de que los chiíes habían incrementado su poder tras la Revolución Islámica de Irán en 1979 hicieron que ese estatus cambiara considerablemente. Los chiíes entonces se vieron enfrentados a un desastre en ciernes en lo que se refiere a la libertad para practicar su religión, a los desafíos por su lealtad a Pakistán y a la persecución a manos de grupos militantes anti-chiíes. Como resultado, el chiismo en Pakistán se hizo más centralizado y en algunos aspectos se iranizó, mientras que, en ese mismo periodo, los sunníes se arabizaron como consecuencia de la migración masiva de mano de obra paquistaní a los Estados del Golfo y a la generosa financiación que proporcionó Arabia Saudí a las madrasas sunníes paquistaníes.

Ante estas dificultades y adversidades, los diferentes grupos chiíes reaccionaron de modo divergente según su estatus social y político. Muchos chiíes elitistas y bien posicionados políticamente guardaron silencio y continuaron ligados a las altas esferas, mientras que las instituciones religiosas chiíes comenzaron relaciones económicamente beneficiosas con Irán. Una minoría de grupos chiíes tomó las armas para defender a su comunidad y optó por llevar a cabo atentados terroristas en represalia contra los grupos sunníes implicados en el conflicto sectario que se iba consolidando. Durante el proceso, Pakistán se convirtió en un campo de batalla subsidiario de la guerra entre Arabia Saudí e Irán a finales de los años 80 y durante la década de los 90. El auge de los talibanes en Afganistán desde 1994 proporcionó un refugio seguro para los militantes anti-chiíes, al tiempo que Islamabad veía cómo el país iba enardecido vergonzosamente el sectarismo. La parálisis política marcó la década de los 90 en Pakistán. Más tarde, tras la tragedia del 11 de septiembre, el general Pervez Musharraf comenzó sus actividades antiterroristas, prohibiendo en primer lugar los grupos militantes sectarios tanto de orientación chií como sunní. Aunque los resultados fueron dispares, Musharraf gozó de popularidad entre los chiíes a causa de su política antiterrorista, que se dirigía por primera vez a grupos locales anti-chiíes. Desde la salida de Musharraf de la

escena política del país, muchos religiosos y líderes de las comunidades chiíes temen un resurgimiento de estos grupos. Las tribus chiíes de las Áreas Tribales Federalmente Administradas (FATA, por sus siglas en inglés) en Pakistán, donde los talibanes y al-Qaida han ido ganando terreno en los últimos años, se encuentran especialmente en el ojo del huracán. Estas tribus están rodeadas por todas partes por militantes talibanes, en una especie de situación de asedio que

Los chiíes del sur de Asia lucharon con fuerza por mantener su marcada identidad en forma de rituales característicos y sus tradiciones religiosas

ha provocado muchos muertos entre la población chií sobre todo en el área de Parachinar, en la demarcación tribal de Kurram.

Para llegar a comprender estas dinámicas e intentar analizar el futuro del activismo chií y su potencial radicalización en Pakistán, es fundamental llevar a cabo un análisis desde el punto de vista histórico.

EL CHIISMO EN EL SUR DE ASIA: SUS RAÍCES HISTÓRICAS Y SU PAPEL EN LA CREACIÓN DE PAKISTÁN

El islam llegó al sur de Asia en numerosas oleadas que comenzaron a finales del siglo VII. Fueron los comerciantes musulmanes y los santos sufíes los que lo introdujeron en la región mucho antes de que los conquistadores musulmanes procedentes de Asia Central se establecieran en el norte de la India; el último de estos conquistadores fue el imperio mogol (1526-1857). Los primeros seguidores del islam se mostraron bastante indulgentes hacia las culturas y tradiciones locales, creando una mezcla que difería del modo en que el islam se practicaba en las regiones árabes en aquella época. A pesar de los ocasionales esfuerzos por parte de los puritanos de arabizar las prácticas religiosas, el hecho de que los musulmanes en el sur de Asia vivieran entre ellas y gobernaran a grandes poblaciones no musulmanas impidió que adoptaran interpretaciones más puritanas. Desde el punto de vista histórico, por tanto, la tolerancia y la tendencia a fusionar el islam con las costumbres au-

tóctonas han sido las principales características del islam en la región. Los santos sufíes, que jugaron un papel fundamental en la introducción de esta religión, prevalecieron sobre la identidad sectaria. En lo que se refiere a su veneración a *Ahl al-Bait* (la familia del profeta Mahoma), en general, y a su asociación con Ali Ibn Abi Talib, en particular, los sufíes estaban más cerca al punto de vista de los chiíes. La mayoría de las órdenes sufíes siguen su línea de descendencia espiritual al profeta Mahoma a través de Ali, salvo la hermandad *Naqshbandi* que inicia ésta con el primer califa, Abu Bakr. Los sufíes creen que Ali heredó de Mahoma el poder santo de la *wilaya*, que hace posible el viaje espiritual hacia dios.

Las enseñanzas sufíes a menudo se refieren a Ali como el “santo patrón”. Por supuesto, para los chiíes, Ali es la figura central del islam después del profeta Mahoma.

Los primeros chiíes que se establecieron en Sind durante el siglo IX eran de origen árabe. Fueron perseguidos durante el mandato de la dinastía Omeya en Arabia (661-750), y lo mismo sucedió en Sind, donde un representante de los Omeya gobernó durante algún tiempo. La situación mejoró durante el gobierno de la dinastía abasí (758-1258), cuando conquistadores musulmanes que provenían de Asia Central y de Afganistán comenzaron a ganar terreno en el subcontinente indio y la influencia de los gobernantes árabes en la región disminuyó. Más tarde, unos cuantos eruditos chiíes se convirtieron en favoritos del sultán Mohammad Bin Tughlaq, soberano de Delhi (1325-1351), que se mostraba desconfiado ante algunas de las creencias y tradiciones sunnís. De hecho, el sultán asesinó a muchos teólogos sunnís durante su reinado en nombre de la reforma. Cuando los sunnís respondieron a estas políticas, los cortesanos chiíes permanecieron neutrales, lo que provocó los primeros signos de distanciamiento político entre chiíes y sunnís en la región. La influencia de la cultura persa también se encontraba en auge en aquella época. El alcance de esta influencia se puede observar en el hecho de que en el siglo XI la ciudad de Lahore (actualmente la capital de la provincia de Punjab en Pakistán) comenzó a surgir

como centro de la cultura artística y literaria persa, al tiempo que los musulmanes indios empezaron a adoptar el persa como idioma administrativo del imperio. Sin embargo, Persia en el siglo XI no era un imperio predominantemente chií, fueron los Safávidas los que establecieron e impusieron el chiismo al llegar al poder algunos siglos más tarde. El erudito paquistaní, Suroosh Irfani, lo llama “matriz cultu-

Las relaciones entre chiíes y sunnís eran, en general, cordiales y pacíficas. Por ejemplo, los matrimonios mixtos (entre ambas sectas) se aceptaban abiertamente

ral indo-persa” que históricamente constituye una “piedra angular” de la identidad musulmana en el subcontinente indio. Según la célebre especialista alemana, Annemarie Schimmel, aproximadamente desde el siglo XIII al XV, muchos pequeños Estados y regiones independientes dentro del subcontinente indio contaban con una importante presencia e influencia chií en las altas esferas en lugares como Delhi, Malwa, Jaunpur, Cachemira, Bengala, Decán (Bijapur y Golkanda), Carnatic y Gujrat.

Cuando los mogoles estaban considerando invadir el imperio safaví a principios del siglo XVI, se había desarrollado una cultura política musulmana en la meseta del Decán, donde las élites musulmanas en los diferentes Estados eran predominantemente nobles persas chiíes o afganos sunnís, pero también conversos musulmanes indios con menos poder. El emperador mogol Humayun (1530-1556) era conocido por su actitud amistosa hacia los chiíes debido a la gratitud que profesaba al rey persa, el cual le había ayudado a recuperar su trono tras ser expulsado de la India por el guerrero Sher Shah Suri en 1540. Humayun pasó muchos años de su largo exilio como invitado del Sha Thamaspe de Persia, un chií. Tras el regreso a la India de Humayun en 1555, muchos iraníes emigraron al subcontinente indio, haciendo de él su hogar. Durante el reinado del emperador mogol Jalaluddin Mohammad Akbar (1556-1605), las instituciones religiosas chiíes se consolidaron. Esto fue así porque uno de los cortesanos de Akbar, Bayram

Khan, y dos de sus influyentes consejeros, Abul Fazal y Faizi, eran chiíes y con sus políticas engendraron la tolerancia y el pluralismo religioso, aunque no sin atraer igualmente una cierta polémica.

Sin embargo, con el paso del tiempo, las diferencias entre chiíes y sunníes se acrecentaron considerablemente, sobre todo durante el reinado del emperador conservador sunní Aurangzeb Alamgir (1659-1707). Ya a comienzos del siglo XIX estas diferencias se habían convertido en auténticas guerras declaradas, donde cada parte acusaba a la otra de ser herejes e infieles. Según Suroosh Irfani, el intenso debate en las instituciones sociales y religiosas musulmanas tiene que considerarse teniendo en cuenta la dinámica política de aquella época: la llegada al poder de los británicos y el declive del imperio mogol. Esta rivalidad también se puede entender dentro del contexto de la fuerte oposición

contra el creciente interés generado por el chiismo por parte de un recién formado movimiento reformista sunní inspirado en el movimiento wahabí de Arabia conducido por Abd al-Wahhab (1703-1792). Shah Waliullah (1703-1762) introdujo este movimiento en la India de los mogoles. Mandó cartas a muchos gobernantes

musulmanes y personas importantes del subcontinente pidiendo que se aplicaran duras medidas contra hindúes y chiíes, incluyendo la prohibición de la fiesta hindú del *holi* y el Muharram. Shah Waliullah creía que los chiíes eran el verdadero poder tras el trono mogol y criticó duramente la práctica de los gobernantes mogoles de conceder puestos administrativos importantes a hindúes. Desde su punto de vista, el único modo posible de restablecer la supremacía del islam en la India era despojar a los hindúes del poder y frenar la influencia chií. Waliullah no fue el primero en pensar de esa manera. Previamente, en el imperio mogol, Shaykh Ahmed Sirhindi (1564-1624), popularmente conocido como Mujaddid Alf Sani, un importante teólogo musulmán de la época, pretendía que los sunníes cortasen incluso cualquier relación social con los chiíes, pero los gobernantes mogoles frustraron dicho empeño. Hoy en día, en Pakistán, teólogos conservadores relacionados con

grupos extremistas sunníes a menudo citan el discurso de estos dos eruditos.

El apoyo a los chiíes y su número fueron creciendo en el imperio mogol. Durante el siglo XVIII, las provincias de Bengala y Awadh, gobernadas por chiíes, emergieron como centros de enseñanza y activismo chií. Cabe también señalar que el comercio regional jugó un papel crucial en este hecho. A principios del siglo XVIII, el puerto bengalí de Hughli se había convertido en un importante centro para los comerciantes iraníes que cubrían largas distancias. Estos comerciantes ayudaron al desarrollo de instituciones chiíes en Bengala y en otras partes de la región, proporcionando un entorno agradable para los estudiosos de Qom, así como de los centros religiosos chiíes de Iraq, especialmente Nayaf. A partir de aquí, durante los siglos XVIII y XIX, los ricos sobe-

Con el paso del tiempo, las diferencias entre chiíes y sunníes se acrecentaron. A comienzos del XIX estas diferencias se habían convertido en guerras declaradas, donde cada parte acusaba a la otra de ser herejes e infieles

ranos chiíes de Awadh también financiaron muchos proyectos y mezquitas en Iraq a través de contactos iraníes, afianzando por lo tanto los lazos chiíes en la región.

Debido al activo e influyente papel jugado por la familia gobernante de Awadh, muchas de las prácticas y tradiciones locales chiíes recién desarrolladas en este lugar se hicieron populares entre las comunidades chiíes en diversas partes del imperio. Algunas de estas prácticas estaban inspiradas en los rituales locales hindúes e incluso los teólogos religiosos chiíes las consideraban controvertidas. Otras importantes influencias ritualistas provenían de Irán. Los inmigrantes chiíes que se trasladaron del norte de la India al Pakistán Occidental en 1947, cuyo idioma era el urdu, llevaron con ellos sus tradiciones que aún hoy en día sirven para diferenciar a estos inmigrantes de las áreas urbanas de Sind y de partes del Punjab de los que viven en la Frontera del Noroeste y Ba-



»Simpatizantes de la organización chií estudiantil Imamia marchan con retratos del fundador de Pakistán, Muhammad Ali Jinnah, y del poeta paquistaní Allama Iqbal, durante las celebraciones por el Día de Pakistán. Lahore, Pakistán, 23 de marzo de 2009. / Rahat Dar / EFE

luchistán. Estos inmigrantes se establecieron sobre todo en las ciudades de Karachi, Hyderabad y en las inmediaciones de Lahore, lo que produjo un aumento significativo de la población chií en dichas áreas. A modo de ejemplo, cabe reseñar que se organizan en la actualidad y sólo en Karachi, cuya población se acerca a los 12 millones, más de 20.000 procesiones chiíes y 45.000 *majalis* (reuniones religiosas de duelo por la tragedia de Karbala) durante los primeros diez días del mes de Muharram.

La gran calidad de la literatura chií, tanto poesía como prosa, también merece ser mencionada. Los legendarios y elogiados poetas de los siglos XVIII y XIX, entre los que se encuentran Mirza Asadullah Khan Ghalib, Mir Anis, Meer Taqi Meer, Mirza Rafi Sauda y Khawaja Mir Dard eran todos chiíes y el papel que jugaron en el desarrollo del urdu como

lingua franca de los musulmanes indios está bien documentado.

En la esfera política y social, muchos eruditos chiíes importantes se unieron a sir Syed Ahmed Khan (1817-1898), un importante reformista musulmán fundador de la Universidad Musulmana de Aligarh en Lucknow, India. Esta universidad dio origen a una nueva clase de estudiosos musulmanes que jugaron un papel crucial en la creación de Pakistán. Entre los partidarios y colegas chiíes de Syed Ahmed se encontraban renombrados pedagogos como Sayyid Husayn Bilgrami, Sayyid Hasan Bilgrami, Maulvi Chiragh Ali, Mohsin ul Mulk (quien más tarde se convirtió al sunnismo), el juez Sayyid Ameer Ali (autor del famoso libro *El Espíritu del Islam*) y Maulana Karamat Husayn. La mayoría de estos intelectuales poseían una orientación secular y

Hacia principios del siglo XX, la participación chií en el proceso político nacional se encontraba ligada a los grupos musulmanes mayoritarios y las agendas sectarias ocupaban más bien un segundo plano

fomentaron las actividades políticas progresistas en lo que se refiere al compromiso con las autoridades británicas, ampliando el espacio político para que los musulmanes pudieran expresar sus puntos de vista y perseguir sus intereses.

Hacia principios del siglo XX, la participación chií en el proceso político nacional se encontraba ligada a los grupos musulmanes mayoritarios y las agendas sectarias ocupaban más bien un segundo plano. Durante el movimiento *Khilafat*, que buscaba presionar a los británicos para que no se dismantelara el califato otomano en los años 20, los líderes religiosos sunníes y chiíes trabajaron juntos por la idea del califato a pesar de sus diferencias teológicas.

EL PAPEL DE LOS CHIÍES EN LA CREACIÓN DE PAKISTÁN

El movimiento para la creación de Pakistán, encabezado por Muhammad Ali Jinnah como uno de los líderes indiscutibles de la Liga Musulmana, comenzó a ganar fuerza a partir de los años 40. Jinnah, según registros históricos de merecida credibilidad, era chií aunque de orientación bastante laica y no sectaria. Este hecho era conocido entre sus coetáneos, pero tuvo escasa o nula repercusión en su actividad política. Phillips Talbot, un estadounidense que trabajó como periodista en la India británica y que también desempeñó su puesto de oficial de la Marina de EEUU al tiempo que escribía sobre el Pakistán de 1948 (*"The Rise of Pakistan"*, *Middle East Journal*, Vol. 2, N°. 4, octubre 1948), dijo: "El intenso celo político era más característico de la carrera de Jinnah que su práctica religiosa. Miembro de una pequeña secta chií en un país cuyos musulmanes son predominantemente sunníes, en una ocasión se describió a sí mismo como un creyente del islam *racional*". Es interesante señalar que muchos de sus colegas políticos más próximos e importantes financieros de la Liga Musulmana eran también chiíes, entre ellos se encontraban Raja Mohammad Ameer Khan de Mahmudabad, Raja

Ghazanfar Ali Khan, Mirza Abol Hassan Ispahani, Seth Mohammad Ali Habib (fundador del banco Habib), el príncipe Kareem Agha Khan (líder de la comunidad chií ismaelí), lady Nusrat Haroon (esposa de Abdullah Haroon), etc. Según el profesor Vali Nasr, otros líderes importantes como Khawaja Nazimuddin (que sucedió a Jinnah tras su fallecimiento en el puesto de Gobernador General de Pakistán) y Nawabzada Liaquat Ali Khan (el primer ministro de Pakistán) también eran chiíes.

Aunque la mayoría de los partidos conservadores islámicos de la India británica criticaron mucho a Jinnah y a su reivindicación sobre Pakistán, ninguno de sus líderes levantó públicamente objeciones sectarias contra él. Claramente, la consigna de Jinnah para Pakistán atraía a todos los sectores musulmanes de la India británica. Esto no quiere decir que los chiíes no tuviesen una identidad política bien definida antes de que se llevara a cabo la partición. De hecho, eran muy conscientes de su identidad. La rivalidad entre sunníes y chiíes, sin embargo, era pasiva y se encontraba restringida casi exclusivamente a los círculos religiosos más conservadores. En una región de mayoría hindú, quizá ésta fuera la evolución natural. Sin embargo, los vínculos entre los teólogos chiíes de la región con el clero de Irán e Iraq eran sólidos, probablemente debido a los siglos de constante interacción. Según David Pinault, un importante experto en el islam del sur de Asia, para los chiíes, "la India desde el principio representaba algo más: un lugar de refugio de la persecución califal sunní", (la referencia está tomada de su libro: *The Shiites: Ritual and Popular Piety in a Muslim Community*). Por el contrario, W. C. Smith, un renombrado historiador británico, en su libro de 1947, *Modern Islam in India*, justifica por qué no tenía mucho que decir sobre los chiíes en su estudio: "No le hemos dado a la comunidad chií un tratamiento separado en este estudio sobre los cambios producidos por los procesos sociales de modernización en el islam, porque no existen diferencias entre sunníes y chiíes especialmente relevantes para

estos procesos. Ambos grupos divergen en qué respuestas se van a dar a las cuestiones que hoy no se plantean”.

El chiismo en Pakistán (1947-77)

En vísperas de su aparición como un Estado independiente el 14 de agosto de 1947, Pakistán se enfrentaba a importantes desafíos: desde una grave falta de recursos y la actitud beligerante de la India, hasta la escasa disponibilidad de profesionales que se establecieran en la nueva nación y dirigiesen sus instituciones. La democracia constitucional y el pluralismo religioso eran los objetivos declarados de sus dirigentes. En su primer discurso dirigido a la Asamblea Constitucional del país, Jinnah declaró: “Sois libres; sois libres de acudir a vuestros templos, de acudir a vuestras mezquitas o a otros lugares de oración en este Estado de Pakistán. Podéis pertenecer a cualquier religión, casta o credo; eso no tiene nada que ver con los asuntos del Estado... Comenzamos con este principio fundamental, el que todos somos ciudadanos del mismo Estado y que todos los ciudadanos somos iguales”. La situación ideológica del Estado, sin embargo, estaba destinada a definir su camino a pesar de la orientación laica y liberal de los padres fundadores del Estado. Para empezar, los problemas sectarios eran mínimos, incluso irrelevantes, durante el proceso de construcción del Estado de Pakistán. Eso cambió al cabo de los años, cuando algunos elementos conservadores de la Asamblea Constituyente, liderada por Maulana Shabbir Ahmed Usmani, comenzaron a exigir que se incluyeran determinadas disposiciones islámicas en la Resolución de Objetivos de 1949 —un documento destinado a proporcionar el marco para la creación de la Constitución paquistaní—. Esto era previsible ya que los dirigentes laicos habían usado el comodín de la religión durante la última etapa de la lucha de la libertad para movilizar a las masas de la India británica. Los elementos religiosos eran conscientes de esa historia reciente. La influencia de la religión como un factor en la creación de la política pública continuó sin ser muy importante en los primeros años de Pakistán.

El tamaño y el número de procesiones chiíes en Pakistán (sobre todo en las provincias de Sind y Punjab) aumentaron durante la década de los 50 por la llegada de cientos de miles de refugiados chiíes pro-

venientes de la India, que vinieron a aumentar el tamaño de las pequeñas comunidades chiíes de todo Pakistán, en particular las de los centros urbanos de Sind y Punjab. Para satisfacer los intereses políticos y religiosos chiíes de Pakistán, poco después de 1947 se creó un sucesor de la Conferencia Chií de Coalición de Partidos (*All Parties Shia Conference*, APSC). Otra importante organización con objetivos similares fue Idara-e-Tahafuz-e-Haqq-e-Shia (Organización para la Salvaguarda de los Derechos de los Chiíes), creada en 1953. Ambas organizaciones pronto adquirieron

*Muhammad Ali Jinnah era chií
aunque de orientación bastante
laica y no sectaria. Este hecho tuvo
escasa o nula repercusión
en su actividad política*

un nivel nacional, a menudo compitiendo entre ellas por el derecho a representar las reivindicaciones y quejas de los chiíes al tratar con el gobierno. Estas organizaciones ganaron importancia entre los chiíes al enfrentarse a la resistencia de los conservadores sunníes que cada vez se hacían oír más y que cuestionaban las procesiones *azadari* (ceremonias de duelo) y del Muharram en los años 50.

La llegada al poder del general Ayub Khan en 1958 mediante un golpe militar cambió la configuración política del Estado, lo que supuso un alivio para las sectas minoritarias ya que la orientación religiosa de Ayub era progresista y se oponía a las rivalidades sectarias. Los conservadores sunníes y los grupos beligerantes, sin embargo, volvieron a reaccionar con más fuerza tan pronto como la energía y el entusiasmo del nuevo gobernante fueron disminuyendo con el paso del tiempo. En junio de 1963, se produjo el primer ataque a una procesión del mes de Muharram en Theri, una pequeña ciudad cerca de Khairpur en la provincia de Sind, que acabó en importantes tensiones sectarias. Los extremistas sunníes de la zona criticaban la exhibición pública de las prácticas religiosas chiíes pues consideraban que amenazaban su espacio religioso. Según un estudio del Interna-



tional Crisis Group sobre el sectarismo en Pakistán: “Se trató de asesinatos en masa. Los cuerpos sin vida fueron arrojados a un pozo para ocultar la masacre. Si no hubiera sido por la oportuna publicidad de los medios de comunicación y la importante intervención de la policía, el suceso nunca habría llegado a conocerse públicamente”. (Referencia: “El estado del sectarismo en Pakistán,” International Crisis Group, Informe sobre Asia n° 95, 18 de abril, 2005).

La creación del Partido del Pueblo Paquistaní (PPP) en 1967 por Zulfikar Ali Bhutto, un chií de credenciales laicas, fue otro importante avance durante la década de los 60. El padre de Bhutto, Sir Shah Nawaz Bhutto, fue también un famoso político chií. El PPP era un partido progresista que atrajo a millones de paquistaníes oprimidos con sus políticas a favor de los pobres y con su promesa de *Roti, Kapra aur Makan* (alimentos, ropa y casa) para todos. Muchos grupos políticos chiíes más pequeños se unieron con entusiasmo al PPP a finales de los 60. El partido consiguió apoyo de la mayoría de los chiíes, probablemente no sólo debido a su atractivo manifiesto pluralista, sino también al hecho de que algunos de sus padres fundadores eran chiíes. El símbolo del PPP para las elecciones de 1970 era una espada, y cuando Bhutto y los líderes de su partido la llamaron al-Zulfikar durante la campaña electoral, los chiíes se sintieron fuertemente atraídos por él. Al-Zulfikar era el nombre que se asociaba a la espada de Ali Ibn Abi Talib (un poderoso y emotivo símbolo para los chiíes).

Respecto a la orientación política de la población chií durante aquellos años debemos precisar que la clase religiosa chií, hasta finales de la década de los 70, estaba a favor de la clase dirigente (e incondicionalmente a favor de la monarquía en Irán), era políticamente inactiva y ultraconservadora desde el punto de vista sociocultural. En consecuencia, los jóvenes

chiíes se distanciaron de la clase religiosa y se vieron atraídos por las alternativas liberales y radicales que proporcionaban las ideologías izquierdistas. Así, los intelectuales chiíes que habían recibido una educación moderna estaban desproporcionadamente representados por el Movimiento de Escritores Progresistas Pro Marxistas, por los sindicatos de izquierdas,

La consigna de Jinnah para Pakistán atraía a todos los sectores musulmanes de la India británica

La democracia constitucional y el pluralismo religioso eran los objetivos declarados de los primeros dirigentes del Pakistán independiente

las uniones de estudiantes progresistas y el Partido Comunista Paquistaní.

El acontecimiento más importante relacionado con el activismo chií fue la aparición de la Organización de Estudiantes Imamía (ISO, por sus siglas en inglés) en mayo de 1972, ya que marcó un punto decisivo para la movilización de los jóvenes chiíes de Pakistán. Lenta y gradualmente, la ISO se hizo popular entre los chiíes desencantados por la política de izquierdas y cuyas familias tenían una orientación religiosa. Hacia 1975, muchos pequeños grupos de estudiantes se unieron a la ISO y su influencia y alcance aumentaron. La ISO adquirió incluso más relevancia cuando empezó a trabajar activamente para que se ejecutara la decisión del gobierno de aprobar cambios en los libros de texto de los Estudios Islámicos relativos a incluir un plan de estudios chií.

Este resumen histórico demuestra que entre 1947 y 1977, los chiíes formaban parte integrante de las estructuras estatales y sociales principales. El hecho de que los puestos políticos más importantes estuvieran en manos de los chiíes durante al menos la mitad de los primeros 30 años (Jinnah, Liaquat Ali Khan, Iskander Mirza, Yahya Khan y Zulfikar Ali Bhutto) refleja ampliamente que, a pesar de ser una minoría, los chiíes eran muy influyentes y no existían prejuicios importantes contra ellos. Las tensiones entre

»En la página anterior, una joven chií se golpea el pecho durante la procesión de la fiesta de la Ashura, que conmemora el asesinato del imán Husein, nieto de Mahoma. Multan, Pakistán, 20 de enero de 2008. / MK Chaudhry / EFE

En junio de 1963 se produjo el primer ataque a una procesión del mes de Muharram que acabó en importantes tensiones sectarias

chiíes y suníes que habían tenido lugar en algunas partes del país se limitaban prácticamente a los diez días del Muharram. Cabe destacar que un gran segmento de la población sunní de Pakistán (sobre todo los barelvíes) observa el Muharram, puesto que también conmemora la tragedia de Karbala.

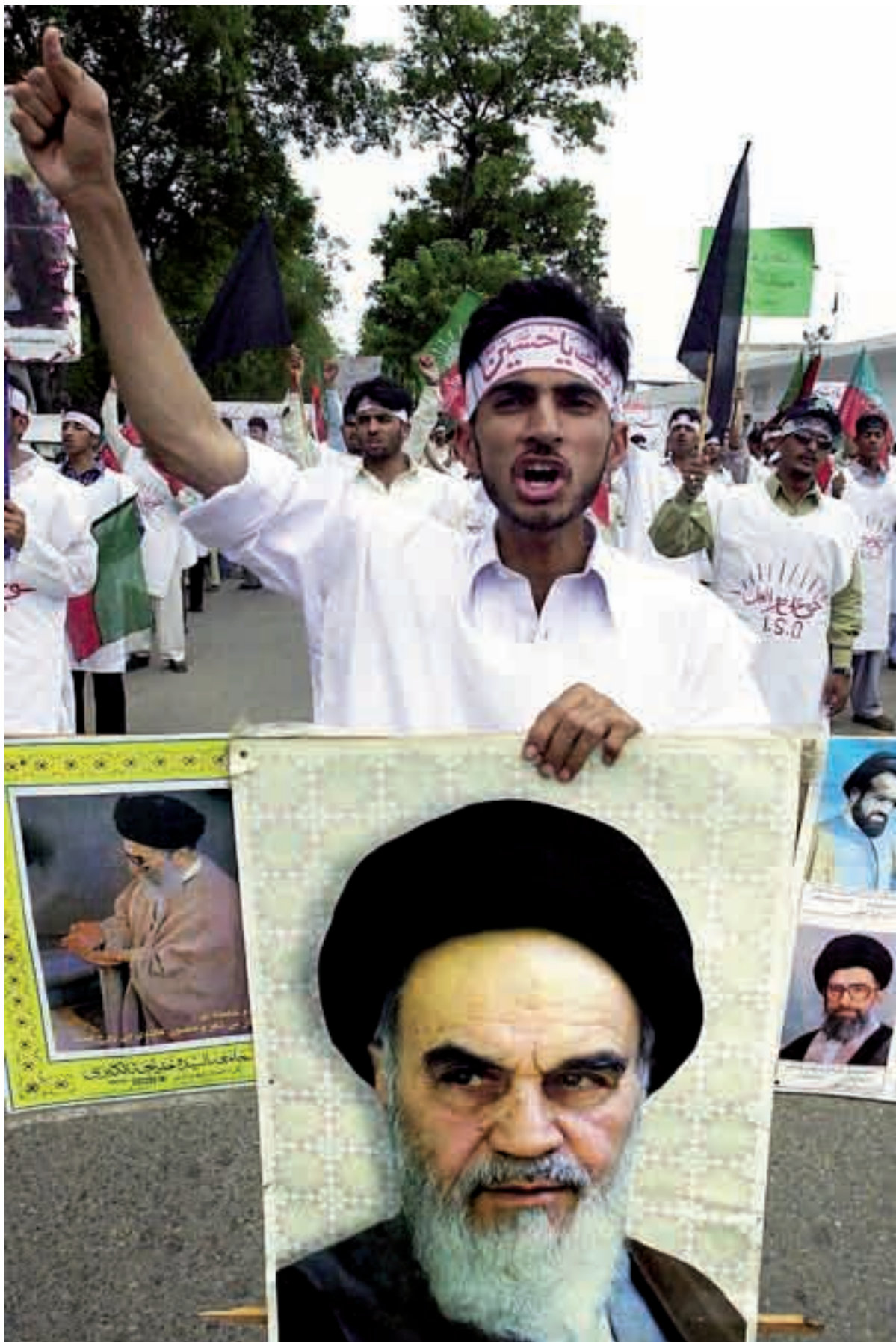
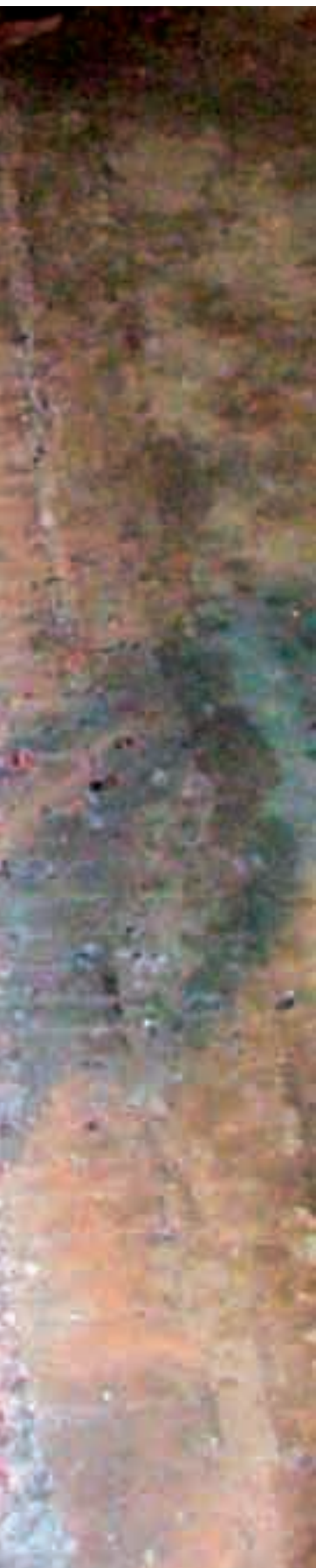
El creciente sectarismo y la politización de los chiíes (1978-2009)

Los acontecimientos políticos nacionales y regionales que tuvieron lugar a finales de los 70 transformaron Pakistán de varias maneras. El primero y más importante de ellos fue la caída de Zulfikar Ali Bhutto y la llegada al poder de otro dictador militar, el general Zia-ul-Haq, en julio de 1977. Antes de la expulsión de Bhutto mediante un golpe de Estado, un grupo de partidos políticos religiosos sunníes aglutinados bajo la consigna *Pakistan Qaumi Ittehad* (Alianza Nacional Paquistaní) cuestionaron la controvertida victoria de Bhutto en las elecciones de principios de 1977 y tomaron las calles masivamente. Ese fue el momento culminante de las fuerzas políticas religiosas en la historia de Pakistán. Los disturbios y la violencia crearon el caos en las principales ciudades del país, hecho que fue aprovechado por el general Zia. Después de tomar las riendas del gobierno, Zia intentó legitimizar su inconstitucional toma del poder en el nombre de *Nizam-e-Mustafa* (sistema del profeta Mahoma) y prometió reformas islámicas. Las dudosas credenciales de liderazgo de Zia-ul-Haq y sus controvertidas decisiones políticas tomadas en el

»Un fiel chií corre por encima de las brasas durante la celebración de la Ashura. Hyderabad, Pakistán, 28 de enero de 2007. / Nadim Jawer / EFE

»Un miembro de la organización chií estudiantil Imamia sujeta un retrato del Ayatolá Jomeini durante una protesta. Islamabad, Pakistán, 11 de julio de 2003. / EFE





nombre del islam acabaron con la armonía sectaria de la que el país había disfrutado en sus primeros 30 años de existencia. Los importantes acontecimientos que tuvieron lugar en la región, como la invasión de Afganistán por las fuerzas soviéticas y la Revolución Islámica de Irán (ambas comenzaron en 1979), influenciaron la dirección posterior que tomó el país. De la noche a la mañana, Zia pasó de ser un paria a ser una celebridad para Occidente, ya que esperaban que con la “yihad” detuviese la marcha de los soviéticos en Afganistán y contuviese la “Revolución chií anti-Occidente” de Irán.

Zia lanzó a Pakistán a estas batallas sin pensárselo ni planificar mucho. Dio órdenes al ejército paquistaní y a sus servicios de espionaje para que comenzasen a apoyar a los “luchadores por la paz” afganos. Cabe destacar que Estados Unidos y Arabia Saudí proporcionaron una importante ayuda militar y financiera. Afganistán fue el escenario central del conflicto, pero el “muyahidín” que se estaba preparando y que estaba siendo subvencionado en Afganistán resultó ser también un guerrero anti-chií (consecuencia predecible dada la financiación saudí de las madrasas de Pakistán). Se desarrolló rápidamente una red de madrasas encargadas de proporcionar nuevos reclutas para el campo de batalla afgano. Los hijos de los refugiados afganos y los pastunes de la provincia de la Frontera del Noroeste y del cinturón tribal de Pakistán se convirtieron en el primer objetivo de estas madrasas. Según el general paquistaní retirado, Kamal Matinuddin, el general Zia “estableció una cadena de *deeni madaris* (escuelas religiosas) a lo largo de la frontera afgano-paquistaní... para crear un cinturón de estudiantes religiosos que ayudaría a los muyahidines afganos a expulsar a los soviéticos de Afganistán”. Aunque empujados por Occidente, los árabes apoyaron en primer lugar la resistencia afgana basándose en intereses geopolíticos y religiosos, ya que temían la expansión soviética y un levantamiento popular que diese poder al clero chií de Irán. Les preocupaba la eventual expansión de la influencia iraní entre las comunidades chiíes del sur de Asia y el Golfo y de ahí que llevasen a cabo también una agenda parale-

la: el apoyo al wahabismo en Pakistán y la financiación de grupos militantes anti-chiíes. Muhammad Qasim Zaman, un destacado experto en el papel de los ulemas en el sur de Asia, afirma que muchos regímenes árabes “se sintieron muy amenazados por la retórica revolucionaria del régimen iraní y por su declarado (o supuesto) deseo de ‘exportar’ la Revolución y al menos parte del patrocinio de los ulemas sunníes parece haber estado motivado por el intento de obtener su apoyo contra los chiíes de Irán”. El deobandismo paquistaní, los ulemas de la corriente *Ahle Hadiz* (relativamente más cerca del wahabismo saudí) y sus madrasas fueron los más beneficiados de este apoyo que en muchos casos propagó el odio ha-

La clase religiosa chií, hasta finales de la década de los 70, estaba a favor de la clase dirigente, era políticamente inactiva y ultraconservadora desde el punto de vista sociocultural

cia los chiíes, dando lugar a episodios de violencia.

Los chiíes paquistaníes reaccionaron de un modo particular a estos cambios regionales y nacionales a fin de salvaguardar sus intereses y perseguir sus ideales. La caída del Sha de Irán y la llegada al poder del ayatolá Jomeini impulsaron a los chiíes de Pakistán y la ISO se convirtió en la primera organización chií en aceptar públicamente a Jomeini como *marja-e-taqlid* (teólogo cuyas normas deben emularse) en 1979. En aquella época, una gran mayoría de los chiíes de Pakistán consideraba al ayatolá iraquí Al Khoi como su *marja*. Éste fue el comienzo de un importante cambio, alentado por la firmeza con la que los nuevos dirigentes de Irán apoyaban a los grupos chiíes del sur de Asia, del Golfo y de Oriente Próximo. En Pakistán, los *Khana-e-Farhang* (centro culturales iraníes) comenzaron a distribuir de un modo muy activo las obras de destacados ulemas iraníes entre los chiíes paquistaníes y ofrecieron cientos de becas a los paquistaníes que estuvieran interesados en realizar estudios religiosos en Qom y en otros centros religiosos de Irán. Según un cálculo aproximado, alrededor de 4.000 estudiantes paquistaníes recibieron estas becas y se les inculcó el concepto de *Vilayat-e-Faqih* (existencia de un líder espiritual

como Jefe de Estado). La influencia iraní en los chiíes paquistaníes se multiplicó durante el proceso.

A los clérigos chiíes de Pakistán de más edad les gustó sin duda ver cómo derrocaban al laico Sha de Irán, pero seguían en una línea apolítica y preferían un enfoque más conservador. Esto provocó un enfrentamiento entre los estudiantes proiraníes y el clero tradicional. Estos estudiantes también comenzaron a cuestionar algunos aspectos culturales de los rituales chiíes y sugirieron una serie de reformas en cuanto a la observancia religiosa (especialmente las referidas al *matam* o autoflagelación). El clero se sintió amenazado antes estos desafíos.

Las mezquitas chiíes y la *Imam Bargahs* (casas del imán) permanecieron principalmente bajo el control y la influencia del clero, pero las procesiones del Muharram se vieron cada vez más controladas por la ISO y por jóvenes graduados de las madrasas iraníes, que resultaron estar mejor organizados y ser más eficaces.

Tal y como hemos señalado brevemente con anterioridad, la orientación conservadora de la clase religiosa chií se granjeó la antipatía de los jóvenes chiíes cultos, que encontraban la revolución iraní muy estimulante por su estilo antiimperialista y revolucionario. El clero chií, sin embargo, volvió a resurgir como un grupo de peso entre 1979 y 1980, cuando el general Zia intentó introducir la ley sunní hanafí en el país para justificar su toma de poder y aplacar a sus seguidores entre los partidos políticos sunníes. El clero chií reaccionó enérgicamente ante estos intentos. El muftí Jafar Hussain, un destacado y respetado clérigo chií, dimitió en señal de protesta de su cargo en el Consejo de Ideología Islámica. Graduado en las instituciones religiosas chiíes de Lucknow (India) y en Nayaf, Hussain se encontraba entre las figuras religiosas chiíes más influyentes de Pakistán. Las controvertidas políticas religiosas de Zia originaron tensiones entre chiíes y sunníes que acabaron saliendo a la luz. Como consecuencia de ello, muchos partidos políticos sunníes como la *Jamiat-ul-Ulema-i-Islam* (JUI), dirigida en aquella época por el muftí

Mahmud, y *Jamiat-ul-Ulema-i-Ahle Hadiz* (JUAH) se vieron muy implicados en la retórica anti-chií tras la llegada de Zia a la escena paquistaní. En respuesta a dichos ataques, el muftí Jafar Hussain pidió que se convocara una convención nacional chií con el fin de discutir las controvertidas políticas de islamización de Zia. La convención se llevó a cabo en Bhakkar, en el Punjab, en abril de 1979. En dicha Convención se creó el *Tehrik-e-Nifaz-e-fiqh-e-Jafria* (TNFJ, Movimiento para el Establecimiento de la Ley Yafaria) para recoger las reivindicaciones de los chiíes.

Las dudosas credenciales de liderazgo de Zia-ul-Haq y sus controvertidas decisiones políticas en nombre del islam acabaron con la armonía sectaria

El “muyahidín” que se estaba preparando y que estaba siendo subvencionado en Afganistán resultó ser también un guerrero anti-chií

Los grupos conservadores sunníes se sorprendieron por la firmeza chií y recurrieron a criticarlos duramente basándose en diferentes argumentos. Al poco tiempo, algunos extremistas sunníes comenzaron a declarar herejes a los chiíes, y se justificaron haciendo referencia a fetuas o edictos religiosos del siglo XIX emitidos por ulemas deobandíes. Un grupo extremista wahabí, *Sawad-e-Azam Ahle-e-Sunnat* (La Más Noble Unidad Sunní), fundado en el Iraq de Saddam Hussein, apareció en Pakistán aproximadamente en 1980 y comenzó a apoyar la idea de que, ya que los sunníes eran mayoría en el país, Pakistán debería ser declarado un Estado sunní. En 1983, Allama Arif Hussaini fue elegido *Quaid-e-Millat-e-Jafaria* (líder de los chiíes) en Pakistán. La aparición de este pastún turí de Parachinar (Kurram, FATA) fue muy significativa debido a su etnicidad y a sus vínculos con Irán. Fue el primer pastún que obtuvo un papel de dirigente de los chiíes a nivel nacional, ya que la mayoría de los ulemas chiíes más importantes de

Pakistán provenían del Punjab o de la población de inmigrantes de Karachi (Muhajirs) y habían estudiado en las instituciones de Lucknow y Nayaf. Hussaini estudio también en Nayaf y en Qom y era conocido por su buena relación con el ayatolá Jomeini. La resistencia de Arif Hussaini al régimen de Zia, su retórica antiimperialista y su campaña *anti-maliks* (jefes tribales) en las áreas tribales fueron muy populares entre los chiíes. Además, los grupos de la ISO también le fueron leales.

La dirección de Hussaini del *Tehrik-e-Nifaz-e-fiqh-e-Jafria* transformó al chiismo paquistaní de muchas maneras. La revolución iraní de 1979 tuvo una fuerte influencia emocional y psicológica entre los chiíes de Pakistán, ya que les dio una nueva visibilidad y un ímpetu renovado para reafirmar su identidad. Los fervientes emisarios del régimen revolucionario de Teherán ayudaron activamente a que los chiíes paquistaníes se organizaran. En la esfera religiosa, se racionalizaron muchos rituales siguiendo el modelo iraní, diluyendo en cierto modo la impronta altamente ritualista del sur de Asia. Por otra parte, el simbolismo religioso se fue empleando cada vez más para legitimizar la acción política. Sin embargo, Hussaini también intentó llamar la atención de los sunníes abogando por la unidad entre los musulmanes con el fin de luchar contra la tiranía y establecer un orden islámico justo.

La aparición de la organización *Sipah-e-Sahaba* (SSP) en 1985, fuertemente anti-chií, marcó un hito. Haq Nawaz Jhangvi, vicepresidente del *Jamiat-ul-Ulema-e-Islam* en el Punjab, fue el encargado de la dirección del nuevo partido y comenzó su virulenta campaña anti-chií desde Jhang, una ciudad del Punjab donde los terratenientes chiíes gozaban de una fuerte posición política. Los pequeños comerciantes y los agricultores pobres de la zona se unieron inmediatamente a la SSP, en gran medida impulsados por sus problemas económicos. Este distrito estaba preparado para que se llevara a cabo un movimiento antifeudal y Jhangvi se aprovechó de esta oportunidad a través de sus consignas sectarias. Los deobandíes conservadores y las madrasas de *Ahle-Hadiz* de la zona proporcionaron muchos activistas y líderes para esta causa. Las pintadas anti-chiíes en las paredes y la distribución de panfletos por parte del SSP por todo el país generaron un odio sectario y un

entorno propicio para la violencia. Pakistán estaba listo para convertirse en un campo de batalla subsidiario para el conflicto saudí-iraní que, tras sus años de máxima actividad en la década de los 90, aún se observa en algunas partes del país. Sin embargo, con el paso de los años, la rivalidad se había ido dirigiendo más hacia la arena política, intentando influenciar la política y los partidos políticos. El apoyo saudí al ex primer ministro Nawaz Sharif (líder de su facción de la Liga Musulmana en Pakistán, que vivió exiliado en Arabia Saudí entre 2001 y 2008) es un hecho probado.

Durante la década de los 90, una organización militante chií, *Sipah-e-Mohammad Pakistan* (SMP), llevó la lucha activa entre sectas a dimensiones críticas, llevando a cabo ataques de represalia sobre los activistas y simpatizantes de organizaciones rivales, en particular la *Sipah-e-Sahaba Pakistan* (SSP). Irán ayudó

La revolución iraní de 1979 tuvo una fuerte influencia emocional y psicológica entre los chiíes de Pakistán

a la SMP, pero según afirma la experta francesa Mariam Abou Zahab: "Irán dejó de financiar a los chiíes de Pakistán en 1996 porque era contraproducente y quizá también porque temía una reacción violenta de la militancia sunní impulsada por los extremistas sunníes paquistaníes del Baluchistán iraní".

En la situación creada tras el 11 de septiembre, el general Pervez Musharraf prohibió oficialmente los grupos militantes sectarios, pero muchos de ellos continuaron operando de un modo clandestino y los asesinatos por motivos sectarios continuaron durante años. En 2002, Musharraf prohibió las organizaciones *Tehrik-e-Jafaria* y *Sipah-e-Sahaba*, pero ambos partidos cambiaron rápidamente sus nombres y continuaron operando abiertamente como el *Tehrik-e-Islami Pakistan* (TIP, Movimiento del Islam) y la *Millat-e-Islamia Pakistan* (MIP, Nación del Islam), respectivamente. Con esta nueva identidad, el TIP curiosamente se hizo miembro del *Muttihada Majlis-e-Amal* (MMA, Frente para la Acción Unida), una



»Simpatizantes del partido radical sunní Jamiat-Ulama-Islam escuchan las palabras del líder Maulana Fazal ur Rehman, durante una concentración en protesta por el asesinato de un clérigo sunní pro-talibán. Kallat, Pakistán, 5 de junio de 2004. / Fayyaz Ahmad / EFE

alianza de seis partidos políticos religiosos que gobernaron en la provincia de la Frontera del Noroeste desde 2002 hasta 2007 y supuso una fuerte oposición en el centro. Aunque forjado como una conveniencia política, el hecho de que, a pesar de las serias diferencias sectarias, el partido deobandí JUI y el chií TIP se unieran fue un avance importante.

Muchos chiíes paquistaníes consideraron los nueve años que Musharraf estuvo en el poder (1999-2008) como un periodo positivo. A pesar del hecho de que las instituciones y la población chiíes continuaron siendo atacadas por grupos militantes durante esos años, los chiíes agradecieron las drásticas medidas tomadas por Musharraf contra las organizaciones militantes anti-chiíes y sus operaciones antiterroristas contra al-Qaida. La enorme operación militar

que llevó a cabo el ejército en 2007 contra los militantes de la Mezquita Roja, conocidos por sus actividades anti-chiíes, fue también reconfortante para los chiíes, a pesar de que no hicieron comentarios sobre el asunto por miedo a represalias. Las operaciones militares en el valle del Swat (junio 2009) y en Waziristán del sur (octubre 2009) también recibieron el apoyo de varios grupos chiíes de todo el país, a lo que se unió un importante apoyo sunní para la campaña anti-talibán.

Además de las enormes diferencias ideológicas y de la historia de las diatribas anti-chiíes de los talibanes, durante los últimos años los chiíes paquistaníes se han enfurecido especialmente debido a una serie de asesinatos de los suyos cometidos en el distrito de Kurram y al bloqueo económico de manos de los ta-

libanes. La tribu turí del distrito de Kurram es casi en su totalidad chií y constituye aproximadamente el 40% de la población de dicho distrito. Incluso algunas de las familias sunníes de la zona, que han ayudado a menudo a los chiíes en los conflictos, fueron atacadas por elementos pro talibán. Los chiíes de Kurram sostienen que “como ellos impiden que los militantes entren en Pakistán, los talibanes los están atacando”, mientras que los grupos sunníes alegan que Irán proporcionó armas a los chiíes de la zona. Esta crisis también provocó a los chiíes de Karachi que, en septiembre de 2008, amenazaron al Gobierno con que, a menos que limpiase la zona de talibanes, marcharían a Kurram para ayudar a los chiíes que se encontraban asediados allí.

Con el aumento de los ataques a los chiíes del distrito de Orakzai, también a las FATA, y de los distritos de Dera Ismail Khan, Hangu y Kohat en la provincia de la Frontera del Noroeste, la naturaleza de la respuesta de los chiíes también cambió. Por ejemplo, después de que un terrorista suicida acabase con la vida de al menos 30 chiíes e hiriese a otros 157 que asistían al funeral de otro líder chií asesinado en Dera Ismail Khan, en febrero de 2009, la comunidad chií llevó a cabo protestas tanto en áreas urbanas como en pequeños pueblos de todo Pakistán. El reputado periódico inglés de Pakistán, *Daily Times*, lo analizaba así:

“Desde hace ya algunos años, la ISO ha estado ocultando sus intenciones tras darse cuenta de que la vengadora violencia sunní es contraproducente...A su debido tiempo, los líderes religiosos chiíes adoptaron una nueva estrategia de acercamiento al clero sunní con la esperanza de persuadir a los extremistas sectarios de eximirlos...Las últimas protestas chiíes que se han llevado a cabo en todo Pakistán pueden ser indicativas de un cambio en la política derivado de la auténtica desesperación. Si esto sucede, Pakistán será testigo de más derramamientos de sangre de los que pueda aguantar y superar”. (Referencia: “A Shia Backlash in the Offing?”, *Daily Times*, 22 de febrero de 2009).

Al mismo tiempo que se producían estos acontecimientos, los chiíes paquistaníes se veían afectados por el resurgimiento chií en Oriente Próximo y por la guerra entre sectas de Iraq. Desde 2004, las procesiones chiíes han sido frecuentemente objeto de atentados suicidas por todo el país, pero la participación de la población en estas actividades es todavía mayor en un esfuerzo por demostrar que están dispuestos a morir por sus creencias al tiempo que reafirman con fuerza su identidad.

*Desde 2004, las procesiones
chiíes han sido frecuentemente
objeto de atentados suicidas
por todo el país*

CONCLUSIÓN

Aunque la nueva configuración política de Pakistán tras las elecciones del 28 de febrero, encabezadas por el Partido del Pueblo Paquistaní, es conocida por su inclinación hacia el chiismo, los chiíes consideran la radicalización que se va extendiendo por el país como una amenaza importante. Los ataques a las actividades chiíes en 2008 y 2009, sobre todo en la provincia de la Frontera del Noroeste, se han ido extendiendo gradualmente al sur del Punjab. El auge del *Tehrik-i-Taliban Pakistan* (TTP), dirigido actualmente por Hakimullah Mehsud, un ferviente militante anti-chií, también supone que el espacio para los chiíes en las FATA podría verse todavía más reducido. Como consecuencia, el chiismo se está reincorporando a las principales fuerzas políticas con un vigor renovado, ahora que la democracia ha vuelto al país. En una entrevista con el autor, Mariam Abou Zahab afirmaba que, aunque los chiíes paquistaníes se encuentran sin dirección y sin líder en la actualidad, no es probable que adopten una postura militante en respuesta a la violencia anti-chií, porque han aprendido la lección de que la beligerancia es contraproducente para su seguridad en Pakistán. •

A map of Bangladesh is shown in the background, with major cities like Dhaka, Chittagong, and Khulna labeled. The word "Bangladesh" is written in a large, blue, cursive font across the center of the map.

Bangladesh

LAS RECOMPOSICIONES DEL ISLAM POLÍTICO

JÉRÉMIE CODRON

Investigador, Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INALCO), París.

Los atentados que golpearon Bangladesh en 2004-2005, casi todos reivindicados por movimientos islámicos afines a la tradición de los Hermanos del Profeta (salafistas) y comprometidos en la lucha violenta contra el Estado y las instituciones democráticas, han tenido como efecto otorgar a esa corriente yihadista una visibilidad excesiva en los medios de comunicación y forjar una dicotomía entre un islam “local” considerado como moderado, sincrético y apolítico, y un radicalismo islámico “proveniente de fuera”. El éxito aparente de la represión orquestada por el gobierno de Jaleda Zia (2001-2006) contra la organización Jamaat-ul-Muyahideen Bangladesh (JMB), responsable de numerosos atentados, no ha hecho sino reforzar esta interpretación simplista, haciendo creer que el paréntesis del islam radical en Bangladesh iba a cerrarse con el arresto y la condena de los principales dirigentes de la JMB.

Sin embargo, la aparición de una corriente yihadista en Bangladesh no es más que una de las consecuencias más visibles de una nueva configuración profunda de la “escena política musulmana” de este país. Enormemente similar a las transformaciones que conocen otras sociedades musulmanas, especialmente en el sur de Asia, esta nueva configuración reviste rasgos propios de la sociedad de Bangladesh. De este modo, la llegada al poder en 2001 de una coalición islamo-

La aparición de una corriente yihadista en Bangladesh no es más que una de las consecuencias más visibles de una nueva configuración profunda de la “escena política musulmana” de este país

nacionalista, dirigida por el Bangladesh Nationalist Party (BNP) y compuesta por primera vez por dos partidos islamistas, la Jamaat-e-Islami (JI, Asamblea del Islam) y el Islami Oikkyo Jote (IOJ, Frente Islámico Unido), ha tenido consecuencias sobre el paisaje del islam político que habrá que analizar.

Nuestro objetivo consiste, pues, en poner de nuevo en su sitio real esta corriente radical en un conjunto de dinámicas sociopolíticas, a la vez locales y globales, que impulsan desde hace unos treinta años una recomposición de las corrientes, las prácticas y las normas del islam. Nos centraremos sobre todo en los cambios intervenidos a nivel del liderazgo musulmán durante este periodo, para intentar establecer una tipología de los movimientos político-religiosos en Bangladesh.

LA JAMAAT-E-ISLAMI (JI), PUNTA DE LANZA DE UNA “REVOLUCIÓN SILENCIOSA”

La influencia que ejerce la JI, a la vez sobre el sistema político, la sociedad civil y, de manera general, sobre el futuro de Bangladesh, no debe ignorarse, y ello por tres motivos. En primer lugar, es el único partido oficial que posee una ideología que los militantes creen, estudian y conocen¹. En segundo lugar, está dotado de un aparato muy bien estructurado, que lo convierte en una organización de carácter revolucionario. Finalmente, en el transcurso de su larga ascensión al poder, ha desarrollado una triple estrategia que le ha permitido implantarse en un país contra el cual luchó², adquirir credibilidad y, sobre todo, construir las bases si no de una revolución islámica en Bangladesh, al menos de una islamización

del Estado. Pero antes de abordar la puesta en marcha de esta estrategia, analicemos previamente algunas características del partido.

La Jamaat funciona según un sistema de círculos concéntricos (primero uno es simpatizante, luego miembro asociado y, finalmente, miembro a tiempo completo, tras un proceso que puede durar varios años), lo que permite hacerse con la lealtad total de los miembros más activos. Una vez seleccionado por sus cuadros, el futuro miembro debe prestar juramento de que dedicará su vida a la organización, y una cláusula de los estatutos estipula que la expulsión es automática en el caso de colaborar con un partido o asociación “no-islámicos”. A diferencia de los demás partidos, especialmente los dos más relevantes (Awami League —AL— y BNP), que funcionan según un modo dinástico y clientelista, un militante de la Jamaat no presta juramento a tal o cual líder, sino a la propia organización, que le garantiza una ascensión en la jerarquía en función del mérito. Este sistema extremadamente rígido y elitista permite evitar las facciones y los conflictos internos, características de los partidos de Bangladesh. Sin embargo, el ejercicio del poder de 2001 a 2006 y, consecuentemente, la moderación de la ideología de la Jamaat, han podido fomentar que algunos elementos trabajasen para otras organizaciones más radicales —Jamaat-ul-Muyahideen Bangladesh, por ejemplo—, cuyas acciones están más en sintonía con el ideal revolucionario que preconizan. Sin embargo, ello no pone en tela de juicio la unidad fundamental del partido, ya que existen mecanismos institucionales internos para impedir que las opiniones divergentes tomen una importancia excesiva: la Jamaat-e-Islami sigue siendo claramente un partido totalitario.

1 Para profundizar en los principios de la ideología de la Jamaat-e-Islami, consultar la obra de referencia de Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, 1996.

2 La JI luchó efectivamente contra el movimiento nacionalista bengalí colaborando con el ejército de Pakistán durante la guerra de independencia de Bangladesh en 1971.





Además, el conjunto de los miembros, de los asociados y, en menor medida, de los simpatizantes, contribuye financieramente a la vida del partido entregando cada mes el 5 % de sus ingresos a la “baitul mal” (cooperativa). En las zonas donde la JI está bien implantada y ejerce actividades sociales, como en numerosos campus universitarios, se fomenta que los residentes y los comerciantes locales entreguen el equivalente de la *zakat* (azaque o tributo consagrado a dios) a la organización. También ahí, el respeto escrupuloso a las reglas y la legitimidad religiosa de este sistema de autofinanciación impiden los conflictos de facciones habituales en el seno de los partidos “clásicos”.

Finalmente, la ventaja más importante de la Jamaat es su rama estudiantil: el Islami Chattro Shibir (ICS –Campus Estudiante Islámico). El ICS cumple dos funciones: en primer lugar, proporciona los dirigentes más competentes a la organización; luego, el ICS recluta fundamentalmente a sus militantes en los institutos, las universidades e institutos científicos, es decir, en el sistema educativo general y occidentalizado, mucho más que en las madrasas: en otras palabras, se esfuerza en crear una “élite de la nación”, formada ciertamente en la ideología islamista, pero que podría integrar la alta función pública, el mundo de la em-

› Celebración con motivo del aniversario del nacimiento del profeta Mahoma. Dhaka, Bangladesh, 3 de mayo de 2004. / Mufti Munir / EFE

presa, la enseñanza superior, etc. Es pues a través de esta organización estudiantil como se construye el proyecto de “revolución silenciosa”, puesto a punto por la Jamaat a partir de los años ochenta³. La revolución islámica no tendrá lugar de manera brutal y no necesita recurrir, según los dirigentes, a la violencia para llevarse a cabo; tendrá lugar de manera progresiva, mediante una islamización de la élite en los ámbitos políticos, económicos, culturales y sociales.

Más allá de esta primera ventaja, que la distingue de los demás partidos políticos, la JI ha puesto a punto una triple estrategia: aceptación de la democracia y de las elecciones; infiltración en las administraciones del Estado y extensión de su red de organizaciones afiliadas para penetrar duraderamente el campo social.

Los dirigentes defienden constantemente en su discurso el primer capítulo de esta estrategia de la Jamaat. Esta última ha participado efectivamente en dos grandes movimientos democráticos: el primero en 1990 al lado del BNP y de la AL para provocar que el dictador Ershad dimitiera y transferir el poder a un gobierno democráticamente elegido y, el segundo, en 1996 para obligar al gobierno a votar la decimotercera enmienda constitucional, que estipula que al final de su mandato, el gobierno debe transferir el poder a un “gabinete interino apolítico” encargado de organizar en 90 días unas elecciones libres y transparentes. La JI afirma incluso que fue la primera en defender esta idea de reforma institucional a partir de 1983. Toda esta retórica democrática persigue sobre todo dar de nuevo una credibilidad al partido, seriamente afectado por los estigmas de la “colaboración” con el ejército paquistaní durante la guerra de independencia de 1971, o en otras palabras, por su oposición a la voluntad de emancipación política de los bengalíes frente a Pakistán. Pero este esfuerzo no se limita a los discursos: los años 90 vieron cómo cambió el liderazgo del partido y se libró de personalidades muy molestas, como Ghulam Azam, acusado de críme-

nes de guerra en 1971, y que dejó la dirección del partido en 1996. El Secretario General actual, Ali Ahsan Mujahid, futuro emir según la lógica del partido, está muchos menos desacreditado por estos estigmas de la colaboración. La nueva generación, que se constituyó después de la guerra de 1971, no conoció nunca la época en la cual Bangladesh era una parte de Pakistán: este cambio sociológico ha tenido consecuencias sobre la ideología del partido, el cual se “nacionalizó”, es decir, integró la realidad histórica de la secesión de Bangladesh respecto a Pakistán.

Con la transición democrática iniciada a principios de los años 90, esta estrategia de aceptar el juego de las elecciones dio sus frutos. La JI obtuvo de ese modo el 12,1% de los votos y 18 escaños en el Parlamento en las elecciones de 1991 (mejor resultado histórico). Sobre todo gracias a los juegos de alianzas, la JI se convirtió en un pilar de la escena política en el proceso de democratización. Por ejemplo, tras las elecciones de 1991, el apoyo de la JI al BNP fue criticado al permitir que este último obtuviese la mayoría

La Jamaat-e-Islami ha conseguido construir las bases, si no de una revolución islámica, al menos de una islamización del Estado

absoluta en el Parlamento.

Esta alianza electoral entre un partido no-islamista como el BNP, por una parte, y la JI por otra, tuvo consecuencias sobre el programa político de esta última. Se animó a la JI a moderar sus ideas sobre la revolución islámica y la instauración de la sharía, para desarrollar un discurso “islamo-nacionalista” más atractivo para el electorado. Los resultados de las elecciones de 2001 son muy elocuentes respecto al éxito de esta alianza: permitió a la Jamaat obtener la investidura en 31 circunscripciones y ganar 17 con el apoyo del BNP; mientras este último pudo hacerse con las dos terceras partes de los escaños del Parlamento, en buena medida gracias a los votos de la Jamaat en unos 25 distritos de Bangladesh (sobre 64). En resumen, los dos partidos se necesitan mutuamente para ganar las elecciones. Los dirigentes de la JI trabajan en ese sentido, como lo indica esta mención de uno de sus líderes, Delwar Hossain Sayeedi, co-

3 Uno de los secretarios actuales de la JI, Mohammad Kamaruzzaman, que es igualmente un ideólogo importante, ha desarrollado la estrategia de la “revolución silenciosa” en su obra *La revolución islámica en la época moderna* (*Adhunik Juge Islami Biplob*), 2001.

nocido sin embargo por sus posturas radicales: “las ideologías del BNP y de la Jamaat son muy similares y los dos partidos se dedican a establecer los principios islámicos en el país. (...) Son dos hermanos de una misma madre”⁴.

En estas últimas elecciones de diciembre de 2008, el BNP eligió mantener esta alianza con la JI, pero esta vez la alianza fue un fracaso y su rival la AL consiguió una victoria aplastante. Los motivos de este fracaso son múltiples, pero podemos citar uno importante: la reputación de la JI como partido islamista “moderado” se vio salpicada por la subida de la corriente islamista radical a principios del nuevo milenio y por los atentados que golpearon Bangladesh en 2004-2005, es decir, durante el mandato del gobierno BNP-Jamaat. Varios artículos de prensa mostraron efectivamente la existencia de relaciones entre ciertos líderes del BNP y de la JI y las organizaciones yihadistas, lo que perjudicó a la coalición en su conjunto, y particularmente a la JI, que sólo obtuvo en esta ocasión dos escaños en el Parlamento.

Sin embargo, la estrategia de la JI no se limita únicamente a una simple participación en el juego electoral. A diferencia de las elecciones de 1991, donde sólo mantuvo un apoyo al BNP en el seno del Parlamento, la victoria de 2001 la transformó en un actor principal

de la coalición y le permitió desarrollar las otras dos prioridades de su estrategia (infiltración en las instituciones y acción social), dicho en otras palabras, acelerar el proyecto de la “revolución silenciosa” elaborado por el partido. En primer lugar, la JI realizó en 2001 su entrada en el gabinete con dos carteras ministeriales: Asuntos Sociales y Agricultura, sustituida por Industria tras la reorganización ministerial de 2003. Gracias a estas posiciones, la Jamaat pudo aumentar el número de sus militantes en ciertas organizaciones afiliadas, como las cooperativas campesinas o su potente sindicato de trabajadores. Por ejemplo, durante el cierre de la enorme fábrica Adamjee Jute Mills en 2003, que mandó a casi 40.000 personas al paro, el Ministerio de Industria trabajó intensamente para recolocar a una parte de estos trabajadores en otras industrias

del Estado, dándose por hecho que los jóvenes del sindicato controlado por la JI se beneficiarían en primer lugar de estas medidas. De manera general, los dos ministerios de Agricultura y de Industria han sido utilizados para poner en marcha proyectos de desarrollo económico, especialmente en las zonas fuertes de la JI, lo que permitió a los candidatos de las elecciones de 2008 mostrar estos resultados. E incluso si los resultados globales de dichos ministerios resultaron bastante pobres según las investigaciones periodísticas, gracias a su paso por el poder, la Jamaat consiguió desde ese momento cultivar una imagen de partido ajeno a la corrupción y de “guardián de la integridad” del gobierno. Asimismo, el Ministerio de Asuntos Sociales ha desempeñado un papel muy específico para el partido: gracias a la Oficina de las ONG que controla, ha conseguido facilitar la creación de numerosas organizaciones etiquetadas como “islámicas” y, por consiguiente, futuras bases de reclutamiento de la Jamaat; igualmente, bajo la influencia de la Oficina

Gracias a la infiltración en la Administración y al desarrollo de una red social y empresarial, la Jamaat se implantó progresivamente pero de forma duradera en la sociedad de Bangladesh

de las ONG, se inició en 2004 un juicio por malversación financiera contra Proshika, conocida por haber lanzado en 1996 programas de “sensibilización de los electores” que eran en realidad advertencias contra el fundamentalismo musulmán.

Gracias a su posición de socio privilegiado del BNP, la JI se benefició igualmente de un proceso de “reclutamiento político” de funcionarios, que le permitió infiltrarse en los círculos burocráticos. De hecho, la presencia de los islamistas en la Administración de Bangladesh es un fenómeno ya antiguo: se remonta a los años 80, en el momento en que la primera generación de titulados de su rama estudiantil, la Islami Chattro Shibir (creada en 1976), fue alentada para presentarse a las oposiciones de la función pública con el fin de preparar una islamización “desde lo alto”. En los 90, varios “centros preparatorios” (equivalentes a clases preparatorias privadas pero

4 The Daily Star, 24 de septiembre de 2005.



› Hindúes arrojan al ídolo de la diosa Durga al río Buriganga, ceremonia que clausura los cinco días del Durga Puja, el festival más grande para los hindúes. Dhaka, Bangladesh, 23 de octubre de 2004. / Mufty Munir /EFE

muy baratas) fueron creados por parte de la ICS en las principales ciudades de Bangladesh, para formar estudiantes con vistas a estas convocatorias e introducirlos eventualmente en la organización.

Pero el acceso a los círculos burocráticos se hizo más intenso y de manera más sistemática después de las elecciones de 2001. De este modo, además del

reparto de las circunscripciones y de las carteras ministeriales, la victoria de 2001 permitió igualmente a la Jamaat inmiscuirse en el proceso de politización de la Administración, que estaba hasta ahora reservada a los dos grandes partidos, el BNP y la AL. Numerosos militantes estudiantes de la ICS se beneficiaron de este reclutamiento político en las adminis-



traciones, como los *upazilas* (subdistritos), la policía, la National Security Intelligence, las universidades públicas, las escuelas de distrito, la Bangla Academy, el Instituto de Prensa de Bangladesh y la cadena de televisión nacional. Los tres primeros casos suponen claramente apoyos a nivel del Ministerio de Interior y ello fue posible gracias al nombramiento en 2001 de Omar Faruque, muy próximo a la Jamaat, en el

puesto de Secretario de Interior. Estos puestos gestionados por Interior no son elegidos al azar: permitieron igualmente a los militantes de la JI, o a su rama estudiantil, entrar en el Secretariado de la Comisión Electoral, lo que nos lleva a afirmar que la estrategia de la alianza BNP-Jamaat, desarrollada durante los años en los cuales estaban en el poder, buscaba introducir masivamente a sus fieles en las

A pesar de su peso electoral insignificante, el Islami Oikkyo Jote, congregación de algunos ulemas importantes, tiene una gran capacidad de movilización, como se demostró durante las intervenciones de EEUU en Afganistán o en Iraq

administraciones de interés para la organización.

Finalmente, la estrategia de la Jamaat supone, además de esta islamización desde lo alto, una voluntad de cambio de la sociedad a largo plazo. Desde los años 80, el partido ha desarrollado toda una red de organizaciones afiliadas que responden a cuatro objetivos: acción social, difusión de la ideología en las comunidades locales, reclutamiento de nuevos miembros y financiación de la organización matriz. Podemos citar las más conocidas: Rabita-ul Alam al-Islami (ONG saudí cuya rama de Bangladesh está dirigida por líderes de la Jamaat), que trabaja especialmente con los refugiados bihari y rohingyasi; Ibne Sina, que posee una red de clínicas privadas en las principales ciudades; Ahsania Mission, que se ocupa de los segmentos más desfavorecidos de la población (niños de las calles, mujeres repudiadas, etc.). Asimismo, la JI controla también varias organizaciones específicamente culturales y religiosas, que le permitieron aumentar su influencia en los ámbitos donde antes tenía poco peso, tales como las mezquitas o las madrasas de las zonas rurales: se trata, entre otros, de la Masjid Mission (asociación de imanes y cooperativa

para la construcción de nuevas mezquitas) y del Centro Islámico (centro de investigación y de traducción de obras en árabe y urdu). Pero la institución fundamental en la creación de esta red es el Banco Islámico de Bangladesh (IBBL), creado a principios de los años 80 con la participación de líderes de la Jamaat. Esta última sigue siendo influyente en el seno de la banca, gracias a su presencia en el consejo de administración y el consejo de la sharía, lo que le permite favorecer las financiaciones de sus organizaciones afiliadas.

Gracias a la infiltración en la Administración y al desarrollo de una red a la vez social y empresarial, la Jamaat se implantó progresivamente pero de forma duradera en la sociedad de Bangladesh. Por este motivo, y dada su visión estratégica a largo plazo, sufrió mucho menos las consecuencias de una alternancia política que los grandes partidos, como ocurrió desde la victoria de la AL en las elecciones de 2008, pudiendo de ese modo seguir con su desarrollo.

LA INFLUENCIA POLÍTICA DEL ISLAM ORTODOXO: EL CASO DEL ISLAMI OIKKYO JOTE

Anteriormente dividido en varios movimientos centrados en torno a personalidades religiosas que competían entre sí, algunos ulemas importantes de Bangladesh se reagruparon en 1991 en el Islami Oikkyo Jote (IOJ – Frente Islámico Unido). Más que un partido político dotado de un aparato estructurado, el IOJ es una plataforma de acción común que engloba a cinco grupos fundamentalistas cuyo programa político sigue siendo vago: establecimiento del Corán y de la sunna como principios fundadores de un futuro Estado islámico, instauración de un sistema jurídico donde los ulemas serían los garantes del respeto a la sharía, desarrollo de la educación religiosa, etc. En realidad, los miembros del IOJ no poseen un corpus ideológico propio, pero se reconocen todos en la enseñanza de las madrasas deobandíes⁵, por las cuales pa-

saron, y en una tenaz oposición al mundo occidental y a cualquier penetración extranjera en la sociedad de Bangladesh (fue por ejemplo el IOJ quien presionó al primer gobierno de Khaleda Zia –1991-96– para impedir la difusión de las cadenas satélites indias juzgadas inmorales).

Las recientes oleadas de atentados han obligado al gobierno a actuar contra la parte más radical de la corriente islamista

El peso electoral de este movimiento es muy insignificante: en las elecciones legislativas de 2001, sólo presentó candidatos en 7 circunscripciones y únicamente consiguió 2 escaños sobre 300 en el parlamento, lo que representa un 0,68% de los votos. Pero la influencia del IOJ sobre la vida política se mide menos en términos de resultados electorales que por su capacidad de movilización. Los líderes del IOJ pueden organizar manifestaciones de protestas que reúnen varias decenas de miles de fieles después de la oración congregacional del viernes, como lo han demostrado en el momento de las intervenciones militares de EEUU en Afganistán (octubre de 2001), en Iraq (marzo de 2003), y en el asunto de la profanación del Corán en Guantánamo (mayo de 2005). Incluso si no está presente sobre todo el territorio, el IOJ ya ha demostrado su capacidad de organizar *hartal* (jornadas de manifestaciones y de huelgas generales) importantes en los distritos donde está implantado.

Socio minoritario de la coalición victoriosa en las elecciones de 2001, el IOJ utilizó sobre todo al BNP con una finalidad de legitimidad religiosa, pero no recibió ninguna cartera ministerial. Constituye de hecho el eslabón débil de la alianza de los cuatro partidos. En varias declaraciones a la prensa, el Muftí Amini y Maulana Azizul Haque, las dos figuras emblemáticas del movimiento, ya habían dejado entender que esperaban una reorganización del gobierno que les otorgaría un puesto de responsabilidad. Al no haber obtenido tal resultado, el IOJ expresó su descontento cada vez mayor hacia un BNP que juzga ingrato. Teniendo en cuenta su postura marginal en el seno

5 La corriente deobandí proviene de la escuela de Deoband, creada en la India en 1866, y busca propagar la concepción árabe wahabí del islam, depurada de las tradiciones locales propias del sur de Asia.



› Manifestación en protesta por los ataques israelíes en Líbano. Dhaka, Bangladesh, 28 de julio de 2006. / Abir Abdullah /EFE

de la alianza, los líderes de este partido optaron más bien por un papel de *outsiders*, erigiéndose en auténticos defensores del islam y ejerciendo presiones indirectas sobre el gobierno, especialmente a través de su órgano de prensa, *Inqilab*, segundo diario de Bangladesh. Estas presiones fueron especialmente fructíferas en el caso del movimiento contra la comunidad ahmadí⁶, que el IOJ y todos los ulemas influyentes que gravitan en torno a él han utilizado como caballo de batalla. Desde 2003, apoyan abiertamente las organizaciones anti-ahmadí, como Khatme Nabuat o Amra Dhakabashi, y recuerdan periódicamente al gobierno que su deber islámico consiste en declarar la secta no-musulmana, como se hizo en Pakistán

6 Los ahmadíes son una secta heterodoxa del islam creada en la India a finales del siglo XIX que reconoce en su fundador, Ghulam Ahmad, a un auténtico profeta y mesías del islam, lo que es totalmente inconcebible para los musulmanes sunníes que ven en Mahoma al último de los profetas.

en los años 70. Este apoyo resultó crucial, por ejemplo, en la decisión tomada por Khaleda Zia en enero 2004 de prohibir las publicaciones ahmadíes.

Las relaciones entre el IOJ y la alianza BNP-Jamaat se tensaron al máximo a partir de febrero de 2005 tras las primeras acciones lanzadas por el gobierno con-

El sufismo sigue siendo hoy en día la manera más extendida del islam de Bangladesh

tra los movimientos yihadistas, especialmente debido a operaciones de policía en varias madrasas. El líder Muftí Amini solicitó entonces públicamente al Primer Ministro “detener las redadas de la policía y el hostigamiento de los militantes del IOJ a estas ins-



› Miles de personas participan en las oraciones del mediodía a orillas del río Turag, en Tongi, al norte de Dhaka. Unos cinco millones de musulmanes acuden al Biswa Ijtemam, la segunda mayor congregación después de la peregrinación a La Meca. Dhaka, Bangladesh, 2 de febrero de 2007. / Abir Abdullah / EFE

tituciones” y advirtió al gobierno que adoptaría una “postura firme” si éste no detenía la “campana de acoso”. Más tarde, acusó incluso al segundo partido de la coalición, la Jamaat, de estar detrás de estas redadas y de realizar “terrorismo político”. Es evidente que las recientes oleadas de atentados, que han obligado al gobierno a actuar contra la parte más radical

de la corriente islamista, han fragilizado la alianza, y la participación del IOJ al lado del BNP durante las elecciones de 2008 fue puesta en tela de juicio. Varios ulemas y grupúsculos que constituían el IOJ decidieron abandonar ese frente y no seguir apoyando al BNP, lo que a buen seguro contribuyó a la derrota de éste último en varias circunscripciones.



¿PODRÍA EL SUFISMO GENERAR UN MOVIMIENTO POLÍTICO CONTRA LA “WAHABIZACIÓN” DEL ISLAM?

El sufismo sigue siendo hoy en día la manera más extendida del islam en Bangladesh. Sin embargo, estaríamos equivocados al considerar los movimientos sufíes como murallas contra el fundamentalismo o la intolerancia religiosa, y ello por dos razones principales.

Por una parte, el sufismo como doctrina del islam no existe o al menos ya no existe en Bangladesh. Ya no se enseña, y la única interpretación del islam que encontramos en los textos tanto en las madrasas como en las carreras es histórica o jurídica, proveniente del estudio de la sharía. Los grandes teólogos sufíes de la Edad de Oro, como Ibn Arabi o al-Ghazali, o la literatura como la de Jalaluddin Rumi, que eran antaño muy populares entre las élites de Bengala, se ocultan hoy en día tras un pesado manto de silencio frente a las formulaciones más reformadoras y puritanas, como las enseñanzas de Shah Waliullah, de la escuela nachbandí, que quiere purificar el sufismo de todos sus elementos no-islámicos, hindúes y más generalmente politeístas (el chiismo, por ejemplo, es considerado un politeísmo y se le ataca violentamente). La enseñanza islámica en Bangladesh, ya sea en las madrasas privadas o públicas, proviene del *Dars-i Nizami*, un corpus elaborado por la escuela ultraconservadora de Deoband en el siglo XIX.

Por otra parte, los principales centros sufíes no son centros de reflexión, de producción literaria y de enseñanza, como pudieron serlo en el pasado. Son antes que nada lugares de poder de los *pirs*, líderes tradicionales o carismáticos que ofician como guardianes de tumbas de santos y se proclaman a menudo como sus herederos. Hoy en día, el “pirismo”, que se asemeja mucho más a una relación de clientelismo entre un maestro y sus discípulos al igual que sus familias, ha reemplazado al sufismo como tal. Teniendo en cuenta la capacidad de movilización de los *pirs* y la potencia económica que representan (las tumbas son antes que nada grandes centros de comercio), son codiciados por otros grupos islámicos, que también están organizados en torno a las mezquitas o en el seno de la *yamaa* (término genérico para designar una asamblea de fieles). Los atentados de enero y de mayo de 2004 que apuntaban a la tumba de Shah Jalal cerca de Sylhet deben ser interpretados en este sentido.

Hasta los años 90, los principales *pirs* de Bangladesh apoyaban los poderes in situ, especialmente durante el periodo de la dictadura militar. De este modo los *pirs* d'Atroshi y de Charmonai, que reunían regularmente varias decenas de miles de fieles, se habían erigido en líderes espirituales y habían otorgado una legitimidad religiosa al General Ershad, en



»Estudiantes de la Universidad de Dhaka protestan en silencio en una marcha contra la publicación en un periódico danés de las caricaturas del profeta Mahoma. Dhaka, Bangladesh, 13 de febrero de 2006. / Abir Abdullah / EFE

Los pirs, líderes que ofician como guardianes de tumbas de santos, son codiciados por otros grupos islámicos por la potencia económica que representan (las tumbas son antes que nada grandes centros de comercio)

Los movimientos islamistas nacidos en los años 30 y 40 aceptaron progresivamente el juego de las instituciones, especialmente el principio de la democracia, y abandonaron el ideal de un Estado islámico basado en leyes del Corán

el poder de 1982 a 1990. Pero desde 2001 y teniendo en cuenta el apoyo que le daban la Jamaat-e-Islami, por una parte, y los ulemas, por otra, al BNP, el islam utilizado por el gobierno para legitimarse ante los ojos de la población ha cambiado de forma: se trata mucho más de un islam puritano, influenciado por el wahabismo de Arabia Saudí, y que se declara voluntariamente anti-sufí. Viéndose abandonado por el poder desde la victoria de la coalición BNP-Jamaat en 2001, y lo que perciben como una “wahabización” del islam en Bangladesh, las organizaciones políticas que descansan sobre el sistema de los *pirs* se volvieron por lo tanto a alinear. La mayor parte de dichos movimientos se rebelaron concretamente contra las medidas de restricción de las ceremonias de aniversarios de santos (*ulhrs*) ordenadas por el gobierno tras los ataques contra las tumbas desde 2002. Según ellos, se trata de un ataque deliberado contra centros de poder islámico que amenazan directamente la influencia de la Jamaat y del IOJ.

Ahí también, la multiplicación de los atentados reivindicados por grupos yihadistas desde finales de 2004 ha acelerado las recomposiciones del paisaje del islam político. De este modo, la potente Federación de los Dargahs y Mazars⁷ denunció ferozmente los ataques del 17 de agosto de 2005, la organización Jamaat-ul-Mujahideen Bangladesh “y sus cómplices de la Jamaat-e-Islami”. Nazibul Bashar Maizbandhari, *pir* influyente de la ciudad de Chittagong, anunció en septiembre de 2005 que dimitía del BNP y formaba

su propio partido, la Bangladesh Tariqat Federation, arrastrando tras él una bolsa de votos considerable. Otras declaraciones sugieren que los partidos de los *pirs*, como Islami Shashantantra Andolon (Movimiento para la Constitución Islámica) del *pir* de Charmonai, o el Zaker Party del *pir* d'Atroshi, podrían juntarse con el Awami League en el futuro para bloquear la coalición BNP-Jamaat.

ALGUNAS HIPÓTESIS SOBRE LAS RECOMPOSICIONES DE LA ESCENA POLÍTICA

Se pueden extraer varias ideas relativas a las recomposiciones del islam político en Bangladesh. En primer lugar, la evolución de los lazos entre la élite política y las figuras de la autoridad religiosa demuestra que las fuentes de la legitimidad islámica han cambiado considerablemente. Mientras que hasta finales de los años 80, los gobernantes sacaban del poder espiritual de los *pirs* una legitimidad moral personal, hoy en día se consulta mucho más a los ulemas, pero con fines legales que no morales, para conferir a las acciones de los representantes políticos una legitimidad. O dicho con otras palabras, su conformidad con la sharía.

Luego, especialmente el estudio de la Jamaat-e-Islam ha permitido confirmar la pertinencia de la hipótesis del “fracaso del islam político”, según la cual los movimientos islamistas nacidos en los años 30 y 40 aceptaron progresivamente el juego de las instituciones en los países donde estaban implantados, especialmente el principio de la democracia

⁷ Nombres genéricos que designan las tumbas de santos y los lugares de peregrinación del islam sufí.



Bangladesh se encuentra desde 2001 en una configuración política donde los dos principales partidos siguen siendo seculares, pero se apoyan en el islam para asegurarse legitimidad

en algunos países, y abandonaron de hecho el ideal de un Estado islámico basado únicamente en leyes provenientes del Corán y de la sunna. En el contexto de Bangladesh, esta evolución se tradujo en una banalización de la JI⁸. Esta normalización del movimiento, que apartó ampliamente sus aspiraciones revolucionarias, tuvo dos efectos notorios: provocó en primer lugar un realineamiento de otras organizaciones políticas musulmanas entre los partidarios y los detractores de la Jamaat; pero dicha banalización creó sobre todo un vacío en el campo político de la protesta que ocupan otros movimientos, más específicamente religiosos o, como decía Olivier Roy, que manifestaban una “secularización” del islam al sustraerlo de lo político y de lo cultural⁹. Es el caso, por ejemplo, de la Ahl-e-Hadiz Andolon Bangladesh, una red salafista que ha aportado especialmente un gran número de militantes al grupo yihadista JMB.

Finalmente, se observa en Bangladesh una dicotomía creciente entre un islam “normativo”, concebido como ideal universalista que engloba la totalidad de la *umma* (comunidad global de los musulmanes), y un islam “vivido” (para retomar un concepto creado por recientes estudios antropológicos), que corresponde a prácticas y teologías locales. Todo parece indicar que el ámbito de la autoridad religiosa se ha concentrado en torno a esos dos tipos de discursos y prácticas del islam. Estamos, pues, en este caso, ante un proceso muy similar a lo que evidenciamos en el conjunto del mundo musulmán. Pero en el caso de Bangladesh, esta bipolarización se ha ido superponiendo a la bipolarización clásica del sistema

político entre el Partido Nacionalista de Bangladesh (PNB) y la Liga Awami (AL).

Bangladesh se encuentra desde 2001 en una configuración política donde los dos principales partidos, BNP y AL, siguen siendo seculares, pero donde uno y otro se apoyan en concepciones muy diferentes del islam para asegurarse una legitimidad y constituir bolsas de votos con vistas a las elecciones. El BNP se apoya en el islam fundamentalista de la Jamaat y de los ulemas deobandíes; la AL privilegia por su parte a los *pirs* como aliados potenciales y pretende defen-

El islam político se ha convertido en un factor central en el sistema político actual de Bangladesh

der su visión tradicionalista del islam. La Liga Awami ha abandonado de hecho su imagen de partido que favorece el secularismo y utiliza también el islam como instrumento de legitimación. Mientras que hasta los años 90 el sistema político estuvo bipolarizado entre los partidos que se apoyaban en el islam o literalmente lo esgrimían como el fundamento de su ideología, y los partidos que reivindicaban ya sea un nacionalismo secularizado y basado en la lengua bengalí, como la Liga Awami, o una ideología comunista, la bipolaridad cambió de naturaleza en la última década. Hoy en día expresa más aún una diferencia esencial entre dos formas de islam, el BNP y la AL que se erigen como garantes de cada una de ellas. El islam político se ha convertido pues en un factor central en el sistema político actual de Bangladesh. •

8 Hipótesis principal de la obra que lleva el mismo nombre: Olivier Roy, *L'échec de l'islam politique*, 1992.

9 Cfr. Olivier Roy, *L'islam mondialisé*, 2002.



Musulmanes del Sur de Asia en

EUROPA Y EEUU

JOCELYNE CESARI

La presencia de musulmanes indios, paquistaníes y bengalíes en occidente es consecuencia de la migración a Europa que tuvo lugar tras la Segunda Guerra Mundial¹ y de los cambios en la política de inmigración de Estados Unidos que se sucedieron después de 1965.

El mayor flujo de inmigrantes musulmanes hacia el Reino Unido se produjo en los años posteriores al fin de la Segunda Guerra Mundial. Se trataba de una época de descolonización. Tras la división de la India, muchos musulmanes del sur de Asia (la mayoría provenientes de Pakistán) llegaron al Reino Unido durante la década de los sesenta y setenta. Después de la guerra, el país se encontraba en proceso de reconstrucción de sus devastadas infraestructuras y economía, así que se benefició enormemente de la llegada de mano de obra barata.

Ikhlaq Din ha cuestionado la teoría de que “muchos paquistaníes que vinieron al Reino Unido... (eran) reacios a emigrar”. En cambio, sostiene que para muchas de esas personas “Inglaterra era *vilayat*, ‘un lugar de ensueño’”. Él respalda esta

Research Fellow in Political Science, Center for Middle Eastern Studies and Center for American Politics y directora del Islam in the West Program, Harvard University.

»En la página anterior, jóvenes musulmanas se manifiestan frente a la sede de Naciones Unidas para protestar contra la decisión del gobierno francés de prohibir el uso del velo en las escuelas públicas. Nueva York, EEUU, 17 de enero de 2004. / Peter Foley / EFE

1 La descripción de los musulmanes del sur de Asia en Europa está basada en los datos disponibles en www.euro-islam.info. GSRL París/ CNRS Francia y Universidad de Harvard.

2 Ikhlaq Din, *The New British: The Impact of Culture and Community on Young Pakistanis*, (2006), p. 20.

teoría señalando que muchos de los paquistaníes que llegaron al Reino Unido “pertenecían a las castas más bajas... y tenían pocas posibilidades de mejorar en Pakistán”.

Aunque la mayoría de los musulmanes del sur de Asia que emigraron al Reino Unido después de la guerra procedían de Pakistán, también llegó una pequeña minoría de musulmanes de la India, y a éstos les siguió una nueva oleada de inmigrantes musulmanes de Bangladesh en la década de los ochenta.

Hacia el final de la década de los sesenta y principios de los setenta, también llegaron a Gran Bretaña musulmanes procedentes del este de África como consecuencia de las políticas de *africanización* de las antiguas colonias británicas. Fue durante aquel periodo cuando se establecieron en el Reino Unido musulmanes de Kenia, Tanzania y Uganda.

El censo británico de 2001 reveló que en el Reino Unido vivían aproximadamente 1,6 millones de musulmanes, que representaban un 2,7% de la población total. Esta población es “joven y de rápido crecimiento” (un 60% de la misma es menor de treinta años). Las ciudades con mayor población musulmana son: Londres (607.000), Birmingham (140.000), Manchester (125.000), Bradford (75.000) y Kirklees (39.000). Aunque aproximadamente el 50% de los musulmanes que viven en Gran Bretaña son de origen paquistaní o bengalí, la comunidad musulmana de dicho país es étnicamente diferente: “Los musulmanes del Reino Unido poseen orígenes étnicos diferentes: dos tercios proceden del sur de Asia, pero el 8% son de origen africano y el 12% son blancos”.

En Estados Unidos uno de los mayores grupos étnicos de población musulmana es el que proviene del sur de Asia. Su tamaño y diversidad reflejan la importancia que los musulmanes de esta procedencia tienen en todo el mundo. Cada uno de los tres

países más grandes del sur de Asia (Pakistán, India y Bangladesh) cuenta aproximadamente con 140 millones de musulmanes, que sumados representan 1 de cada 4 en todo el mundo.

INMIGRACIÓN Y ADAPTACIÓN

Los patrones de adaptación de los inmigrantes del sur de Asia en Estados Unidos son representativos de diferentes procesos. Los expertos diferencian entre una asimilación lineal (en la que se da una asimilación completa a la cultura dominante con ningún o pocos marcadores étnicos), una asimilación segmentada (asimilación a una cultura no dominante; los

El 50% de los musulmanes que viven en Gran Bretaña son de origen paquistaní o bengalí, pero la comunidad musulmana del país es étnicamente diversa

marcadores étnicos pueden mantenerse) y una asimilación parcial (asimilación a la cultura dominante con algunos marcadores étnicos).

Un importante número de personas procedentes del sur de Asia comenzó a llegar a EEUU a principios del siglo XX, tras un cambio en las leyes de inmigración. Hacia finales de los años veinte, unos mil musulmanes procedentes del sur de Asia vivían en la costa oeste de EEUU. Se trataba principalmente de jóvenes del Punjab (una provincia dividida en la actualidad entre Pakistán y la India) que habían emigrado para trabajar en la agricultura. Debido a las restrictivas leyes raciales de la época, estos inmigrantes no podían ser dueños de granjas y, por tanto, no podían ganar lo suficiente para llevar a sus familias a EEUU. Muchos de estos hombres se casaron con mexicanas y crearon un nuevo tipo de identidad étnica. Sin embargo, se perdió una gran parte de su legado religioso.

En 1923 el Tribunal Supremo de EEUU se pronunció en lo que se conoce como caso *Thind*, donde se mantenía que la nacionalidad estadounidense era un derecho reservado a personas libres y blancas, ex-

3 *Ibid.* Con respecto a lo que se ha dicho hasta ahora, se debe tener cuidado para no dar por hecho que los términos “paquistaní” y “musulmán” sean necesariamente sinónimos.

4 Datos extraídos de: Gillian Peele, *The Politics of Multicultural Britain*, en Henry Matthew Drucker and Patrick Dunleavy, eds. *Developments in British Politics* 8, 2006.

cluyendo a las personas de origen sudasiático. Aunque inicialmente esta ley no estaba dirigida a los musulmanes, se amplió para que no pudieran optar a la nacionalidad estadounidense las personas que no fueran blancas y cristianas, lo que repercutió en las pequeñas comunidades musulmanas de todos los orígenes étnicos.

Una ley contra la poligamia, aprobada originalmente a consecuencia de las prácticas de los mormones, restringió la inmigración de musulmanes. En 1920, el muftí Muhammad Sadiq (miembro de la comunidad ahmadía) viajó a EEUU desde Inglaterra para establecer una misión islámica. Le prohibieron entrar en el país y lo detuvieron a la espera de su recurso porque temían que pudiera incitar a los americanos a la poligamia. Mientras estaba encarcelado convirtió a los primeros americanos al islam en territorio estadounidense. Su apelación prosperó y quedó libre al basar su razonamiento en que, aunque la tradición islámica permite la poligamia, ésta no es obligatoria. El establecimiento de una misión ahmadía impactó profundamente en la comunidad afroamericana de la época y se considera que jugó un papel crucial, aunque indirecto, en la creación de la organización Nación del Islam.

CAMBIO EN LA POLÍTICA

La inmigración a Estados Unidos desde los países del sur de Asia se vio limitada hasta 1965, año en el que se levantaron las restricciones basadas en las cuotas raciales y se establecieron las preferencias para que emigraran estudiantes y profesionales. En 1986 se produjo una importante segunda reforma jurídica que permitió la reunificación familiar, provocando un aumento significativo del número de inmigrantes. Como resultado de este drástico incremento, las comunidades de inmigrantes del sur de Asia tuvieron que ocuparse, de un modo en el que no habían tenido que hacerlo en los periodos iniciales, de asuntos como la construcción de edificios como mezquitas y escuelas y del desafío que suponía el multiculturalismo.

Entre 1966 y 1972, el 80% de los inmigrantes registrados eran trabajadores técnicos y profesionales, cifra que reflejaba las preferencias para aceptar inmigrantes. El antiguo sistema educativo colonial del subcontinente asiático garantizaba que los inmigrantes poseían cierto grado de competencia en inglés y, como mínimo, el equivalente de un título de enseñanza superior. Sin embargo, en parte debido a las leyes de reunificación familiar y a la posibilidad de que las personas con permiso de residencia pudiesen traer a otros inmigrantes a territorio estadounidense, se alteró la demografía de la comunidad. A partir de 1986 comenzaron a llegar a EEUU, procedentes del sur de Asia, trabajadores con un nivel educativo re-

El establecimiento de una misión ahmadía impactó en la comunidad afroamericana y se considera que jugó un papel crucial en la creación de la organización Nación del Islam

lativamente más bajo y, como consecuencia de esta nueva oleada de inmigrantes, los ingresos medios de los musulmanes que ya vivían en el país disminuyeron considerablemente. Con el crecimiento de una población de trabajadores no profesionales, los inmigrantes sudasiáticos comenzaron a moverse hacia el sector servicios y al minorista, trabajando en quioscos de periódicos, pequeñas tiendas, restaurantes, gasolineras, taxis y en profesiones similares.

Según el censo del año 2000, en EEUU viven unos dos millones de personas de ascendencia sudasiática. Sin embargo, debido al modo en que las preguntas del censo están estructuradas, es imposible determinar con precisión los países de origen y las filiaciones religiosas; además, la mayoría de los analistas creen que, al ser el mismo inmigrante el que suministra la información, su número queda subestimado en gran medida. La mayoría calcula que el número de musulmanes de origen sudasiático asciende al 25% del total de los seis millones de población musulmana del país, es decir, 1,5 millones.

Los idiomas más importantes que esta población habla, aparte del inglés, son el urdu-hindi, gujaratí,



»Líderes y clérigos de la comunidad musulmana local guardan dos minutos de silencio en recuerdo de los fallecidos en los atentados del 7 de julio de 2005 en Londres. Birmingham, Reino Unido, 14 de julio de 2005. / Shaun Fellows / EFE

punjabí y bengalí. Los musulmanes de la India generalmente proceden de Hyderabad y de Gujarat, mientras que la mayoría de los paquistaníes emigran desde los centros urbanos de Lahore, Karachi, Faisalabad, Hyderabad y Peshawar; los bengalíes provienen sobre todo de los centros urbanos de Dhaka y Chittagong. Los Estados con mayor número de musulmanes sudasiáticos son California (Los Ángeles),

Nueva York, Nueva Jersey, Illinois y Texas. Aunque recientemente se han llevado a cabo escasos estudios demográficos en estos Estados, los realizados en Nueva York e Illinois muestran que el número de musulmanes sudasiáticos es de 110.000 y 400.000, respectivamente. La falta de datos demográficos sobre esta población impide conocer con exactitud los niveles medios de educación e ingresos de la misma.



Las condiciones socioeconómicas de los musulmanes sudasiáticos varían ampliamente dependiendo del nivel educativo, de la nacionalidad y del lugar. Las tasas de desempleo de los musulmanes que viven en el Reino Unido son desproporcionadamente altas. Según pone de manifiesto la Oficina Nacional de Estadística del Reino Unido (Office for National Statistics, ONS) en su Encuesta Anual sobre la Población de 2004, las tasas de desempleo de la población musulmana eran más altas que las de cualquier otra religión, tanto para hom-

El número de musulmanes de origen sudasiático en EEUU asciende al 25% del total de los seis millones de musulmanes del país

Las tasas de desempleo de musulmanes en el Reino Unido son más altas que las de cualquier otra religión, tanto para hombres como para mujeres

bres como para mujeres⁵. En 2004, el 13% de los hombres musulmanes del Reino Unido se encontraban en situación de desempleo, cifra tres veces más elevada que la de los hombres cristianos (4%). Los musulmanes de edades comprendidas entre los 16 y los 24 años eran los que presentaban la tasa de desempleo más elevada (un 28%), comparada con el 11% de los hombres cristianos de la misma franja etaria. La encuesta de la ONS también reveló que “en el Reino Unido, los hombres y mujeres en edad de trabajar que profesan la fe islámica son... más propensos a encontrarse en situación de inactividad económica que otros grupos, es decir, que no se encuentran disponibles para trabajar y/o que no están buscando trabajo activamente”.

Muhammad Anwar afirma que en Birmingham (la ciudad inglesa con mayor población musulmana después de Londres) existe una fuerte correlación entre las áreas de la ciudad en las que se concentra un mayor número de musulmanes y las áreas de la ciudad con las tasas de desempleo más elevadas⁶.

Los patrones de segregación residencial no han surgido necesariamente a causa de la elección de la minoría implícita en los discursos de autosegregación. Sino que determinadas desigualdades en el

5 Ver <http://www.statistics.gov.uk/cci/nugget.asp?id=979> (consulta: 13 abril de 2008).

6 Muhammad Anwar, “British Muslims: Socio-Economic Position”, en Mohammad Siddique Seddon, Dilwar Hussain y Na-deem Malik (eds.), *British Muslims: Loyalty and Belonging*, (2003), p. 63.

Las injusticias estructurales, la discriminación institucional, el racismo y otros factores han supuesto que a los musulmanes les haya ido relativamente mal en el mercado inmobiliario británico

acceso al poder y a los recursos y los patrones sostenidos de establecerse en zonas urbanas deprimidas obedecen probablemente a las decisiones tomadas por instituciones y personas no musulmanas⁷.

En resumen, las injusticias estructurales, la discriminación institucional, el racismo (real o el que se percibe, o ambos) y otros muchos factores han supuesto que a los musulmanes les haya ido relativamente mal en el mercado inmobiliario británico. Además, cabe destacar que “la desventaja derivada de la exclusión del mercado inmobiliario se vio reforzada por el lugar tan débil que ocupa esta minoría en el mercado laboral”⁸.

Por otra parte, en EEUU los musulmanes suda-siáticos pertenecen a la clase media alta y viven en barrios ricos y, por lo general, no sufren segregación o discriminación específica debido a su procedencia. Sin embargo, en ambos países, el estatus de suda-siático viene definido por una interacción entre raza, etnicidad y religión específicos de cada sociedad.

MUSULMANES DEL SUR DE ASIA EN EL ESPACIO PÚBLICO: ENTRE ISLAM, ETNICIDAD Y RAZA

La enorme protesta pública que se vivió durante todo el caso Rushdie creó las condiciones para una crítica de la cultura pública en el Reino Unido. Igual que sucedió con las revueltas raciales de 1958 y 1981 y con el famoso discurso de los “ríos de sangre” de Enoch Powell en 1968, el caso Rushdie marcó un hito en la evolución de las relaciones raciales en Gran Bretaña. Hasta ese momento, los miembros de la población mayoritaria habían dominado el debate sobre multiculturalismo, mientras que las minorías permanecían pasivas desde el punto de vista político.

Antes del caso Rushdie, el término “integración”

hacía referencia a la asimilación socioeconómica, al tiempo que se mantenían algunas especificidades culturales o étnicas, como el idioma o la cultura. Tras el caso Rushdie, la cuestión islámica dio forma al debate sobre la integración. Hasta 2008, el Reino Unido contaba con una ley secular “contra la blasfemia” cuyo propósito era proteger “los principios y creencias de la Iglesia de Inglaterra”. En los últimos años esta ley fue criticada y algunos líderes musulmanes habían pedido que fuese ampliada para ofrecer la misma clase de protección a todas las religiones, mientras que otros grupos, como la Sociedad Secular Nacional (National Secular Society), afirmaban que la ley debía ser abolida. En mayo de 2008, la ley fue derogada por el Parlamento británico.

Actualmente en el Reino Unido, el debate sobre la identidad británica y el futuro del multiculturalismo continúa. En particular, existen discrepancias sobre el papel que el islam y otras religiones deberían jugar en la vida pública y hasta qué punto puede describirse al Reino Unido como una sociedad “secular”. En el año 2000, la Comisión para el Futuro de una Gran Bretaña Multiétnica (Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain) publicó un informe, que más tarde se conoció como informe Parekh (llamado así por el presidente de la comisión, Lord Parekh), que sugería que “la historia nacional y la identidad nacional” tenían que replantearse⁹. El informe y sus posibles implicaciones causaron bastante controversia en el Reino Unido.

Existen varios ejemplos de la creciente tensión sobre el tema del islam y el multiculturalismo en el Reino Unido. En particular, el actual arzobispo de Canterbury, el Dr. Rowan Williams, suscitó recientemente un agitado debate al sugerir que algunos aspectos de la sharía se podrían incorporar a las leyes

7 Deborah Phillips, *Parallel Lives? Challenging Discourses of British Muslim Self-Segregation*, Environment and Planning D: Society and Space Vol. 24 (2006), p. 30.

8 Deborah Phillips, *Black Minority Ethnic Concentration, Segregation and Dispersal in Britain*, Urban Studies Vol. 35 (1998), No.10, p. 1685.

9 Ver http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/3753408.stm (consulta: 19 mayo 2008).

10 Ver <http://www.runnymedetrust.org/projects/past-projects/meb/report/reportIntroduction.html> (consulta: 19 mayo 2008).

británicas. Estos comentarios parecen haber supuesto un gesto bienintencionado de entendimiento, pero recibieron una amplia crítica. Incluso Williams sostuvo que sus palabras habían sido tergiversadas¹¹.

La cercana relación histórica entre la iglesia anglicana y el gobierno británico podría, de hecho, beneficiar a los musulmanes en algunos aspectos. Fetzer y Soper afirman que en el Reino Unido “la existencia de un *establishment* religioso ayuda explícitamente a los musulmanes”¹², al ofrecerles un medio para conseguir un cambio político y una opinión que sea escuchada por el gobierno, tal como se puso de manifiesto en la presión que recientemente ejercieron los musulmanes británicos para conseguir financiación estatal para las escuelas islámicas.

En tanto que minoría religiosa y étnica en EEUU, los musulmanes sudasiáticos dirigen los asuntos de autorrepresentación entre esas categorías, optando a veces por la identidad religiosa y otras por la identidad étnica. Las organizaciones que se encargan de esta comunidad en EEUU se pueden clasificar según los intereses particulares de los que se ocupan: religiosos, étnicos o una combinación de los mismos. Las primeras consisten en grupos basados únicamente en la identidad religiosa como la Sociedad Islámica de Norteamérica (Islamic Society of North America, ISNA), el Círculo Islámico de Norteamérica (Islamic Circle of North America, ICNA) y la Sociedad Musulmana Americana (Muslim American Society, MAS). El ICNA y la Asociación Musulmana Americana (American Muslim Association, AMA) cuentan con una importante presencia de musulmanes originarios del sur de Asia. Varios de los líderes de organizaciones musulmanas nacionales son también de ascendencia sudasiática: Muzammil Siddiqi (nacido en 1943), que obtuvo su doctorado en la Universidad de Harvard, fue el director de la Sociedad Islámica de Norteamérica desde 1996 hasta el año 2000 y en la actualidad ocupa el cargo

de presidente del Consejo Fiqh de Norteamérica (Fiqh Council of North America); Faisal Alam (nacido en 1977) que fundó Al-Fatiha (1998), una organización para gays, lesbianas y transexuales musulmanes.

Los siguientes son los grupos que se basan en la identificación con los países de origen (India, Pakistán y Bangladesh) y que están intentando aprovechar los recursos de la diáspora. Estas organizaciones son la Fundación Internacional (International Foundation) con base en Nueva York, una organización paquistaní para ayuda en las catástrofes, y la Federación Americana de Musulmanes de Origen Indio (American Federation of Muslims of Indian Origin), una organización benéfica para el desarrollo de las minorías indias musulmanas fundada en 1989.

En EEUU los musulmanes sudasiáticos pertenecen a la clase media alta y viven en barrios ricos y, por lo general, no sufren segregación o discriminación específica debido a su procedencia



11 Ver <http://www.timesonline.co.uk/tol/comment/faith/article3351854.ece> (consulta: 19 mayo 2008).

12 Fetzer and Soper, *Muslims and the State*, p. 60.

»La directora ejecutiva del American Islamic Conference, Zainab Al-Suwaij, se dirige a los participantes de la convención nacional del Partido Republicano. Nueva York, EEUU, 30 de agosto de 2004. / Matt Campbell / EFE



»Una manifestante durante una protesta convocada por el grupo "Stop Islamification of Europe" contra la construcción de una nueva mezquita en las afueras de Londres. Harrow, Reino Unido, 13 de diciembre de 2009. / Felipe Trueba / EFE

»La policía de Londres monta guardia a la entrada del metro en la estación de Whitechapel, barrio con una importante población musulmana. Londres, Reino Unido, 18 de marzo de 2004. / Fernando Mañoso / EFE

Por último, hay grupos que pueden tener una relación religiosa pero que favorecen una identidad nacional, como la Asociación Bengali de América (Bangladesh Association of America, Inc.), un grupo para establecer relaciones sociales fundado en 1972 y con base en Washington DC, y el Comité de Asuntos Públicos Paquistaní-Americano (Pakistani American Public Affairs Committee, PAKPAC), un grupo para la defensa de los intereses de los americanos paquistaníes fundado en 1990, también en Washington, DC. Otros colectivos favorecen la identidad étnica sobre cualquier identidad religiosa, como Desis en Pie y Adelante —De-



En el Reino Unido, el debate sobre la identidad británica y el futuro del multiculturalismo continúa en la actualidad

Tras los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001, los musulmanes del sur de Asia comenzaron a organizarse políticamente



sis Rising Up and Moving, DRUM, drumnation.org—(el término “desis” hace referencia a los inmigrantes procedentes del sur de Asia), un grupo fundado en Nueva York a principios del año 2000 para defender los derechos de los inmigrantes de esta región, pero que desde el 11 de septiembre se encarga de las injusticias cometidas contra cualquier grupo de inmigrantes. Estos grupos se organizan a nivel nacional, pero se pueden encontrar organizaciones similares a nivel de los diferentes Estados y ciudades.

Tras los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001, los musulmanes del sur de Asia comenzaron a organizarse políticamente. Antes de esa fecha, el Consejo para las Relaciones Islámico-Americanas (Council of American-Islamic Relations, CAIR) y la

Sociedad Musulmana Americana eran las principales asociaciones políticas panislámicas disponibles para los musulmanes americanos. Sin embargo, desde el 11-S, algunos miembros de la comunidad musulmana de EEUU se han puesto en primer plano para exigir derechos para su comunidad. Por ejemplo, en 2002 Samar Kaukab (ahora Samar Kaukab Ahmad), una americana de origen paquistaní, denunció a los miembros de la empresa de detectores de metales de un aeropuerto que la obligaron a quitarse el pañuelo con el que se cubría la cabeza para registrarla a causa de su perfil racial.

Basándonos en los datos obtenidos de las elecciones presidenciales del año 2000, observamos que la mayoría de los musulmanes votó a George W. Bush debido a la defensa de los valores de la familia que hacía el Partido Republicano, así como al hecho de que Bush garantizara que revocaría determinados aspectos del Proyecto de la Ley contra el Terrorismo (Omnibus Counter-Terrorism Act) de 1996, incluyendo las disposiciones relativas a las detenciones secretas. Aunque es difícil obtener datos específicos sobre las diferentes etnias, no hay ninguna razón para creer que los musulmanes del sur de Asia no siguieran esta tendencia de voto. En 2004, la comunidad se dividió en el campo político y aparecieron campañas como Musulmanes a favor de Bush (ahora Musulmanes a favor de América, aunque parece que siguen representando los intereses republicanos), Musulmanes a favor de Kerry, Musulmanes a favor de Kucinich y Musulmanes a favor de Dean. Los musulmanes sudasiáticos participaron activamente en

La mayoría de los musulmanes votó a George W. Bush en 2000, debido a la defensa de los valores de la familia que hacía el Partido Republicano y a la garantía de revocar algunos aspectos del Proyecto de la Ley contra el Terrorismo

la campaña de Bush como benefactores, con relativamente poca o ninguna aportación política; mientras que tanto John Kerry como Howard Dean contaban con musulmanes de ascendencia sudasiática en sus equipos de política interior y exterior.

Por otra parte, en el Reino Unido los musulmanes del sur de Asia sí que se encuentran representados políticamente. En las elecciones de mayo de 2005,

había cuarenta y ocho candidatos musulmanes en los tres partidos más importantes. Pero sólo cuatro de ellos consiguieron ganar. Esto dio lugar a que se insinuara que los principales partidos políticos no querían nombrar a candidatos para escaños que pensaban que podían ganarse en las elecciones¹³. Los cuatro miembros del Parlamento británico que son musulmanes pertenecen al Partido Laborista: Shahid Malik y Sadiq Khan fueron elegidos por primera vez en 2005 y Mohammad Sarwar y Khalid Mahmood fueron reelegidos en ese mismo año. El Parlamento Europeo cuenta con dos miembros musulmanes: Syed Kamall y Sajjad Karim.

En la Cámara de los Lores también hay varios miembros musulmanes: Baronesa Paula Uddin, Lord Nazir Ahmed, Lord Patel de Blackburn, Baronesa Kishwar Falconer y Lord Amir Bhaita. Otros musulmanes importantes en el panorama político son Sayeeda Warsi (vicepresidenta del Partido Conservador) y Fiyaz Mughal (del Partido Liberal Democrático).

Paradójicamente, la situación de los musulmanes asiáticos en el Reino Unido parece más crítica que la de los residentes en Estados Unidos, ya que, aunque ambos comparten el endurecimiento de las leyes de inmigración y seguridad, el nivel de discriminación que sufren los musulmanes asiáticos en la sociedad británica sigue siendo mayor que el de la comunidad estadounidense.

SEGURIDAD, INMIGRACIÓN Y DERECHO

El Reino Unido es miembro del Convenio Marco para las Minorías Nacionales y proclama una política de integración basada en valorar y promover la diversidad cultural. A medida que los musulmanes llevan la integración a la sociedad británica, desafían al resto de la sociedad a que cambie y se adapte a fin de asegurarse la inclusión de sus valores y su cultura

En las elecciones de mayo de 2005, había 48 candidatos musulmanes en los tres partidos más importantes del Reino Unido

característicos. En general, los musulmanes gozan del derecho a practicar su religión, aunque existan ciertos obstáculos derivados de las muchas prácticas sociales estructuradas alrededor de supuestos cristianos, que dan cabida a las necesidades de los cristianos pero no a las de las creencias minoritarias.

El Reino Unido también forma parte de la mayoría de los instrumentos internacionales que piden el respeto y la protección de las minorías, aunque cuenta con excepciones importantes como su negativa a firmar el Primer Protocolo Facultativo del Pacto Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos (ICCPR, por sus siglas en inglés) y el Protocolo 12 al Convenio Europeo de los Derechos Humanos (ECHR, por sus siglas en inglés). La ratificación de un tratado internacional no conduce automáticamente a su incorporación en las leyes nacionales, aunque en el Reino Unido la Ley de los Derechos Humanos de 1998 (Human Rights Act 1998, HRA) ya incorpora al sistema legal británico algunos de los derechos que recoge el ECHR.

La estructura constitucional se añade a la complejidad del marco para la protección de minorías. Inglaterra, Gales, Escocia e Irlanda del Norte tienen sus propios sistemas jurídicos y esta transferencia de las administraciones permite que desarrollen sus propias políticas sobre la igualdad de oportunidades; aunque todas se encuentran ligadas por la legislación de transferencia de competencias para evitar que actúen en modos que sean incompatibles con lo que establece el ECHR. La religión y la discriminación religiosa, además, tienen un significado diferente dependiendo de la región del Reino Unido. En Irlanda del Norte y Escocia, la discriminación religiosa hace referencia más a las tensiones sectarias que existen entre los protestantes y las comunidades de católicos. Este hecho afecta a la postura hacia los asuntos relativos a la comunidad musulmana. Por ejemplo, en Escocia, algunos consideran a los colegios religiosos como parte del problema en lo que se

13 Ver http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/politics/4530293.stm (consulta: 19 mayo 2008).

refiere a la división sectaria: “la gente piensa que la solución es tratar a todo el mundo igual: no es tener servicios diferentes, ni educación diferente o cubrir las necesidades de los musulmanes”¹⁴.

El Comité de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas recoge en las observaciones finales sobre el quinto informe periódico del Reino Unido que dicho país debe dar los pasos necesarios “para garantizar que todas las personas estén protegidas contra la discriminación a causa de sus creencias religiosas”¹⁵. La Unión Europea ha presionado mucho al Reino Unido para que enmiende su legislación y su política para luchar contra la discriminación por motivos religiosos o de creencias.

En 2003, se introdujo la Ley para la Igualdad Laboral (por religión o creencias) en el Reino Unido (Employment Equality –Religion or Belief– Regulations). Esta nueva ley ha convertido en un auténtico deber para las autoridades públicas el promover la igualdad y eliminar la discriminación. Estos deberes se aplican a la convocatoria de ofertas, a la prestación de subsidios y subvenciones, licencias y franquicias. Estas funciones requieren que las personas que contratan adquieran la responsabilidad de lograr dicha equidad mediante el desarrollo de planes para la igualdad laboral y salarial. La Asociación de Abogados Musulmanes del Reino Unido (Association of Muslim Lawyers) ha reconocido que estas leyes “proporcionan cierta protección contra la discriminación religiosa en el lugar de trabajo”¹⁶.

En el Reino Unido, la Ley contra el Terrorismo del año 2000 (Terrorism Act of 2000), vino a reemplazar a las anteriores leyes antiterroristas, a saber: la Ley para la Prevención del Terrorismo (Disposiciones Provisionales) de 1989 y la Ley para Irlanda del Norte (Disposiciones de Emergencia) de 1996 (Prevention of Terrorism Act y Northern Ireland Act, respectivamente). La asociación con grupos prohibidos, incluyendo la participación en foros en los que

estos grupos aparecieran, se consideraría un delito. Unos poderes para las fuerzas del orden más específicos eran similares a las disposiciones que existían en el sistema jurídico británico antes de la Ley contra el Terrorismo. La policía tenía derecho a arrestar y registrar sin una orden judicial a las personas que considerasen posibles terroristas. Se estableció un sistema jurídico aparte para los delitos de terrorismo. Esto incluye tribunales especiales sin acceso a juicios con jurado, como los que el Reino Unido ha estado usando en Irlanda del Norte. Tener acceso a un abogado se vio restringido en comparación con lo que sucedía en otros tipos de delitos y las normas para llevar a cabo interrogatorios se relajaron. Prácticamente todos los grupos nacionales prohibidos

El nivel de discriminación que sufren los musulmanes asiáticos en la sociedad británica sigue siendo mayor que el de la comunidad estadounidense

estaban asociados al conflicto de Irlanda del Norte, mientras que la mayoría de los grupos internacionales eran islámicos en algún sentido. Con el descenso de la amenaza de Irlanda del Norte y el aumento de la amenaza del terrorismo islámico, este énfasis se ha cambiado.

En noviembre de 2001, el Reino Unido publicó un nuevo proyecto de ley sobre la lucha antiterrorista, el crimen y la seguridad¹⁷. Este proyecto de ley estaba dirigido a tratar los problemas de terrorismo desde sus fuentes internacionales y, por tanto, diferenciaba entre el terrorismo asociado a Irlanda del Norte y el asociado al radicalismo islámico. Por ejemplo, la ley permitía la detención indefinida de ciudadanos extranjeros que se consideraban peligrosos para ser deportados a sus países de origen. Aunque la designación de dicho estatus dependía exclusivamente del criterio del Ministro del Interior, se podía recurrir a una comisión especial de inmigración. Desde que se promulgó la ley, al menos 500 personas han

14 <http://www.euro-islam.info/country-profiles/united-kingdom/> (consulta: 6 noviembre 2009).

15 *Ibid.*

16 http://www.aml.org.uk/_amlinpractice.php (consulta: 19 mayo 2008).

17 Arun Kundnani, *Stop and Search: Police Step up Targeting of Blacks and Asians*. IRR March 26, 2003.

sido detenidas, aunque la gran mayoría han acabado siendo liberadas.

Otras disposiciones permitían el embargo y la confiscación de los fondos asociados al terrorismo o a grupos prohibidos, limitaban los requisitos para revelar información para las investigaciones antite-

A medida que los musulmanes llevan la integración a la sociedad británica, desafían al resto de la sociedad a que cambie y se adapte a fin de asegurarse la inclusión de sus valores y su cultura característicos

rroristas y dejaban que fuesen los fiscales los que determinasen la información que se podía revelar. Las personas están obligadas no sólo a abstenerse de asociarse con individuos sospechosos de ser terroristas y con organizaciones prohibidas, sino que también tienen la obligación de informar sobre cualquier sospecha a las autoridades, con sanciones penales para aquéllos que no lo cumplan. Las autoridades podrán detener e interrogar a las personas antes de que se cometan actos terroristas más que en respuesta a los mismos. Además, ahora el Estado puede obligar a las empresas de telecomunicaciones a conservar información referente a las actividades de sospechosos de terrorismo. Otros aspectos de la ley afectan al uso y al transporte de armas biológicas, químicas y nucleares, a los requisitos del permiso para obtener patógenos o toxinas y al aumento de las sanciones por los delitos relacionados con la seguridad en los aviones.

En 2006, el gobierno británico introdujo una legislación aún más controvertida. El borrador original de la Ley contra el Terrorismo (2006) permitía que las personas sospechosas de terrorismo pudieran llegar a pasar hasta 90 días detenidas sin juicio. Éste fue un asunto particularmente polémico y, mientras que la policía y el gobierno de Tony Blair estaban a favor, fue muy criticado por los miembros del Parlamento, basándose en que



minaba el compromiso histórico de Gran Bretaña con las libertades civiles. Aunque la ley fue aprobada, esta parte fue acertadamente rechazada por la Cámara de los Comunes el 9 de noviembre de 2005. Tony Blair había dicho previamente en el Parlamento aquel mismo día que “a veces es mejor perder y hacer lo correcto que ganar y hacer algo



»Unas jóvenes montan su tienda al llegar al “Living Islam”, evento organizado por la Sociedad Islámica del Reino Unido y que concentra a musulmanes de todo el país. Lincolnshire, Reino Unido, 28 de julio de 2005. / Stephen Pond / EFE

equivocado”¹⁸. Aquella fue la primera derrota de Blair en la Cámara de los Comunes desde que se convirtiera en primer ministro. Sin embargo, el go-

bierno consiguió ampliar la legislación, lo que se tradujo en que los sospechosos de terrorismo podrían, al ser aprobada la ley de 2006, ser retenidos durante un máximo de 28 días sin juicio.

Un estudio realizado por el Instituto de Relaciones Raciales de Londres sugiere que algunas de las nuevas

18 http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/politics/4419970.stm (consulta: 19 mayo 2008).

leyes antiterroristas se han empleado de una manera aplastante contra acusados musulmanes. De los cientos de arrestos sólo unos cuantos han acabado hasta ahora en condenas. También ha habido una tendencia a ampliar las leyes antiterroristas para que cubran los delitos comunes y la violación de las leyes de inmigración que puedan cometer los musulmanes. De los casos que se han revisado, uno de cada ocho era el de un musulmán arrestado por delitos de terrorismo y entregado a las autoridades de inmigración sin ningún tipo de acusación por los supuestos delitos iniciales. Varios musulmanes han sido arrestados por delitos como estafas con tarjetas de crédito a causa del aumento del poder que las leyes antiterroristas proporcionan a la policía. El número de sudasiáticos que se detienen para ser registrados ha sido desproporcionadamente alto en los últimos años. Y en Londres se ha producido un importante incremento. En 2003, se denunció que las personas del sur de Asia tenían dos veces y media más posibilidades de ser detenidas y registradas que los blancos¹⁹. Sin embargo, el gobierno británico aseguró que no ejercería políticas selectivas contra los musulmanes en respuesta a los ataques del 7 de julio.

El 7 de julio de 2005, cuatro musulmanes nacidos en el Reino Unido colocaron bombas en el metro de Londres y 52 personas fueron asesinadas²⁰. El cabecilla de la campaña terrorista parece haber sido Mohammed Sidique Kahn, uno de los terroristas que colocó las bombas. Vivía en la zona de Beeston, en Leeds, y sólo unos meses antes de los atentados había estado trabajando como profesor ayudante en la Escuela Primaria Hillside. Tras los ataques, apareció un vídeo en la cadena de televisión árabe Al Yazira en el que explicaba sus motivos²¹. Es probable que la participación del Reino Unido en las guerras de Iraq y Afganistán estuviera entre las causas que condujeron a los atentados. Muchas personas también afirman que un gran sentimiento de desilusión con la sociedad británica

(y específicamente con el lugar que los musulmanes ocupan en ella) podría haber sido el causante.

A raíz de los atentados de Londres se emitieron dos informes muy importantes: el Informe de la Versión Oficial y el Informe de los Servicios de Inteligencia y Seguridad sobre los ataques terroristas de Londres²² del 7 de julio de 2005. El primer infor-

Algunas de las nuevas leyes antiterroristas se han empleado de manera aplastante contra acusados musulmanes, según el Instituto de Relaciones Raciales de Londres

me concluyó que “el alcance de la implicación de al-Qaida no está claro” y que “sigue sin quedar claro si hubo más personas en el Reino Unido implicadas en radicalizar o en incitar al grupo o en ayudarlo a planear y llevar a cabo los ataques”. Dos semanas después de los ataques del 7 de julio, el 21 de julio de 2005, hubo cuatro intentos más de ataques con bombas en la red de transportes de Londres, aunque éstos fracasaron. En agosto de 2006, las autoridades británicas frustraron otro importante complot terrorista, en el que el plan era aparentemente hacer explotar un avión sobre el océano Atlántico durante un vuelo entre el Reino Unido y Estados Unidos. Parece ser que las personas implicadas habían planeado usar líquidos para llevarlo a cabo.

Tras los atentados del metro de Londres, el gobierno introdujo una serie de nuevas medidas antiterroristas, en particular la Ley contra el Terrorismo de 2006 (ver más arriba). A partir de estas medidas, el Reino Unido deportó al menos a 500 extremistas sospechosos durante las semanas posteriores al ataque, los servicios de inteligencia británicos crearon unidades de seguridad internas para vigilar a los musulmanes sospechosos de simpatizar con al-Qaida y la policía puso en marcha una nueva política de “disparar a matar” en los casos de sospecha de terrorismo. Esta última medida generó una gran polémica, en parte avivada por la muerte de un inmigrante brasileño por la policía al sospechar

19 Kundnani, *Stop and Search*.

20 http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/4676577.stm (consulta: 19 mayo 2008).

21 Ver http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/4206800.stm (consulta: 19 mayo 2008).

22 <http://www.official-documents.gov.uk/document/cm67/6785/6785.asp> (consulta: 19 mayo 2008).

que se trataba de un terrorista. A consecuencia de este incidente se hizo pública la política de la policía y su falta de veracidad ante las investigaciones.

El 11 de junio, el gobierno aprobó una controvertida medida que permitía que los sospechosos de terrorismo pudieran ser retenidos 42 días sin cargos. La medida anterior permitía retenerlos 28 días sin cargos. En 2006, se aprobó en el Parlamento británico la Ley sobre el Odio Racial y Religioso (Racial and Religious Hatred Act). La mayor parte de dicha ley ya había sido aplicada en el Reino Unido y, aún más importante, además de la prohibición de las prácticas que promueven el odio racial, en esta ley se incluyeron las prácticas que promueven el odio religioso²³. Aunque este aspecto de la ley proporciona a los musulmanes una protección con la que no contaban previamente, una disposición que exija que sean considerados delitos tanto el incitar al odio como tener la intención de incitar al odio limita la libertad de expresión y podría ser usada contra la comunidad. En 2007, esta ley proporcionó las bases para deportar a Sheikh Abdullah al-Faisal (que, según se cree, tuvo una gran influencia sobre uno de los terroristas del atentado de Londres) por un delito de incitación al odio racial.

PREJUICIOS Y DISCRIMINACIÓN

En el Reino Unido, los musulmanes del sur de Asia han sufrido prejuicios en las *viejas* universidades (es decir en las anteriores a 1992). La posibilidad de ser admitido en una de ellas es tres veces más alta para un blanco que para un paquistaní o un bengalí con la misma preparación²⁴. Además, en los centros de enseñanza secundaria, estos estudiantes obtienen peores resultados y acaban estando menos cualificados²⁵. El sentimiento antimusulmán en el Reino Unido, aunque ya era problemático antes del 11 de septiembre, parece haber empeorado. Las agresiones, los incendios voluntarios y otros tipos de actos violentos alcanzaron su punto más alto tras los atentados de Londres, pero

han permanecido altos desde entonces²⁶. Un estudio de 2004 realizado por la Comisión Islámica de Derechos Humanos (IHRC por sus siglas en inglés) reveló que el 80% de los musulmanes había sufrido discriminación por sus creencias, por encima del 45% del año 2000 y del 35% de 1999. La IHRC atribuyó estos cambios tanto al aumento de la hostilidad como a que los mu-

En 2003, se denunció que las personas del sur de Asia tenían dos veces y media más posibilidades de ser detenidas y registradas que los blancos en Londres

sulmanes tenían más conciencia sobre la discriminación. Tras los atentados de Londres, los delitos motivados por el odio hacia determinados grupos sociales aumentaron mucho en dicha ciudad. Scotland Yard informó de 269 delitos en las tres semanas siguientes a los ataques, mientras que sólo se habían registrado 40 en la misma fecha el año anterior.

En Inglaterra y Gales, los musulmanes representan el 7,71% de la población de reclusos, aunque en realidad los musulmanes sólo representan el 3% de la población total²⁷. Al mismo tiempo, el Informe sobre la Investigación de la muerte de Zahid Mubarek (publicado el 29 de junio de 2006) puso de manifiesto que las medidas implementadas en diciembre de 2005 para la igualdad racial están cumpliendo con sus objetivos, haciendo que las prisiones británicas sean más seguras en lo que se refiere a la discriminación de los musulmanes. Cabe destacar también que existen variaciones significativas en la población de reclusos: el 74% de los prisioneros chinos y del sur de Asia son musulmanes, pero éstos sólo representan el 29% de la población musulmana total de las cárceles²⁸.

23 “Odio religioso” significa odio contra un grupo de personas que se define por referencia a una determinada creencia religiosa o a la falta de creencias religiosas.

24 Ver Michael Shiner and Tariq Modood (2002) “Help or hindrance? Higher education and the route to ethnic equality”, *British Journal of Sociology of Education* 23, (2), pp. 209-32.

25 Ver *The Guardian*, *British Muslim Series*, 17 julio 2002.

26 IHF, 2005. Ha habido problemas de ataques a los solicitantes de asilo y una creciente islamofobia. Hasta un tercio de los musulmanes dicen que ellos o sus familiares han sido víctimas de hostilidad. ENAR Informe Shadow para el Reino Unido, 2003.

27 Estadísticas de 2002 de las cárceles y censo de 2001 británicos.

28 James Beckford, Daniele Joly, and Farhad Khosrokhavar, *Muslims In Prison Challenge and Change in Britain and France*, (2005), pp. 30 y 72.

Es probable que la participación del Reino Unido en las guerras de Iraq y Afganistán estuviera entre las causas que condujeron a los atentados de julio de 2005

La Ley para la Igualdad prohíbe discriminar por motivos religiosos, de creencias o por la orientación sexual a personas a las que se les suministran bienes, en el acceso a instalaciones o servicios, a la hora de comprar o arrendar terrenos, en la educación o en el ejercicio de las funciones públicas. La ley recibió el apoyo del Consejo Musulmán de Gran Bretaña, aunque algunos musulmanes (así como la iglesia católica de Inglaterra) criticaron las secciones de la ley en las que se prohíbe la discriminación por motivos de orientación sexual²⁹. La parte que generó más controversia fue la que determinaba que las agencias de adopción católicas ya no podrían rechazar las solicitudes de las parejas homosexuales que quisieran adoptar niños.

Con respecto a la percepción pública del islam, en 1997 un importante informe elaborado por el Runnymede Trust investigó el sentimiento antimusulmán en el Reino Unido. En general, se acepta que el término “islamofobia” se originó a raíz de dicho informe³⁰. Un estudio publicado en 2005 por un grupo del St. John's College reveló que los adolescentes británicos tienen cada vez más posibilidades de desarrollar una actitud negativa hacia los musulmanes y de simpatizar con organizaciones políticas de ultraderecha como el National Front³¹.

COBERTURA DE LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN Y DISCURSO INTELECTUAL

John E. Richardson afirma en su libro (*Mis*) *Representing Islam: the racism and the rhetoric of British broadsheet newspapers* que “la información que ofrece la prensa británica se encuentra dominada por supuestos y productos

racistas”. En su investigación (con datos reunidos sistemáticamente durante varios meses y en la que se presta especial atención a los patrones dominantes de suministro de la información), Richardson se encontró con que “el hecho de que algunos países fuesen musulmanes era una información que quedaba persistentemente en un segundo plano o no se mencionaba” (como en el caso de Indonesia, por ejemplo, el país con la mayor población musulmana del mundo), mientras que “para determinados países esta información se ofrecía persistentemente en primer plano”. Richardson también sostiene que “cuanto más comunes son las decisiones políticas de los países musulmanes... menos son entendidas en relación a su condición de países musulmanes”.

Elizabeth Poole sostiene que “una crisis de identidad nacional y una construcción defensiva de una cultura nacional común para proporcionar estabilidad y seguridad... excluye a los musulmanes de lo británico”³². Poole afirma que “la cobertura que los medios de comunicación ofrecen del islam británico representa un proyecto decidido al *cierre cultural*” y que dichos “patrones de representación... legitiman las actuales relaciones sociales de dominación, de estructuras de poder y por tanto los patrones continuados de discriminación”. De hecho, muchos expertos han observado que en el Reino Unido, “lo británico” a menudo tiende a asociarse tácitamente con “ser blanco”, lo que se traduce en que a algunos musulmanes británicos (así como a otros ciudadanos británicos que proceden de minorías étnicas) quizá les cueste mantener un fuerte sentido de identidad británica. Poole también hace hincapié en la tendencia a homogeneizar a los musulmanes en el Reino Unido, afirmando que “la prensa muestra un alto grado de homogeneidad en temas asociados al islam”. Y apunta a “la ausencia de diversidad en las imágenes que los medios de comunicación ofrecen del islam”.

29 http://commentisfree.guardian.co.uk/inayat_bunglawala/2007/05/gay_rights_and_muslim_rights.html (consulta: 20 mayo 2008).

30 <http://www.runnymedetrust.org/projects/commissionOnBritishMuslims.html> (consulta: 20 mayo 2008).

31 <http://education.guardian.co.uk/schools/story/0,5500,1450551,00.html?gusrc=rss> (consulta: 20 mayo 2008).

32 Poole, *Reporting Islam*, p. 22.

El islam se ha enfatizado en exceso como el principal marcador de identidad de los musulmanes procedentes del sur de Asia de un modo que no refleja realmente la diversidad religiosa y cultural dentro de esta comunidad

Breve bibliografía recomendada

BECKFORD, JAMES, JOLY, DANIELE Y KHOSROKHAVAR, FARHAD. *Muslims In Prison Challenge and Change in Britain and France*, Hampshire: Palgrave 2005.

BRITISH MUSLIM Series, *The Guardian*. 17 julio 2002

CESARI, JOCELYNE. *When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United States*. New York: Palgrave Macmillan, 2004.

DADI, IFTIKHAR. "The Pakistani Diaspora in North America", en Gita Rajan y Shailja Sharma, eds. *New Cosmopolitanisms: South Asians in the US*. Stanford: Stanford University Press, 2006.

DIN, IKHLAQ. *The New British: The Impact of Culture and Community on Young Pakistanis*, Burlington: Ashgate Publishing, 2006.

FETZER, JOEL S. Y SOPER, J. CHRISTOPHER. *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*. New York: Cambridge University Press, 2005.

KUNDNANI, ARUN. *Stop and Search: Police Step up Targeting of Blacks and Asians*. IRR 26 marzo 2003.

LEONARD, KAREN ISAKSEN. *The South Asian Americans, New Americans*. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1997.

LEONARD, KAREN ISAKSEN. *American Muslim Politics: Discourses and Practices*. *Ethnicities* 3 (2003): pp. 147-181.

LEONARD, KAREN ISAKSEN. *State, Culture and Religion: Political Action and Representation among South Asians in North America*. *Diaspora* 9 (2000): pp. 21-38.

MOHAMMAD-ARIF, AMINA. *Salaam America: South Asian Muslims in New York*. London: Anthem Press, 2002.

PEELE, GILLIAN. "The Politics of Multicultural Britain", en Henry Matthew Drucker y Patrick Dunleavy, eds. *Developments in British Politics* 8, New York: Palgrave Macmillan, 2006.

PHILLIPS, DEBORAH. *Black Minority Ethnic Concentration, Segregation and Dispersal in Britain*, *Urban Studies* 35 (10), 1998.

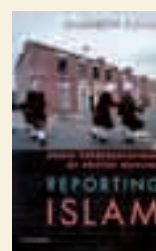
PHILLIPS, DEBORAH. *Parallel Lives? Challenging Discourses of British Muslim Self-Segregation, Environment and Planning D: Society and Space* Vol. 24, 2006.

POOLE, ELIZABETH. *Reporting Islam: Media Representations of British Muslims*, (New York: Palgrave Macmillan, 2002.

RICHARDSON, JOHN E. *(Mis)Representing Islam: The racism and rhetoric of British Broadsheet Newspapers*, Philadelphia: John Benjamins, 2004.

SEDDON, SIDDIQUE, HUSSAIN, DILWAR AND MALIK, NADEEM (eds.), *British Muslims: Loyalty and Belonging*, Leicestershire: Islamic Foundation 2003.

SHINER, MICHAEL Y MODOOD, TARIQ "Help or hindrance? Higher education and the route to ethnic equality", *British Journal of Sociology of Education* 23 (2) 2002.





DISCURSO POLÍTICO

Aunque el discurso político en el Reino Unido ha mantenido por lo general un tono tolerante, el British National Party (BNP) ha venido elaborando un mensaje cada vez más antimusulmán. Durante los últimos años, parece que su popularidad está aumentando. Sin embargo, los seguidores del partido siguen siendo alrededor del 5% de la población. En las elecciones locales de mayo de 2008, el BNP consiguió un escaño en la Asamblea de Londres, obteniendo un 5,3% de los votos.

Las elecciones de 2005 supusieron un caso de prueba interesante para el poder político musulmán, en un ambiente de interés político exacerbado. Los musulmanes se oponían totalmente a que el Reino Unido participase en la guerra en Iraq y los conservadores y los demócratas liberales hicieron grandes esfuerzos para conseguir sus votos. En un distrito del este de Londres con una gran población de musulmanes del sur de Asia, el ex laborista y miembro del Parlamento, George Galloway, consiguió derrotar a una popular candidata laborista recalcando enérgicamente su



› Una mujer musulmana pasa junto al escaparate de una tienda erótica. Londres, Reino Unido, 30 de septiembre de 2009. / Andy Rain / EFE

2005 entre los estudiantes musulmanes y encontró que el 95% se oponían a la política británica y un 66% creían que la invasión de Iraq había contribuido a los problemas de terrorismo en el Reino Unido. El 5 de abril de 2007, el Gobierno anunció un nuevo plan de acción para aumentar la colaboración con las comunidades musulmanas para aislar, prevenir y acabar con el extremismo violento, y anunció que iba a proporcionar cinco millones de libras durante el periodo 2007-2008 para apoyar a las autoridades locales en su lucha contra el extremismo violento en sus comunidades.

En su primer discurso sobre contrterrorismo en enero de 2008, el secretario de Estado, Jacqui Smith, habló de “extremismo violento” (en contraposición con “extremismo islámico”). Este cambio en el lenguaje que el gobierno británico emplea para hablar del terrorismo evidencia el continuo desarrollo de las políticas de contrterrorismo del gobierno.

CONCLUSIÓN

Los musulmanes del sur de Asia en Estados Unidos y en Europa comprenden un grupo variado desde el punto de vista étnico, social y religioso. Las diferencias en las comunidades de musulmanes en ambos países provienen de una variedad de métodos, causas y condiciones de inmigración, así como de la disparidad del estatus socioeconómico entre los inmigrantes. Sin embargo, desde los ataques del 11 de septiembre de 2001 y del 7 de julio de 2005, en Nueva York y Londres respectivamente, el tratamiento de estas diferencias ha evolucionado significativamente. Las diferencias étnicas y sociales de los musulmanes sudasiáticos se han ido minimizando como características clave a favor de centrarse en la religión como factor unificador del grupo. De este modo, el islam se ha enfatizado en exceso como el principal marcador de identidad de los musulmanes procedentes del sur de Asia de un modo que no refleja realmente la diversidad religiosa y cultural dentro de la comunidad inmigrante. •

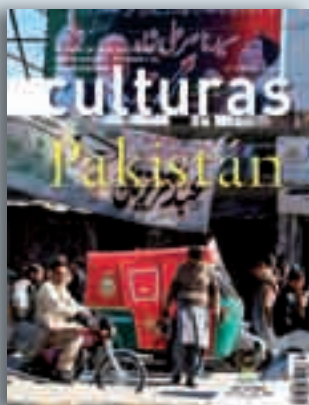
oposición a la guerra en Iraq. Sin embargo, al final parece que el voto musulmán consiguió influir en varias campañas, pero no fue decisivo a nivel nacional.

La invasión de Iraq fue muy impopular en el Reino Unido. Tras los atentados de Londres, muchos se preguntaron si la decisión del Gobierno de aliarse con EEUU para invadir Iraq no habría contribuido al problema del radicalismo. Un memorándum aprobado por Jack Straw, ministro de Exteriores, apoyó esta idea. La Federación de Sociedades de Estudiantes Islámicos llevó a cabo una encuesta en agosto de

culturas.

revista de análisis y debate sobre Oriente Próximo y el Mediterráneo

_Números anteriores:



01. Pakistán
mayo 2008.
96 págs.



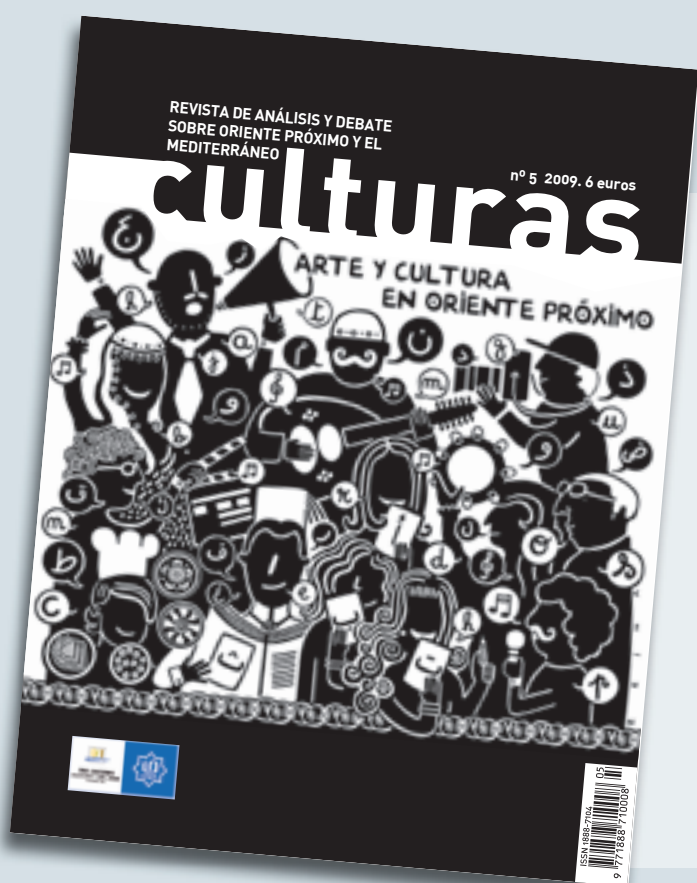
02. La juventud en el
mundo árabe
septiembre 2008.
116 págs.



03. Irán. 30 aniversario
de la revolución
enero 2009.
144 págs.



04. Estados Unidos y
Oriente Próximo
mayo 2009. 120 págs.



05. Arte y cultura en Oriente Próximo
septiembre 2009. 112 págs.

Colaboran:

- KHALED AL-KHAMISSI
- KHALED KHALIFA
- KHALIL M'RABET
- RAMÓN BLECUA
- DAVID TRESILIAN
- Yael LERER
- URSULA LINDSEY
- AMAL RAMSIS
- TONY SFEIR
- ZEINA ABIRACHED


TRES CULTURAS
الثقافات الثلاث
FUNDACIÓN