

3. Seguridad y libertad

Por Edwin Cook¹

Traducido por Juan Martín Vives

¿Por qué deberían los musulmanes estadounidenses ser objeto de investigaciones secretas y vigilancia si sus valores y prácticas religiosas no amenazan los valores democráticos?

Compatibilidad islámica

Bernard Lewis identifica el Islam clásico como una teocracia similar a la del antiguo Israel: “Entre los judíos, para cuyas creencias Josefo acuñó el término ‘teocracia’, Dios era el César. También para los musulmanes Dios era el soberano supremo, y el califa era su vicegerente, ‘su sombra en la tierra’”.² Sin embargo, al definir al Islam como una teocracia, Lewis traza una fina línea de distinción. Si se piensa en ello en términos de la monarquía de Inglaterra, Lewis argumenta que la idea de un monarca como gobernante supremo resuena perfectamente con el concepto de *Tawhid* en el Islam, de Dios como Soberano Supremo. Pero si se piensa en la teocracia de una forma eclesial, el Islam no puede ser clasificado como tal, ya que nunca ha tenido un sistema de sacerdotes que podría ofrecer un gobierno directo.³

Del mismo modo, Irene Oh resume los argumentos de Abdul Maududi en cuanto a que el Islam no es una teocracia, y afirma:

En su concepción de la democracia, Maududi aboga por el gobierno popular, aunque no sobre la base de la soberanía de los seres humanos. Por el contrario, aboga por una democracia sobre la base de la soberanía de Dios, cuya voluntad es llevada a cabo por las personas. La diferencia entre una teocracia y una democracia en el Islam, entonces, es que en una teocracia sólo unos

¹ Publicado originalmente en el número de Marzo/Abril 2015 de la revista *Liberty*.

² Bernard Lewis, *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 97, 113.

³ *Ibid.*, 113, 114.

pocos líderes religiosos representan a Dios, mientras que en una democracia islámica cada persona puede actuar como un representante de Dios. Todos los individuos de un gobierno islámico disfrutan de los derechos que se les reconoce como califas y por lo tanto existen como iguales en el gobierno.⁴

Por esta razón los teóricos políticos islámicos consideran al Islam como la “democracia perfecta”.

Tal vez en este punto se necesita una elaboración más detallada de la democracia islámica. De acuerdo con Sayyid Abul Ala Maududi, hay tres principios involucrados en la democracia islámica: *Tawhid* (unidad de Dios), *Risalat* (profecía) y *Khilafat* (vicegerencia).⁵ El principio de *Tawhid* sostiene que Dios es el creador del universo y que él es soberano sobre todo, incluyendo los elementos inorgánicos. Su voluntad, expresada a través de mandamientos, debe ser obedecida por toda su creación. Al comentar sobre la naturaleza interrelacionada de la soberanía residual del gobierno de Dios a fin de que el gobierno humano permanezca intacto, Seyyed Hossein Nasr observa, “Incluso el poder dado a los seres humanos para conocer y dominar las cosas es legítimo sólo a condición de que ellos [...] sigan estando subordinados a esa Divina realidad cegadora”.⁶

Risalat es el medio por el cual se comunica la ley de Dios a los seres humanos. En el Islam, este consta de dos elementos: el Corán revelado a Muhammad y su ejemplo de vida (*hadith*) de la aplicación del mismo, conocidos colectivamente como *Shari'ah*.⁷ Se espera que cada seguidor del Islam incorpore estas enseñanzas en su vida, indicando la completa sumisión a *Allah*. Como señala Ebrahim M. A. El-Khouly:

⁴ Irene Oh, *The Rights of God: Islam, Human Rights, and Comparative Ethics* (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2007), 56.

⁵ G. W. Choudhury, *Islam and the Contemporary World* (London: Indus Thames Publishers, 1990), 42.

⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Islam: Religion, History, and Civilization* (New York: Harper San Francisco, 2003), 66, 67; cf. Beverley Milton-Edwards, *Islam & Politics in the Contemporary World* (Malden, Mass.: Polity Press, 2004), 52-54, donde Milton-Edwards describe el concepto Muwlan Mawdudi del Estado islámico que une al estado y la mezquita, y opera bajo la ley *Shari'ah* en Paquistán.

⁷ Choudhury, *Islam and the Contemporary World*, 42.

Comprometerse uno mismo con sinceridad al Único Dios implica comprometerse con la adhesión a Su ley, que solo puede obtenerse a través de Su Mensajero [...] Aquel que obedece al Mensajero obedece en consecuencia a Dios (iv: 80).⁸

Dado que se espera que todos los musulmanes se adhieran a la *Shari'ah* como un signo de sumisión a *Allah*, ellos pueden cumplir correctamente la *Khilafat* (representación o vicegerencia). Choudhury explica,

El hombre, según el Islam, es el representante de Dios en la tierra, su vicario. Es decir, en virtud de las facultades que la han sido delegadas por Dios, está obligado a ejercer su autoridad dada por Dios en este mundo dentro de los límites establecidos por Dios.⁹

Debido a que cada persona en la sociedad islámica goza de los poderes del califato, son iguales. Por lo tanto, las cuestiones de Estado representan la voluntad del pueblo y la autoridad del Estado será meramente derivada del poder extendido del pueblo.¹⁰

Choudhury señala la diferencia fundamental entre la democracia occidental (soberanía popular) y la democracia islámica (*Khilafat* popular):

En el primer caso, las personas hacen sus propias leyes; en este último, tienen que seguir y obedecer las leyes (*Shari'ah*) dados por Dios a través de Su profeta. En uno, el gobierno se compromete a cumplir la voluntad del pueblo; en el otro, el gobierno y el pueblo, por igual, tienen que obrar de acuerdo a la voluntad de Dios.¹¹

El autor reconoce que “la separación entre Estado y religión en las sociedades occidentales modernas produjo una clara separación entre los ámbitos de los asuntos religiosos y los asuntos temporales”,

⁸ Ebrahim M. A. El-Khouly, “Islam and the Pillars of Its Faith”, en *Islam and Contemporary Society*, ed. Salem Azzam (London: Longman Group Ltd., 1982), 48.

⁹ Choudhury, *Islam and the Contemporary World*, 42; Inamullah Khan, “Islam in the Contemporary World”, en *God and Man in Contemporary Islamic Thought* (Beirut, Lebanon: 1972), 2, 3.

¹⁰ Choudhury, *Islam and the Contemporary World*, 42, 43.

¹¹ *Ibid.*, 43.

lo que condujo a un desarrollo independiente del pensamiento social y religioso, político y ético.¹² Añade, sin embargo, que “en un sistema sociopolítico basado en la religión”, como el del Islam, “no existe esta separación”.¹³ Por lo tanto, una democracia islámica como la que propone Choudhury no se identifican plenamente con los conceptos modernos de la democracia, sobre todo con respecto al papel de la religión.¹⁴ En algunos países islámicos, la apostasía (que se define como el abandono de la fe islámica por conversión) se castiga con la muerte.

Otros estudiosos, sin embargo, están investigando maneras de acomodar las creencias y prácticas islámicas a los valores democráticos. En *The Rights of God: Islam, Human Rights, and Comparative Ethics* [Los derechos de Dios: el Islam, los Derechos Humanos, y la ética comparativa], Irene Oh teje un diálogo contemporáneo entre tres prominentes intelectuales islámicos, uno de los cuales es 'Abdolkarim Soroush. Este postula una forma más “suave” de democracia, a la que se refiere como “democracia religiosa”. La mencionada autora lo describe como habiendo “ganado cada vez más importancia en Irán y la gran comunidad chiíta, tanto por sus funciones intelectuales como políticas”.¹⁵ Su concepto de “democracia religiosa” visualiza un estado democrático que permitiría tanto “razonamientos religiosos como no religiosos”.¹⁶ Soroush sostiene que la justicia triunfa sobre la religión y que los medios hacia la justicia son a través de la democracia; por lo tanto, la religión debe adaptarse a la democracia y no viceversa.¹⁷ Así, cree que “un gobierno democrático religioso requiere razonamientos extra-religiosos, incluyendo conclusiones racionales, como una caja de

¹² Choudhury, *Islam and the Contemporary World*. 41.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Para una explicación sucinta pero exhaustiva del debate actual sobre apostasía (*riddah*) en el Islam dentro del contexto moderno de la democracia, ver Abdullah Saeed y Hassan Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam* (Burlington, Vt.: Ashgate Publishing, 2004), 1-19.

¹⁵ Oh, *The Rights of God*, 7.

¹⁶ *Ibid.*, 65.

¹⁷ *Ibid.*

resonancia de las creencias religiosas”.¹⁸ El razonamiento no religioso es necesario para contrarrestar cualquier expresión religiosa que se haya extraviado.

William Zartman reconoce el dilema de la religión y la política en un sistema democrático como el que Soroush intenta abordar. Sin embargo, ofrece varios argumentos en contra de la compatibilidad de la religión (Islam) y la democracia. En primer lugar, señala que incluso en las democracias constitucionales es posible que los políticos religiosos sean elegidos; ellos, aun usando procesos democráticos, pueden revocar una forma democrática de gobierno.¹⁹ Al tratar de determinar el ámbito propio de cada uno, la religión y el gobierno se traban en un debate circular de legitimidad en el que ninguno de ellos está dispuesto a reconocer el papel del otro.²⁰ Aún más, identifica la complejidad de los discursos políticos cuando se intenta discernir quiénes son políticos religiosos buscando un cargo público con el fin de establecer un orden religioso.²¹ Incluso el proceso democrático con términos electorales, por lo general de corta duración, no le hace justicia a cualquier potencial sistema político de orientación religiosa, ya que este último generalmente necesita operar “a largo plazo” para mostrarse beneficioso con la estructura social.²² Por último, apunta a los precedentes históricos que muestran la debilidad del argumento de que los gobiernos de orientación religiosa aprenden moderación cuando se enfrentan a la incapacidad de los principios y enseñanzas religiosas para resolver las complejidades de la política moderna; por el contrario, la historia demuestra que se vuelven más obstinados en su curso.²³

¹⁸ Ibid., 66.

¹⁹ I. William Zartman, “Islam, the State, and Democracy: The Contradictions”, en *Between the State and Islam*, ed. Charles E. Butterworth y I. William Zartman (New York: Cambridge University Press, 2001), 236, 237.

²⁰ Ibid., 237.

²¹ Ibid.

²² Ibid., 238.

²³ Ibid., 238, 239.

Implementando la democracia

En respuesta a algunas de las críticas de Zartman, John L. Esposito observa que los comentaristas de los movimientos islamistas que afirman que ellos utilizan la política electoral para secuestrar la democracia, no aplican una crítica similar a los gobernantes de aquellos países que aplican los principios democráticos, pero solo bajo condiciones que favorecen su permanencia en el poder.²⁴ Ambos son abusos de los principios y sistemas de gobierno democráticos. Además, la supuesta “amenaza islámica” global ha proporcionado apoyo a las potencias occidentales, o al menos su silencio, cuando se suprimieron los movimientos islamistas.²⁵ En tales condiciones, los movimientos islamistas recurren a la violencia como su única opción frente a los regímenes represivos.²⁶ Sin embargo, las estrategias democráticas viables son posibles cuando conceptos tales como un mercado abierto se toman en consideración, por lo que los movimientos islamistas deben adaptar sus puntos de vista y posiciones con el fin de atraer a un público más amplio.²⁷ Por último, Esposito hace un llamado a las lecciones de la historia que nos recuerdan al lapso de tiempo que supuso el desarrollo de las naciones democráticas occidentales:

Todos tienen el reto de reconocer que la democratización y la construcción de sociedades civiles fuertes en el mundo musulmán son parte de un proceso de experimentación, acompañado necesariamente tanto por el fracaso como por el éxito. La transformación de Occidente de monarquías feudales en Estados nacionales democráticos tomó tiempo, ensayo y error. Esto fue acompañado de revoluciones tanto políticas como intelectuales que sacudieron tanto al Estado como a la Iglesia en un proceso largo, dilatado, entre voces contradictorias y facciones con visiones e intereses contrapuestos.²⁸

²⁴ John L. Esposito y François Burgat, eds., *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and Europe* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2003), 92.

²⁵ *Ibid.*, 92.

²⁶ *Ibid.*, 93.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, 93, 94.

Puesto que el Islam contiene principios que permiten la compatibilidad con las normas democráticas, es necesario explorar la interacción de los musulmanes estadounidenses con el pluralismo religioso en un contexto norteamericano.

Musulmanes estadounidenses y el pluralismo religioso

Aunque hablando en el contexto del artículo 18 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que garantiza la libertad religiosa y el derecho a cambiar de religión, Fatema Mernissi identifica correctamente la tensión filosófica subyacente que existe entre los conceptos democráticos de libertad religiosa y pluralismo y la resistencia islámica a tales nociones.²⁹ Ella identifica esa libertad religiosa con el concepto islámico de *shirk*, “la libertad de pensar y elegir la propia religión”,³⁰ que en la historia islámica se asocia con *jabiliyya*, “el caótico mundo pagano antes del Islam”.³¹ Por lo tanto, el *shirk* es exactamente lo contrario del Islam; mientras que el primero es el elemento caótico, desordenado en el universo, este último es el orden en la tierra y en el cielo a través de la sumisión a *Allah*. Ella concluye afirmando: “Es en ese breve artículo 18 y en el concepto de *shirk* que el conflicto entre el Islam y la democracia yace como un debate filosófico”.³²

Saliendo del contexto de la Declaración Universal de Derechos Humanos, existe una relación filosófica entre esta y el concepto de libertad religiosa garantizada en la Primera Enmienda de la Constitución estadounidense; ese enlace es el del pensamiento de la Ilustración. Los conceptos de la Ilustración formaron gran parte del medio intelectual prevaleciente durante la era fundacional de la historia de Estados Unidos, y posteriormente, conceptos más avanzados de la

²⁹ Fatema Mernissi, *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*, trad. Mary Jo Lakeland (Cambridge, Mass.: Perseus Publishing, 2002), 87.

³⁰ *Ibid.*, 85.

³¹ *Ibid.*, 87.

³² *Ibid.*

misma sirvieron de base para el artículo 18 de la Declaración de la ONU.³³ Por lo tanto, algunos conceptos fundamentales inherentes al Islam están en las antípodas de los fundamentos filosóficos de la libertad religiosa estadounidense. A fin de que el Islam, en su conceptualización histórica, abrace los ideales norteamericanos de libertad religiosa, debe someterse a una reformulación, un *ijtihad*, que lo ponga en armonía con estos.

John L. Esposito vuelve a enfatizar esta necesidad cuando identifica paralelismos entre la lucha del Catolicismo Romano con el pluralismo religioso y la que ahora enfrentan las comunidades islámicas. Él afirma:

Una cuestión fundamental en la política musulmana de hoy en día es la del pluralismo. Históricamente, las visiones monoteístas tanto del Islam como del cristianismo, y la creencia de ambos de poseer la revelación final y completa de Dios, y de tener la responsabilidad del llamado a todos a la salvación, dieron lugar a posiciones y misiones que entraban en competencia y que producían conflictos teológicos y políticos. En los siglos 19 y 20, gran parte de la corriente principal del cristianismo se dio de bruces con la realidad del pluralismo en el mundo moderno, e intentó resolverla. El resultado fue la culminación de un proceso de reforma en el que las doctrinas se reexaminaron y reinterpretaron. Por ejemplo, el Catolicismo Romano a finales del siglo 19 y la primera mitad del siglo 20 se resistió y condenó gran parte de lo que se denominó “modernismo” (desde la soberanía popular y las elecciones hasta el pluralismo). Sin embargo, en el Concilio Vaticano II la iglesia reconoció y aceptó oficialmente el pluralismo.³⁴

Sobre la base de este precedente histórico, Esposito sugiere que los eruditos islámicos deben participar en un nuevo examen y reevaluación de las fuentes islámicas tradicionales que vincule los principios fundamentales del Islam con los conceptos modernos de la pluralidad religiosa,³⁵ un punto que se desarrollará con más detalle en un artículo próximo.

³³ Edwin Cook, “The Parameters of Social Justice and Natural Law Theory”, *Journal of the Adventist Theological Society*, 18, n.º 1 (Spring 2007):64-80.

³⁴ Esposito y Burgat, *Modernizing Islam*, 94.

³⁵ *Ibid.*, 95.