

Algunas reflexiones sobre la autoridad islámica en el Egipto contemporáneo

Elena ARIGITA MAZA

BIBLID [0544-408X]. (2003) 52; 43-61

Resumen: Este artículo propone algunas reflexiones sobre los cambios en la autoridad religiosa en el Egipto contemporáneo a través del análisis de la trayectoria de algunos de los protagonistas del debate público sobre esa cuestión. Igualmente, se plantea la importancia de las nuevas tecnologías como factor clave en el cambio de los modos de transmisión del conocimiento islámico, lo que facilita el acceso a un público más amplio a la vez que posibilita el surgimiento del debate público sobre la autoridad religiosa.

Abstract: Changes of religious authority in contemporary Egypt are analysed through the opinions of key players in public debates about this issue. Information and communication technologies are considered a key factor in the transmission of knowledge about religious authority in the Islamic world; they make access to information easier for a broader audience, and this in turn prompts developments in the public debate.

Palabras clave: Autoridad islámica. Instituciones religiosas. Debate público. Egipto.

Key words: Islamic authority. Religious institutions. Public debate. Egypt.

Dos instituciones, al-Azhar y Dār al Iftā', tienen en Egipto la función de producir un discurso islámico oficial. La primera goza de la reputación de una institución milenaria, mientras que la segunda, fundada en 1895, surge de una voluntad de modernización impulsada por el espíritu del pensamiento salafí y por la necesidad de formación de una administración que regulara la autoridad religiosa en materia legal, poniendo al servicio del Estado una institución encargada oficialmente de emitir fetuas. Tanto la evolución y reforma de al-Azhar en los s. XIX y XX, como la creación de Dār al Iftā', ponen de manifiesto la voluntad de someter la autoridad islámica a unos cuadros administrativos al servicio del Estado moderno. Sin duda se trata de una tarea muy compleja, no sólo en lo que atañe a una reforma administrativa de tal calibre, sino porque además, tratándose de una cuestión como la autoridad religiosa y la legitimidad de dicha autoridad, entran en juego muchos factores que determinan

importantes cambios, planteados generalmente en clave de tradición frente a modernidad.

A la vista de acontecimientos recientes y del protagonismo de algunos hombres de religión en la esfera pública egipcia e internacional, proponemos a continuación una serie de reflexiones sobre la evolución de la autoridad religiosa, planteada ésta desde la observación de los ulemas vinculados por su formación a la institución azharí, ya que son ellos a quienes la tradición atribuye el monopolio sobre el discurso religioso, a la vez que se observa que dicha concepción tradicional está siendo cuestionada y rebatida por otros intelectuales que reivindican la legitimidad de su conocimiento religioso ajeno a esa tradición azharí. Igualmente, novedosas formas de transmisión del discurso, más accesibles a un público muy amplio, constituyen un nuevo reto al conocimiento tradicional.

Aunque nos centraremos en las particularidades del caso egipcio, conviene reseñar que éste se imbrica en el contexto más amplio de la esfera pública islámica, en la que participan audiencias que se definen no ya por su identidad nacional, sino por su condición de musulmanes.

Como reflexión primera, resulta necesario introducir algunas puntualizaciones sobre la terminología que se aplica al conjunto de los “hombres de religión”. Aunque es frecuente utilizar indistintamente los términos *ulema* y *šayy* para referirse a los miembros de la comunidad azharí, dentro del grupo sociológico de los hombres de religión hay diferentes categorías y distintos tipos de formación, clase social, dedicación profesional, adscripción política, etc. De hecho, debe tenerse en cuenta la pluralidad de al-Azhar como institución que engloba a un amplio grupo, que lo es porque todos se identifican como azharíes, pero que sociológicamente incluye a individuos de muy diversa procedencia y muy diferentes aspiraciones; de igual manera que las actitudes “oficiales” de una jerarquía que es asimilada como parte de la estructura del Estado no tiene por qué representar a la totalidad de al-Azhar.

A esa primera puntualización hay que añadir otra que ayudará a completar el complejo cuadro que conforma el término “ulema”; así, hay diferentes denominaciones o categorías para una misma función como puede ser la predicación y que, aunque se trata de términos clásicos y su contenido semántico es muy amplio, en la lengua contemporánea se ha tendido a la especialización de dichos vocablos en el contexto religioso. De esa manera, el término *jaṭīb* (orador, predicador) se utiliza para quien pronuncia el sermón del viernes en la mezquita, el *wā'iṣ* (predicador) es el que predica fuera del ritual de la oración, una suerte de predicador itinerante, y el *dā'ī* (propagandista, misionero) es quien exhorta o llama, un propagandista de la religión, térmi-

no que recientemente se suele asociar con aquellos cuya prédica se encuadra dentro de lo que se denomina islamismo¹.

En el terreno de la educación, también hay una especialización entre los profesores de ciencias islámicas, que en la regulación moderna se reparten entre distintos tipos de enseñanza: primaria, secundaria y universitaria; y también en materias diferentes. Esta diferenciación en la asignación de funciones que ha llevado a la especialización de los ulemas conduce a otra reflexión, y es que tal y como argumenta Patrick D. Gaffney, aunque en teoría se insiste en que el islam carece de una jerarquía de clérigos, eso no significa que no haya personas que reivindicán la representación de su autoridad, “por el contrario, hay abundancia de tales representantes y no poca controversia entre ellos sobre sus prerrogativas. Por lo tanto, no es la ausencia de especialistas religiosos con autoridad lo que se rebate con esta declaración, sino solamente el rechazo de cualquier definición jerárquica sobre qué da derecho a ejercer esta autoridad”².

La cuestión que se plantea entonces es si antes el ulema tradicional adquiriría esa especialización o bien se trata del resultado de dos siglos de reformas, y también si tales reformas y la burocratización y jerarquización que conllevan se aceptan como legítimas o no. Es cierto que el proceso seguido por al-Azhar durante ese largo periodo demuestra que los nuevos *curricula* han ido tendiendo cada vez más a la especialización –a pesar de que la tradición también cuenta con tareas específicas y diferenciadas–; de tal evolución se deriva un aspecto importante, y es que la concepción tradicional de la función del ulema también se ha modificado con la especialización de sus ocupaciones, como muy bien expresa una de las entrevistas que reproduce Malika Zeghal en su libro *Guardianes del islam*: “En otros tiempos al-Azhar producía unos ulemas que se movían, ulemas positivos, que no se convertían necesariamente en funcionarios. Hoy en día, al-Azhar, con sus escuelas y su universidad tiene los mismos intereses que todas las universidades. Producen sus títulos para obtener unas funciones”³. Quien así se expresa es un simpatizante de los Hermanos Musulmanes, que renunció a seguir sus estudios en al-Azhar muy pronto; la crítica a la especialización se refleja en el libro de Zeghal a través de éste y otros testimonios similares que revelan además que el propósito de controlar el discurso religioso no ha tenido éxito y, de hecho, esas afirmaciones vienen corroboradas por los datos ofi-

1. Sobre estos términos y el contenido semántico que tienen en el Egipto contemporáneo cf. Patrick D. Gaffney. *The Prophet's Pulpit: Islamic preaching in contemporary Egypt*. Berkeley: University of California Press, 1994, pp. 31-33.

2. *Op. cit.*, p. 33.

3. Cf. Malika Zeghal. *Guardianes del islam: Los intelectuales tradicionales y el reto de la modernidad*. Trad. de Ana Herrera. Barcelona: Bellaterra, 1997, p. 285.

ciales y oficiosos sobre el incremento del número de mezquitas y la falta de control sobre los predicadores.

A esa opinión negativa sobre la reforma de al-Azhar se llega por dos motivos: en primer lugar, porque la concepción tradicional del ulema implicaba la diversidad de sus tareas –podían actuar como muftíes, alfaquíes, predicadores y maestros a la vez– lo que también dificultaba el control burocrático de sus funciones; pero además, hay que tener presente que la situación de crisis política e ideológica que se fragua en los años 70 acelera la tendencia a escapar del control del Estado. De esa manera, se puede hablar, por un lado, del mito creado en torno a la figura del hombre de religión, como persona cultivada, independiente del poder político y al servicio de los intereses de la sociedad; y por otro, del fracaso del Estado en su intento de monopolizar el discurso religioso como fuente de legitimidad política.

Queda claro, por tanto, que la imagen del ulema adscrito a una institución oficial cuyo perfil se suele describir como el de un burócrata dependiente o al servicio de las decisiones políticas del régimen, o el de un diplomático que representa al ‘islam oficial’ en Egipto resulta una definición un tanto esquemática de la compleja realidad que encierra la institución azharí. Esa idea se pone de manifiesto con mayor claridad precisamente en las últimas décadas del s. XX, por dos motivos fundamentales:

1. Para esas fechas la modernización que había tenido lugar en la institución había transformado ya de manera muy significativa no sólo la función de las instituciones religiosas sino que además también se había modificado el diseño curricular de la Universidad que tradicionalmente forma a los hombres de religión, lo que nos conduce a una nueva reflexión sobre cómo se construye la legitimidad de los ulemas en este periodo.

2. Es en este último periodo cuando se produce un avance tecnológico en los medios de comunicación de masas que dificulta el control de un discurso único y que, por tanto, favorece la diversidad y la pluralidad.

LOS CAMBIOS EN LA AUTORIDAD RELIGIOSA

Como primera reflexión respecto a la autoridad religiosa, debe tenerse en cuenta la trascendencia de la reforma educativa; y es que, a pesar de que las reformas habían venido sucediéndose desde el s. XIX, la de 1961, impulsada por el Presidente Náser, es definitiva porque pone fin al modo de transmisión de los conocimientos islámicos de la manera tradicional para introducir un *curriculum* prácticamente trasplantado de la metodología occidental, tal y como se había aplicado ya en las otras universidades egipcias. Se pierde entonces toda una tradición de memorización del Corán, recitación, conocimiento lingüístico y exégesis coránica. No sólo se introducen ciencias modernas y lenguas extranjeras, sino que además –y esto es, si cabe, más importan-

te– las cuatro facultades clásicas –Lengua Árabe, *Šarī'a*, Exégesis y Fundamentos de la Religión– adaptan sus programas a unas formas nuevas y a una metodología que es ajena a la tradición. Se puede hablar, por tanto, de ruptura entre las generaciones de antes y de después de la reforma del 61.

Es posible que ahí resida una de las claves para comprender el éxito de los ulemas que Malika Zeghal sitúa en la periferia del universo azharí⁴: figuras tan relevantes en la esfera pública egipcia e internacional, como los jeques Yūsuf Muṣṭafā al-Qaradāwī⁵, Muḥammad Mutawallī al-Ša'rāwī⁶, o Muḥammad al-Gazālī⁷, se han forma-

4. La autora los clasifica como “jeques periféricos”: “Contra la sumisión política de los grandes dignatarios religiosos, el modelo del jeque “periférico” se multiplica a partir de mediados de los años ochenta, no solamente en grabaciones o en las mezquitas, sino también en el escenario de los procesos contra los islamistas o en la prensa de oposición. Estos ulemas, distantes de los clérigos más oficiales, suelen ejercer en los terrenos de la predicación o la enseñanza, e intervienen en el campo político cuando aparece la violencia como elemento distorsionador”. *Op. cit.*, pp. 35-36.

5. (1926-) Formado desde la infancia en la tradición azharí, cuando ingresó en la universidad se especializó en Fundamentos de la Religión. En 1973 obtuvo el doctorado y, tras ocupar una serie de cargos en al-Azhar y en el Ministerio de *Awqāf*, se trasladó a Qatar donde reside en la actualidad. En ese país ha ocupado puestos de responsabilidad en la educación superior, pero sobre todo su labor de *da'wa* es la que le ha dado mayor proyección internacional. Su programa en la televisión qatarí por satélite *al-Īazīra* tiene seguidores en todo el mundo. Su producción intelectual también es muy extensa y es miembro de numerosas instituciones islámicas internacionales. Una extensa biografía suya se encuentra en su página oficial: www.qaradawi.net.

6. (1911-1998) Licenciado en al-Azhar, se dedicó a la enseñanza en Argelia y en Arabia Saudí. La fama de este *šayj* carismático y polémico se empezó a forjar en un programa que la televisión egipcia empezó a emitir en 1973, *Nūr 'alā Nūr*. El éxito de al-Ša'rāwī se debe a su capacidad para comunicar, mezclando hábilmente sus profundos conocimientos de la lengua clásica y del conocimiento religioso propio de un *šayj* de al-Azhar con el dialecto popular y unas grandes dotes para la interpretación. Su producción intelectual responde a ese misma combinación; sus obras, al día de hoy, siguen reeditándose y pueden encontrarse en cualquier quiosco de la calle. Sobre los datos de su biografía oficial *cf.* Muḥammad Mutawallī al-Ša'rāwī. *al-Fatāwā. Kullu mā yahummu al-muslim fī ḥayāti-hi yawmi-hi wa-gaddi-hi*. El Cairo: al-Matkabat al-Tawfiqiyya, 1999, pp. 19-20. Para un perfil sobre su personalidad y obra *cf.* Hava Lazarus-Yafeh. “Muhammad Mutawalli al-Sha'rawi- A portrait of a contemporary 'alim in Egypt”. En Gabriel R. Warburg y Uri M. Kupferschmidt (eds.). *Islam, nationalism and radicalism in Egypt and the Sudan*. Nueva York: Raeger, 1983, pp. 281-297.

7. (1917-199?) Natural de una aldea de Buhayra, en el Delta, pertenecía a una familia de comerciantes. Su formación académica transcurrió dentro de lo que era la tradición: del *kuttāb* local al instituto religioso de Alejandría, y de allí a la Facultad de Fundamentos de la Religión de al-Azhar. En ese periodo de formación, ingresa en los Hermanos Musulmanes y, una vez conseguido su diploma azharí, ejerce como imán y predicador en El Cairo. Su apoyo al naserismo le valió la expulsión de los Hermanos Musulmanes, pero a cambio ocupó puestos de relevancia en la nueva administración. No obstante, su apoyo al régimen no significó realmente la sumisión al poder político, bien al contrario, su reencuentro con los Hermanos y las declaraciones polémicas en defensa de miembros de grupos radicales le involucraron en agrias polémicas. En cualquier caso, su trayectoria, tanto en Egipto como durante sus estancias en países del Golfo y Argelia, muestra la adaptación de un ulema tradicional que supo moverse entre la oficialidad y el islamismo moderado sin militar en ningún bando. Sobre su biografía *cf.* Malika Zeghal. *Guardianes del islam...*, pp. 215-218.

do a la manera tradicional de al-Azhar, a la manera anterior a la reforma y –esto es también importante– todos ellos han conocido el reformismo salafí de sus maestros, que introdujeron su ideología en las reformas del s. XIX hasta el triunfo de la Revolución; de manera que se puede hablar de “generación”, al menos en lo que concierne a su formación intelectual, porque todos ellos cursaron sus estudios en al-Azhar y el lazo que hay entre ellos y los primeros líderes de la *salafiyya* se establece a través de sus maestros: Muḥammad al-Bahay⁸ y Maḥmūd Šaltūt⁹, por citar a los más famosos, que a su vez eran discípulos de uno de los pioneros del pensamiento salafí, el también azharí Muḥammad ‘Abduh. La ruptura se ha producido cuando se han negado a someterse al plan de modernización y nacionalización promovido por Náser, es decir, al control definitivo del Estado.

Generalmente se describe la trayectoria de estos ulemas como jeques formados en la tradición, que se pasaron al bando del islamismo o que oscilan entre la corriente islamista y el reconocimiento oficial como si utilizaran su posición de ulemas simplemente para tener una influencia en la esfera pública –y sin duda la tienen y la utilizan–; pero limitarse a esa explicación nos parece muy superficial porque, en realidad, la evolución de estos jeques “periféricos” corre paralela a la evolución del discurso público sobre el islam y es totalmente coherente con su formación azharí –tengamos siempre presente que es anterior a la reforma del 61– y con sus referentes como ulemas. Y precisamente de ahí es de donde procede su legitimidad como tales ante musulmanes de la más diversa procedencia y diferentes tendencias, desde Europa a Indonesia, desde los países árabes a Estados Unidos: de su trayectoria independiente y entendida como más coherente ideológicamente que la de sus colegas que se em-

8. Azharí que completó su formación en Alemania, su apoyo a las reformas en al-Azhar y al régimen de Náser le valió la promoción a puestos de importancia, como Ministro de *Awqāf* y también como Director de Asuntos de al-Azhar. En los sesenta fue profesor de filosofía en la Universidad de El Cairo. Aparece una breve nota biográfica en el artículo de Daniel Crecelius. “Al-Azhar in the revolution”. *Middle East Journal*, 20 (1996), p. 37.

9. (1893-1964) Licenciado en el Instituto Religioso de Alejandría, trabajó como profesor en el Departamento Superior del Instituto de El Cairo. En el periodo entre 1931 y 1935 dejó la enseñanza por la abogacía pero regresó a la docencia cuando nombraron de nuevo *Šayj al-Azhar* a al-Marāgi, quien le nombró profesor en la Facultad de *Šar‘a* de al-Azhar. A partir de ahí fue ocupando puestos de relevancia dentro de la jerarquía azharí: miembro del Consejo de Grandes Ulemas y de la Academia de la Lengua Árabe, Supervisor General de Cultura y de Investigaciones Islámicas y Delegado de al-Azhar. En 1958 accedió al cargo de *Šayj al-Azhar*, que ocupó hasta su muerte. Durante su mandato al frente de la institución, no sólo se llevó a cabo la reforma definitiva de al-Azhar, sino que en calidad de *Šayj al-Azhar* desempeñó un importante papel en el proyecto internacionalista que Náser dio a la institución. A pesar de su adhesión al régimen, expresó su desacuerdo con algunas normas de la nueva legislación porque limitaban la tradicional independencia azharí. De su producción intelectual destaca el espíritu reformista y renovador, sobre todo fue y sigue siendo muy divulgada su colección de fetuas *al-Fatāwā: Dirāsa li-muškilāt al-muslim al-mu‘ā-šir fī ḥayāti-hi al-yawmiyya al-‘āmma*. El Cairo: Dār al-Šurūq, 1983.

barcaron en el carrera de la administración, como los dos últimos en ocupar el cargo de *Šayj al-Azhar*, los jeques *Ŷād el-Ḥaqq ‘Alī Ŷād el-Ḥaqq*¹⁰ o *Muḥammad Sayyid Ṭantāwī*¹¹, cuyas opiniones son a menudo cuestionadas debido a su dependencia del poder político.

Si insistimos en la formación de estos jeques es porque queremos dejar clara la ruptura en el tipo de formación de los líderes religiosos, que va íntimamente ligada a la ruptura de los modos de transmisión del conocimiento tradicionales. Así, frente a los jeques de formación azharí tradicional, empiezan a surgir otros intelectuales que van a acaparar la atención de la opinión pública y a reivindicar la legitimidad de su autoridad religiosa y cuya formación es esencialmente diferente a la de aquellos ulemas de la tradición: no son *‘ulamā’ al-dīn* (ulemas de la religión) porque no han adquirido la formación propia de éstos, no han estudiado las ciencias de la religión sino que son licenciados en carreras técnicas, y de nuevo encontramos una pluralidad de tendencias ideológicas que van desde opciones moderadas hasta las más radicales.

10. (1917-1996) Licenciado en *šarḥ* a en al-Azhar, inició su vida profesional en los tribunales para trasladarse en 1953 a *Dār al-Iftā’*. En 1978 fue nombrado Muftí de la República, cargo que ocupó hasta 1982, cuando fue nombrado Jeque de al-Azhar. Como máxima autoridad en la institución azharí adquirió fama de jeque independiente y honesto, y sus opiniones sobre diferentes cuestiones tuvieron gran repercusión. Su muerte, en 1996, congregó a una multitud de personas en el popular barrio donde está ubicada la antigua sede de al-Azhar. Sobre su biografía y especialmente su labor en el cargo de Muftí de la República cf. Jakob Skovgaard-Petersen. *Defining islam for the Egyptian State. Muftis and fatwas of the Dār al-Iftā’*. Leiden: E. J. Brill, 1998, pp. 227-250.

11. (1928-) Licenciado en Teología por la Universidad de al-Azhar, se doctoró en exégesis coránica con una tesis sobre *La tribu de Israel en el Corán y en la Sunna*, publicada en 1966, en la que el autor analizaba las relaciones entre el Profeta y los judíos de Medina, lo que interpretaba como precedente y justificación para el enfrentamiento entre los dos pueblos en el s. XX. La tesis, que le ha acarreado al jeque más de una contratiempo –no muy graves, en general– en su carrera hacia la cúspide de la jerarquía religiosa oficial, podría parecer que se contradice bastante con la actitud moderada y muy pro-gubernamental que ha mostrado como Muftí de la República (1986-1996) y como Jeque de al-Azhar (1996-). Pero de hecho *Ṭantāwī* parece ser un hábil dirigente religioso que sabe adaptarse muy bien a las circunstancias políticas; y si en el 66 la situación era muy favorable a una publicación anti-judía, en los 90 se ha mostrado como un excelente embajador del gobierno en innumerables ocasiones, también cuando le ha tocado recibir delegaciones judías en las instituciones a las que representa. Sobre su biografía cf. Jakob Skovgaard-Petersen. *Defining islam...* pp. 251-294.

El caso de ‘Abd al-Salām Faraḡ¹² es tal vez el más estudiado por las consecuencias trágicas de su opúsculo *al-Farīda al-gā’iba*, y también Sayyid Quṭb¹³, otro referente asociado indefectiblemente a los grupos radicales, pero hay también otros intelectuales moderados, tanto conservadores como de izquierdas, que tienen un discurso repleto de referentes religiosos y que reivindican su autoridad en materia de religión, y así, aunque no se puede hablar de grupo porque la producción intelectual y el posicionamiento ideológico de estos autores son muy diversos, todos ellos comparten una diferencia clara con los ulemas de al-Azhar, y es que su formación es radicalmente diferente. El fenómeno de esta nueva producción ideológica centrada en el discurso religioso pone de manifiesto que la autoridad religiosa deja de ser el privilegio azharí para convertirse en una fórmula muy exitosa de crear opinión de todas las tendencias ideológicas.

12. Hijo de un funcionario del Ministerio de Salud que había sido arrestado varias veces por su pertenencia a los Hermanos Musulmanes. Faraḡ obtuvo su diploma en ingeniería eléctrica y entró a formar parte de la administración de la Universidad de El Cairo. A finales de 1978 ingresa en el grupo Šabāb Sayyidi-nā Muḡammad, más conocido por el nombre “la Academia Militar” por su primera acción violenta fue contra esta Academia, y un año más tarde funda al-Ÿihād. El grupo de Faraḡ, al que se unieron otros activistas que dieron un nuevo empuje a la organización, llegaría en poco tiempo a tener el control de las actividades de las organizaciones islamistas del Alto Egipto. Poco antes del asesinato del Presidente Sadat a manos de un miembro de al-Ÿihād, Faraḡ, había publicado un opúsculo, *al-Farīda al-gā’iba* (El precepto oculto) que constituyó el manifiesto del grupo. Ese precepto oculto hacía referencia a un sexto pilar que sería el *Ÿihād* (la lucha contra todo aquello que se considera impío); defendía que la sociedad egipcia vivía un periodo de ignorancia –esto es, como la sociedad pre-islámica– e impiedad, y que esta situación se debía combatir mediante la violencia armada para hacer frente al régimen y al gobernante Sadat, para crear así un Estado islámico verdadero. Sobre la estructura, ideario y actividades de al-Ÿihād. cf. Hāla Muṡṡafā. *al-Islām al-siyāsīfīMiṡr: Min ḡarakat al-islāḡ ilā Ÿama’ āt al-’unf*. El Cairo: Markaz al-Dirāsāt al-Siyāsīyā wa-l-IstrāṡīŸīyā bi-l-Ahrām, 1992, pp. 153-158. Para una descripción sociológica de la militancia de este grupo cf. A. Chris Eccel. “‘Ālim and mujāḡid in Egypt: orthodoxy versus subculture, or division of labor?”. *The Muslim World*, 78, 3-4 (1988), pp. 189-209. Y sobre la obra de Faraḡ cf. Johannes J. G. Jansen. *The neglected duty. The creed of Sadat’s assassins and Islamic resurgence in the Middle East*. Nueva York, Londres: Macmillan, 1986.

13. (1906-1966) Natural de Asyūt, en el Alto Egipto, se trasladó con su familia a Ḥelwān, cerca de El Cairo, y allí estudió en Dār al-’Ulūm y en la Universidad de El Cairo, donde obtiene el diploma en Bellas Artes y Humanidades en 1933. Durante un breve periodo trabajó como inspector en el Ministerio de Enseñanza, puesto que abandona para dedicarse por completo a la escritura religiosa. En 1949 viaja a Estados Unidos, donde permanece unos dos años y a su regreso a Egipto ingresa en los Hermanos Musulmanes. Dentro de la cofradía se dedica a labores de predicación y, a partir de 1956, es nombrado jefe de redacción de la revista *al-Da’wa* (La predicación), el órgano oficial de los Hermanos. Su militancia y sus escritos, y especialmente su oposición al Tratado anglo-egipcio de 1954, le llevaron a la cárcel, en donde iba a pasar el resto de su vida, a excepción de un breve periodo de libertad que gozó en 1964. Acusado de conspirar contra el gobierno a causa de su libro *Ma’ ālim fīl-tarīq* (Señales en el camino), fue encarcelado de nuevo, condenado a muerte y ejecutado en 1966. Sobre Sayyid Quṭb hay muchos estudios, para documentar su biografía hemos utilizado el de Hāla Muṡṡafā. *al-Islām al-siyāsīfīMiṡr...*, pp. 97-104.

Tomemos el caso de Muṣṭafā Maḥmūd, estudiado por Armando Salvatore¹⁴: se trata de un médico que en los años 60 se definía ideológicamente de izquierdas y marxista, que había visto censurado por un tribunal su libro *Allāh wa-l-insān* (Dios y el hombre) por contener elementos de ateísmo; sin embargo, entre 1969 y 1970 publica varios libros de *tafsīr*, algo que generalmente era restringido al intelectual formado en las ciencias religiosas, la “conversión” se produce por tanto después de la crisis ideológica que supone la derrota de 1967, y a partir de ahí, comienza la transformación de Muṣṭafā Maḥmūd en líder mediático islámico, apoyado por sus importantes contactos políticos y sociales. En 1975 funda la Asociación Muṣṭafā Maḥmūd, con una mezquita en la que además se llevan a cabo tareas educativas, se dan servicios médicos que se califican de “islámicos” y que a finales de los ochenta se convirtió en lugar de “conversiones” de actrices, cantantes y bailarinas que hicieron acto público de renovación de su fe poniéndose el velo gracias a la dirección espiritual de Muṣṭafā Maḥmūd. En cuanto a la relación con las autoridades religiosas oficiales y el gobierno, parece que cuenta con la aprobación de ambos, de hecho, el propio *Šayj al-Azhar* ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd figuró entre los miembros fundadores de la mezquita.

Tal vez el de Muṣṭafā Maḥmūd sea el caso de mayor impacto en la opinión pública, pero no es el único, junto a él, otros intelectuales cuya formación es ajena a las ciencias religiosas tienen audiencias que valoran su competencia en materia de religión.

¿Cómo se vive desde las instituciones tradicionales y como entienden los ulemas la apropiación del discurso islámico por parte de otros intelectuales? En cuanto a las primeras, Malika Zeghal advierte el agotamiento de las élites azharíes: no hay continuidad ni renovación porque la institución universitaria ha perdido su prestigio: “Hoy en día, el estudiante de al-Azhar ya no es siempre alguien que ha sido “consagrado a Dios”. Si se estudia en al-Azhar es porque es el único sistema educativo que se le ofrece y que puede dar una ocasión de movilidad social ascendente”¹⁵; de manera que la tradición universitaria azharí se ha transformado en el recurso último de aquellos que no han podido acceder a otros centros de mayor prestigio.

La parálisis que sufre al-Azhar como institución no implica la resignación o el silencio de los ulemas, muy al contrario, tanto los ulemas “oficiales” como aquellos considerados “independientes” reivindican la autoridad de su conocimiento como el

14. Cf. Armando Salvatore. “Social differentiation, moral authority and public Islam in Egypt: the path of Mustafa Mahmud”. *Anthropology Today*, 16, 2 (abril 2000), pp. 12-15 y “‘Public Islam’ and the Nation-State in Egypt”. *ISIM Newsletter*, 8 (2001), p. 20.

15. Cf. Malika Zeghal. *Guardianes del islam...*, p. 296.

único legítimo para producir un discurso islámico. De hecho, tal y como advierte Armando Salvatore, a pesar de los cambios en el nivel socio-económico de los grupos sociales e intelectuales que más activamente apoyan las formas islamistas de movilización, parece que las formas de producción y legitimación del relevante discurso público neoislámico están todavía controladas por representantes de la clase de ulemas “dispuestos a apoderarse de oportunidades surgidas recientemente dentro del campo discursivo para obtener influencia pública y hacer hincapié en su autoridad moral en condiciones sociales modificadas”¹⁶.

Esas oportunidades se hacen más evidentes en tiempos de crisis; así fue a principios de los años 90, cuando la violencia de los grupos islamistas estaba en su punto álgido en Egipto e igualmente sucedió tras los atentados contra Estados Unidos del 11 de septiembre de 2001. Los medios de comunicación reflejaron entonces el esfuerzo de las autoridades religiosas oficiales para controlar el discurso islámico, siempre alentadas por el respaldo de una clase política en el poder que utiliza ese discurso oficial como estrategia de supervivencia. En ese sentido, dicho esfuerzo se vio aumentado en un doble objetivo: por un lado, el de mostrar al mundo un islam monolítico, ajeno a las disensiones internas, y que predica la paz y el amor entre los pueblos y, por otro, el de desacreditar el discurso de quienes se enfrentan a la autoridad oficial ante una audiencia islámica.

El primer objetivo dio lugar a iniciativas como la de renovar el diálogo entre religiones y así, a partir del 11 de septiembre tuvieron lugar varios encuentros con representantes de iglesias cristianas y autoridades judías¹⁷. En la misma línea de promover la imagen en el exterior de un islam pacífico se sitúa la iniciativa sin precedentes que impulsó al-Azhar junto con la Embajada alemana en Egipto para dar formación en ciencias de la religión a un grupo selecto de ciudadanos alemanes residentes en El Cairo y cuyo objetivo era, textualmente, “dar a conocer a los no musulmanes el islam y mejorar la imagen del islam y de los musulmanes en Occidente, deformada tras los sucesos del 11 de septiembre”¹⁸.

16. Cf. Armando Salvatore. *Islam and the political discourse...*, p. 199.

17. Cf. “Šayj al-Azhar wa-ḥajāmāt min Isrā’īl wa-asāqifa masīhiyūn yuṣaddirūn bayān gadan fī l-Iskan-dariyya ḥawla al-waḍa’ fī l-Šarq al-Awsaṭ wa aḥdāt 11 sibtimbir” (El Šayj al-Azhar, rabinos de Israel y sacerdotes cristianos emitirán mañana un comunicado sobre la situación en Oriente Medio y los sucesos del 11 de septiembre”. *al-Šarq al-Awsaṭ* (21/1/2002), <http://www.asharqalawsat.com/pcdaily/21-01-2002/news> (consultada el 28/1/2002); “Wafd al-Azhar yuqa’u fī Lundun ittifaq al-hiwār ma’a al-kanisa l-anḡlikāniyya” (Una delegación de al-Azhar llega a un acuerdo de diálogo en Londres con la Iglesia Anglicana). *al-Šarq al-Awsaṭ* (31/1/2002), <http://www.asharqalawsat.com/pcdaily/31-01-2002/news> (consultada el 31/1/2002).

18. Cf. “Qasāwasa almān yadrusūn al-islām fī l-Azhar” (Sacerdotes alemanes estudian el islam en al-Azhar). *al-Šarq al-Awsaṭ* (15/3/2002), <http://www.asharqalawsat.com/pc/religion/religion.html> (consulta-

En cuanto a la segunda finalidad de hacer frente a discursos beligerantes con los representantes oficiales del islam, la prensa refleja la preocupación de las máximas autoridades religiosas por monopolizar y controlar el discurso religioso, a la vez que se muestran especialmente preocupados por determinar la autoridad de quien emite dictámenes jurídico-religiosos, algo que es constante desde que empezaran a surgir ideólogos que, con formación en ciencias religiosas o sin ella, se erigían en líderes espirituales de grupos radicales; pero que también ha servido para poner freno a cualquier tipo de oposición al poder establecido, sea ésta de tendencia islamista o de izquierdas.

En ese sentido, resulta interesante reseñar lo que pareció que iba a ser un giro radical en las relaciones entre el *Šayj al-Azhar Ṭaṭṭāwī* y el representante de Dār al Ifṭā', Naṣr Farīd Wāṣil¹⁹: la trayectoria de las instituciones en estos últimos años ha mostrado fuertes disensiones jurídicas e ideológicas entre los máximos representantes del islam oficial egipcio, con importantes discrepancias sobre cuestiones legales como la fijación del momento en que la luna nueva anuncia el inicio del mes de Ramadán, los fondos de inversión o, más recientemente, la polémica sobre si los objetivos civiles son legítimos cuando se lucha contra Israel, cuestión esta última que parece haber precipitado la jubilación del Dr. Wāṣil al llegar a la edad en que los funcionarios pueden optar al retiro voluntario –lo que no es común en este tipo de cargos–, y a la que ha seguido el nombramiento de un nuevo Muftí, Aḥmad al-Ṭayyib²⁰, san-

da el 15/03/2002).

19. (1937-) Originario de una aldea de la provincia de Garbiyya, se licenció en al-Azhar en la especialidad de *Šarḥa* y Derecho en 1965, obteniendo el grado de doctor en derecho comparado en 1972. En cuanto a su carrera profesional, se centró en la docencia, primero en al-Azhar y luego en San'a, en Medina y en Riad, ocupando diferentes cargos hasta que fue nombrado Muftí de Egipto. Su producción académica se centra en su especialidad de derecho comparado y otras cuestiones relativas a la jurisprudencia islámica, a los que hay que añadir algunos estudios dedicados a la biografía del Profeta, a la predicación y a nociones generales de culto. Nótese que, a diferencia de Ṭaṭṭāwī, Wāṣil sí que se había especializado en derecho, como había sido la tónica general en la elección del Muftí hasta que fuera nombrado Ṭaṭṭāwī. Los datos están tomados de la biografía oficial proporcionada por la oficina del Muftí en enero de 2001.

20. Nacido en la ciudad de Luxor en 1946, pertenece a una familia de tradición académica, su abuelo el *šayj* Muḥammad al-Ṭayyib fue un destacado ulema de al-Azhar. Se licenció en 1969 en la Facultad de Fundamentos de la Religión, en el Departamento de Doctrina y Filosofía. Fue decano de la Facultad de Estudios Islámicos de Asuán durante 4 años, decano de la Facultad de Fundamentos de la Religión de la Universidad Islámica Internacional de Pakistán, profesor en Arabia Saudí, Qatar, Pakistán y ha formado parte de delegaciones académicas en Francia y Suiza. Nótese que, como Ṭaṭṭāwī, su especialidad es la de Fundamentos de la Religión y no la de *Šarḥa*, y ha dedicado su actividad profesional a la docencia. Además, según anuncia el diario *al-Šarq al-Awsaṭ*, Ṭaṭṭāwī ha aprobado su nombramiento, tal vez significa eso que se busca la unidad de las instituciones religiosas y un posible sucesor para el cargo de *Šayj al-Azhar*. Cf. "Muftī Miṣr al-ḡadīd yubāšir 'ilma-hu wa-l-awsaṭ al-dīniyya turahḥibu bi-hi" (El nuevo Muftí de Egipto emprende su cargo y los medios religiosos le dan la bienvenida". *al-Šarq al-Awsaṭ* (12/3/2002) <http://www.asharqalawsat.com/macdail/12-3-2002/news> (consultada el 19/5/2002).

cionado por el propio *Šayj al-Azhar*, procedimiento que tampoco es habitual, ya que por ley es nombrado por el Presidente y en ningún caso se menciona que el *Šayj* deba dar su consentimiento.

En cualquier caso, este cambio de posiciones muestra una tendencia constante en los ulemas que ocupan cargos relevantes en las instituciones, ya que se puede hablar de un frente común de los ulemas como corporación en cuanto a su estrategia de supervivencia y, en ese sentido, es bien significativa la postura reciente de los representantes del islam oficial egipcio. Así, aunque la relación de Ṭanṭāwī y Farīd Wāṣil se ha significado por sus continuas discrepancias en materia de *iftā'*, las consecuencias del 11 de septiembre marcaron como prioridad el esfuerzo común de las autoridades oficiales para transmitir la unidad del islam²¹. De hecho, resulta muy significativo que, a pesar de las mencionadas controversias, haya tenido lugar una iniciativa como la que anunciaba el Dr. Wāṣil en enero de 2002, de un acuerdo entre los organismos que emiten fetuas en al-Azhar y Dār al-Iftā' para comprometerse con las fetuas que promulgan las dos partes “con el fin de que se haga realidad la unidad de los musulmanes y poner fin a las fetuas que emiten algunos a través del *iḥtihād* individual, especialmente en temas sensibles y que comprometen el futuro de los musulmanes. Partiendo de esto, apoyo la creación de una Academia de Derecho Islámico Internacional, que unifique la opinión sobre los asuntos que interesan a los musulmanes en todas las partes del mundo. La opinión de la ley es vinculante para todos en las cuestiones ya decididas, donde no es posible el *iḥtihād*”²². Sobre las fetuas que promulgan individuos o grupos islamistas radicales dice Wāṣil: “las fetuas de los otros es algo que está relacionado con ellos, nosotros no juzgamos a nadie, a no ser que encontremos en estas fetuas algo que se contraponga con lo que ya es conocido de la religión y solamente nos limitamos a corregir la cuestión desde el punto de vista de la *šarī'a*”,

21. El siguiente titular, que recoge declaraciones de Ṭanṭāwī, es muy significativo en ese sentido: “*Šayj al-Azhar: la jilāf bayna l-mu'assasāt al-dīniyya fī Miṣr wa-l-kull ya'mal min aḥl jidmat al-muwātin wa-l-islām*” (*Šayj al-Azhar: no hay diferencias entre las instituciones religiosas en Egipto, todos trabajan en favor del ciudadano y del islam*). *al-Šarq al-Awsat* (24/3/2002) <http://www.asharqalawsat.com/pc/religion/religion.html> (consultada el 24/3/2002). A lo largo de la entrevista, Ṭanṭāwī insiste en el mensaje de unidad y, sobre las diferencias surgidas en materia de *iftā'* declara que “cualquier diferencia que haya en algunas cuestiones de derecho islámico entre ulemas se traslada a la Academia de Investigaciones islámicas que incluye una pléyade de los mejores ulemas de Egipto, de todas las especialidades religiosas, entre ellos está incluido el Muftí, afirmando que muchos ulemas han utilizado su intelecto al servicio de su religión y de su comunidad y se han esforzado en explicar los fundamentos del islam de una manera que denota su pureza de corazón y su sensatez, porque la puerta del *iḥtihād* está abierta y no se cerrará”.

22. “Ulamā' muslimūn yaḥḍurūn min juṭūrat al-iftā' bi-gayr 'ilm” (Ulemas musulmanes advierten del peligro de emitir fetuas sin formación). *al-Šarq al-Awsat* (25/1/2002) www.asharqalawsat.com/pcdaily/25-01-2002/religion/religion.html (consultada el 25/1/2002).

a la vez que advierte que “aquel que no domina la función de *iftā'*, desconoce sus fundamentos y emite fetuas debe ser castigado porque arrastra a la gente a desgracias y catástrofes”²³.

La inquietud así expresada por Wāṣil es común a todos los ulemas con cargos oficiales relevantes; las preocupaciones que éstos declaran sobre los retos de futuro se plantean sobre un terreno que tradicionalmente era de su monopolio y se advierten como una preocupación creciente por los medios de comunicación global, que dificultan el control o el monopolio sobre el discurso religioso. Esa misma cuestión está también relacionada con los modos de transmisión del conocimiento islámico.

LOS CAMBIOS EN LOS MODOS DE TRANSMISIÓN DEL CONOCIMIENTO ISLÁMICO TRADICIONAL

La recomposición del conocimiento de tipo religioso y de sus modos de transmisión son la primera consecuencia de la fragmentación de la autoridad religiosa, pero además, se advierte que el éxito de nuevas formas de predicación viene acompañado a su vez de novedosos medios de transmisión del mensaje. Se trata de un fenómeno relativamente nuevo si tenemos en cuenta que ya en la época de la renovación en el pensamiento de los reformistas salafíes éstos también buscaron la difusión de sus ideas fuera de los círculos académicos y para ello no dudaron en utilizar el nuevo medio de comunicación que era la prensa. Igualmente al-Azhar, como institución, se adaptó a los cambios en la comunicación e introdujo su discurso oficial en prensa, revistas especializadas, radio, televisión y más recientemente en Internet.

Pero lo realmente novedoso ha sido la reciente difusión de un nuevo material islámico muy lejano al formato tradicional de difusión del conocimiento islámico, es decir, que a la vez que se han puesto las nuevas tecnologías y los medios de comunicación al servicio del mensaje islámico, éste se ha transformado, en un intento por hacerlo más accesible y también más atractivo a un público amplio.

Tomemos como ejemplo más claro los libros de compilación de fetuas: entre ellos, los volúmenes de Yād al-Ḥaqq, *Buḥūṭ wa-fatāwā islāmiyya fī qaḍāya mu'āṣira* (Investigaciones y fetuas islámicas sobre asuntos contemporáneos), pueden considerarse una obra clásica, en el sentido de que tanto la variedad temática como el formato editorial es similar a los libros clásicos de compilación, de *tafsīr* o de cualquiera de las disciplinas religiosas, es decir, se trata de una obra claramente de erudición preparada para un público “iniciado” en la materia. Sin embargo, desde los años 80 se pueden encontrar en las librerías un nuevo tipo de compilaciones de fetuas con

23. *Op. cit.*

títulos tan significativos como *al-Fatāwā: dirāsa li-muškilāt al-muslim al-mu‘āšir fī ḥayāti-hi al-yawmiyya al-‘amma* (Fetuas: estudio de los problemas del musulmán contemporáneo en su vida pública cotidiana) de Muḥammad Šaltūt, que ya nos están indicando una selección realizada para un público amplio. Dentro de este nuevo tipo de compilaciones, sin duda las más exitosas son las del jeque al-Ša‘rāwī, con títulos tan significativos como *al-Fatāwā: kullu māyahummu al-muslim fī ḥayāti-hi yawmi-hi wa-gaddi-hi* (Fetuas: todo lo que preocupa al musulmán en su vida hoy y mañana), obras que han pasado del formato de libro de bolsillo que se vende en los quioscos de prensa al formato CD-rom con gran éxito en la Feria del Libro de El Cairo.

La buena acogida por parte de un público muy amplio de este nuevo tipo de lectura religiosa –que nos recuerda a los llamados “libros de autoayuda” típicamente occidentales– está en buena parte en la facilidad de su lectura, frente a la erudición de las obras clásicas. Así lo muestra una de las entrevistas que Malika Zeghal recoge de un joven profesor ayudante de una facultad azharí licenciado en los años 80, quien reconoce que su formación en ciencias religiosas ha sido para él algo secundario, y para cualquier duda acude a los libros de Ša‘rāwī porque “te da cada cosa completa, te completa el tema, y tú no tienes necesidad de nada más. Ese hombre ha puesto un compendio de experiencias en este libro. Seguro que ha leído más que yo, y sabe más cosas que yo. Hay referencias religiosas extraordinarias. Ha resumido todas esas cosas en este libro simplificado”²⁴. Su declaración pone de manifiesto algo en lo que venimos insistiendo, y es la ruptura con la formación azharí tradicional; pero es que ésta a su vez trae como consecuencia una adaptación en los modos de transmisión del conocimiento religioso.

Junto a ese nuevo formato que populariza el mensaje islámico haciéndolo más accesible a un amplio público, la televisión y la radio proporcionaron en su momento un nuevo medio de comunicación fácilmente controlable por el Estado, que permitió el monopolio de la información en esos medios, facilitando la difusión masiva de una retórica religiosa oficial a pesar de que las restrictivas leyes de prensa y publicación no consiguieran erradicar los discursos disidentes. Sin embargo, en las dos últimas décadas del s. XX los medios de comunicación de masas ha experimentado una revolución tecnológica que ha multiplicado las posibilidades de comunicación, acabando con el control del Estado, primero por medio de las cintas de *cassette* y video en los años 80 y unos años más tarde a través de la expansión global de Internet.

La primera y principal consecuencia de esta nueva forma de comunicación ha sido sin duda la diversidad que proporciona. En relación con esa pluralidad, Dale Eickel-

24. Cf. Malika Zeghal. *Guardianes del islam...*, p. 298.

man establece una relación directa entre el acceso a la educación de una importante parte de la población en los países islámicos y la gran expansión de los medios de comunicación de masas con el surgimiento de nuevas voces que reivindican discursos islámicos. Según este antropólogo especialista en sociedades musulmanas contemporáneas, “lo que distingue la época presente de las anteriores es el gran número de creyentes comprometidos con la ‘reconstrucción’ de la religión, la comunidad y la sociedad (...) Si la ‘modernidad’ se define como el surgimiento de nuevos tipos de espacio público, incluídos nuevos espacios posibles no imaginados por generaciones anteriores, los desarrollos en Francia, Turquía, Irán, Indonesia y otras partes sugieren que estamos viviendo una época de transformación social profunda en la mayoría del mundo musulmán”²⁵. Esa transformación iría encaminada a una pluralidad de opiniones, la diversidad y accesibilidad de doctrinas plantean nuevos retos tanto de reinterpretación de la tradición como de difusión del discurso y, en ese sentido, las nuevas tecnologías han abierto el camino para la divulgación de nuevos intérpretes del discurso religioso.

El medio que está conociendo una mayor expansión desde la última década del s. XX para la transmisión de información es Internet; los primeros textos *on-line* sobre temas islámicos aparecieron a principios de los años 80, y eran traducciones escaneadas del Corán y de colecciones de hadices²⁶ puestas en la red principalmente por estudiantes musulmanes que trabajaban o se estaban formando en tecnología informática. Según Jon W. Anderson, ellos mismos confirman que la motivación principal era asegurar un lugar para el islam en la red y hacerlo accesible para un amplio público, a la vez que destaca que este medio estaba dominado mayoritariamente por “personas formadas en ingenierías y ciencias, muchos de los cuales a menudo volvían a la religión después de haberse formado en otras técnicas más que en las tradicionales disciplinas de *tafsir*, *fiqh* e *ijtihad*. Utilizando su formación científica, producían en los grupos de debate electrónicos una suerte de discurso criollo de y sobre el islam que mezclaba estilos de razonamiento y terminología desde los lenguajes diferentes de la ciencia y la religión en un “inter-lenguaje” que no es tanto una combinación como sociológicamente un nexo entre dos mundos de discurso”²⁷.

25. Cf. Dale Eickelman. “The coming transformation of the Muslim world”. *Middle East Review of International Affairs*, 3, 3 (septiembre 1999), p. 78.

26. Sobre las colecciones de hadices *on-line* y su uso para diferentes fines como la decoración, postales electrónicas, *curricula* o esloganes políticos cf. Ermete Mariani. “*Hadith* on-line: writing Islamic tradition”. *ISIM Newsletter*, 9 (2002), p. 24.

27. Cf. John W. Anderson. “Muslim networks, Muslim selves in cyberspace: islam in the post-modern public sphere”. <http://nmit.georgetown.edu/papers/jwanderson2.htm> (consultado el 10/12/2001), p. 3 de 8. El término “criollo” (*creolized*) es utilizado por Anderson como alternativa al otro de hibridación, ya

Pero la gran expansión del islam en Internet tiene lugar una década más tarde, con la proliferación de sitios sobre el Corán, las ciencias religiosas y, especialmente, las fetuas. Gari R. Bunt²⁸ destaca la influencia saudí sobre el islam sunní que se muestra en Internet, el mejor ejemplo de este tipo de sitios es www.fatwa-online.com, que ofrece desde fetuas de Ibn Taymiyya a los modernos dictámenes del Muftí de Arabia Saudí Ibn Baz y de sus discípulos; de nuevo se trata de un sitio que ofrece sus contenidos en inglés, lengua que domina las comunicaciones por Internet y que no parece ser un obstáculo para la difusión del conocimiento islámico, al contrario, ésta y muchas otras páginas parecen estar dirigidas a un público más amplio que la comunidad islámica, incluyendo contenidos generales y básicos sobre el islam, así como cuestiones de diálogo interreligioso. En la misma línea, la página de IslamiCity (www.islam.org)²⁹, también de tendencia *wahhābī*, está dirigida por muftíes que trabajan y viven en Estados Unidos y en Beirut e incluye servicios no sólo de fetuas, sino también de radio y televisión, información sobre Sunna y sobre la peregrinación, foros de debate, espacios de publicidad e incluso ofrece la posibilidad de hacer una donación de limosna legal (*zakāt*) *on-line*. Empiezan a ser numerosas las páginas que, como las mencionadas, ofrecen unos contenidos sobre temas religiosos y, por añadir sólo una más que cuenta con un buen número de visitantes, la página oficial de Yūsuf al-Qaraḍāwī, aparte de una extensa información sobre la biografía y publicaciones del *šayj*, actualiza regularmente sus contenidos sobre actividades académicas del jeque y sobre sus dictámenes jurídicos y opiniones acerca de los temas de actualidad más candentes.

En este nuevo ámbito de comunicación, el esfuerzo por liderar el islam sunní de las autoridades religiosas egipcias se ha sumado a esta forma de comunicación y difusión de su mensaje, con un resultado bastante pobre. En Internet pueden consultarse las páginas oficiales tanto de al-Azhar (www.alazhar.org) como de Dār al-Iftā' (www.haneen.com.eg/fatwa/fatwapage.html), accesibles en árabe y en inglés, pero que carecen de información actualizada, de foros de debate y que pueden ser considerados como simples anuncios sobre las dos instituciones y sobre las formas de contactar con éstas por correo ordinario, teléfono, fax o correo electrónico. La de Dār al-Iftā' es algo más completa, puesto que ofrece su servicio de fetuas, aunque la ac-

que considera que la mezcla de dos tipos de conocimiento –científico y religioso– ha dado lugar a otra forma de comunicación que debe considerarse algo más que simples prácticas híbridas. Así, explica en este mismo artículo que “los criollos no son solo mezclas; forma un *continuum* de “lenguaje intermedio” entre las que fueran comunidades de discurso separado”. *Op. cit.*, p. 2 de 8.

28. Gary R. Bunt. “Interface dialogues and the Online Fatwa”. *ISM Newsletter*, 6 (2000), p. 12.

29. Sobre esta página cf. Matthias Brückner. “IslamiCity: creating an Islamic cybersociety”. *ISM Newsletter*, 8 (2001), p. 17. El autor ofrece interesantes muestras de las fetuas de esta página.

tualización de contenidos es bastante irregular y, frente a las aproximadamente 5000 fetuas que presenta IslamiCity, Dār al-Iftā' ofrece unas 300.

Tal vez sean éstos algunos de los sitios más representativos sobre el discurso islámico en Internet y, desde luego, son sólo una pequeña parte dentro de la diversidad y pluralidad que ofrece este medio, sobre el que también se encuentran ofertas de lo que se podría llamar “consumo islámico” como postales, imágenes para usar de fondo de escritorio o iconos para hacer páginas *web*; además de multitud de páginas y foros de debate sobre cuestiones que sería imposible encontrar en medios de comunicación controlables por autoridades políticas y religiosas.

Con esta breve reseña sobre el islam en Internet queremos dejar constancia de la pluralidad y de los retos de futuro a los que se enfrentan las autoridades religiosas, que empiezan a mostrar su preocupación sobre la dificultad de controlar los mensajes religiosos que se difunden por la red³⁰.

Junto a este nuevo tipo de comunicación, cuyo contenido y repercusiones excede ampliamente el objetivo de nuestro trabajo, debemos reseñar una nueva forma de *iftā'* que provocó en el momento de su inauguración una considerable controversia en Egipto, el denominado “teléfono islámico”³¹ en el que entra en juego el lucro del muftí. Se trata de una polémica muy interesante en el contexto de la autoridad religiosa limitada al ámbito egipcio, ya que establecía una nueva forma de transmisión del mensaje religioso a la vez que planteaba un debate público sobre la función del muftí en la sociedad y la posibilidad de obtener beneficio de su función. En octubre de 2000, la prensa egipcia e internacional se hacía eco de un servicio equivalente a los que en España se conocen como “línea 900”, es decir, con un coste adicional de llamada, y que ofrecía los servicios de muftíes profesionales, acreditados por al-Azhar. Llamando al número 09000800, el musulmán que necesita hacer una consulta

30. En 2001-2002 la prensa se ha hecho eco de opiniones de reputados ulemas que advierten del peligro de las fetuas emitidas por gente no cualificada para ello. Cf. por ejemplo; “‘Ulamā' al-dīn yuṭālibūn bi-l-istifāda min al-intirmit ka-wasīla da'wīyya” (Los ulemas exigen sacar provecho de Internet como medio de propaganda islámica) *al-Šarq al-Awsaṭ* (21/9/2001) <http://www.asharqalawsat.com/pcdaily/21-09-2001/religion/religion.html> (consultada el 21/9/2001); “‘Ulamā' muslimūn fī l-Su'ūdiyya yuḥaddirūn min jutūrāt al-fatāwā al-muḥarraḡa wa-l-isā'āt li-l-mašā'ij fī sāḡāt al-Intirmit” (Ulemas musulmanes advierte del peligro de las fetuas provocadoras y de las ofensas a los jeques en los dominios de Internet). *al-Šarq al-Awsaṭ* (4/12/2001) <http://www.asharqalawsat.com/pcdaily/04-12-2001/religion/religion.html> (consultada el 4/12/2001).

31. Para documentar esta información hemos utilizado los siguientes artículos aparecidos en prensa: “‘al-Hātif al-islāmī' yuwaffir jidmat al-iftā' wa-yahfāz al-jušūsiyya wa yuhaddid 'amal al-ā'ima” (El teléfono islámico asegura el servicio de *iftā'*, preserva su exclusividad y delimita la labor de los imanes) *al-Wasaṭ*, 454 (9/10/2000), pp. 20-21 y “Jaṭṭ hātif li-l-fatāwā al-dīniyya fī Miṣr” (Una línea telefónica para las fetuas religiosas en Egipto). http://news.bbc.co.uk/hi/arabic/news/newsid_906000/906704.stm (consultada el 2/9/2000).

se pone en contacto con un grupo de cuatro expertos en ciencias religiosas que se encargan de emitir dictámenes a través del teléfono. Los cuatro responsables de la línea son reputados ulemas de al-Azhar: Šabrī ‘Abd al-Ra’ūf, jefe del Departamento de Estudios Islámicos, Muḥammad Ra’fat Uṭmān, decano de la Facultad de *Šarī’a* y Derecho, ‘Abd al-Mu’ṭī Bayūmī, Decano de la Facultad de Fundamentos de la Religión y Jālid al-Ŷindī, un conocido ulema al que llaman el “defensor de la mujer” (*naṣīr al-mar’a*). El coste de la llamada es el mismo que el de una llamada a teléfono móvil –no es barato para la mayoría–, funciona las 24 horas del día y tiene mensajes grabados en los que se anuncian los servicios por áreas temáticas: “estatuto personal”, “lecciones semanales de religión” o “deje su pregunta y encuentre la respuesta dentro de 24 horas”. Entre las cuestiones más solicitadas, como sucede con las direcciones de Internet, abundan las preguntas acerca de temas de estatuto personal, las relaciones sexuales y la utilización del velo. Se trata en muchos casos de temas que avergonzarían al solicitante de una fetua en un encuentro con el muftí y que el anonimato garantizado anima a preguntar con mayor libertad.

La idea de utilizar el teléfono como medio para responder a las consultas no es nueva, de hecho Dār al-Iftā’ cuenta desde hace años con un servicio telefónico que aparece también anunciado en su página *web*. La polémica en realidad surge por el medio escogido, esto es, un teléfono que produce beneficios; los responsables del teléfono islámico responden con una sólida argumentación basada en sus conocimientos del derecho que no hay ningún impedimento, pero esto provocó las reticencias del Muftí Farīd Wāṣil, quien dejó claro su rechazo a lo que denominó *fatāwā al-bussines*, considerándolas “ilícitas porque es un acto que es sospechoso o ambiguo, su objetivo no es Dios, ni hacer un servicio a la gente, sino que la finalidad que tienen es conseguir un beneficio material”³². De nuevo se plantea la cuestión sobre la capacidad del que emite fetuas y la legalidad de las mismas, algo que parece no haber sido un problema para los usuarios de este servicio, dada la buena acogida que tuvo desde el principio, ya que, según las noticias aparecidas en la prensa al inicio de su andadura, el teléfono islámico venía recibiendo unas 250 llamadas diarias³³.

El caso del teléfono islámico pone de relieve de nuevo los retos de futuro a los que se enfrenta la autoridad religiosa, que debe dar respuesta a nuevas demandas por parte de una sociedad que tiene acceso a la tecnología y a través de ésta a un mundo globalizado en el que la información plantea nuevos desafíos de todo tipo, también para la autoridad religiosa. En ese contexto, está claro que, por los ejemplos citados,

32. Cf. “‘al-Hātif al-islāmī’ yuwaḥḥir...”, p. 21.

33. Cf. “Jaḥḥ hātifi li-l-fatāwā ...”.

las instituciones religiosas oficiales egipcias han perdido el carro del liderazgo sobre el discurso religioso del islam sunní.

A la vista de estas reflexiones sobre los cambios en la autoridad religiosa y los modos de transmisión del conocimiento islámico en el Egipto contemporáneo, podemos concluir que, a pesar del sometimiento de las instituciones al control del Estado y la voluntad de la élite política en el poder por controlar un discurso religioso oficial, la autoridad de los ulemas se sitúa en un espacio ambiguo entre la sumisión inherente a los cargos oficiales nombrados por el Estado y la independencia que les proporciona una función idealizada como intérpretes de los textos sagrados. A esa situación se une el surgimiento de nuevos discursos que vienen a rebatir la autoridad tradicional basada en ese conocimiento y, lo que constituye un desafío mayor, a apropiarse de lo que una vez fue su monopolio, dando lugar a una autoridad religiosa fragmentada, rebatida y cuestionada, que favorece el surgimiento de un espacio público plural en el que la sociedad cuestiona y debate la autoridad religiosa. Los ulemas oficiales que ocupan los cargos de mayor responsabilidad dentro de la jerarquía se encuentran, de ese modo, con el reto que supone legitimarse frente a una opinión pública que empieza a cuestionar su función.

Por otro lado, la educación de amplias capas de la población, unida al surgimiento de nuevos modos de comunicación que escapan al control del Estado, son los dos hechos fundamentales que han posibilitado el surgimiento de esa esfera pública, en la que las instituciones oficiales tratan de imponer un tipo de autoridad religiosa tradicional cuestionada no sólo por nuevos intérpretes, sino también por modernos modos de transmisión del conocimiento más eficaces y que escapan a cualquier tipo de control impuesto por el Estado.