

Política de la moral, o buen gobierno a l'islamique

Gudrun Krämer*

Después de varias décadas de activismo islámico y de diversas experiencias de integración de los islamistas al marco sociopolítico existente, de marginarlos o de excluirlos,¹ una amplia gama de preguntas permanecen abiertas y discutidas, desde las credenciales islamistas hasta la lógica misma de los procesos de liberalización o democratización en las sociedades musulmanas involucradas; desde el islam como ideología política hasta su relación con el secularismo, con la democracia y con los derechos humanos. En este caso me gustaría discutir ciertos aspectos teóricos, específicamente la relación entre islam y democracia, o, por decirlo de otra manera, el potencial democrático del islam como religión, cultura y civilización.² Durante

* Traducción de Leandro Sanz.

¹ La literatura relevante es extensa. Entre las publicaciones más recientes sobre Medio Oriente destacan: James Piscatori, *Islam, Islamists, and the Electoral Principle in the Middle East*, Leiden, ISIM Papers, 1, 2000; Bassma Kodmani-Darwish y May Chartouni-Dubarry (eds.), *Les États arabes face à la contestation islamiste*, París, Ifri, 1997; Laura Guazzone (ed.), *The Islamist Dilemma. The Political Role of Islamist Movements in the Contemporary Arab World*, Reading, Ithaca Press, 1995; Ghassan Salamé (ed.), *Démocraties sans démocrates. Politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique*, París, Fayard, 1994.

² Visiones cautelosamente optimistas de este potencial democrático, en François Burgat, *L'islamisme en face*, París, 1995; John L. Esposito y John E. Voil, *Islam and Democracy*, Nueva York, Oxford University Press, 1996; Ahmad S. Mousalli, "Modern Islamic Fundamentalist Discourses on Civil Society, Pluralism and Democracy", en August Richers Norton (ed.), *Civil Society in the Middle East*, vol. 1, Leiden, Brill, 1995, pp. 79-119. Visiones escépticas: Lahouari Addi, "Islamicist Utopia and Democracy", en *Annals. Journal of the American Academy of Political and Social Science*, núm. 524, 1992, pp. 120-130; Mohamed-Chérif Ferjani, *Islamisme, laïcité, et droits de l'homme*, París, L'Harmattan, 1991; Elie Kedourie, *Democracy and Arab Political Culture*, Washington, 1992; Martin Kramer, "Islam vs. Democracy", en *Commentary*, 95, 1993.

el debate, la teoría y la práctica no siempre se separan, como tampoco se separan la religión y la cultura política: algunos ven al islam como una doctrina (“islam verdadero”, lo llamarían), es decir, el islam interpretado a la luz del Corán, la *sunna* del Profeta, y la tradición autorizada en general. Otros se fijan en lo que podríamos llamar “el islam en la historia”: el islam como lo vivieron los musulmanes, o la práctica religiosa pasada y presente, que puede moldearse rigurosamente según los textos fundacionales, pero que también puede alejarse de la tradición, a veces considerablemente. Un tercer grupo se refiere al “pensamiento islámico”, y aquí otra vez se incluyen expresiones del pasado y del presente. Aun hay otros que se interesan por la política islámica representada por los islamistas contemporáneos, que conciben al islam como un *sistema* global que requiere de la aplicación de la *sharia*, y ofrecen un programa sociopolítico específico que compite con las ideologías seculares, y es, en los hechos, muy superior a éstas.

En este debate mucho se habla de historia y de autenticidad, definidas en formas varias. En particular, se lee y relee la historia para probar un punto de vista u otro. Los que argumentan que la comunidad que estableció Mahoma era democrática, con consultas (*shura*) que el mismo Profeta hizo obligatorias, con nacionalidad garantizada tanto para musulmanes como para los que no lo eran, se refieren a la llamada “Constitución de Medina”, que reunía a musulmanes, paganos y judíos en una sola comunidad política (*umma*) encabezada por Mahoma, que data, probablemente, del periodo siguiente a la hégira de la Meca a Medina (que a su vez se fecha por lo general en el 622 d.C.). Si el Corán ofrece un programa para un Estado islámico basado en la participación (*shura*) y en la igualdad –argumentan–, Medina es el modelo histórico. Así, prueban doblemente la democracia, tanto teórica como prácticamente.³ Los críticos señalan la ausencia no sólo de libertad, democracia y participación en el pasado islámico, sino de la noción misma de autonomía a nivel individual y colectivo, de igualdad y de responsabilidad. Como lo entienden los críticos, la historia del islam está entorpecida por lo que Bryan S. Turner llamó “el racimo de ausencias”: la ausencia del concepto de libertad, de instituciones corporativas y de asambleas autónomas, de una clase media estable,

³ R. B. Serjeant, *Studies in Arabian History and Civilisation*, Aldershot, Londres, Variorum, 1981, caps. V y VI, es un análisis crítico de la constitución.

etcétera.⁴ Como el pasado del islam carece de las condiciones socioculturales para la democracia (liberal), los musulmanes no podrán generarlas en el futuro.⁵

Estas últimas ideas pertenecen, por supuesto, al culturalismo añejo, mejor conocido en nuestro contexto como “orientalismo”, según definieran y criticaran Edward Said y sus abundantes adeptos. De todas maneras, las referencias al “verdadero islam” y a la historia islámica son de escasa utilidad y relevancia en este contexto: aquí nos enfrentamos a un debate sólidamente arraigado en la edad moderna, con intereses modernos y diferentes posiciones sobre lo que significa ser musulmán y establecer un orden islámico (*nizam islami*), que es al mismo tiempo moderno y “auténtico” (cualquiera que sea el significado de “auténtico” para el individuo o grupo en cuestión). Desde todo punto de vista, el pensamiento islámico es un concepto problemático, que tal vez sugiere un grado de coherencia y continuidad, y al mismo tiempo un poder sobre las mentes y el comportamiento de los musulmanes, mayor al real. Como todas las tradiciones intelectuales, el islamismo es plural y rico en voces discordantes. Para nuestros propósitos, es mejor entender esta tradición intelectual como un repertorio de referencias al que los musulmanes recurren sin estar restringidos a él. Tampoco están confinados en los límites de las lecturas de las generaciones pasadas. Aquí, por lo tanto, no estamos hablando del islam a grandes rasgos, sino de los musulmanes que interpretan las fuentes autorizadas, a la luz de condiciones sociales, culturales y políticas específicas, para definir cómo debería, o podría ser, un orden político islámico moderno. Así, lo que aquí tratamos son las “lecturas” del islam (*lectures de l'Islam*), por usar una de las afortunadas expresiones de Mohammed Arkoun.⁶ El hecho de que muchas de las lecturas se presenten a sí mismas como la “posición del islam” ante determinados temas no debe hacernos olvidar que no

⁴ Leonard Binder, en *Islamic Liberalism. A Critique of Development Ideologies*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1988, p. 2, discute la crítica de Turner al Max Weber de *Weber and Islam: A critical study*, Londres, 1974.

⁵ Dos sofisticadas y diferentes contribuciones al tema: John Waterbury, “Une démocratie sans démocrates? Le potentiel de libéralisation politique au Moyen Orient”, en Salamé (ed.), *Démocratie sans Démocrates*, pp. 95-128; y Yahya Sadowski, “The New Orientalism and the Democracy Debate”, en *Middle East Report*, núm. 183, 1993, pp. 14-21 y 40.

⁶ Entre sus muchas publicaciones: *Essais sur la pensée islamique*, París, 1973; *Lectures du Coran*, París, 1982; *Pour une critique de la raison islamique*, París, 1984.

existe la posición del islam sobre la forma y naturaleza precisas de un Estado islámico, o, para el caso, sobre casi cualquier otro aspecto de la vida social y política. Sólo existen las interpretaciones de los textos y de las experiencias del pasado, que reflejan distintas visiones, ideales e intereses.

Lo que acabamos de decir es particularmente pertinente respecto del pensamiento islámico moderno: el campo religioso se está volviendo cada vez más multitudinario y fragmentado, con más y más actores que suben al escenario para hablar del islam, y a menudo en nombre del islam. En lo que sigue me enfocaré en autores musulmanes sunitas, en general árabes que escriben en árabe o en uno de los lenguajes europeos mayoritarios. Su producción literaria es muy amplia, por lo que la selección se convierte en una tarea difícil.⁷ Incluye estudios que ocupan libros, bocetos de constituciones, tesis académicas, artículos, colecciones de *fatwas*, discursos impresos, sermones y entrevistas que tratan desde el tema en general del Estado islámico y sus características específicas (consulta, participación, la separación de poderes, el contrato social, la importancia del liderazgo y de la oposición, pluralismo, partidos, actividad parlamentaria, etc.) hasta la compatibilidad del islam con el secularismo, con la democracia y con los derechos humanos. Algunos trabajos son comparativos, otros se limitan al estudio de un caso, región o periodo específicos. En términos sociológicos, los autores son en su mayoría de clase media urbana, con estudios en historia y pensamiento islámicos, u occidentales, o ambos. Casi todos son varones. De hecho, las voces femeninas sólo se expresan sobre cuestiones de género y de igualdad, o sobre temas que se consideran relevantes para las mujeres, como el matrimonio, la familia, el cuidado de los niños, la conducta moral. Los islamistas constituyen sólo un segmento de los interlocutores, pero en las últimas décadas han sido los que deciden el tono y las características del debate público. Esto no significa que hayan logrado silenciar las críticas de los musulmanes al dis-

⁷ Para más detalles, véase mi libro *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechte und Demokratie*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 1999. Visiones generales de autores cercanos a la tendencia islámica: 'Ammara, *Aldawla al-islamiyya*; al-'Awwa, *Fi l-nizam al-siyasi*; Fahmi Huwaidi, *Al-islam wa-l-dimuqratiyya*, El Cairo, 1993, y *Al-qu'an wa-l-sultan. Humum islamiyya mu'asira*, El Cairo, 1982; del líder del Frente Islámico Nacional de Sudán, Hasan al-Turabi, *Al-siyasa wa-l-hukm*, Londres, Saqi Books, 2002. Muchos de los temas son tratados en vena modernista por Muhammad Asad, involucrado en la elaboración de una constitución para Pakistán, en su *The Principles of State and Government in Islam*, nueva ed., Gibraltar, Dar al-Andalus, 1980 (1961).

curso islámico, especialmente cuando se trata de libertad, democracia, derechos humanos, género, las mujeres, y las minorías no musulmanas. Pero en la actualidad los críticos son minoría. Entonces, según como uso aquí el término, los islamistas son una comunidad discursiva que comparte un tema o un interés, antes que los miembros de algún grupo en particular, como la Hermandad musulmana egipcia, el Frente Islámico Jordano, o el Frente de Salvación Argelino. Los términos *moukance islamiste*, o aún mejor, *la nébuleuse islamique*, sirven para evocar la sensación de bordes difusos que a menudo dificultan la distinción entre islamistas y no islamistas, sobre todo en tópicos de moralidad, género y secularismo. Al contrario de lo que suele decirse, son muchos los islamistas que tienen algún conocimiento de los estudios islámicos, y a veces un conocimiento sólido; algunos de ellos (Yusuf al-Qaradawi, por ejemplo, o el difunto Muhammad al-Ghazali) pertenecen a la clase de los ulemas. Aun así, considerando los grandes cambios en la currícula y organización de la educación islámica superior, desde las mezquitas de Azhar y Qarawiyyin hasta los centros chiítas de Qum y Najaf, sería erróneo clasificarlos automáticamente como “tradicionalistas”. La distinción entre una educación moderna (“secular”) y una “tradicional” (religiosa) no debería exagerarse, al menos en términos de nuestro debate.⁸

TÉCNICAS Y VALORES

Bajo el impacto del islamismo, las reflexiones contemporáneas sobre la economía, la política y el orden social islámicos suelen presentarse como un discurso moral que usa el lenguaje de la jurisprudencia islámica, *fiqh* (sin mantener necesariamente su lógica y aún menos su esencia). Lo que aquí me interesa no es tanto la posición islamista de que el islam representa un conjunto definido, coherente y total de normas y valores que regulan la vida individual y colectiva, de origen divino y al que sólo se accede a través de los textos sagrados del Corán y la *sunna*, a expensas de cualquier otra fuente de moralidad y normativa. Es más bien la afirmación hecha por algunos islamistas y por la mayoría de los liberales musulmanes (estas cate-

⁸ Malika Zeghal, *Gardiens de l'islam. Les oulémas d'Al Azhar dans L'Égypte contemporaine*, París, Presses de Sciences Po, 1996; Sabrina Mervin, *Un réformiste chiite. Ulemas et lettrés du Gabal 'Amil (actuel Liban-Sud) de la fin de l'Empire ottoman à l'indépendance du Liban*, París, Karthala, 2000.

rías, por supuesto, deben usarse con cuidado)⁹ de que el islam, o como dicen a menudo, la *sharia*, tiene fundamentalmente que ver con principios o valores generales, y no con las reglas detalladas derivadas de las escrituras de la jurisprudencia islámica. Expresado en un lenguaje más técnico, importa más la finalidad, o el espíritu, de la ley, que las disposiciones específicas. Así, los musulmanes deben esforzarse para “descubrir” los objetivos, principios y valores de la *sharia*, para ser fieles al espíritu de la ley en vez de seguir ciegamente la letra. Este énfasis en los valores que subyacen al islam y a la *sharia*, frente a las reglas específicas del Corán y de la jurisprudencia islámica tradicional, es notable en sí mismo. Pero el argumento no termina ahí. Realmente, las afirmaciones radicales combinadas con distinciones sutiles parecen ser el sello de buena parte del discurso islámico actual.

Una de estas distinciones, tan intrigante como la primera e íntimamente relacionada, llama la atención: la distinción entre la esencia, las bases de la religión y sus “derivaciones” o normas positivas; es decir, entre los elementos “permanentes” y los “flexibles” del islam. Mientras que los elementos permanentes se consideran definidos por Dios, válidos para todo tiempo y lugar, revelados en el Corán y realizados ejemplarmente por el Profeta, las normas positivas tienen que ser deducidas por la razón (aunque constreñida por la fe) a partir de los textos autorizados, o sea el Corán y la *sunna*. Es necesaria una interpretación disciplinada y compleja (*ijihad*). A primera, y segunda, vista, la distinción parece perfectamente razonable y hasta natural. Pero estas diferencias y la frontera entre lo que es esencial y lo que no, y entre los elementos permanentes (fijos, eternos, inmutables, intocables y divinos) y los flexibles (mudables, humanos), del islam, en general son arbitrarios, de todo menos definidos, y muy lejos todavía de aceptación universal. En este tema, como en muchos otros, no se llegó a ningún consenso (*ijma'*), anhelado tanto por los académicos conservadores como por los activistas radicales. Sin duda no fueron Dios ni el Profeta quienes distinguieron entre los dos dominios, sino los pensadores, los juristas y los teólogos musulmanes.

La distinción entre los dominios “permanente” y “flexible” se acerca a la distinción de la tradición occidental entre “sagrado” y “profano”, o “espiritual” y “tempo-

⁹ Binder, *Islamic Liberalism*, y Abdou Filali-Ansary, “What is Liberal Islam? The Sources of Enlightened Muslim Thought”, en *Journal of Democracy*, 14, 1, 2003, pp. 19-33.

ral”.¹⁰ Un ejemplo debiera bastar para ilustrar esta lógica: la categoría jurídica de las “exigencias de Dios” (*huquq allah*, que incluyen, entre otras cosas, los deberes rituales de los creyentes, *ibadat*) se considera el dominio permanente, que es fijo para todos los tiempos y lugares de acuerdo con Dios y su Profeta, mientras que las “exigencias humanas” u “obligaciones sociales” (*mu ‘amal*, que abarcan todo el resto, desde las transacciones financieras hasta las organizaciones políticas, desde el matrimonio hasta las relaciones internacionales) tienen que adaptarse a las condiciones cambiantes, para que el islam, como reza la conocida fórmula, sea relevante para todo tiempo y lugar.¹¹ Esta idea no va de acuerdo con la afirmación común de que, al contrario del cristianismo y otras tradiciones culturales, el islam es “religión y Estado” (*al-islam din wa-dawla*) o “religión y mundo” (*din wa-dunya*). Y lo que suena como una clara refutación del secularismo (de hecho pretende serlo): esta fórmula está explícitamente dirigida a los críticos del discurso y de la práctica islámicas, tanto internos como externos. Mientras que muchos autores no parecen tener problemas con las amplias implicaciones que sus distinciones suponen, hay otros que sí. Siguiendo a Muhammad ‘Abduh (1849-1905), cuya posición reformista todavía inspira buena parte del pensamiento islámico, Muhammad ‘Ammara (conocido como ‘Imara), halló una solución de compromiso: él considera que las esferas de la religión (culto, ritual) y de la política, o Estado, están diferenciadas, pero sujetas a la misma ley moral y religiosa, que es la *sharia* (“no separados... pero sin embargo distintos”, como había dicho ‘Abduh).¹²

De todas formas, queda abierta la pregunta sobre las implicaciones de esta idea respecto de la organización de un Estado y una sociedad islámicas. Puede entenderse que permite decisiones sociales y políticas que sigan esencialmente una lógica utilitaria, siempre y cuando se apeguen, en un sentido amplio, a los valores y normas

¹⁰ Uno de los pocos autores musulmanes que emplea abiertamente estas categorías es Muhammad Asad (Leopold Weiss), un converso al islam austriaco, y por lo tanto familiarizado con el pensamiento occidental, con sus preocupaciones y prejuicios frente al islam. Él emplea frecuentemente el término “legislación temporal”, por ejemplo, en *The Principles*, pp. 11-13.

¹¹ Asad, *The Principles*, pp. 11-13.

¹² *Al-dawla al-islamiyya*, pp. 14 y ss., 64-82, 208-227. Sobre ‘Abduh: Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform. The political and Legal Theories of Muhammad ‘Abduh and Rashid Rida*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1966, pp. 3 y ss., 151 y ss., 189 y ss. Sobre Rashid Rida (1865-1935), el discípulo de ‘Abduh: Jacques Jomier, *Le Commentaire Coranique du Manar*, París, 1954, pp. 192 y ss., y 200-202.

del islam. No es coincidencia que en el debate sobre el islam, tanto los académicos musulmanes del Estado y la democracia como los islamistas a menudo distinguen entre, por un lado, “valores”, y por el otro, “técnicas”. Las técnicas se suponen neutrales desde un punto de vista religioso. Por esta razón pueden adoptarse y adaptarse libremente de culturas y sociedades no islámicas, siempre y cuando los valores islámicos permanezcan “íntactos” e “incorruptos”. El argumento ya es popular por las discusiones sobre cultura, desarrollo y tecnología moderna. Es especialmente relevante en el contexto de este artículo porque la democracia en general, y la democracia liberal y pluralista en particular, claramente incluyen *a la vez* las técnicas y los valores. Y cuando la mayoría de los musulmanes hablan de “democracia” tienen en mente el concepto de democracia liberal y pluralista y su idoneidad para la sociedad islámica, más allá de si lo aceptan, cauta o cálidamente, si lo quieren modificar o lo rechazan abiertamente. Por lo tanto, estas distinciones podrían preparar el camino a la secularización del pensamiento y la práctica, aunque sea secreta e involuntariamente, porque el secularismo como tal todavía es rechazado por la mayoría de los autores musulmanes. Pero no tiene que ser así. Todo depende de las intenciones y de la influencia política de los intérpretes.

LA “APLICACIÓN” DE LA SHARIA

La mayoría de los musulmanes sunitas están de acuerdo en que el gobierno, o su ejercicio (*al-hukm*), es parte de las “obligaciones sociales”, y por lo tanto flexible (de acuerdo con su doctrina del imanato, la mayoría de los chiítas no podría ir tan lejos, sin negar necesariamente la posibilidad de algún grado de adaptación a la realidad presente). Los procedimientos y mecanismos pueden adaptarse de fuentes no islámicas si se garantiza que el resultado no viola las normas y valores islámicos, y por lo tanto no ignora, contradice o viola un mandato explícito de Dios o de su Profeta, como se definen en el Corán o en la *summa*. Este supuesto tiene implicaciones de largo alcance, porque permite una gran flexibilidad en cuanto a los métodos de la organización política y social, considerados simples “técnicas” para asegurar ciertos objetivos fijos (“valores”). Suele argumentarse que Dios dejó los detalles de la organización política a la comunidad musulmana para que decidiera según sus necesidades y aspiraciones cambiantes. De hecho, ni siquiera le dio un hijo al

Profeta, prohibiendo así el gobierno hereditario, y haciendo hincapié en la consulta (*shura*), en la libertad de elección, y, dirían algunos, en la democracia. Según este punto de vista, el califato provee un modelo de organización política, pero no el único y quizá ni siquiera el mejor para las condiciones modernas. En todo caso, el califato no indica automáticamente que una sociedad sea específicamente islámica.

El sello de un Estado u orden islámico es la *sharia*, el extenso código legal y moral que consagra los valores islámicos. De esta manera, los islamistas argumentan que un Estado no puede ser islámico si no aplica la *sharia*, y únicamente la *sharia*. Citando un famoso pasaje del Corán (*suras* 5,44, 45 y 47), los islamistas radicales irán tan lejos como para excluir de la comunidad (*takfir*) a todos los que no sigan el juicio de Dios (*hukm allah*) que ellos identifican con la *sharia*.¹³ La *sharia* provee los valores y el propósito moral del orden islámico. Sólo la *sharia* puede salvaguardar la justicia, la armonía y la estabilidad. La legalidad y la legitimidad sólo coinciden donde la *sharia* es primordial; *la shar'iyya bi-dun shari'a*: no hay legitimidad sin la *sharia*. Es la que garantiza el estado de la ley. El “mito de la *sharia*” (Emmanuel Sivan) ha reemplazado ampliamente al mito del “gobernante justo”.¹⁴ Mientras algunos islamistas luchan por la restauración del califato, la mayoría da precedencia a la “aplicación de la *sharia*”. Para éstos, lo que importa es el sistema abstracto de la ley, su ética, las normas y valores, y no tanto la persona del gobernante y sus calificaciones personales. A este respecto, parecen haber abrazado una concepción de la política eminentemente moderna. Pero el énfasis puesto en una *sharia* eterna e inmutable, fijada por Dios y por el Profeta para todo tiempo y lugar, también provoca nuevos dilemas: por un lado, es difícil de reconciliar con las distinciones internas entre un núcleo estable y un conjunto “no esencial” flexible; por el otro, también entra en conflicto con la diferencia entre una *sharia* “divina”

¹³ Un buen ejemplo se halla en Sheik Omar Ahmd Ali Abdurrahman, *The Present Rulers and Islam. Are they Muslims or not?*, Londres, 1990. La refutación detallada de esta línea de argumento, en 'Ammara, *Al-dawla al-islamiyya*, pp. 31-82. Un análisis crítico en Johannes J. G. Jansen, *The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East*, Nueva York, 1986.

¹⁴ Emmanuel Sivan, *Mythes politiques arabes*, París, Fayard, 1995, pp. 218-243. Sobre el gobernante justo: Jocelyn Dakhlia, *Le dīwan des rois*, París, Aubier, 1998, y mi artículo “Much Ado About Values: Justice in Contemporary Islamic Thought” (en preparación).

y la jurisprudencia humana (*fiqh*).¹⁵ Por cierto, en el escenario abunda la ambigüedad e incluso el conflicto: el ansioso anhelo de un sistema de normas y valores definitivo, establecido por una autoridad suprema y por lo tanto fuera del alcance de la manipulación humana, porque la certeza, la claridad, el orden y la estabilidad se oponen al reconocimiento de la necesidad de un cambio constante bajo el dictado de la razón humana, aun si se trata de una razón atada a la fe que no cuestiona sus fundamentos. Hay maneras de armonizar las dos cosas, pero raramente se discuten sistemáticamente; al menos, los islamistas no lo hacen.

En el marco de lo que yo llamaría la “teoría funcional del gobierno”, el debate ha virado, mayormente, hacia la naturaleza, la adaptabilidad y la flexibilidad de la *sharia*, y a la relevancia de mandatos legales específicos en la realidad moderna. ¿La *sharia* ofrece un conjunto de normas y prescripciones que regulan la vida humana hasta los mínimos detalles?, ¿o no hace más que definir las reglas básicas de piedad y moralidad para el bienestar de la gente en la Tierra y su posterior salvación, dejando, por lo tanto, espacio para la interpretación humana de la voluntad divina? ¿Requiere una lectura literal (“fundamentalista”) que simplemente “descubra” las reglas que están explícitas en el texto, o demanda una búsqueda continua del propósito, del “espíritu”, y de la finalidad de la palabra de Dios? (y no es necesario aclarar lo vago y maleable que puede ser el concepto de “finalidad”, particularmente cuando se lo identifica con el “interés público”, *al-maslaha ‘amma*). Los autores modernos “progresistas” encuentran todos los estímulos para magnificar el rol de la razón y para definir el rango de la interpretación humana tan ampliamente como les sea posible, empresa que una vez Malcolm Kerr desestimó como el intento de definir la *sharia* por sus “espacios vacíos”.¹⁶ Estos autores modernos se enfrentan a un problema obvio: si la *sharia* provee certeza, orden y estabilidad, tiene que haber límites claros para su variabilidad, y de la misma forma para la interpretación humana, que refleja necesidades, aspiraciones e intereses cambiantes. Cuanto más fuerte es el énfasis en el espíritu y finalidad de la ley, y en la importancia del interés público,

¹⁵ La distinción entre la *sharia* “pura e incorrupta” y el “imperfecto *fiqh*” fue presentada claramente por el académico indo-pakistaní Kemal Faruki en *Islamic Jurisprudence*, Nueva Dehli, Deep & Deep Publications, 1998, pp. 12-19.

¹⁶ *Islamic Reform*, pp. 210 y ss.

más apremiante es la pregunta de quién va a hacer las definiciones, y con qué criterio. Así, surge la cuestión de autoridad religiosa y poder político. Pero en los debates de los musulmanes sunitas árabes (debería enfatizarse que veinticinco años después de la revolución iraní, la república islámica de Irán ofrece una imagen muy diferente), es raro encontrar un autor, a no ser que sea abiertamente crítico del discurso y de la práctica del islamismo, que plantee directamente la cuestión del poder. En cambio, la discusión todavía es esencialmente moral, sobre la probidad personal que debe ejercerse dentro del marco de la *sharia*, sin que se haga mención del control y el equilibrio institucional. Un vistazo a constituciones modelo servirá para ilustrar lo dicho.

ELEMENTOS DEL BUEN GOBIERNO

La mayoría de los académicos sunitas y de los activistas islámicos argumentarían que la forma precisa de un estado o gobierno islámico depende de la conveniencia, del interés público. Pero de todas formas comparten ciertas suposiciones sobre sus fundamentos, propósito y características básicas que nos conducen más allá de los estrechos confines de la política hacia el reino de los derechos (humanos) y deberes. Se incluyen los siguientes: todos los seres humanos nacen iguales, habiendo sido instalados como regentes de Dios (*khalifa*) en la Tierra; el concepto de *istikhlaf*, particularmente cuando se lo combina con la noción de valor y dignidad (*karama*) de todos los seres humanos en tanto “hijos de Adán”, sin duda podría servir como base de una concepción de derechos humanos específicamente islámica (y en concordancia con su búsqueda, cuando no obsesión, de autenticidad, la mayoría de los autores musulmanes contemporáneos querrían tal especificidad islámica).¹⁷ Las principales referencias coránicas están en las *suras* 2,30; 17,70; 33,72; y 49,13. Mientras que varios autores definen *karama eistikhlaf* de manera de incluir a todos los seres

¹⁷ Panoramas críticos en Fritz Steppat, “God’s deputy: materials on Islam’s image of man”, en *Arabica*, 36, 1989, pp. 163-172; y Rotraut Wielandt, “Menschenwürde und Freiheit in der Reflexion zeitgenössischer muslimischer Denker”, en Johannes Schwartländer (ed.), *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, Mainz, 1993, pp. 179-209. En su *Al-Islam wa-awda ‘una al-siyasiyya*, pp. 16-35, 279 y ss., el Hermano musulmán ‘Abd al-Qadir ‘Auda (1906-1954) desarrolló un concepto de la viceregerencia del hombre que influyó en activistas y pensadores musulmanes posteriores.

humanos sin distinción de raza, credo o género, otros los restringen a los creyentes, cuando no sólo a los musulmanes, haciéndolos responsables de los deberes personales para con Dios. Cuestiones similares surgen respecto del canon de valores en que debe basarse un estado islámico: justicia, antes que nada, pero también igualdad, libertad y deber en cuanto al individuo; responsabilidad por parte del gobierno o gobernante. El catálogo merece nuestra atención, ya que incluye valores que, al menos cuando se los sitúa en un contexto político, son inconfundiblemente modernos. De hecho, en buena parte pertenecen a las concepciones modernas de buen gobierno según los Estados occidentales y las agencias internacionales como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, por no mencionar las innumerables ONG involucradas en el campo de los derechos humanos y la democracia. Queda por verse hasta qué punto los supuestos generales se armonizarán con previsiones específicas para grupos que, bajo la ley islámica clásica (*fiqh*, más que la *sharia*), no disfrutaron de libertad irrestricta ni igualdad ante la ley. Primero, y sobre todo, las mujeres y los no musulmanes, pero también los musulmanes que no son considerados verdaderos creyentes. El grupo incluye no sólo a los ateos, escépticos o agnósticos, sino también a artistas e intelectuales que no reconocen, o no respetan, los dominios de la fe y el decoro social como los define el poder hegemónico. Una mirada más cuidadosa a contribuciones específicas revela que las limitaciones principales todavía se hallan en el campo de la libertad religiosa, intelectual y política, y en la igualdad de hombres y mujeres ante la ley (a diferencia de su igualdad ante Dios).¹⁸

Las siguientes características provocan menos controversia: el gobierno (el Estado, el gobernante) es indispensable para mantener la ley y el orden, esto es, para aplicar la *sharia*, y asegurar así la estabilidad. Pero un poder terreno no puede ser soberano; la soberanía se limita a Dios solo, que definió el bien y el mal, lo lícito y lo ilícito.¹⁹ De todas formas, Dios nunca será el jefe de un Estado temporal. La

¹⁸ Más detalles en mi "Much Ado About Values" (en preparación).

¹⁹ El debate sobre la soberanía en general, y el *hakimiyya* en particular, se remonta hasta dos de las figuras más influyentes del pensamiento político islámico sunita, el indo-pakistaní Mawlana Mawdudi (1903-1979) y el egipcio Sayyid Qutb (1906-1966). Sobre las críticas musulmanas del *hakimiyya*, mi artículo "Die Korrektur der Irrtümer: Innerislamische Debatten um Theorie und Praxis der islamischen Bewegungen", en Dorothea Wunsch (ed.), XXV. *Deutscher Orientalistentag, Vorträge, München 8.-13.4.1991*, Stuttgart, Franz Steiner, 1994, pp. 183-194.

soberanía se define esencialmente en términos legales y morales, no políticos. La autoridad para implementar la ley de Dios es de la comunidad (*umma*) toda, que por lo tanto es la fuente de todo poder. El jefe de Estado, no importa que se le llame califa, imán o simplemente presidente (las mujeres no pueden ocupar el puesto supremo de mando o autoridad), no es más que el representante de la comunidad, del pueblo, de la ciudadanía que lo elige, supervisa, y si es necesario lo desplaza del poder.

Hasta aquí, aparentemente no hay ruptura con el pensamiento legal o político clásico, o por lo menos con sus elementos centrales. Las diferencias sutiles se ven cuando se estudian los mecanismos de elección, supervisión y control. El modelo no carece de contradicciones y tensiones, por decirlo suavemente. Por ejemplo: el rol del jefe de Estado se ha reducido claramente en favor de la *umma*, o pueblo. Al mismo tiempo, constantemente se destaca la necesidad de un liderazgo fuerte, y de la obediencia y unidad de los subordinados, mientras se dedica considerable espacio a las calificaciones personales del gobernante (*al-hakim*) y a la cuestión de si todavía es obligatoria la ascendencia *kureish*, o en las condiciones presentes convienen otros medios (libre consenso, elecciones, legitimación democrática, etc.). La naturaleza ecléctica de la teoría política islámica moderna se refleja en la variedad de términos con que se presenta al gobernante, desde califa o imán hasta *amir al-mu'minin*, presidente, o simplemente cabeza de Estado. Sin embargo, hay un punto en que los autores sunitas están universalmente de acuerdo, diferenciándose de sus colegas chiítas, especialmente los influidos por la doctrina del ayatola Khomeini de la “protección del juriconsulto” (*velayat-e faqih*): el gobernante no puede ser un clérigo ni reclamar autoridad religiosa. Así se expresa un rechazo a las declaraciones de elección divina. Para los sunitas modernos ya no puede haber califas que actúen como la “sombra terrena” de Dios.²⁰ El Estado islámico se construye sobre la roca de la fe, por decirlo de alguna manera, y se funda en la ley sagrada, pero no es una teocracia dirigida por un monarca escogido por Dios ni por los religiosos. Es un Estado religioso, o ideológico, con una misión religiosa, pero no puede ser

²⁰ Sobre el islam temprano: Patricia Crone y Martin Hinds, *God's Caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986; y Fahmi Jid'an, *Al-mihma. Bahth fi jadalyyat al-din wa-l-siyasa fi l-islam*, Amman, 1989.

un gobierno religioso. Por esa razón, muchos autores sunitas insisten en el término “estado civil” o, para ser más precisos, “estado de la gente común” (*dawla madaniyya*), para designar el orden islámico ideal. En esta vena, Mawdudi habló de “teodemocracia” para expresar la combinación de elementos teocráticos y democráticos peculiar a su concepción de Estado islámico. Louis Massignon y Majid Khadduri, por citar dos eminentes académicos orientistas, hablaron de “*théocratie laïque*” (teocracia laica) y “nomocracia”, respectivamente.

A pesar de ciertas vacilaciones, hay un definido movimiento del interés que desde la persona del gobernante y el deber de obedecer, en nombre de la ley y el orden, incluso a un gobernante injusto –lo que refleja el aborrecimiento al desorden, el conflicto y la anarquía (*fitna*) tan característico del pensamiento islámico temprano y del clásico–, se desplaza a la autoridad de la comunidad y a la responsabilidad del creyente individual. Este desplazamiento sin duda indica el profundo impacto de las ideas políticas modernas, así como el declive y posterior abolición del califato en la nueva república turca de 1924. Los textos contemporáneos muchas veces se caracterizan por un sesgo activista y por la tendencia a trasladar a la política principios y deberes generales. En este contexto suelen invocarse tres principios: el mandamiento coránico de hacer el bien y evitar el mal (*al-amr bi-l-ma ‘ruf wa-l-nahy ‘an al-munkar*), el llamado del Profeta a dar buen consejo (*al-din al-nasiha*), y el deber de implementar consultas (*shura*), que se enfatiza tanto en el Corán como en la sunna.²¹ Algunos llegan a incluir el principio de *hisba* (control), que perteneció históricamente al gobernante y fue delegado en funcionarios especializados, particularmente los *muhtasib*. En la actualidad, la *hisba* suele usarse como instrumento de control moral para hacer valer las convenciones morales y religiosas en público, es decir, como un instrumento de control dirigido “hacia abajo”, del gobernante hacia el pueblo.²² Estos principios e instituciones se interpretan de modo que la respon-

²¹ Un extenso tratamiento del primero se encuentra en Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000; sobre el último, mi *Responsabilité, égalité, pluralisme. Réflexions sur quelques notions-clés d'un ordre islamique moderne*, Casablanca, Éditions Le Fennec, 2000. Las demandas de la oposición islamista saudita que circularon a principios de los noventa fueron significativamente llamadas “The Memorandum of Good Advice” (*mudhakkirat al-nasiha*), Londres, 1992.

²² El deber de la *hisba* es reclamado por la policía religiosa saudita, pero también fue invocada o por los que se oponían a Nasr Hamid Abu Zayd, un profesor de literatura de la Universidad de El Cairo abiertamente crítico del discurso y la práctica islámicas, quienes lo acusaron de apostasía en 1995 y lo obligaron a divorciarse de su mujer.

sabilidad política, el compromiso y la participación sean el deber religioso de todos y cada uno de los individuos: el creyente devoto como ciudadano activo. En el proceso, la política queda prácticamente al nivel sagrado (el voto, por ejemplo, fue convertido en un acto de culto, *shahada*).

Bajo el impacto del pensamiento político moderno, la participación de la comunidad, limitada a la elección del gobernante mediante consultas (*shura*) y al juramento de lealtad (*bay'a*), como dictan los tratados clásicos y como se dio intermitentemente en la historia, fue reinterpretada hasta convertirse en un sistema constitucional basado en un contrato social que obliga al gobernante a consultar todos los asuntos públicos con la comunidad o con sus representantes electos, y en el cual, como cualquier otro creyente, este gobernante está sujeto a la ley islámica y es responsable ante Dios, pero también ante el electorado.²³ Los instrumentos de control político que prevén los autores contemporáneos incluyen elecciones libres donde se da el voto activo a todas las mujeres y hombres (musulmanes); a veces se excluye a los no musulmanes de consejos nacionales y gabinetes, y siempre de la jefatura de Estado; frecuentemente se niega a las mujeres el voto pasivo que les daría acceso a posiciones superiores.²⁴ Son muchos los que aceptan el voto de la mayoría, especialmente en países como Egipto o Túnez, donde los musulmanes son una mayoría abrumadora de la población, y así los votos son en favor del islam, de algún grupo islámico, o donde la “aplicación de la *sharia*” puede presentarse como democrática *ipso facto*.²⁵ La resistencia es mayor donde los musulmanes están en minoría, como es el caso de India. Unos cuantos autores abogan por una separación de poderes que va más allá de la sepa-

²³ Más detalles en Ahmad Siddiq 'Abd al-Rahman, *Al-bay'a fi l-nizam al-siyasi al-islami wa-tatbiqatuha fi l-hayat al-siyasiyya al-mu'asira*, El Cairo, 1998.

²⁴ Sobre lo que sigue: 'Abd al-Karim, *Al-dawla wa-l-siyada*; Muhammad 'Abd al-Qadir Abu Faris, *Al-nizam al-siyasi fi l-islam*, Amman, 1980. Uno de los pocos autores islamistas que analiza la necesidad de institucionalizar la *shura*, la participación y el control, es Faruq 'Abd al-Salam, en *Azmat al-hukm fi l-'alam al-islami*, al-Qalyub (Egipto), 1981.

²⁵ Hasan al-Turabi da un buen ejemplo de esta visión que identifica la voluntad popular con la demanda de establecimiento de un sistema islámico, por ejemplo en su artículo “The Islamic State”, en John L. Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam*, Nueva York, Oxford University Press, 1983, pp. 241-249. Se encuentra un análisis crítico en Ahmed S. Moussalli, “Hasan al-Turabi's Discourse on Democracy and *Shura*”, en *Middle Eastern Studies*, 30, 1, 1994, pp 52-36.

ración de funciones y de la delegación de autoridad según la entendió al-Mawardi (1058). Todos hacen énfasis en la independencia del poder judicial, el responsable de la aplicación de la *sharia*, y en consecuencia generalmente cerrado a los no musulmanes y a veces a las mujeres. Varios ensayos de constitución incluyen previsiones para el establecimiento de una corte constitucional superior que supervise la legislación y la política pública para asegurar su conformidad con el islam o con la *sharia*.²⁶

Mucho se ha dicho sobre las formas y procedimientos de la *shura*, o sea de la participación vía consulta. En realidad, el concepto de *shura* ha sufrido una reinterpretación tan amplia y radical que ahora generalmente se lo considera el equivalente islámico (“auténtico”) de la democracia parlamentaria moderna.²⁷ La pregunta, según creo, no es tanto si esto tiene sentido históricamente hablando (de hecho, no lo tiene, porque la comunidad del Profeta y los califas que seguían la guía divina por supuesto no era una democracia parlamentaria), sino si los musulmanes en general y los islamistas en particular desean darle ese significado, y la respuesta es sí. Aun después de muchos debates, numerosas cuestiones están en controversia: si el gobernante tiene el deber de consultar a la comunidad o a sus representantes, y si tiene que obedecer las decisiones de las consultas; si los gobernantes son hombres (en general no se mencionan mujeres en este contexto) que se eligen entre sí, o miembros de la élite sociopolítica, o los representantes electos de la comunidad; individuos cualquiera o miembros de organizaciones, como partidos políticos, gremios, grupos campesinos; especialistas en religión (ulemas) o expertos de otros cam-

²⁶ Por ejemplo, “Draft of an Islamic Constitution (1978), presented by the Islamic Research Academy of al-Azhar”, publicada en *Majallatu 'l-Azhar*, 51, 4, abril de 1979, pp. 151-159, § 81; “A Model of an Islamic Constitution” (1983) presentado en la Conferencia Islámica Internacional de Islamabad por el secretario general del concilio islámico y publicada en *The Muslim World League Journal*, 5-6 (Jumada I & II 1404), pp. 27-33, cap. X; Sami Aldeeb Abu-Sahlieh, *Les Musulmans face aux droit de l'homme. Religion & droit & politique. Étude et documents*, Bochum, 1994.

²⁷ Hay muchos estudios dedicados a la *shura*; por ejemplo: Ahmad Muhammad al-Maliji, *Mabda' al-shura fi l-islam ma'a muqarana bi-mabadi' al-dimuqratiyya al-gharbiyya*, Alexandria s.d.; y Tawfiq al-Shawi, *Al-shura wa-l-istishara*, al-Mansura, 1992. Ejemplos de autores que niegan la relación entre la *shura* y la democracia occidental, en (el académico saudita) 'Adnan 'Ali Rida al-Nahwi, *Malamih al-shura fi l-da 'wa al-islamiyya*, 2ª ed., Riyad, 1984; y la obra del islamista jordano Mahmud al-Khalidi, *Nizam al-shura fi l-islam*, Amman, 1986. En *Azmat al-hukm*, 'Abd al-Salam insiste con fuerza inusual en la necesidad de institucionalizar la *shura* y el control en general.

pos y líderes comunitarios; si debe decidir siguiendo a la mayoría, y si todos los asuntos de interés general deben someterse a una consulta formal. La mayoría de los autores considera que la *shura* es obligatoria y vinculante, que deben incluirse expertos, religiosos y no, así como líderes de la comunidad, y aceptan la decisión por mayoría como normal y legítima. Llegando mucho más allá que sus predecesores, estos autores conciben la *shura* como un proceso formal y una institución, es decir, un consejo de *shura* conformado por delegados electos de la comunidad; un parlamento islámico, por así decir.

La característica que destaca es el ideal de consulta mutua en armonía e igualdad, en que la *shura* es un instrumento para salvaguardar la unidad y no un escenario de debate y competencia que refleja distintas convicciones, visiones del mundo e intereses. Especialmente los últimos: hay que excluir el interés tanto como sea posible; pertenece al egoísmo, a la división y a la destrucción. Se le relaciona con el concepto coránico de *hawān*, la pasión y el deseo ciegos que se contraponen a *islam*, rendirse a Dios. En última instancia, existe un solo interés legítimo: el de la comunidad como un todo, el del islam. Todavía son primordiales la unidad, el consenso y un equilibrio armonioso de grupos e intereses, propiedades asociadas al concepto teológico de *tawhīd*, la unidad de Dios. La unidad contrasta con el conflicto y la anarquía; el consenso contrasta con la abominable *fitna*.²⁸ Esta visión establece un límite al pluralismo legítimo, y los límites se reflejan claramente en los debates sobre libertad de pensamiento, de credo, de asociación y discurso, es decir en el propio dominio de los derechos humanos. Existe cierto reconocimiento de que Dios hizo diferentes a los hombres, por lo que las diferencias de opinión (*ikhtilaf*) son naturales, legítimas e incluso beneficiosas para la humanidad y la comunidad musulmana –siempre y cuando respeten los límites de la fe y el decoro social–.²⁹ Hay cierta reticencia a admitir la libertad de discurso y asociación cuando se trata de opiniones

²⁸ Un vistazo general histórico se encuentra en Ridwan al-Sayyid, *Al-umma wa-l-jama'a wa-l-sulta. Dirasat fi l-fikr al-siyasi al-'arabi al-islami*, Beirut, 1984. Un estudio de la *fitna* histórica en Hiche Djait, *La Grande Discorde. Religion et politique dans l'islam des origines*, París, 1989.

²⁹ Más detalles en mi "Islam et pluralisme", en *Démocratie et démocratisations dans le monde arabe*, El Cairo, Dossiers du CEDEJ, 1992, pp. 339-351. 'Ali Umlil, *Fi shar'iyat al-ikhtilaf*, Rabat, 1991, es un estudio crítico. El volumen editado por Azzam Tamimi (*Power-Saving Islam?*, Londres, Liberty for Muslim World Publications, 1993) incluye interesantes declaraciones de activistas e intelectuales islámicos, como Ghannushi y al-'Awwa.

diferentes, y poca tolerancia a la desviación religiosa, que va desde el escepticismo explícito hasta la blasfemia y la apostasía.³⁰ La amenaza de la *fitna* aún sirve para reprimir las críticas y el espíritu de libertad de información. Como la *fitna*, la apostasía (*ridda*) se asocia con un evento histórico firmemente arraigado en la memoria colectiva, o *imaginaire social*: la separación de ciertas tribus beduinas después de la muerte del Profeta, que la comunidad musulmana no interpretó como el acto político de la traición sino como el religioso de apostasía. La identificación de la conversión o de la apostasía con la alta traición todavía es muy común, incluso en países o comunidades donde los musulmanes son mayoría y ya no están amenazados por las conversiones individuales.

POLÍTICA DE LA MORAL

Para resumir, el discurso actual sunita sobre islam y democracia no sólo adoptó, y declaró islámicos o compatibles con el islam, elementos centrales de la organización política de la democracia moderna, como el principio de representación, las elecciones, el régimen parlamentario o la división de poderes. También han incorporado, hasta cierto nivel al menos, valores centrales como la libertad, la igualdad, los deberes individuales y la responsabilidad del gobierno. Una observación más cercana de la posición islámica en materia de derechos humanos, mujeres, no musulmanes, librepensadores, agnósticos y ateos, muestra que los conceptos generales (“religión sin coacción”, “libertad de pensamiento”, “igualdad”, etc.) están confinados al marco del islam, de la *sharia*, o de las definiciones de un grupo, intelectual, o activista en particular. No desean establecer una democracia liberal, sino un Estado de derecho, orden y justicia basado en normas estables más allá de la manipulación humana, ya sea la del déspota o la de la masa crédula. Exceptuando ciertos activistas (quizá como el sudanés Hasan al-Turabi o el tunecino Rashid al-Ghannushi), los autores islámicos en general no tienen gran respeto por las masas, cuando no las desprecian abiertamente: las masas son inconstantes y requieren guías, no necesariamente

³⁰ Las doctrinas clásicas pueden encontrarse en Rudolph Peters y Gert J. J. De Vries, “Apostasy in Islam”, en *Die Welt des Islam*, N.S., 17 (1976-1977), pp. 1-25; un punto de vista relativamente moderado y moderno, en Mohamed S. El-Awa (al-’Awwa), *Punishment in Islamic Law: A Comparative Study*, Indianapolis, American Trust Publications, 1982, pp. 43-68.

los ulemas tradicionales, pero sí guías que hayan visto la verdad. La antigua distinción entre *'amma* y *khassa*, aunque raramente reconocida, todavía es evidente.

En esta visión moderna de un orden islámico asentado en la justicia y en la *shura*, un orden participativo, moral y armonioso, los elementos tradicionales del pensamiento islámico tradicional han sido reinterpretados a la luz de los ideales, las preocupaciones y los intereses modernos. A veces sutilmente, a menudo no tanto, pero siempre es el mismo intento de integrar conceptos modernos relacionándolos con la tradición. El discurso todavía es más moral que abiertamente político. La necesidad de reinterpretación no supone una sorpresa, dada la gran riqueza de la herencia islámica (*al-turath*), que se preservó a sí misma por la capacidad de asimilar e integrar diversas ideas, técnicas y –sí, también– valores; aunque esto es a menudo ignorado o menospreciado por los analistas del pensamiento islámico moderno, que enneguecidos por el rechazo a todo lo occidental, no se preguntan cuál es la definición real de soberanía divina, de autoridad colectiva, de responsabilidad individual, del deber de consulta, ni tampoco hasta qué grado las nociones modernas han sido “autenticadas” al darles un pedigrí islámico, sea o no espurio. Los varios intentos de diseñar un orden islámico moderno son el producto de la interacción entre pensadores musulmanes e islamistas, sus críticos, la sociedad en su conjunto y el Estado, todos con diferentes visiones del significado y del camino a seguir respecto de la autenticidad, modernidad y “el oeste”. Son eclécticos, no necesariamente consistentes, a menudo contradictorios, abiertos a cambios y modificaciones, y como tales merecedores de nuestra atención. ❁