

Repercusión del viaje de Ibn Bādīs a Arabia Saudí y Egipto (1912-1914): La gestación del reformismo islámico en Argelia

Paula Américo Pire
Universidad de Alicante

Introducción

‘Abd al-Ḥamīd Ibn Bādīs (1889-1940), líder intelectual del reformismo islámico argelino, emprende un viaje a La Meca y Egipto a finales de 1912 a la edad de veinticuatro años. En este trabajo pretendemos indagar en las informaciones bibliográficas que existen acerca de este periplo, entendiéndolo no solo como la ocasión para cumplir con la prescripción de la peregrinación, sino también como un viaje *en pos del conocimiento*, una *riḥla fī ṭalab al-‘ilm*, que tendrá importantes repercusiones, ya que puede considerarse un paso necesario para la importación y adaptación del modelo oriental de reformismo islámico (*iṣlāḥ*) en Argelia.

Partiendo de las sucintas notas sobre este acontecimiento, haremos un breve recorrido por los lugares por los que pasa durante su viaje y por el estado de las ideas panislamistas y reformistas, en auge durante la primera década del siglo XX en el Oriente musulmán. Finalmente comentaremos las acciones que emprenderá a su regreso a Argelia. En este sentido, además de contemplar una perspectiva histórica, este artículo pretende abordar una corriente de pensamiento. Para ello se sintetizan los puntos clave que Ibn Bādīs aprende de otras figuras precursoras de la renovación del pensamiento islámico, como al-Afgānī, ‘Abduh y Riḍā. No se tratarán cuestiones relacionadas con su pensamiento religioso o con la exégesis coránica, sino aquellas que desde una perspectiva más social, cultural o política se han considerado importantes en la gestación de una identidad nacional argelina que, a través de su aportación, quedará ligada, tanto en la guerra de independencia (1954-1962) como posteriormente, al islam depurado que predicaba.

El viaje a La Meca

Al finalizar sus estudios en ciencias religiosas en la Gran Mezquita de Túnez (1908-1909/1911-1912), Ibn Bādīs (‘Abd al-Ḥamīd Ibn Muḥammad al-Muṣṭafā Ibn Makkī Ibn Bādīs) vuelve a su ciudad natal, Constantina, con el deseo de dedicarse a la enseñanza religiosa en la Mezquita Verde; sin embargo sus intenciones se verán frustradas al topar con la oposición del muftí local. En esta etapa inicial de su carrera ya se hace patente el enfrentamiento entre las tendencias nacionalistas y reformistas, muy vivas entre los estudiantes de la Zaytūna tunecina, y las autoridades religiosas más tradicionalistas de Argelia, que temen cualquier cambio que pueda significar una pérdida de su estatus.

Uno de los principales biógrafos de Ibn Bādīs, Ali Merad, se pregunta por las razones que lo impulsaron a realizar la peregrinación precisamente este momento (Merad 1971, 25).¹ Parece que hay una serie de factores que hacen de 1912 el año adecuado para emprender el viaje: se trata de un momento de profunda crisis en Argelia, además el servicio militar se había hecho extensivo para todos los musulmanes (28/02/1911). Históricamente también es un momento simbólico, pues se establece el protectorado francés en Marruecos e Italia toma la capital libia, quedando el norte de África al completo ocupado por potencias extranjeras. En cuanto a los motivos personales, no podemos más que hacer algunas suposiciones al respecto: hacer la peregrinación le daba

¹ Ali Merad ha estudiado en profundidad el reformismo islámico en su vertiente argelina, referencia obligada son sus obras de 1967 y 1971.

la oportunidad de llevar a cabo un viaje de estudios por el Mašriq; de esta manera se cumplen las dos grandes expectativas de cualquier joven estudiante musulmán magrebí: desde el punto de vista religioso, cumplir con el precepto del *ḥāǧǧ* ‘la peregrinación’ y visitar los lugares sagrados es uno de los momentos más decisivos en la vida; desde el punto de vista académico, conocer el centro de producción intelectual del mundo araboislámico, El Cairo, y más concretamente al-Azhar supone el colofón de los estudios.

Por el momento disponemos de muy poca información de primera mano sobre el viaje de Ibn Bādīs; sabemos que tienen lugar dos sucesos cuya relevancia comentaremos: el encuentro con Ḥamḍān al-Wanīsī en Medina y con Muḥammad Bahīt al-Muṭīī en El Cairo. Estos dos encuentros quedan constatados en las pocas referencias biográficas a esta *riḥla* ‘viaje’ que escribe el propio Bādīs en la revista *al-Šihāb* (Merad 1971, 27). Por otro lado, tenemos las informaciones que proporcionan los discípulos de Bādīs, de las que no se ha encontrado rastro escrito alguno.

En primer lugar, nos preguntamos sobre lo que sucede en La Meca y en Medina: Recordemos que ‘Abd al-Azīz Ibn ‘Abd al-Raḥmān Ibn Fayṣal al-Sa‘ūd había reconquistado Riad en 1902 y que a lo largo de tres décadas irá anexionando los diferentes territorios de Arabia, frente a un debilitado imperio Otomano, hasta la proclamación del reino de Arabia Saudí en 1932. En 1925 reconquistará La Meca tras setecientos años de control *Hāšimī*. En el momento en que Ibn Bādīs llega al Ḥiǧāz es todavía el jerife Ḥusayn quien controla la región y quien, tras la próxima Rebelión Árabe de 1916, se autoproclamará rey del Ḥiǧāz.

Una de las primeras respuestas intelectuales a la decadencia del Imperio Otomano la dará muy pronto Ibn ‘Abd al-Wahhāb (1703-1792), que firma una alianza con Muḥammad Ibn Sa‘ūd con la idea de reformar una sociedad musulmana que se enfrenta a serios problemas desde finales del siglo XVIII. Según Ibn ‘Abd al-Wahhāb las causas de esta decadencia son externas –debido a la creciente hegemonía de las potencias europeas–, pero también internas, pues los musulmanes ya no son fieles al verdadero mensaje del islam. La doctrina de Ibn ‘Abd al-Wahhāb sienta las bases del posterior movimiento reformista: la insistencia en la unicidad de Dios (*tawḥīd*), que es el fundamento del panislamismo y que implica la superación de las divergencias de las distintas escuelas y de prácticas religiosas populares basadas en la superstición y la veneración de los santos; la voluntad de volver el Corán y la *sunna* como únicas fuentes válidas de autoridad, el rechazo al *taqlīd*, a una exégesis anquilosada por la tradición, y la reactivación del *iǧtihād*, de una lectura directa y revivificada de las fuentes siguiendo el ejemplo de los primeros musulmanes (*salafīyya*).

El impacto de la doctrina *wahhābī*, que a su vez se basa en la obra de Ibn Taymiyya, debía de estar presente en las discusiones que los ulemas mantuviesen durante las veladas de Medina, ya que la *salafīyya* sienta las bases del reformismo musulmán y de la propia obra de Ibn Bādīs.

El primer dato acerca de su estancia en Medina que escribe Ibn Bādīs habla del reencuentro con su maestro Ḥamḍān al-Wanīsī, su primer maestro en Constantina, con el que estudió lengua árabe y Corán antes de marchar a la Zaytūna, y que en 1904 se retiró definitivamente en Medina. De este encuentro Ibn Bādīs hace un comentario significativo que se refiere a una conversación en la que este personaje le impele a alejarse de los cargos públicos y la administración francesa, como nos cuenta Merad (1971, 27): “El me recomendó, con la mayor insistencia, no ocupar nunca ninguna función pública, ni aceptar o utilizar mi saber como un medio para obtener algo, como hacía la mayoría de mis semejantes”. Este breve comentario tiene dos importantes implicaciones en la vida de Ibn Bādīs. En primer lugar supone una clara ruptura con la trayectoria familiar, ya que tanto

su abuelo, como su padre y hermano ocuparon puestos en la Administración Francesa.² Al contrario, él pretende ejercer su influencia desde el ámbito exclusivamente religioso y sin ganarse el favor del colonizador, lo que supone una crítica a los estamentos religiosos tradicionales más oficialistas o a la burguesía musulmana –clase a la que él pertenece– que acepta la tutela de la Administración colonial y cuya laxitud moral y religiosa juzga inaceptables desde el punto de vista de la moral islámica (Merad 1971, 81-82).

Los discípulos de Ibn Bādīs apuntan nuevos detalles sobre este viaje, de los que sin embargo, no encontramos ninguna referencia bibliográfica en las fuentes, sólo en los testimonios recogidos en la página web dedicada a su figura. Estas informaciones apuntan que fue en La Meca donde conoció al *ṣayḥ* Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī (1889-1965), quien posteriormente se convertirá en la segunda figura en el movimiento reformista argelino, llegando a ser vicepresidente de la Asociación de Ulemas Musulmanes y coeditor de la revista *al-Šihāb*. Antes de ello, al-Ibrāhīmī pasó diez años en Oriente Medio (1912-1922), primero en Medina y después en Damasco, donde trabajó como profesor. Fue en 1913, durante las veladas que pasaron juntos en Medina donde surgió la idea de fundar la Asociación de Ulemas Musulmanes y de establecer un plan para Argelia (Al-Ṭahāwā 2012).

Desde una perspectiva política e ideológica, la ciudad de La Meca adquiere un claro simbolismo al ser el lugar donde se materializa el ideal panislámico de unión entre todos los musulmanes. Esta idea queda reflejada en la obra de pensadores como ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī (1854-1902) en cuya obra *Umm al-qurā, La madre de los pueblos*, publicada en El Cairo en 1899, imagina un diálogo entre peregrinos que llegan a La Meca desde todas las partes del mundo para discutir las causas del declive religioso, político e intelectual de la sociedad musulmana y la forma en la que una reforma del pensamiento podría salvar la fe. Los árabes, según al-Kawākibī, debían tener un papel fundamental en esta renovación por su conexión histórica con la religión.³

Por otro lado, no podemos dejar de pensar en el impacto espiritual que supuso su estancia en los lugares sagrados y en la relación que pudo tener el hecho de cumplir con el precepto de la peregrinación en la elección de su camino como líder religioso, que comenzará a desempeñar nada más regresar a su país de origen. Así lo sugiere Ali Merad (1967, 82):

No hay nada de arbitrario en considerar la posible influencia del peregrinaje a La Meca (y Medina) en el nacimiento de la vocación religiosa de Ibn Bādīs. Es raro, en efecto, que el peregrinaje sea visto por el musulmán como un simple deber religioso. En razón de su carácter excepcional en la vida del musulmán y de la creencia de que la peregrinación sitúa al ser humano en presencia directa de Dios

² Su abuelo al-Mekki Ibn Bādīs fue cadí y Primer Consejero General de Constantina, condecorado por el propio Napoleón III. Su padre fue delegado financiero y miembro del consejo superior; además tenía el cargo de gran dignatario en la Orden de la Legión de Honor; finalmente uno de sus hermanos Mawlūd al-Zubayr recibió una educación francesa y trabajó como abogado (Ageron, 323).

³ Las implicaciones políticas de la peregrinación merecerían un amplio estudio; líderes del panislamismo y del arabismo hacen muchas referencias a este respecto. En el congreso panislámico celebrado en Palestina en el año 1931 se afirma que uno de los fines principales de la peregrinación es fortificar la unión de los diferentes pueblos para el acercamiento de sus jefes políticos, intelectuales y animadores. Por ejemplo Nasser afirma que: “Nuestra idea de la peregrinación debe cambiar. No debería ser vista como un ticket de admisión en el paraíso; debería llegar a ser una institución de gran significación y poder político... Cuando pienso en esos cientos de millones de musulmanes unidos por una única creencia, imagino las tremendas posibilidades que se podrían llevar a cabo gracias a la cooperación de todos esos musulmanes” (Pertz, 155).

(y del Profeta), el cumplimiento de este deber viene generalmente acompañado de conversiones definitivas, y es también, la ocasión para que nazcan nuevas vocaciones.

El estado de *iḥrām* ‘sacralización’ que debe asumir el peregrino durante su estancia en los lugares sagrados supone una transformación vital, un antes y un después, una suerte de promesa de futuro que implica una nueva actitud piadosa y el *ḥāḡḡī* ‘el peregrino’ a su retorno deberá comportarse como un modelo para su comunidad. Así sucederá con el joven Ibn Bādīs a su regreso.

Estancia en El Cairo

El segundo pasaje importante que deja constancia del viaje dice lo siguiente –lo traducimos desde la versión francesa de Merad (1971, 27) –:

A mi vuelta de Medina, ¡salud y bendición a su Habitante y Familia!, en 1332 (30 noviembre 1913- 18 nov. 1914) llevaba un mensaje de recomendación de mi maestro el *ṣayḥ* Ḥamdān Wanīsī, que había emigrado a Medina y allí se había retirado, Dios tenga misericordia de él; llevaba, pues, un mensaje de su parte para el *ṣayḥ* Baḥīt, al que había conocido en otro tiempo en Alejandría... Di una vuelta por El Cairo y me alojé en el domicilio del *ṣayḥ* Bajīt, en Ḥalwān. Cuando le enseñé la carta de mi maestro el *ṣayḥ* Ḥamdān me dijo: “¡Es un hombre de gran mérito!” y me redactó su propio puño un certificado en mi libretto de certificados de lectura y transmisión (*iḡāzāt*).

Este *ṣayḥ*, que tan hospitalario se mostró con Ibn Bādīs, de nombre completo Muḥammad Baḥīt al-Muṭī‘ī (1856-1935), fue un personaje influyente en al-Azhar, discípulo de Muḥammad ‘Abduh y muftí de gran autoridad en todo el mundo musulmán. El valor que tiene esta *iḡāza* estampada en el libro de certificados del joven Ibn Bādīs debe entenderse, según Ali Merad (1967, 83), como un pacto de adhesión y fidelidad doctrinal a los principios del reformismo. Con esta escasez de datos no podemos más que imaginar cuál pudo ser el impacto que tuvo para él su estancia en El Cairo, que dura aproximadamente un año, durante el que se impregna de las lecturas de al-Afgānī, ‘Abduh y Riḍā y del ambiente y los métodos que encuentra en la universidad de al-Azhar.

1914 es el año de la proclamación del protectorado británico en Egipto, por el que el jedive pasa a estar bajo las órdenes de del Alto Comisionado Británico; en este contexto político, en el que se hace explícito el control de la potencia europea frente al debilitado imperio otomano, bulle una ferviente actividad en el plano ideológico donde se encuentran y se enfrentan un inaugurado nacionalismo de carácter más laico y modernista, y el pensamiento reformista y panislamista que poco a poco irá perdiendo protagonismo en el plano político para ser sustituido por el primero.⁴ Cuál es la posición que adoptan los pensadores reformistas frente a la ocupación europea, y por tanto, cuál es el contenido nacionalista de su propaganda es una cuestión a comentar brevemente ya que puede parecer contradictorio abogar por la unidad de la *umma* ‘todo el conjunto de la comunidad

⁴ Los movimientos puramente nacionalistas son algo posteriores, o podríamos decir que tras una primera fase en la que siguen estando en boga los ideales panislámicos, ciertos grupos irán desembocando en tendencias más laicas. Es el caso, por ejemplo de personalidades como Sa‘ad Zaghlūl, discípulo de al-Afgānī y ‘Abduh; ministro de educación y justicia (1909-1910) que será quien transforme el partido de la Umma en el Wafd. O el de Mustafā Kāmil y al- Hizb al-Waṭanī (fundado en 1909) sobre las bases del ideal panislámico, pero con un claro tinte nacionalista.

musulmana’, reivindicando a su vez una identidad nacional propia. Pero es cierto que los pensadores reformistas se comprometieron con la cuestión de la independencia con mayor o menor vehemencia. Nacionalistas y reformistas comparten un vocabulario común, tomado a su vez del lenguaje político de los jóvenes turcos: *umma*, š‘ab ‘pueblo’, *waṭan* ‘nación’, *qawmiyya* ‘nacionalismo’... Recordemos que al-Afgānī insistía en la lucha contra el sometimiento a la presencia extranjera de cualquier naturaleza: política, económica, educativa o cultural. De este modo, nacionalistas y reformistas comparten este objetivo común.⁵ La independencia, sin embargo, es considerada por los pensadores reformistas sólo como una primera fase de su proyecto final, la unidad musulmana.

Por otra parte, si los reformistas musulmanes tienen un posicionamiento opuesto al nacionalismo laico, al que consideran heredero de la injerencia europea, igualmente se posicionaran contra el tradicionalismo predominante entre los ulemas de al-Azhar. Desde que Muḥammad ‘Alī iniciara sus reformas, instituyendo una educación moderna y secularizando la sociedad egipcia, los ulemas irán poco perdiendo el estatus del que disfrutaban, como ya ha explicado Malika Zeghal (27). Muḥammad ‘Abduh, consciente de la situación, insistirá en la necesidad de reformar el pensamiento y las instituciones religiosas para adaptarlos a los nuevos tiempos. Sin embargo, a pesar de que llegó a formar parte del Consejo de Administración de al-Azhar, acabará dimitiendo de su cargo al toparse con la oposición de los ulemas más conservadores, mayoritarios en al-Azhar, aquellos contra los que Riḍā también lanzará sus críticas, llamándolos *ahl al-ḡumūd* ‘inmovilistas’ y considerándolos los auténticos causantes de la decadencia que se vive en el mundo musulmán.

Adaptación y aplicación de las ideas de al-Afgānī, ‘Abduh y Riḍā: El movimiento reformista en Argelia

A su regreso a Constantina el joven Ibn Bādīs comienza a ejercer como ‘*ālim* en la Mezquita Verde (abril de 1914) y se dedica a su labor como maestro y comentador del Corán durante nueve años; el movimiento reformista argelino comenzará a tener eco a partir de los años veinte y las principales acciones de difusión de esta doctrina impulsadas por Bādīs se pueden resumir en tres: la creación de la prensa reformista (1925), la fundación de la Asociación de Ulemas Musulmanes (1931) y la organización de una red de escuelas reformistas (1931).

Uno de los instrumentos fundamentales de difusión del reformismo musulmán va a ser la prensa; el diario egipcio *al-Manār* fundado en 1887 por ‘Abduh y dirigido por Riḍā recogerá todos los avances del pensamiento reformista de principios del siglo XX (Ramadan, 155) y será un modelo para las publicaciones magrebíes. Los soportes de difusión del reformismo argelino serán las revistas *al-Muntaqid* ‘*El censor*’ fundada en

⁵ La revolución dirigida por Ahmad Urabi Pacha que acabó en 1881 con un golpe militar contra el jedive Ismā‘il, con la ocupación británica de facto, y con la fundación del primer partido nacionalista egipcio al-Hizb al-Waṭanī, es un ejemplo del encuentro de ambas fuerzas, pues sus actores se inspiraron en las ideas de al-Afgānī, y Muḥammad ‘Abduh lo apoyó sin reservas, lo que le valió el exilio en Francia. En lo que respecta a Argelia hay que está unión entre ambas fuerzas queda constatada en 1936, en el I Congreso de musulmanes y su *Carta reivindicativa del pueblo argelino musulmán* que acoge a agrupaciones de carácter nacionalista más moderado como la Fédération des Élus, la federación argelina del PC y a la Asociación de Ulemas. Y unos años más tarde, en 1944 todas las fuerzas, incluido el PPA, en ese momento clandestino, se unen en la asociación de Amis du Manifeste et de la Liberté (AML) entre cuyos objetivos encontramos: “hacer deseable la constitución en Argelia de una política autónoma federada a una república francesa renovada, anticolonial y antiimperialista”, además de exigir la puesta en libertad de Meṣṣālī Ḥāḡḡ y de todos los detenidos políticos (Pérez Beltrán, 53).

julio 1925 y cerrada por las autoridades francesas cuatro meses después; inmediatamente después en noviembre de ese mismo año, y reemplazando la anterior publicación abre *al-Šihāb* ‘*La estrella centelleante*’, revista mensual que se publicará hasta el año 1939 y que tendrá muchos lectores en Argelia y en el Magreb. La Asociación de Ulemas creará en 1935 una nueva publicación *al-Baṣā’ir* ‘*Percepciones*’, que se publicará semanalmente en Constantina hasta 1945, y cuyo primer número lanzará la famosa proclama: “El Islam es mi religión, el árabe es mi lengua, Argelia es mi patria”. En su vocación de restaurar la cultura nacional árabe, tanto tiempo negada por los mecanismos asimilacionistas de la colonia, la prensa reformista, además de incluir los sermones religiosos de Ibn Bādīs, se abre a otro tipo de temas que van más allá de lo religioso, abordando cuestiones de carácter social, nacionalista y literario que se expresan en árabe. Podemos afirmar que estas publicaciones impulsan un renacimiento de la cultura árabe en el país, pues están estrechamente vinculadas al nacimiento y desarrollo de la literatura argelina en esta lengua: los autores pioneros de la narrativa y la poesía árabe moderna argelina comenzarán publicando en *al-Baṣā’ir*; es el caso de escritores como Aḥmad Riḍā Ḥūḥū, Ṭāher al-Waṭṭar o Zuhūr Wanīsī.⁶

A la hora de resumir la herencia e influencia de los maestros egipcios sobre Ibn Bādīs y su doctrina del *iṣlāh* señalaremos los siguientes aspectos: aunque al-Afgānī ya sienta las bases teóricas del movimiento, destacaremos su faceta más política: el rechazo a la influencia extranjera como condición necesaria para una “liberación” del pensamiento. Aunque en un principio Ibn Bādīs mantendrá una postura bastante moderada en cuanto a la necesidad de la independencia argelina y los modos para su consecución, poco a poco se irá implicando en las exigencias independentistas. Esta evolución se ve claramente reflejada en el tono de las publicaciones de Ibn Bādīs en la revista *al-Šihāb* conforme avanza el tiempo; incluimos dos fragmentos correspondientes a la revista de junio de 1936 y mayo de 1937, ambos citados en la obra de Ageron (334):

La independencia es un derecho natural de todos los pueblos de la tierra... Francia será llamada a tratar Argelia como Inglaterra a tratado a Australia o Sudáfrica. [...] Francia podrá apoyarse en Argelia como una nación libre puede apoyarse sobre otra nación libre. Esta es la independencia que nosotros imaginamos... No se trata de la independencia que llevan a cabo nuestros adversarios criminales, la independencia a base de fuego y sangre. La independencia la ganaremos con el tiempo y con la ayuda y voluntad de Francia.

Algo menos de un año después, en mayo de 1937, afirma en un tono más apremiante: “La independencia no se pide ni se da, no se obtiene por medio de la palabra, sino a través de la acción” (Ageron, 334).

La principal aportación de la obra de ‘Abduh al pensamiento de Ibn Bādīs es su doctrina social. Más pragmático que al-Afgānī, ‘Abduh se dio cuenta de que una verdadera reforma en el modo de entender la religión y la tradición que posibilitara, a su vez, una modernización acorde con la ciencia y el progreso debía pasar por la educación de las masas, sumidas en la aculturación y el oscurantismo. Sin embargo, el proyecto educacional de ‘Abduh apenas se llevó a la práctica. Fundó la Sociedad Islámica de Beneficencia, que gestionaría una red de escuelas en los barrios más empobrecidos del

⁶Como observa Cox en su estudio sobre la literatura argelina en lengua árabe: “A brief comparison between written Arabic literature and other contemporaneous cultural expressions highlights the nature of the Arabic literary production linked to the reformist movement and its interaction with the class position of that movement. [...] Just as French language carries with it the cultural imprint of the French history so Arabic in Algeria carries with it the experiences of the colonial period, and particularly the effects of its association with an Islamicist ideology reflected in popular and official perceptions of its nature” (2002, 33).

Cairo; estas escuelas acogieron a un total de 776 alumnos (Ramadan, 145); una cifra humilde si la comparamos con la red de escuelas que gestionará la Asociación de Ulemas argelinos –que presidirá Ibn Bādīs en 1931– y que en 1935 contaba con unos 30.000 alumnos. Ibn Bādīs será muy pronto consciente de que la alfabetización de las masas en lengua árabe era un requisito indispensable para la restauración de una identidad nacional argelina basada en la religión –el Islam de la *salafīyya*– y la lengua árabe. También hay que señalar que la reforma social de ‘Abduh presta una atención especial a la educación de las mujeres, y a una mejora de sus derechos y condiciones. ‘Abduh animará a que las mujeres, después de haber recibido formación, funden asociaciones y escuelas para niñas en las que se les enseñase, al menos, los rudimentos básicos de la lectura y la escritura.

En Argelia, como afirma la escritora Ahlem Mosteghanemi (24), la Asociación de Ulemas “será la primera en adoptar la causa de la mujer” y la prensa reformista argelina dedicará parte de sus publicaciones a tratar cuestiones relacionadas con la necesidad de educar a las mujeres, a través de artículos titulados *El ejemplo de la mujer musulmana instruida*, *El derecho de la mujer a la enseñanza* o *La preparación de las madres del futuro*; o que tratan sobre mujeres destacadas en la historia araboislámica. En 1937 la Asociación publica su programa de enseñanza en *al-Šihāb* bajo el título: *La mujer ignorante: un gran mal para la sociedad*, las materias que se incluyen en el programa son: religión, lectura y escritura (lengua árabe y francés), artesanía, primeros auxilios, geografía, historia y cálculo (Mosteghanemi, 26).

Sin duda, uno de los proyectos más ambiciosos que llevó a cabo el reformismo argelino fue la creación de una red de escuelas donde suplir las carencias intelectuales y morales que –desde el punto de vista reformista– la población musulmana argelina sufría después de un siglo de aculturación intencionada practicada por la metrópoli.

En un principio estas escuelas se crearon con la idea de representar una alternativa a la enseñanza francesa asimilacionista; pero, como ya se ha apuntado (Cox, 22), la escasez de recursos y de maestros con una formación adecuada a la modernización que ellos mismos proclamaban –ya que su propia formación era casi exclusivamente religiosa– va a minimizar la consecución de sus objetivos, pues terminaron siendo escuelas de enseñanza primaria, y las escuelas francesas siguieron siendo las únicas capaces de ofrecer una educación que asegurase la promoción social de una élite que representa a una pequeñísima parte de la población. Así, como señala Pérez Beltrán (158) en 1954 el 91% de la población argelina seguía siendo analfabeta.⁷

En cualquier caso, la aparición de estas escuelas, llamadas “libres” –independientes de la Administración francesa, fundadas con dinero de particulares y que sufrirán continuamente el acoso de las autoridades coloniales– son la única oportunidad de formación en árabe para muchos argelinos analfabetos de clases más populares. En cuanto a la mujer, la enseñanza impartida no va a tener como objetivo la emancipación, sino la alfabetización. El interés de los reformistas en la enseñanza femenina se centrará en el rol tradicional de las mujeres como futuras madres y educadoras; aunque por otro lado hay que señalar que la doctrina se va a mostrar muy crítica con algunas tradiciones discriminatorias como la poligamia, los matrimonios de niñas impúberes y el repudio.

Finalmente, señalaremos las que consideramos las principales aportaciones del pensamiento de Rašīd Riḍā en el reformismo argelino de Ibn Bādīs. En primer lugar, la exégesis coránica está imbuida del *Tafsīr al-manār* de Riḍā, que no comentaremos aquí.⁸

⁷ Pérez Beltrán (157) recoge datos publicados en la revista *al-Baṣā’ir*, 93 (31 octubre 1949) que ofrecen una visión aproximativa de estas instituciones escolares. En el departamento de Argel había 34 escuelas con un total de 51 aulas, de las cuales 2 son para niñas. En Constantina encontraos 78 escuelas con 157 aulas de las cuales 4 son femeninas y en Oran 26 escuelas con 53 aulas, 5 de ellas para niñas.

⁸ Para un estudio detallado sobre esta cuestión dirigirse a la obra de Merad (1971).

En segundo lugar podemos afirmar que Ibn Bādīs llevó a cabo la idea de Riḍā de fundar un partido que bien estructurado y comprometido a nivel social –dando prioridad a la educación, como pretendía ‘Abduh– y político –pretendiendo la transformación inmediata que quería al-Afgānī– tuviera como objetivo final la instauración de un estado islámico, o en otras palabras, la restauración del califato. Ibn Bādīs no considera que esto último sea una necesidad, sino más bien una imaginación de difícil consecución. Su idea del panislamismo (*al-ḡāmi‘a al-islāmiyya*) no es tan política como la de Riḍā; sin embargo, sí que concibe una organización entorno a un congreso de representación de los musulmanes (*ḡama‘t al-muslimīn*) que sería la heredera de las funciones religiosas y morales del califato, mientras que las cuestiones político-administrativas serían asumidas por cada pueblo musulmán, por cada estado particular (Merad 1967, 377). Así se rodeará de otros jóvenes musulmanes formados en los grandes centros religiosos, para fundar el 5 de mayo de 1931 la Asociación de Ulemas, que llevará a la praxis las teorías reformistas en el ámbito social, cultural y político.

A nivel social organiza la red de escuelas ya comentada, así como otro tipo de acciones dedicadas a la expansión de su propaganda entre los jóvenes, como la creación, por ejemplo, del movimiento *scout* musulmán *Chabiba* y posteriormente, en 1945, fundando el Instituto Bādīsī en la ciudad de Constantina, que enviará delegaciones de estudiantes a Túnez, Marruecos y al-Mašriq. En el plano cultural ya hemos mencionado sus publicaciones, que supusieron la revivificación de la lengua árabe a nivel literario y también identitario. En el ámbito político cabe destacar su objetivo de ofrecer al pueblo argelino los medios ideológicos e intelectuales para liberarse de la colonización francesa.

A partir de los años treinta el reformismo argelino, a través de la Asociación de Ulemas y la carismática personalidad de su líder, adquirió una rápida difusión entre la población argelina, celebrándose en 1935 el I Congreso Nacional Reformista y en 1936 el Congreso Musulmán Argelino, considerado el apogeo del movimiento reformista *bādīsī*.

Conclusiones

Dada la escasa información referente al viaje a Oriente de Ibn Bādīs es difícil hacer una justa valoración del impacto que pudo tener dicho viaje en la gestación de un proyecto para su país, aunque podemos aventurar que supuso el impulso definitivo para la confirmación de su vocación religiosa. Por otro lado, la renovación del pensamiento religioso argelino que predicaba –basado en una crítica acérrima de las cofradías, muy extendidas en Argelia– y las acciones concretas dedicadas a su difusión, van a configurar un aspecto esencial de la identidad nacional argelina durante el periodo de entreguerras: la unión nacional en torno a la religión y a la lengua. En este sentido, y a pesar de que las ideas reformistas ya se discutían en los círculos de la Zaytūna, donde Ibn Bādīs realizó sus estudios antes de emprender el viaje a Oriente, consideramos este viaje y sobre todo su estancia de un año en Egipto como un momento de inmersión en el ambiente *azharí* y concretamente en los círculos imbuidos del pensamiento de al-Afgānī, ‘Abduh y Riḍā, que luego adaptará y que están en las bases de su doctrina religiosa, social, cultural y política. De esta manera podemos entender su viaje como un ejemplo de trasvase y adaptación de ideas dirección Mašriq-Magrib que marcará el inicio de un despertar cultural, de una nueva dinámica intelectual unida a la acción social y política que los primeros autores argelinos de expresión árabe del siglo XX, como Zuhūr Wanīsī llamarán

*Nahḍa bādīsīyya*⁹ ‘renacimiento cultural *bādīsī*’.

En un contexto en que se empieza a organizar la resistencia contra la colonia francesa, Bādīs impulsa la escritura en lengua árabe, la religión como elemento de unión y el derecho a la educación de las clases más desfavorecidas, siendo el primero en proclamar la personalidad araboislámica de Argelia. Su doctrina caló entre la población y los movimientos de resistencia. Posteriormente en 1954 el FLN adoptará las consignas reformistas –lengua y religión– y el islam será una llamada a la acción y una ideología de combate. Hoy en día la figura de Ibn Bādīs, sobre la que se ha escrito poco, sigue siendo reclamada como referente por facciones muy diferentes del espectro político argelino.

⁹ La autora argelina Zuhūr Wanīsī (n. 1936) reitera en varias ocasiones la importancia de Ibn Bādīs en su formación intelectual (Wanīsī, 21), pues ella estudió y fue maestra en la primera escuela que los reformistas fundaron en Constantina, y en la gestación de una literatura argelina en lengua árabe.

Obras citadas

- Ageron, Charles Robert. *Historie de l'Algérie Contemporaine, II (1871-1954)*. París: Presses Universitaires de France, 1979.
- Cox, Debbie. *Politics, Language and Gender in the Algerian Arabic Novel*. Lewiston/ Nueva York: The Edwin Mellen Press, 2002.
- Merad, Ali. *Le Réformisme Musulman en Algérie de 1925 à 1940*. Paris: Mouton, 1967.
- . *Ibn Badis: commentateur du Coran*. París: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1971.
- Mosteghanemi, Ahlem. *Algérie, Femme & Écriture*. París: L'Harmattan, 1985.
- Pérez Beltrán, Carmelo. *Mujeres argelinas en lucha por las libertades democráticas*. Granada: Feminae, Publicaciones de la Universidad de Granada, 1997.
- Pertz, Don. *The Middle East Today*. London: Praeger, 1994.
- Ramadan, Tariq. *El reformismo musulmán: desde sus orígenes hasta los hermanos musulmanes*. Barcelona: Bellaterra, 2000.
- Al-Ṭaḥāwā, ‘Abd al-Hakīm Ibn ‘Amir Ṭāil. “Alāqāt Ibn Bādīs bi-l-Mašriq al-‘arabī wa aṭāru-ha ‘ala ḡuhūdi-hi l-iṣlāḥiyya bi-l-Ġazā’ir” (2012) <<http://binbadis.net/research-and-studies/benbadis-studies-and-research/item/843-benbadis.html>> [Fecha consulta: 05/06/2016].
- Wanīsī, Zuhūr. *A ‘māl Zuhūr Wanīsī, al-muġallad al-tānī: al-qiṣṣatu l-qaṣīra - maqālāt*. Al-Ġazā’ir: Dār Hūma, 2009.
- Zeghal, Malika. *Guardianes del Islam: los intelectuales tradicionales y el reto de la modernidad*. Barcelona: Bellaterra, 1997.