

El pensamiento islámico en la construcción contemporánea del Sudeste asiático

Isaac Donoso
Universidad de Alicante

I. Pensamiento islámico indonesio

En el archipiélago indonesio nominalmente la gran mayoría de la población de Sumatra, Java, Kalimantan y Sulawesi se reconocía en el siglo XIX como musulmana (*abangan*), aunque pocos eran los que se ajustaban estrictamente a las prácticas islámicas (*santri*) (Ricklefs 2006). El creciente número de árabes, indios, turcos y otros musulmanes que ejercían una enorme influencia en la población autóctona, y el creciente número de indonesios que realizaban la peregrinación a La Meca, disparó a partir de mediados del siglo XIX la conciencia islámica (Ricklefs 2009). La perpetuación de un modelo colonial occidental y jerárquico, las Indias orientales holandesas, dejaba como única opción de movilidad social y reflexión cultural el afianzamiento de los valores islámicos, y durante los siglos XVII y XVIII toda una nómina de autores preparó intelectualmente la cultura en clave malaya para asumir liderazgo en la producción cultural islámica (Riddell).

La colonización europea, la desmembración de la unidad islámica, y el auge del sentimiento nacionalista, llevarán al surgimiento de varias posturas ideológicas en el mundo árabe a finales del siglo XIX, conducentes a una regeneración o *nahḍa* / نهضة. Sayyid Ġamāl al-Dīn al-Afgānī / جمال الدين الأفغاني (1838-1897) postula la necesidad de crear un discurso moderno para el islam. Muḥammad ‘Abduh / محمد عبده (1849-1905) llevará a cabo toda una campaña educativa a favor de la libertad de pensamiento y la justificación racional del islam. Ambos fundaron la revista *al-‘Urwa al-Watqā* / العروة الوثقى (El nudo indisoluble), y con Rašīd Riḍā *al-Manār* / المنار (El faro), creando un modelo a seguir para otros musulmanes, entre ellos muchos del mundo malayo (Eliraz). Es aquí donde hay que situar los inicios del pensamiento moderno islámico en el Sudeste asiático, preliminarmente con claro cariz reformista y con ‘Abduh como referente ideológico.

La necesidad era pues la reforma educativa, la agitación intelectual a través de la prensa, y la conciencia de solidaridad panislámica (Amir *et alii*):

An important tool for the dissemination of reformist thought was the distribution of Egyptian journal *al-Manar* in the Malay world. Not only did it established its own readership in Southeast Asia, but it also prompted the establishment of reformist-based journals in the Malay language in the area, including *al-Imam*, *al-Munir* [...] and *Azzachierah al-islamiyyah* (Riddell, 208).

Tradicionalmente la educación islámica se había llevado a cabo en el archipiélago por medio de las *pesantren*, pequeñas madrasas donde los niños recibían la formación básica en lectura coránica, lengua árabe y rudimentos del islam. Pero no había posibilidad de proseguir estudios superiores en ciencias islámicas a menos que el estudiante marchase a Oriente Próximo o Turquía, pues Estambul no dejaba de ser todavía el centro del Califato. Es por este motivo que cada vez se hacía más necesaria la organización de las masas musulmanas frente a las instituciones impuestas por la administración holandesa. El clima de confianza de muchos de los nuevos *ḥağğī* que volvían de realizar la peregrinación a los santos lugares, la necesidad de aunar esfuerzos en la acción islámica, y la reflexión en torno a la reforma, hizo nacer la primera de las

grandes asociaciones indonesias. Así aparece la Muhammadiyah (المحمدية), fundada en 1912 en Yogyakarta por Aḥmad Daḥlān / أحمد دحلان (1868-1923). Los fines de la Muhammadiyah no serían la creación de un islam político, sino la transformación y dignificación de la sociedad indonesia a través del islam.

La otra de las grandes asociaciones musulmanas nacerá con la vocación de ralentizar la dinámica reformista, para establecer la autoridad en la tradición, *Nahdatul Ulama* NU (نهضة العلماء). La organización nació en Surabaya en 1926, obra de Hāšim Aš‘arī / هاشم أشعري (1871-1947). A diferencia de la Muhammadiyah, uno de sus fines sí era la acción política. A lo largo de los años no ha logrado tener gran número de votos sin embargo, a pesar de contar con más de treinta millones de seguidores en la actualidad (Vickers, 57). Y éste es uno de los fenómenos más reseñables en la historia reciente de Indonesia: Siendo el cuarto país del mundo por número de habitantes y el primero por número de musulmanes, el islam político ha sido poco determinante en la conformación de la Indonesia moderna (Laffan). La presidencia de Sukarno (1945-67) estableció las bases ideológicas del *Pancasila*, cinco principios ético-sociales para el desarrollo de la nación indonesia. Sukarno diseñó el estado sin establecer una religión oficial, y calmó las inquietudes religiosas, sobre todo por parte de los musulmanes, fijando el primer principio en “la creencia en un Dios Supremo” (*Ketuhanan yang Maha Esa*).

Dentro de este contexto hay que situar al principal intelectual islámico indonesio durante el siglo XX, Ḥaḡḡī ‘Abd al-Mālik Karīm ‘Amr Allāh / عبد المالك كريم عمرالله (1908-81), más conocido por el acróstico Hamka. Nació en la región de Minangkabau al oeste de Sumatra, y recibió una educación tradicional al lado de su padre, Ḥaḡḡī Rasūl, y en pequeñas escuelas religiosas de la zona. La peregrinación que realizó a La Meca en 1927 y la experiencia de este viaje le hará heredero de dos tradiciones escriturarias: por un lado, la exégesis coránica en el mundo malayo, sobre todo la labor realizada por ‘Abd al-Ra’ūf al-Singkilī / عبد الرؤوف السنغكلي (c. 1615-1693); y por otro, la labor de los indonesios que volvían del mundo árabe con ideas modernas, y las transmitían a través de la prensa regular. Así, fue editor de la publicación *Pedoman Masyarakat* (1936-45). Su activismo islámico en tiempos de Sukarno le valió pasar tres años en prisión, donde compondría su obra principal, el comentario coránico *Tafsīr al-Azhār* en varios volúmenes. Se trata del primer *tafsīr* completo realizado en malayo desde la obra de ‘Abd al-Ra’ūf, por lo que supuso un hito en la bibliografía islámica indonesia, que se había acomodado a la obra clásica del último.

Hamka no sólo confeccionó un nuevo comentario, sino que le dio ejemplaridad para los problemas de la modernidad, y lo respaldó atendiendo a los comentarios coránicos más autorizados. Huyó de pasajes dudosos que se habían introducido en la tradición exegética –como las historias de los judíos o *isrā’iliyyāt*–, y lo escribió en un lenguaje claro, accesible a la gente común (Roslan), y como guía para que el musulmán indonesio pudiera encontrar respuestas a los dilemas modernos:

It is not surprising therefore that Hamka identified the *Tafsir al-Manar* by Rashid Rida as his admired model of exegesis. His choice was not only based on the fact that it addressed wide-ranging issues in the Islamic sciences, encompassing theology, the Traditions, jurisprudence and history, but also because Rida’s commentary was attuned to contemporary political and social developments (Riddell, 265).

Hamka se aproximó más a las actividades de la Muhammadiyah, y viajó por varias partes de Indonesia estableciendo alianzas, pero no con fines políticos, sino culturales. Durante el periodo de ocupación japonesa la acción política islámica fue fomentada en un clima anti-occidental, y surgieron partidos poderosos como el *Masyumi* en 1945, de la mano de Muhammad Natsir (1908-1993). Durante un corto periodo en los años 50 esta importante figura alcanzará la presidencia de Indonesia, pero con los gobiernos de Sukarno y Suharto caerá es el ostracismo, pasará algunos años en prisión, y se dedicará a la reflexión en clave islámica. Su posición será cada vez más tradicionalista, y en esta tendencia hay que entender la definición que hace de los conceptos de *fard* ‘*ayn* / فرض عين y *fard kifāya* / فرض كفاية, dos conceptos que serán recurrente tema de debate en la región:

Hence Islam teaches two kinds of obligation, namely *fardu ‘ain* and *fardu kifaya*. *Fardu ‘ain* is individual duty, the duty of the individual towards his God. This cannot be passed on to someone else, just as worship, the fast and the pilgrimage cannot be contracted out whole sale to other people. Next to *fardu ‘ain* is *fardu kifaya* which must be carried out for one’s fellow men, for society [...] In this second type there are included what people now speak of as the social, the economic, and the political. Call it economic, call it political, call it social: it’s all actually [embraced] within Islam (Natsir, 65).

Apelando a la obligación colectiva (*fard kifāya*), las sociedades desarrollaban derechos comunes, un estado de derecho y libertad ciudadana, abriendo la puerta, consciente o inconscientemente, al secularismo. Lo que pensadores como Natsir, y otros, señalan, es que la obligación debe de ser, prioritariamente, personal (*fard ‘ayn*). Todos y cada uno de los miembros de la sociedad deben de ser responsables, no como ciudadanos, sino como seres creados por Dios, que deben de responder no al estado, sino a su propia conciencia. Pero este camino, en lugar de producir una reacción política de un islam que se rebela contra el estado, ayudó aún más a hacer del islam en Indonesia un valor patrimonial, y no político. El islam fue y es parte de la identidad del pueblo indonesio, pero no puede ser un arma de imposición política. Y Nurcholish Masdjid (1939-2005) se presentará como el principal valedor de un *islam kultural*:

Mediante la promoción de la educación islámica y los estudios islámicos, el sistema Suharto estaba intentando domesticar las fuerzas del islam político dándoles una salida en el ámbito de la cultura y la educación. Mientras que los grupos más radicales dirigidos por islamistas inflexibles, como el polémico clérigo Abu Bakar Ba’asyar, resistieron a estas medidas, otros intelectuales islamistas como Nurcholish Masdjid, aceptaron la oferta del estado y comenzaron a promocionar su propia rama de *islam kultural* (islam cultural) como parte de su esfuerzo por islamizar la sociedad de Indonesia desde dentro (y también conservar las formas específicas del islam indonesio, opuesto al árabe). Nurcholish Masdjid fue todavía más lejos con su declaración de que el islam político no era una alternativa, con su famoso eslogan “Islam sí, estado islámico NO” (Noor, 70).

Nurcholish fue el pensador indonesio más influyente desde los años 70, con una actividad en grupos estudiantiles que le dio un carisma especial entre los jóvenes, y con una formación internacional y académica que le dio respeto entre los mayores. Nacido en el este de Java, su familia formaba parte de Masyumi o de NU, y se le llegó a considerar el sucesor de Natsir. Pero sus ideas tenían una frescura sorprendente que le

hacían ir más allá del tradicional discurso con fines reivindicativos. En 1970 presentó *La necesidad de reformar el pensamiento islámico y el problema de la integridad de la Umma*, donde afirmó su famosa frase: “Islam sí, estado islámico no.” Dos años después redactó *Fortaleciendo la comprensión religiosa de la comunidad islámica indonesia*, donde explica por qué un estado islámico nunca existió prescrito por el Profeta, no ha funcionado a lo largo de la historia, representa otro totalitarismo semejante al comunismo o al fascismo, y sólo es una excusa para creyentes que tienen poca convicción en la fortaleza personal del mensaje islámico:

Viewed from the perspective of the history and development of thought, the emergence of the idea of the ‘Islamic State’ represents, in reality, a kind of apologetic tendency, as indicated in the heading. That apology arose from at least two bases: The *first* was an apology in relation to modern Western ideologies [...] Legalism represents the *second* factor (Fealy & Hooker, 222-223).

Sin radicalizar el mensaje, y sin politizarlo, Indonesia ha desarrollado una producción intelectual islámica de notable valor, no sólo en términos nacionales, sino como valioso modelo internacional. En términos culturales, el islam es pieza capital en el escenario moderno indonesio, y las librerías están llenas de lecturas amenas y divulgativas sobre cualquier tema referente al islam. Pero políticamente –y más desde las reacciones hostiles al 11-S en el archipiélago–, se ha evitado que el discurso dogmático religioso determine el devenir de una nación que buscaba superar los traumas del colonialismo.

II. Pensamiento islámico malasio

La situación en la península Malaya a comienzos del siglo XX propició el enfrentamiento ideológico entre la antigua y la nueva generación. La primera conocida como *Kaum Tua*, aristocrática y asentada en valores inmutables de dogma religioso (*taqlīd* / تقليد). Era la formada por los clanes políticos y los sultanes, y pretendía no modificar los privilegios que ostentaba dentro del estado colonial. La generación reformista era la *Kaum Muda*, y fomentaba la posibilidad de la libre interpretación (*iğtihād* / اجتهاد) y la adecuación del discurso religioso a los tiempos modernos.

La nueva generación empleó la prensa y la literatura para fomentar ideas renovadoras y reformistas, como es el caso de Sayyid Šayḥ al-Hādī / سيد شيخ الهادي (1867-1934), nacido en Malaca y de ascendencia árabe. Fue autor entre otras cosas de una novela de contenido social, *Faridah Hanom* (1925), ambientada en El Cairo, y editor de la publicación *al-Imām* (1906–08) con base en Singapur. Conoció personalmente a ‘Abduh, circunstancia que determinaría su ideario en favor de una regeneración de la educación islámica fomentada por medio de la prensa regular:

He wanted to groom Muslim individuals who could think freely and did not follow blindly. He desired to make them understand the importance of possessing religious and worldly knowledge for their own happiness. *Al-Imām* focused on major issues and problems faced by the Malayan Muslims such as: 1) The struggle for Islam based on the Qur’an and Ḥadīth, 2) To give encouragement to the Malays to do *ijtihād* and avoid the practice of *taqlīd*, 3) To offer a new system of education, that is a system based on a sound philosophy of Islamic education plus additional knowledge of Arabic, English, mathematics and religious (Hashim, 107).

Pero la personalidad que ha querido acaparar toda la atención del pensamiento islámico malasio en el siglo XX es la de Sayyid Muḥammad Naqīb al-‘Aṭṭās / سيد محمد نقيب العتاس (1931-). Aunque nacido en Java, al-Attas se ha vinculado históricamente al devenir de Malasia, donde trabajó durante muchos años en su Universidad Nacional. Tras estudiar en la Universidad McGill de Montreal, se doctoró por la de Londres en 1962, con un voluminoso y exhaustivo estudio sobre una de las figuras capitales del pensamiento malayo, Ḥamza Fanṣūrī / حمزة فنصوري (m. c. 1590): *The Mysticism of Ḥamzah Fanṣūrī* (1970). Otro trabajo, de similares características, lo dedicó al otro gran personaje clásico de la región, el gujaratí de familia hadramí Nūr al-Dīn al-Ranīrī / نورالدين الرنيري (m. 1658): *Ranīrī and the Wujūdiyyah of the 17th century Aceh* (1966).

Los primeros pensadores de los siglos XVI y XVII realizarán obras de mística y poesía dotando de islamicidad a la lengua malaya. Con una formación mucho más estricta, al-Ranīrī se opondrá a la tradición mística de los pensadores anteriores calificándola de herejía contra los principios de la unicidad de Dios, lo que se conoce como la polémica sobre la *wuḡūdiyya* / وجودية.

Al-Attas rescued as Fansuri from the harsh comments of the ‘Orthodox’ Nurul al-Raniri and regarded him as an original Sufi mystic, he ranked him as the Malay Muhiddin Ibn ‘Arabi [...] Ibn ‘Arabi influence extends to al-Attas’s later work on Islam and secularism (Abaza, 97-98).

El Sudeste asiático será así centro de discusión sobre la obra del andalusí Ibn ‘Arabī y al-Attas, al recuperar la obra de Ḥamza Fanṣūrī, pretende recuperar la discusión malaya sobre los grandes pensadores del islam, singularizando al-Andalus como prototipo cultural. El legado andalusí no será sólo un tema de reflexión intelectual, sino la recuperación de un modo de vida, una manera estética y cultural de sentir que integre el espacio físico y psíquico:

Al-Attas was drawn to the metaphysics of the Sufis, and his travels in North Africa and Spain, where he witnessed Islam’s civilizational possibilities, left a deep impression on him [...] In 1987 he founded the post-graduate institute that would embody his teachings on the Islamization of knowledge: the International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC) (Allawi, 95).

En efecto, tres serán las estrategias epistemológicas desarrolladas por al-Attas para convertir a Malasia en referente del pensamiento islámico:

1. El sufismo como pieza esencial de la cosmovisión islámica: Ibn ‘Arabī como modelo clásico y Ḥamza Fanṣūrī como modelo malayo.
2. Islamización del conocimiento, *adab* y tratamiento universalmente islámico de las ciencias: revivificación de la religión teniendo como modelo al-Gazālī.
3. Vuelta al pasado glorioso del saber islámico: al-Andalus como modelo e Ibn Jaldūn como teórico del progreso y decadencia del islam.

Y para poder volver a ese pasado glorioso del pensamiento islámico era necesario reconstruir un entorno que lo recreara en la arquitectura, y un sistema de transmisión del conocimiento que se adecuara a la *auctoritas* de los grandes maestros (Daud). Ésta fue la idea que vertebró la creación de ISTAC, *International Institute of Islamic Thought and Civilization*. El instituto se fundó oficialmente en 1993 bajo el liderazgo de al-Attas, en un edificio diseñado según sus criterios en estilo ecléctico de recuerdo andalusí (*Istac Illuminated*). Era una apuesta coetánea y paralela al *International Institute of Islamic Thought* (IIIT) fundado en 1981 por Ismail Raji al-Faruqī / إسماعيل

راجي الفاروقي, norteamericano de origen palestino que fomentó internacionalmente la idea de la “islamización del conocimiento.” Al-Attas pretendía aplicar la islamización del conocimiento no a disciplinas particulares (sociología islámica, psicología islámica, incluso enfermería islámica), sino de forma holística estudiar la ciencia y las ciencias en la sucesión natural del pensamiento islámico, desde la antigüedad hasta nuestros días. El IIT recibió el apoyo económico de grandes organizaciones, mientras que ISTAC, a pesar de su vocación internacional, acaparó poco impacto fuera de Malasia. De este modo el crédito del desarrollo de la islamización del conocimiento fue más para al-Faruqi que para al-Attas.

Con el tiempo la idea original fue a peor, y la relación pedagógica fomentada por ISTAC, su ubicación en una colina en lo alto de Kuala Lumpur, con vistas privilegiadas a la ciudad pero con aura de torre de marfil, disoció a la institución del conjunto académico malasio:

Many Malay intellectuals perceive ISTAC in Kuala Lumpur as a closed and unapproachable fortress, an ivory tower with a particular understanding of how knowledge has to be undertaken [...] Al-Attas personally designed ISTAC in a Moorish style with *mashrabiyyahs* and an invested Islamic architecture that reminds the visitor of an Italian or Castilian monastery (Abaza, 94).

Otra de las críticas achacadas a al-Attas es su discurso agresivamente anti-occidental, su intolerancia al secularismo, y su constante insulto contra el estado de ignorancia de ciertos musulmanes. El fomento de una educación que recupere el espíritu del *adab* antiguo, la crítica contra disciplinas sociales modernas –que denomina como propias del *farḍ kifāya*– frente a las disciplinas del ser, y su ataque a cualquier intento de secularización, hicieron su discurso difícilmente negociable. Pero paradójicamente, siempre escribió en inglés, fomentó esta lengua como el instrumento del discurso intelectual, y poco fue el uso académico real que dio tanto a malayo como a árabe. Igualmente, se formó en Canadá y el Reino Unido, junto a orientalistas occidentales, pero acabó atacando al orientalismo como agresivo para los valores del islam. Estas contradicciones no pasaron desapercibidas:

I understand the project of ISTAC as an attempt to compete with traditional Orientalism, in the way it boasts the purchase of precious libraries from the West and the nature of publishing and editing Islamic manuscripts. Today, al-Attas, who is a clear product of Orientalism through his training and emphasis upon the philological school, paradoxically maintains a harsh anti-Orientalist discourse against the West. In short, al-Attas is the prototype of the *anti-Orientalist Orientalist* (Abaza, 90).

Parece no obstante excesivamente severa la crítica a uno de los proyectos intelectuales más ambiciosos que el mundo islámico ha visto en las últimas décadas. Indudablemente un prodigio de acción, vertebrando una educación para el futuro desde una muy sólida construcción teórica –empezando por la metafísica islámica y acabando en la biblioteca y el libro impreso como símbolos–, y creando los instrumentos de reflexión haciendo partícipe e influyendo directamente al poder, pero al margen de la política. Creemos que la desmesurada perfección de un islam esplendoroso y docto, la cohesión de una idea que desafía una actualidad que interesa fragmentada y dogmática, han facilitado las críticas a los enemigos del proyecto de al-Attas.

En un Sudeste asiático donde los nacionalismos han acabado llegando a las ciencias humanas y las lenguas vernáculas tienen cada vez mayor presencia en la producción escrita, en Malasia sin embargo el uso del malayo no ha despegado. No ha sido pues la cuestión del enfoque cultural lo que ha determinado el impacto del modelo de al-Attas sino que, frente al populismo de la divulgación islámica en Indonesia, para al-Attas la reflexión islámica debía de iniciarse desde arriba. El modelo epistemológico tradicional, de la edad dorada, de al-Andalus, era un modelo exclusivista por naturaleza, genialmente ideado por al-Attas, pero dissociado de la masa:

We arrived at his house in Petaling Jaya about eleven o'clock at night. It was a beautiful house, designed and built by the Professor [al-Attas] himself. Walking in was like entering twelfth-century Andalusia [...] It was perfect in every imitative detail, the Professor even had tiles, doors, windows, sculpture, decorative armour and other paraphernalia imported from Spain [...] We delighted in the atmosphere of this beautiful land, excitedly exploring its potential parallels with the circumstances that generated the glorious era of Muslim Spain. Secretly, in *Ijmali* circles, we began to hope concentrated efforts to address the shortcoming of Malaysian society might recreate that intellectual ferment and pluralism. Granada might live again! Muslim Spain could be made to flower once more in an equatorial hothouse, a new Islamic paradise, a shining example to all (Sardar, 302-303).

La gran pirueta intelectual, la que llevó el sueño de al-Attas más allá de los muros de ese “invernadero tropical” en Petaling Jaya, incluso más allá de los muros de ISTAC, al conjunto de la masa malasia, la realizará sorprendentemente el jefe del estado malasio, el presidente Datuk Seri Dr. Mahathir bin Mohamad / مهاتير بن محمد (Teik). Se trataba de hacer partícipe al poder de una idea cultural, prestigiosa y válida para asentar el progreso en cimientos intelectuales, la idea de recrear un modelo idealizado del esplendor islámico (llámese al-Andalus) para la modernidad. En efecto, Mahathir diseñará un programa político-social para Malasia como una nueva al-Andalus, teniendo en cuenta las ideas de al-Attas en torno a la educación y el conocimiento, pero llevadas al diseño programático y pragmático del estado (Donoso, 2006; 2009).

Mahathir explicó en su libro *The Challenge* –publicado en los años en que se estaba erigiendo el ISTAC– las razones que motivan el progreso de las naciones, poniendo a al-Andalus como modelo dentro de la civilización islámica en la época clásica:

When Islam reached Spain in Western Europe, the entire Iberian Peninsula (Spain) experienced a golden era. Cordova (Qurthubah) under Abdul Rahman The Third was greater and more advanced than it is today. The city had more than 600 mosques, scores of hospitals, schools and libraries. The Muslims taught the Christians of Europe a great deal, from weaving and the making of perfume to advanced mathematics which had been created by the Islamic intellect. Literacy was not confined to the well-to-do but spread among the peasants [...] Many of these remain to this day and quite a number have proved inimitable and unsurpassable despite the modern techniques and tools. The Alhambra palace in Granada, Southern Spain and the Taj Mahal in Agra, India astound all gazers (Mahathir 1986, 23-24).

Mahathir entendió al-Andalus como modelo de civilización, donde todas las ciencias y conocimientos eran enseñados, y como una nación europea islamizada, una nación cosmopolita que pudo lograr el grado más alto de funcionamiento social. Del

mismo modo, los malayos, como nación asiática islamizada que vive en un país cosmopolita, deben entender claramente las razones que hacen avanzar o retroceder. Si durante el período clásico una nación islámica periférica pudo alcanzar el grado más alto de desarrollo hasta el punto de ser modelo y fuente del conocimiento occidental, en los tiempos modernos otra nación islámica puede ser también ejemplo de desarrollo y progreso, superando la mentalidad colonial de imitación y evolucionando con un modelo propio, logrando de tal modo altas cotas de creación y originalidad. Para conseguirlo, el sistema educativo debe abarcar la totalidad del conocimiento humano:

It is clear that the so-called ‘secular’ knowledge is not only related to religion but helps Muslims to do their Islamic duties more effectively and satisfactorily. It would not be too much to say that these forms of knowledge are vital to Islam. It must be evident why Islam urges the pursuit of all knowledge without discriminating between one form or another. The rapid growth and spread of Islam took place when Muslims surpassed followers of other religions not only in devotion to Allah but also in mastering various forms of useful and constructive knowledge (Mahathir 1986, 34).

Con el fin de superar y eliminar la dominación occidental, los musulmanes no pueden seguir únicamente rezando y rechazando cualquier tipo de conocimiento práctico y valioso para los tiempos modernos. El conocimiento no pertenece a ninguna religión, sino que es patrimonio de toda la humanidad. Para Mahathir por lo tanto, no es una cuestión de división entre secularismo y educación religiosa, sino un asunto global. En virtud de esta aspiración, una de sus políticas islamizadoras es la creación de una universidad islámica internacional (la International Islamic University Malaysia IIUM, inaugurada en 1983), que abrace todas las ramas del conocimiento, como en tiempos del islam clásico:

And it [the IIUM] was to be universal as regards to ‘time and place’ for its concept was ‘based on the universities in the Islamic world during its age of glory, particularly those which were found in Spain and in the country now called Iraq’. As Mahathir clarified: ‘Before, these universities were called Islamic universities. In reality, they were all centres of higher learning located in Muslim countries. The education was definitely based on religion, but other subjects were taught side by side. So, the International Islamic University which we sponsor is a new concept from an old idea (Teik, 177).

El “dilema educativo” se resolvía exigiendo un compromiso malasio hacia valores éticos y laborales, una comunidad de ciudadanos hechos a sí mismos (*self-made citizens*), valores islámicos de universalismo en el saber y finalmente, situando a los malasios (malayos y no malayos, musulmanes y no musulmanes) en el nivel más elevado de desarrollo y bienestar. Al hacerlo así, Malasia pasaría a establecer un modelo moderno de nación islámica, del mismo modo que lo fue al-Andalus en su tiempo.

En resumen, desde el sueño de al-Andalus de al-Attas, Mahathir modeló un ideal que fuera práctico para los tiempos modernos y para el conjunto de los malasios:

First, ‘we can not re-create the world of the early years of Islam’. Second, ‘to retreat and withdraw from modern society is to deny that Islam is for all times’. And third, ‘remember always that Islam, when it came, was a modernizing force that brought greatness to the early followers of the faith and greatness in the fields of economy, industry, the sciences, the arts and military prowess’. In other words, be inspired by the past (if you must), keep your eyes on the present (which you must), and see your way through to the future (as we all must) (Teik, 166).

Como al-Andalus no sólo representa un símbolo civilizacional, sino que históricamente constituyó un estado islámico que pereció debido a su división y debilidad política causada por el clima de anarquía (*fitna*), Mahathir articuló un programa político aplicado a la Malasia moderna que tuviera en mente los peligros de la división social y política. En consecuencia, Mahathir estableció una epistemología política que habilitara los marcos del progreso: unificando la fractura de una sociedad dividida (malayos y no malayos); creando un estado cosmopolita pero nacional al mismo tiempo en una común civilización malasia (como lo fue la civilización andalusí); y asentando las bases del progreso en el conocimiento humano (secular y religioso) y la ética del trabajo. En otras palabras, crear solidaridad como meta. De este modo, Mahathir intentaba evitar y prevenir la decadencia de valores sociales, la dependencia de poderes extranjeros y el atraso en la economía y el bienestar. El islam necesitaba establecer un punto de inflexión, y la meta de Mahathir fue revitalizar maneras de explotar toda su riqueza. De otro modo, el futuro era predecible, como explicaba el caso andalusí:

A religion exists when it has followers. If a Muslim society, because of its wish to be known as a staunchly Islamic one, became weak in the so-called ‘worldly’ knowledge necessary for its survival, and was finally destroyed by enemies, leaving not a single person alive, then as far as that society was concerned, Islam would no longer exist. In Spain, for instance, Islam has ceased to have any significance. The descendants of the Muslims of Spain are Christians today, and the mosque of their ancestors have been turned into museums or churches (Mahathir 1986, 36).

El concepto que tiene Mahathir de al-Andalus es una materia de relieve que ayuda a comprender el ‘mahathirismo’ como programa político. Más allá de la inspiración educativa y el ideal andalusí soñado por al-Attas, al-Andalus también permite vislumbrar la decadencia y la desintegración. Por lo tanto, yendo incluso más lejos de lo que al-Attas había ido, Mahathir entiende que es necesario tener en cuenta las enseñanzas de Ibn Ḥaldūn, entendiendo el “dilema malayo” como la “solidaridad malasia,” aplicando inconscientemente el concepto clásico de *‘aṣabiyya ḥaldūnī* al contexto urbano, como remedio a la irremediable decadencia que se esperaba de una sociedad étnicamente heterogénea:

In Malaysia where Islam is the official religion and Muslims form the majority of the people, the Government’s policy was to give priority to the practice of tolerance and fairness to all. He said [Mahathir] that Muslims in Malaysia were inclined to practice the true qualities of Islam, stressing not only a fair Government but also a life filled with good deeds, discipline and respect for one another (Morais, 234).

In Malaysia, a majority of the population are Malay Muslims, but we live peacefully together with Indians, Chinese, descendants of Portuguese, and several other ethnic groups professing Hindu, Buddhist, Christian and other religions. We accept elements of these different cultures into our national, Malaysian identity (Mahathir 1999, 135).

Ibn Ḥaldūn siguió presente en la política malasia después de Mahathir, a través del programa llamado *Islam Hadhari*, diseñado por Abdullah Ahmad Badawi / عبد الله أحمد بدوي, primer ministro de Malasia del 2003 al 2009. A diferencia de la solidez de los argumentos de Mahathir y su forma convincente y razonada de narrarlos, Badawi lanzó su ostentoso *Islam Hadhari* sin haberlo definitivo previamente de forma teórica. Se empezó a hablar políticamente del asunto, pero el libro donde se definió no apareció hasta el 2006: *Islam Hadhari. A Model Approach for Development and Progress*. De forma general, las bases éticas de este modelo político-social serían las siguientes:

Las palabras de Allah contenidas en el Quran poseen infinita sabiduría para guiar a la humanidad por el camino de la paz, del deber y de la aceptación de Allah. *Islam Hadhari* es una perspectiva que enfatiza el desarrollo, sobre la base de los principios islámicos, con el objetivo de incrementar la calidad de vida. Aspira a alcanzar estos fines a través del dominio del conocimiento y el desarrollo del individuo y la nación (Badawi, 3; traducción del autor).

Como se puede ver, se trata de una estrategia completamente política, mucho menos elaborada que la realizada por Mahathir, que es capaz de redactar rigurosa e intelectualmente los argumentos.

En Badawi el propósito político de domesticación del islam es mucho más evidente, lo que originó irritación en el *Parti Islam Se-Malaysia* PAS (Fealy & Hooker, 258-260).

III. Pensamiento islámico filipino

El islam en el archipiélago filipino se presenta como una de las minorías islámicas más notables del mundo, por historia, cultura y geografía. A pesar de que existe una extensa bibliografía sobre el tema (Donoso, 2017) son casi inexistentes los estudios que tengan que ver con el pensamiento islámico en Filipinas. Incluso hasta muy recientemente no se habían estudiado las fuentes árabes para la historia del islam en Filipinas (Donoso, 2013).

Najeeb Mitry Saleeby (n. 1870), cristiano libanés al servicio de la administración norteamericana, inició los estudios sistemáticos a comienzos del siglo XX para recopilar las fuentes genealógicas (*társilas*) de los sultanatos de Mindanao y Sulú (Saleeby 1905). Desafortunadamente, no reprodujo los documentos originales, documentos al presente ilocalizables y que se dan por desaparecidos. Lo que hizo Saleeby fue identificar las principales fuentes producidas por los musulmanes filipinos, acceder a los textos y traducirlos al inglés. De esta manera, lo que posteriormente apareció publicado fue la traducción y el análisis de las fuentes, no las fuentes en sí mismas. No sólo no se hizo una edición de las fuentes originales, sino que ni tan siquiera se llevó a cabo una reproducción facsímil o fotográfica. Por tales motivos, el interés y trabajo desarrollado con las társilas ha venido siendo la exégesis de los textos aparecidos en la traducción inglesa de los dos libros de Saleeby, y su estudio y análisis a la luz de otras fuentes primarias.

Esta labor fue magistralmente desarrollada por quien vendría a ser el principal intelectual islámico de Filipinas, César Adib Majul (1923-2003). De padre sirio y madre mestiza hispanofilipina, Majul fue capaz de dar unidad y dimensión a los “estudios

islámicos” en el país, como una disciplina comprensiva del pensamiento y la cultura en clave islámica. La coyuntura política durante la dictadura de Ferdinand Marcos, y el impacto causado por la obra *Muslims in the Philippines*, hizo que al año de su publicación, en 1974 Majul fuera invitado para dirigir el nuevo Instituto de Estudios Islámicos en el centro educativo estatal de mayor importancia, la Universidad de Filipinas.

La labor de Majul ha sido tan voluminosa y determinante para la historia reciente del islam filipino, que en muchos aspectos no se ha sabido ir más allá de lo realizado por él hace ya cuarenta años. Su *Muslims in the Philippines* sigue marcando el paradigma histórico-político con que se entiende el islam filipino, como una historia de conflicto y lucha armada más que una historia de contacto internacional y cultura globalizada. Fue el fundador del Instituto de Estudios Islámicos en la Universidad de Filipinas, en 1974, y su modelo historiográfico dio pie a interpretaciones radicales como la realizada por el estudiante Nur Misuari, fundador del Frente Moro de Liberación Nacional (MNLF).

En este sentido, los estudios islámicos filipinos aún arrastran la enorme influencia ejercida en los años setenta por César Majul, quien redactó una obra magistral pero en conformidad con los imperativos coyunturales de la época en la que le tocó vivir. Majul era perfecto hablante de español y empleó extensivamente la documentación española, especialmente archivística. No obstante, su paradigma historiográfico abogaba por la inclusión histórica de las comunidades musulmanas en el nacionalismo filipino y, en tal sentido, la “militancia en contra de la agresión colonial”:

Majul transposed this modern anti-colonial framework to the south in his enormously influential *Muslims in the Philippines* (1973), arguing that four centuries of armed clashes between Moros and Spaniards in the archipelago amounted to a coherent proto-nationalist struggle. The publication of Majul’s magnum opus coincided with the emergence of a revolutionary new Bangsamoro (Moro People) national project (Fealy & Hooker, 66).

Al igual que el islam en Filipinas, a César Majul se le ha hecho poca justicia como pensador islámico, y mucha de su obra está esperando ser investigada y rescatada de los fondos del Instituto de Estudios Islámicos de la Universidad de Filipinas.

Su puesta en valor ayudará a resituar el islam malayo en un contexto internacional de interconexiones donde la civilización, como ya apuntaba su labor historiográfica, debía ser una aspiración ineludible.

Obras citadas

- Abaza, Mona. *Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt: Shifting Worlds*. Nueva York: Routledge, 2013.
- Allawi, Ali A. *The Crisis of Islamic Civilization*. New Haven: Yale University Press, 2009.
- Amir, Ahmad N., Abdi Omar Shuriye & Jamal Ibrahim Daoud. "Muhammad Abduh's influence in Southeast Asia." *Middle East Journal of Scientific Research* 13 (2013): 124-138.
- Al-'Attās, Sayyid Muḥammad Naqīb. *Ranīrī and the Wujūdiyyah of the 17th century Aceh*. Singapur: Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society, 1966.
- . *The Mysticism of Ḥamzah Fansūrī*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970.
- Badawi, Abdullah Ahmad. *Islam Hadhari. A Model Approach for Development and Progress*. Kuala Lumpur: MPH, 2006.
- Daud, Wan Mohd Nor Wan. *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas. An Exposition of the Original Concept of Islamization*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1998.
- Donoso, Isaac. "Mahathirismo Jaldūniano: Malasia como nuevo Al-Andalus." En José Luis Garrot y Juan Martos Quesada eds. *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*. Madrid: Ibersaf, 2006, 327-350.
- . "Khaldunian Mahathirism: Malaysia as a New al-Andalus." En Osman Bakar y Ahmad Baharudin eds. *Ibn Khaldun's legacy and its significance: proceedings international conference*. Kuala Lumpur: ISTAC, 2009, 351-370.
- . *Islamic Far East: Ethnogenesis of Philippine Islam*. Quezon City: Universidad de Filipinas, 2013.
- . (ed.) *More Islamic than We Admit. Philippine Islamic Cultural History*. Quezon City: Vibal Foundation, 2017.
- Eliraz, Giora. *Islam in Indonesia: Modernism, Radicalism, and the Middle East Dimension*. Brighton: Sussex Academic Press, 2004.
- Fealy, Greg & Virginia Hooker eds. *Voices of Islam in Southeast Asia. A Contemporary Soucesbook*. Singapur: ISEAS, 2006.
- Hashim, Rosnani ed. *Reclaiming the Conversation: Islamic Intellectual Tradition in the Malay Archipelago*. Petaling Jaya: The Other Press, 2010.
- Istac Illuminated. A Pictorial Tour of the International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC). Kuala Lumpur*. Architectural and Interior Design, Drawings and Calligraphy by Syed Muhammad Naquib al-Attas. Written and Compiled by Sharifah Shifa al-Attas. Kuala Lumpur: ISTAC, 1998.
- Laffan, Michael. *The Makings of Indonesian Islam: Orientalism and the Narration of a Sufi Past*. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- Mahathir [ben Mohamad]. *The Challenge*. Selangor: Pelanduk Publications, 1986. 1993 (2ª ed.).
- . *A New Deal for Asia*. Selangor: Pelanduk Publications, 1999.
- Morais, J. Victor. *Mahathir. A Profile in Courage*. Selangor: Eastern Universities Press, 1982.
- Natsir, Muhammad. "The Indonesian Revolution." En Charles Kurzman ed. *Liberal Islam: A Source Book*. Nueva York: Oxford University Press, 1998. 59-66.

- Noor, Farish A. "Dos trayectorias estatales del islam normativo: Malasia e Indonesia." *Awraq. Revista de análisis y pensamiento sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo* 1/I (2010): 64-81.
- Ricklefs M.C. *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamisation from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries*. Norwalk: EastBridge, 2006.
- . "The Middle East Connection and Reform and Revival Movements among the *Putihan* in 19th-century Java." En Eric Tagliacozzo ed. *Southeast Asia and the Middle East: Islam, Movement, and the Longue Durée*. Singapur: NUS Press, 2009. 111-134.
- Riddell, Peter G. *Islam and the Malay-Indonesian World. Transmission and Responses*. Singapur: Horizon Books, 2003.
- Roslan, Mohd NOR Mohd: "Sayyid Muhammad Rasyid Rida's Influence on Tafsir Studies in Malaysia." *Middle-East Journal of Scientific Research* 12-6 (2012): 760-766.
- Saleeby, Najeeb M. *Studies in Moro History, Law and Religion*. Manila, 1905. Reedición por César Adib Majul. Manila: The Filipiniana Book Guild, 1976.
- . *The History of Sulu*. Manila, 1908. Reedición de la obra por César Adib Majul. Manila: Filipiniana Book Guild, 1963.
- Sardar, Ziauddin. *Desperately Seeking Paradise: Journeys of a Sceptical Muslim*. Londres: Granta Books, 2012.
- Vickers, Adrian. *A History of Modern Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Teik, Khoo Boo. *Paradoxes of Mahathirism. An Intellectual Biography of Mahathir Mohamad*. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 2003.

Apéndice fotográfico



Imagen 1. Aḥmad Daḥlān (1868-1923)



Imagen 2. Hāšim Aš‘arī (1871-1947)



Imagen 3. ‘Abd al-Mālik Karīm ‘Amr Allāh “Hamka” (1908-1981)

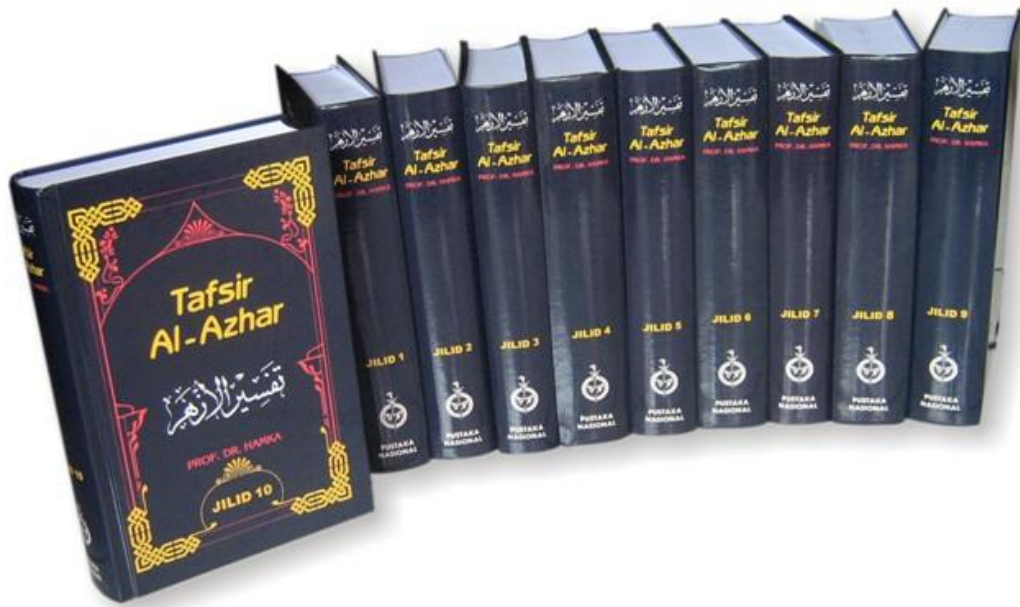


Imagen 4. El *Tafsir al-Azhār* de Hamka



Imagen 5. Muhammad Natsir (1908-1993)



Imagen 6. Nurcholish Masdjid (1939-2005)

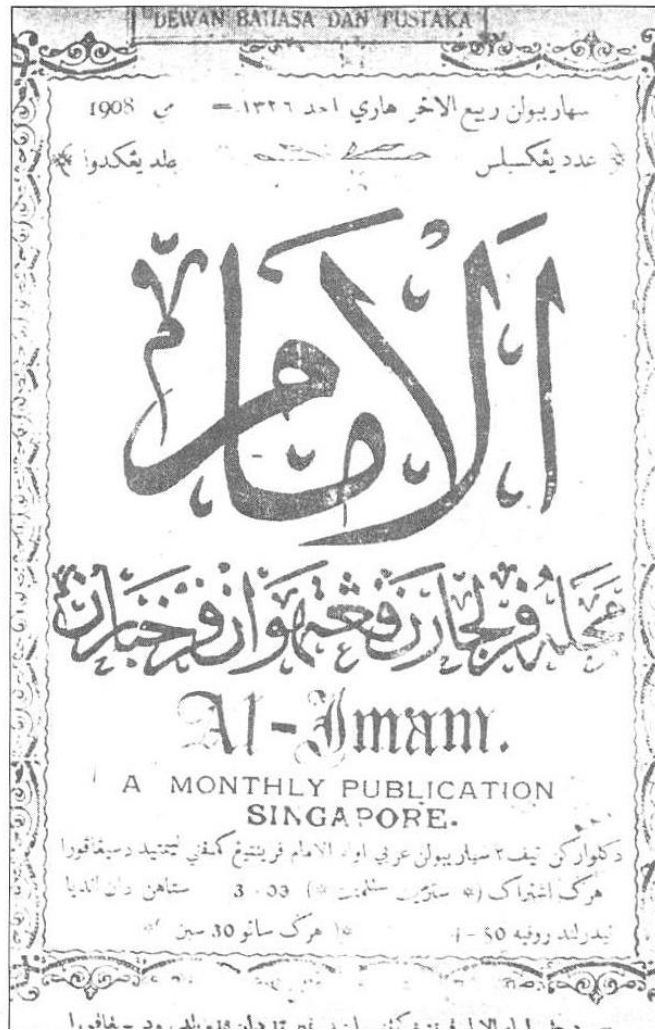


Imagen 7. Portada de un número de la publicación *Al-Imām* (1326 H./1908 e.C.)



Imagen 8. Sayyid Muḥammad Naqīb al-‘Atṭās (1931-)



Imagen 9. Exterior del edificio del ISTAC, con aspecto andalusí

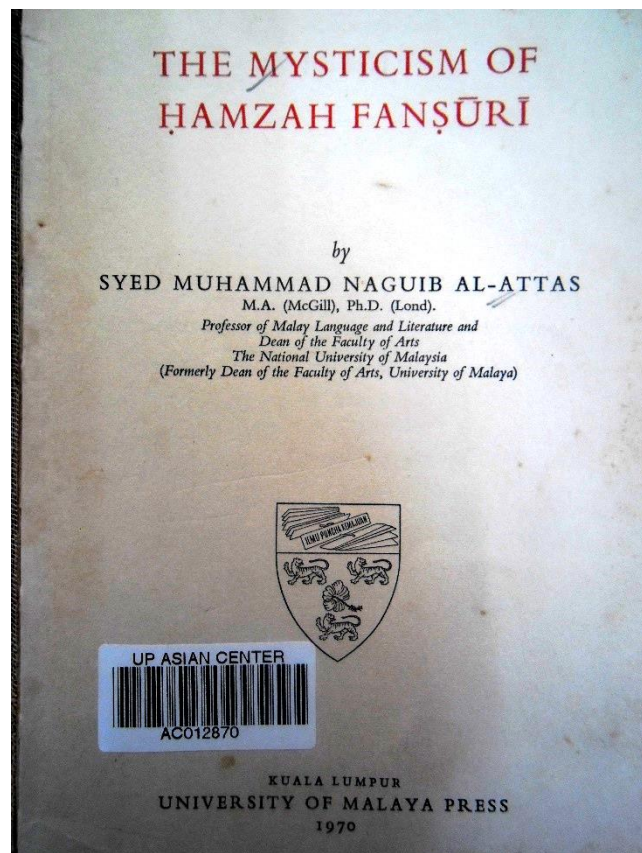


Imagen 10. Portada de la obra clásica (1970)



Imagen 11. Mahathir bin Mohamad (1925-)

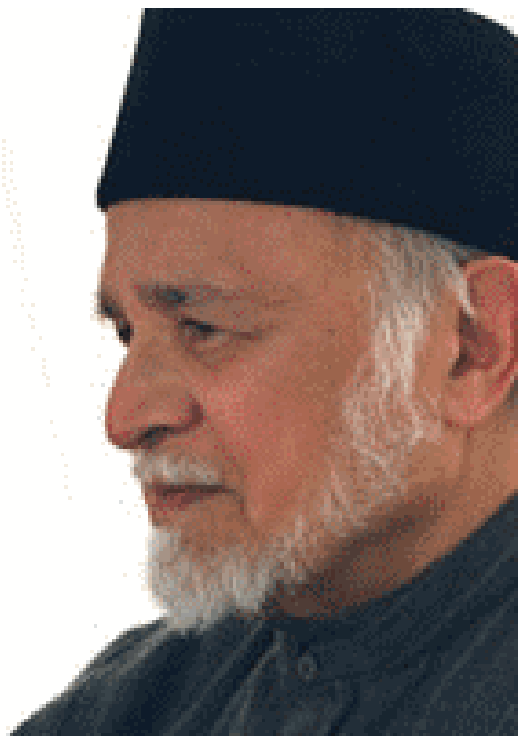


Imagen 12. César Adib Majul (1923-2003).