



¿SON EL ISLAM Y LA DEMOCRACIA INCOMPATIBLES? EL CASO DE ASIA CENTRAL

Alberto Priego ¹

UNISCI, Universidad Complutense de Madrid

Resumen:

Históricamente se han atribuido al Islam una serie de características que lo hacían incompatible con la democracia. Sin embargo estas dificultades no son tanto propias del Islam sino de la herencia árabe que en ocasiones arrastra. Es el caso de algunos lugares que no son Oriente Medio, el Islam tiene características muy distintas. Asia Central que presenta unas características propias que han hecho del Islam de la zona uno de los más moderados y liberales del mundo. Así, teniendo en cuenta las características propias de Asia Central como el hanafismo, el sufismo o el Jasidismo se puede afirmar que Asia Central se perfila como una zona óptima para demostrar al mundo que Islam y democracia son perfectamente compatibles.

Palabras clave: Islam, Asia Central, democracia, Sufismo, Jasidismo.

Title in English: "Is Islam Compatible with Democracy? The Case of Central Asia"

Abstract:

Historically, Islam has suffered the stigma of being incompatible with democracy. Nevertheless, these caveats should not be attributed to Islam itself but the Arabic heritage. Central Asian Islam has some special elements that creates a different kind of Islam which is not only liberal and moderated but also compatible with democracy. Islam in Central Asia embodies some particular characteristics such as Hanafism, Sufism or Jadidism that may show the World that Islam and democracy are completely compatible.

Keywords: Islam, Central Asia, democracy, Hanafism, Sufism and Jadidism.

Copyright © UNISCI, 2009.

Las opiniones expresadas en estos artículos son propias de sus autores, y no reflejan necesariamente la opinión de UNISCI. *The views expressed in these articles are those of the authors, and do not necessarily reflect the views of UNISCI.*

¹ Alberto Priego Moreno es experto en temas del Cáucaso y Asia Central. Es investigador de UNISCI. Ha sido "Visiting Scholar" en la Escuela de Estudios Orientales y Africanos (SOAS, School of Oriental and African Studies). Es autor de "La Evolución del conflicto en Chechenia", "The Creation of the Azerbaijani identity and its influence in the foreign policy", "Georgia: ¿Otra Revolución de Terciopelo?", entre otras publicaciones. E-mail: albertopriego@cps.ucm.es.



1. Introducción

Antes de desarrollar este artículo sería bueno dedicar algunas líneas a definiciones de ciertos conceptos que normalmente se usan a la ligera y que es necesario precisar. El primer o de ellos es el de *fundamentalismo islámico*, término que no existe en árabe. Así la palabra *usuliyyah* fue introducida para traducir del inglés “Islamic Fundamentalism”. Si atendemos a las definiciones de Mendeville, Fuller, Naumkin y Roy encontramos que todos están de acuerdo en entender por *fundamentalismo islámico* una tendencia, que también se da en la Cristiandad, de búsqueda de los orígenes de la religión y de rechazo de las influencias externas. Sin embargo, Oliver Roy² señala dos corrientes dentro de este fundamentalismo: Los *tradicionalistas*, que basan su aproximación en la interpretación de los textos y sus comentarios usando el principio de imitación (*taqlid*) y el rechazo de las innovaciones. Aquí se encontrarían las escuelas legales del Shafiismo, Malikismo, Hanafismo y Navalismo.

Por otro lado, los denominados *reformistas* o *revivalistas*, serían aquellos que critican buscando un acercamiento a los textos, critican la tradición, los comentarios y las prácticas populares como el culto a los santos. Ejemplos de esta tendencia son Shah Wali Allah o el conocido Abdul Wahhab (1703-92), creador del Wahabismo.

Abdul Wahhab postulaba que se debía volver a los orígenes de los ancestros: *salaf* en árabe. Así su principal idea era que la fe islámica se había distorsionado a lo largo de los años y que se debía volver al modelo de los Cuatro Primeros Califas (*Al-Khulafa al-Rashidun*) Abdul Wahhab coincidió en Basora con el fundador de la casa Saud, Ibn Saud, a quien inspiró en su proyecto nacional. Hoy es una referencia para gente como Osama Bin Laden o Ayman al-Zawahiri. En este trabajo se utilizará la palabra salafismo (*de salaf*) para referirnos a los fundamentalistas islámicos ya que existen otros fundamentalistas que no son propiamente islámicos.

Otro término que debe ser aclarado es “*jihad*” ya que no siempre tiene el significado que se le atribuye. A grandes rasgos *jihad* tiene dos significados: *Gran Jihad* o *jihad al-akbar* que es un camino del musulmán para superarse a sí mismo en su camino a Dios y *Pequeña Jihad* o *jihad al-asghar* que sería la lucha para defender o implantar el Islam, que puede tener incluso una naturaleza violenta³. Unido al concepto de *jihad* están los conceptos de *dar al-islam* (tierra del Islam) y *dar al-harb* (tierra de guerra). Mientras que en la primera es una zona donde viven musulmanes en el segundo caso estaríamos hablando de una tierra en la que los musulmanes no podían vivir. Así, se podía lanzar una *jihad bil-sayf* (lucha de la espada) que no obstante, era un concepto defensivo. Sin embargo, para romper esta concepción clásica debemos esperar a Abdul Wahhab y sobre todo a Sayyid Qutb. A partir de ahí, la distinción entre *dar al-islam* y *dar al-harb* desaparece habida cuenta de que esta última es, para los salafistas, la tierra del ateísmo, el capitalismo, la corrupción y la inmoralidad. Se trata así de la obligación de todo musulmán (colectiva-*fard kifaya*- e individual-*fard ayn*-) de devolver a Dios la soberanía sobre la tierra.

² Roy, Oliver (1994): *The Failure of Political Islam*. Cambridge, Harvard University Press, pp. 30-31.

³ Mandaville, Peter (2007): *Global Political Islam*, Abingdon, Routledge, pp. 250-251.



2. Problemas Atribuidos Tradicionalmente al Islam

Si atendemos a los expertos que han estudiado la relación entre Islam y democracia encontramos algunos puntos comunes. Se pueden distinguir dos grandes grupos de estudiosos que giran en torno a la obra de Edward Said “Orientalismo⁴”: los Orientalistas y los Neorientalistas. Aunque existen algunas diferencias entre ambos grupos son más los puntos que los unen que los que les separan. Las discrepancias que formulan pueden ser resumidas en los siguientes puntos:

a. Una Relación entre el Estado y la Sociedad Civil desequilibrada: Las relaciones entre la sociedad civil, cuando existe, y el Estado están desequilibradas. Éste es el principal punto de controversia entre los Orientalistas y los Neorientalistas. Mientras los primeros, con Bernard Lewis a la cabeza, defienden que en los países árabes no existe la sociedad civil, los Neorientalistas, sobre todo Daniel Pipes, afirman todo lo contrario. De hecho, según los Neorientalistas, movimientos radicales como los Hermanos Musulmanes o Hamás, no son otra cosa que una respuesta de la sociedad civil a los excesos de los gobernantes. En cualquier caso queda claro la falta de armonía entre Sociedad Civil y Estado⁵.

b. La no Separación entre la dimensión privada individual (Ibadat) y la pública (Mu’amalat). Se dice que el Islam es una religión que ocupa todos los ámbitos de la vida, desde la relación del individuo con Dios (*Ibadat*) hasta sus relaciones sociales con los seres humanos (*mu’amalat*). La principal consecuencia de esta ausencia de separación entre las dos esferas es que la soberanía reside en Dios y no en el pueblo, lo cual anula las posibilidades democráticas de cualquier sociedad. Así Bernard Lewis habla de un despotismo implícito al Islam debido al control que los asuntos sagrados ejercen sobre todas las dimensiones del individuo⁶. En definitiva, se aprecia una ausencia de la conciencia individual, imprescindible para el desarrollo de la democracia, que engancha con la supuesta obligación musulmana -colectiva- *fard kifaya*- e individual-*fard ayn*- de acabar con aquellos aspectos como la democracia, el ateísmo o el capitalismo que han degradado la sociedad.

c. Confusión entre el poder terrenal y el poder divino: De la mano de la concepción de la soberanía se produce una confusión entre las dos espadas, la terrenal y la divina. Según la tradición islamista existen tres modelos políticos para los musulmanes. El primero se corresponde con el primitivo estado de naturaleza: una situación de anarquía y violencia con un tirano que se impone al resto por ser más poderoso. En el segundo, el analizado por los Orientalistas, donde un príncipe ejerce el poder de forma despótica y los súbditos obedecen por temor, ya sea físico o religioso. El tercero, promovido por autores como Mawdudi o Al-Banna y criticado por los Neorientalistas que sería un modelo utópico con un califato basado en la Sharia, en el Corán y en las enseñanzas del Profeta.

En este sistema los clérigos son los que dirigen los asuntos políticos y los religiosos limitando la resistencia del pueblo ya que, según esta interpretación, no posee la soberanía. En buena medida se puede afirmar que lo que ocurre es que el mundo árabe no se ha visto

⁴ Said, Edward (2003): *Orientalismo*, Madrid, Del bolsillo.

⁵ Las visiones entre Orientalistas y Neo-Orientalistas quedan más o menos integradas con la aportación de Albert Hirschman afirmando que las esferas públicas y privadas se alternan en períodos cíclicos de superioridad. Así durante la Guerra Fría el Estado dominaba a las sociedades civiles y a partir de los 80 la situación se da la vuelta y los movimientos islamistas dominan a los Estados

⁶ Lewis, Bernard (1994): *Islam and the West*, Oxford, Oxford University Press. p. 46.



influido por el Agustínismo político que alcanza su máximo esplendor en la obra de Masilio de Padua⁷.

d. Sacralización de la figura del Sultán: como consecuencia de la confusión de los dos poderes, los ulemas han sacralizado tradicionalmente a la autoridad política considerando pecado su cuestionamiento o desobediencia. Sin embargo, cuando el gobernante no era el deseado por el clero o no pertenecía a la comunidad étnica de los ulemas, éstos no han dudado en usar su capacidad religiosa para derrocarlo. Esto ha provocado la emergencia de grupos radicales *salafistas*, muchas veces alternativos al *establishment* religioso, que cuestionan cualquier orden establecido que no sea un Estado Islámico basado en la *Sharia* e inspirado en los cuatro primeros califas (*Al-Khulafa al-Rashidun*) los considerados virtuosos.

e. Ausencia de una Revolución Burguesa: Las sociedades musulmanas sufren lo que Leonard Binder ha denominado “*conjunto de ausencias*”⁸ referido a la ausencia de un concepto de libertad, de instituciones autónomas y de una clase media. Estos problemas provocan que el gobernante se vea menos limitado y que, por lo tanto, pueda ejercer el poder de manera más despótica. Dentro de estos frenos al poder debemos incluir las críticas de Bernard Lewis por carecer de cuerpos intermedios y de órganos legislativos, ya que la *Shura* carece de las características propias de las asambleas parlamentarias. La existencia de cuerpos intermedios, tal y como establece Tocqueville, permitiría un límite a la autoridad que frene los excesos tiránicos del gobernante. Este conjunto de ausencias se antoja complicado de superar ya que se refiere a elementos considerados de elementos con carácter occidental y lejano a la tradición árabe-musulmana.

En buena medida, estos problemas que en Europa quedaron superados con las revoluciones del XVIII y el XIX, han sido atribuidos al Islam aunque no son propios de esta religión sino de la costumbre árabe, tal y como veremos a lo largo de este trabajo. Así, muchos de estos obstáculos no se dan en los países de Asia Central lo que hace de la zona un “laboratorio perfecto” para demostrar la compatibilidad de Islam y democracia, a pesar de que la región si presenta otros problemas más propios de los 80 años de dictadura soviética.

3. Elementos Propios del Islam de Asia Central que Favorecen la Democracia

3.1. La Llegada del Islam a Asia Central

En el siglo VII d.C, las tropas árabes llegaron a lo que ellos denominaban *Ma Wara' Al-Nahr* o la tierra que está más allá del río (Amu Darya) incorporándola al Califato. Con los Samaníes (875-999) el Islam se convirtió en la religión oficial de Asia Central y Bujara en su capital. De hecho, cuando Irán se convirtió al chiísmo, Asia Central se acogió a la tradición perso-sunita desarrollando una literatura al margen de la árabe que se escribía en farsí o en las lenguas vernáculas⁹.

⁷ Gálvez, Lucía (2006): *¿Cómo Dios manda? Iglesia, Masonería y Estado en la Argentina*, Buenos Aires, Grupo Editorial Norma, pp. 63-65.

⁸ Binder, Leonard (1998): *Islamic Liberalism. A Critique development ideologies*, Chicago, The University of Chicago Press, p. 225.

⁹ Roy, Oliver (1997): *La Nueva Asia Central o la Fabricación de Naciones*, Madrid, Sequitur, p. 233.



La llegada de los mongoles supuso un fiasco para el Islam en Asia Central ya que los conquistadores destruyeron los principales monumentos de Bujara para, posteriormente, convertirse en la religión oficial de la Horda de Oro. Durante la época de Amir Timur y de los Timurids (XIV) la región vivió su mayor esplendor. Se construyeron emblemáticos edificios como el Mausoleo de Gur-e Amir o el complejo de Shah-i Zinda. Posteriormente *Ma Wara' al-Nahr* se dividió en varios kanatos, destacando los de Khiva, Kokand y Bujara que permanecieron así hasta la conquista rusa, tras la cual pasaron a ser protectorados de Moscú. A partir de ahí, Rusia sería la metrópoli hasta 1991 fecha en que todas estas repúblicas recuperaron su independencia.

Durante este largo período que va desde el siglo VII hasta finales del XX Asia Central configuró una identidad en la que el Islam cobraba una importancia muy grande y cuyas características permiten que sea una zona donde Islam y democracia se muestran compatibles. Por ese motivo, hemos seleccionado seis características propias del Islam de Asia Central donde se aprecia dicha compatibilidad:

- a. Ausencia de tradición árabe
- b. Influencia del Sufismo
- c. La Escuela Hanafista
- d. Movimientos Reformistas Jadidismo
- e. Las Costumbres locales.
- f. Herencia Rusa y Secularización.

3.2. Ausencia de Herencia Árabe y la Importancia de las Costumbres Locales

Los árabes encontraron en Asia Central una gran resistencia entre una población centroasiática que ya tenía sus propias religiones y sus propias lógicas de comportamiento. La falta de condiciones naturales que favorecieran un asentamiento como el que se produjo en el Norte de África ha permitido que sobrevivieran las costumbres locales que difieren claramente de las de los conquistadores. Por un lado, el culto a dioses preislámicos o la adoración de santos locales no son extraños en Asia Central, mientras que está absolutamente perseguido por los grupos *salafistas*. Por otro, los hábitos religiosos en Asia Central son mucho más laxos y relajados que en los países del mundo árabe. Así, *Ma Wara' al-Nahr* siendo musulmana está poco influida por la cultura árabe lo que la convierte en el lugar ideal para buscar la compatibilidad entre Islam y Democracia. Por el contrario, sí que ha recibido otras influencias musulmanas, como la otomana o la persa, que han contribuido a la formación de una identidad regional propia lejos de la árabe.

Volviendo al punto de partida, la geografía de Asia Central no favorecía el establecimiento de los árabes. Por un lado, su suelo se antojaba demasiado pobre para establecer cultivos, con la excepción del Valle del Ferghana, y demasiado rico para ser malgastado como pasto para camellos. Estas características junto con la lejanía geográfica hicieron que los árabes perdieran interés en asentarse en la región y, por lo tanto, que las costumbres locales permanecieran vivas hasta hoy. Por otro lado, Asia Central se perfila como un territorio de grandes dimensiones rodeado por grandes imperios (Romano-Germánico,



Zarista, Chino etc...) y por tanto imposible de dominar. Solamente una entidad política nativa y profundamente descentralizada, como el Imperio Mongol de Ghenghis Khan, fue capaz de establecer un laxo control sobre la zona.

De hecho, la tradición política árabe y centroasiática son no sólo distintas sino completamente antagónicas. Mientras el mundo árabe había centrado su estructura política en la idea de la divinidad de Mahoma, el Imperio Mongol basaba su estructura en la acumulación del poder en una sola persona. Además, mientras los mongoles basaban su conquista en la desintegración de las tribus, los árabes lo hacían justo en lo contrario, en la unión en torno a una religión¹⁰. Así, el hecho de que el centro moral y religioso de los árabes estuviera lejos de Asia Central, en la Meca, impedía que se pudieran implantar otros modelos de conquista más extensos. Por si esto fuera poco, los mongoles prestaban más atención al mundo terrenal y a la espada temporal mientras que para los árabes no había nada fuera de la dimensión religiosa. Así vemos que en Asia Central la separación entre las esferas privada (*Ibadan*) y pública (*Mu'amalat*) del individuo tiene sus raíces en la época de los mongoles. Por ello, no existe esa confusión entre las dos espadas que supone un obstáculo para la democracia.

Además, la superioridad moral con la que los conquistadores abordaban a las tierras conquistadas hacía imposible que se pudiera establecer un estado en ellas. Los árabes consideraban a la población local como *mawali* o clientes, que estaban por debajo de los árabes. Esta superioridad se sigue defendiendo respecto de los salafistas que persiguen las tradiciones y costumbres locales aludiendo a que son contrarias al Islam cuando, en la mayor parte de los casos, son contrarias a la tradición árabe. Algunas de las prácticas controvertidas afectan a cuestiones sagradas para los más ortodoxos como la propia peregrinación a la Meca (*Hajj*). El Hajj tiene un significado diferente para árabes y centroasiáticos, quienes consideran que dicha obligación puede ser sustituida por tres peregrinaciones (*ziyarat*) a ciertos mausoleos (*mazars*) donde se encuentran enterrados santos locales. Esta flexibilidad, que ha permitido la pervivencia del Islam en épocas complicadas como el estalinismo es profundamente perseguida por grupos *salafistas* hoy apoyados por estados como Arabia Saudí.

En el orden político, ante la ausencia de un modelo político en el Corán, los salafistas tratan de imponer un modelo similar al de los tiempos en los que vivía el Profeta. Así, muchos salafistas consideran que, siguiendo la *sunna*, se debe establecer un sistema político similar al que existía en los tiempos del Profeta; de ahí su obsesión por la restauración del Califato con las características de la sociedad árabe de ese tiempo¹¹: ausencia de derechos humanos, ausencia de elecciones, discriminación del género femenino etc...que no son más que elementos del imaginario colectivo creado por ideólogos como Mawdudi o Qutb.

Por su parte, Asia Central, tiene una cultura política heredada de los períodos ruso y mongol, con otras instituciones y también con otros problemas, pero distintos de los de los árabes. Valga señalar la existencia de la institución denominada Mahallah, que tiene su origen en los grupos de trabajadores de las montañas del Pamir (*avlod*). Estos grupos de solidaridad tenían un líder, normalmente el más anciano y pueden ser considerados como un elemento propio de los pueblos de Asia Central. Incluso algunos autores definen la *Mahallah* como una proto-sociedad civil o *sociedad civil comunal* que chocaría frontalmente con uno de los

¹⁰ Crone, Patricia (1980): *Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 18-19.

¹¹ Mandaville, Peter (2007): *Global Political Islam*, Abingdon, Routledge, p. 35.



problemas de las sociedades árabes, la ausencia de sociedad civil o la emergencia de esta en forma de grupos radicales¹².

Otro de los aspectos que se deben atribuir a la tradición árabe y no a la islámica es la debilidad del Estado, ya que en los tiempos del Profeta no existía tal entidad en la Península Arábiga. De hecho en el caso de Asia Central, la experiencia soviética ha dado lugar a todo lo contrario, a Estados demasiado férreos que dejan poco lugar a las sociedades civiles.

En lo que hace a la falta de lealtad hacia la autoridad política se refiere esta se puede atribuir a dos hechos: por un lado, a la tradición tribal árabe y al uso de esclavos en los ejércitos y, por el otro, a la separación étnica entre el poder político -que desde el siglo XI pasó a manos de dinastías bereberes y turcas- y el religioso, que se mantuvo en manos de las familias árabes¹³. Así, los ulemas han tratado de minar la legitimidad de las dinastías políticas provocando una falta de lealtad por parte de los ciudadanos que ha terminado con la proliferación de grupos radicales como los Hermanos Musulmanes, que luchan contra gobiernos que califican como *kafir*. Por eso los gobiernos se han visto obligados a seguir los postulados de los ulemas provocando una mera confusión entre el poder terrenal y el poder eterno.

Esta falta de lealtad a la autoridad no se ha dado en Asia Central ya que con mongoles y rusos la separación de las dos esferas ha sido clara y la lealtad a la autoridad constante. Sin embargo existen otros problemas como el culto a la personalidad, las violaciones de los derechos humanos por parte del Estado y en algunos casos falta de libertad religiosa. En la actualidad estos problemas son aprovechados por grupos radicales como Hizb ut Tahrir que postulan soluciones tales como la implantación de un Califato. Sin embargo, la solución pasa por el retorno a las costumbres e instituciones locales, que son compatibles con la democracia y más aceptadas por la población local.

Fuera de la tradición árabe y dentro de la persa debe ser destacada la figura de Fazlullah Ruzbihan, un académico persa que se refugió en Samarcanda huyendo de los Safavíes. Fazullah escribió el “Código de Conducta de los Reyes” (*Sulûk uk-mûluk*) que pretendía establecer la relación entre los gobernantes y la religión. La principal aportación de Fazullah es la necesidad de tener una autoridad política en la tierra que, eso sí, debería tener una relación adecuada con la *Sharia*. En este punto la tradición persa engancha con el agustinismo político¹⁴, superando el problema árabe de confusión del poder terrenal y el divino.

3.3. El Sufismo

El Sufismo (*Tasawwuf*) goza de gran aceptación en Asia Central. Sin embargo, en el resto del mundo es un tiempo fuente de controversia y de devoción ya que está rodeado de un halo de misterio. Ni tan siquiera está claro el verdadero origen de la palabra *Sufi*. Algunos autores como Abu Rayhanan Biruni afirman que procede de la palabra griega *sophia* (sabiduría) y por

¹² Stevens, Daniel: “NGO-Mahalla partnerships: exploring the potencial or state-society synergy in Uzbekistan, *Central Asia Survey* vol. 24 no. (September 2005), p. 282.

¹³ Martínez-Gros, Gabriel: “Le Palais et la Mosquée”, *Les Collections de L’Histoire-L’Islam et le Coran*, no. 30 (Octubre 2008).

¹⁴ Marsilio de Padua en Defensor Pacis afirmaba que Cristo no había venido a luchar contra el César sino a someterse a él siempre y cuando sus leyes no entraran en contradicción con las divinas. Vemos pues una coincidencia entre el Agustinismo Político y la obra de de Fazullah *Sulûk uk-mûluk*.



ello los sufíes adoptaron este nombre¹⁵. Otros autores sitúan su origen en los vocablos árabes *safwe* (elegido) y *suffa* (pureza) aunque esta teoría goza de poca aceptación¹⁶. Sin embargo, la opinión más aceptada señala que el prefijo *suf* alude a los modestos harapos de lana¹⁷ que portaban los *darvish*¹⁸, *faqirs*¹⁹ o *sufíes* (pobres o mendigantes) como muestra de su compromiso con el mundo espiritual y su abandono de lo material²⁰.

Los sufíes tienen por objetivo alcanzar la espiritualidad abandonando todos los placeres terrenales. Para ello, el aspirante (*murid*) con la ayuda de un guía espiritual (*Pirs o Shaykh*) inicia un viaje (*tariqah*) que, tras superar siete fases, le debe llevar a la unión con Dios. Los candidatos deben renunciar a todo lo que les rodea para poder despojarse de su ego y alcanzar el mundo divino. En el abandono del mundo físico también se incluyen las cuestiones políticas, lo que permite una clara separación entre el mundo religioso y el mundo político. Ésta es una de las grandes aportaciones del Sufismo a la compatibilidad de Islam y democracia.

Su origen está en los musulmanes que cruzaban *dar al-islam* en busca de respuestas espirituales. Se reunían en los refugios de los viajeros para compartir experiencias y escapar de las persecuciones de los Abasíes, que al igual que los Chiítas, los consideraban herejes. Así, en torno al siglo XI nacieron las primeras órdenes sufíes (*tariqas*). Los sufíes suelen referirse a esta persecución, que hoy continúa a manos de los Wahabíes, como *dhirik* que procede de *dhirik Allah* o lo que es lo mismo el recuerdo de Alá. Éste es el nombre con el que los sufíes suelen referirse al Profeta Mahoma y también designa un ejercicio espiritual por el cual entran en contacto con Dios.

El Sufismo en Asia Central, al igual que ocurre en otras zonas musulmanas no árabes, es extremadamente popular. Su culto a los santos (*wilaya*), su carácter esotérico y místico, así como la aceptación de las costumbres locales, hacen que tenga una especial aceptación entre la población. Asia Central es una de las zonas del mundo donde podemos encontrar las principales órdenes sufíes como son la Kubrawiyya (XII), Yasaviyya (XII), Qadiriyya (XII) o la más importante y conocida, Naqshbandiyya (XIV). Esta última fue creada en Bujara por Bahoudin Naqshband Bukhari (1318-89) y sus descendientes dicen que sus raíces se remontan al primer Califa Abu-Bakr (*hoja*), a la familia de Mahoma (*Ishans*) o a santos locales (*tura*)²¹. Su principal característica es la sobriedad, tanto en sus prácticas religiosas como en su quehacer diario. El *dhirik* de la orden Naqshbandiyya consiste en un silencio sepulcral que es utilizado por sus fieles para repetir incesantemente el nombre de Alá.

Precisamente esa sobriedad no es más que es el reflejo de la necesidad sufí de abandonar este mundo para encontrar el divino, tiene su contraparte en la cuestión política. En la orden de Naqshbandiyya rige un principio denominado “soledad en la multitud” (*xilvat dar anjuman*) que pretende explicar el estado de misticismo sufí en el que un individuo está concentrado en el interior mientras en su exterior la sociedad continúa con su ritmo. El

¹⁵ Nurbakhsan, Javad (1994): *Sufism. Meaning Knowledge and Unity*, New York, Khaniqahi Nimatullahi Publications, p.11.

¹⁶ Aslan, Reza (2005): *No God but God. The Origins, Evolutions and Future of Islam.*, London, Arrow Book, p. 198

¹⁷ Siguiendo la tradición del Profeta que decía que se debía llevar ropas de lana para que los corazones encontraran la dulzura de la fe.

¹⁸ Palabra persa para designar a una persona de escasos recursos.

¹⁹ En Siria se usan los términos *Derbish*, *Sufi* y *Faqrs* indistintamente

²⁰ Nicholson, Reynold (2007): *The Mystic of Islam*, London, Deep Books.

²¹ Abashin, Sergei: “The logic of Islamic practice: a religious conflict in Central Asia” *Central Asian Survey*, vol. 25, no.3 (September 2006), p. 269.



principio de *xilvat dar anjuman*²² permite la existencia de una sociedad secularizada sin perder su herencia religiosa ya que separan el Ibadan y mu'amalat.

La orden de Naqshbandiyya ha quedado vinculada a Uzbekistán en general y a Bujara en particular. De hecho, Bahoudin Naqshband es el santo patrón de la ciudad y a él se atribuyen esos milagros (*barakas*) que tanta aceptación tienen en Asia Central. En el lugar donde reposan sus restos, Qashri Orifon, se construyeron una mezquita (*khanaqah*) y una *madrassa* para que los fieles acudieran allí y pudiera interceder ante Dios para conceder *barakas*. Durante los siglos XVI y XVII los gobernantes centroasiáticos acudían al lugar antes de emprender un viaje al extranjero o antes de tomar una decisión difícil.

Sin embargo, no todos los seguidores de Bahoudin Naqshband (XVIII) han optado por seguir el principio *xilvat dar anjuman*. Por ejemplo, Sha Walli Allah buscó la creación de un orden político sufi que restaurara unos valores místicos islámicos que, según él, estaban destruidos. Su popularidad, sobre todo en el subcontinente Indio, sirvió para que se crearan movimientos más radicales como Aligarth o el Deobandismo, en el que se han inspirado los Talibán.

En la actualidad, la despolitización sufi es utilizada por los regímenes de Asia Central para crear una identidad regional compatible con los sistemas políticos de Asia Central²³. Sin embargo a veces es interpretado por la población como inacción o legitimación de las tiranías y por ello buscan las respuestas que los sufíes nos dan en otras opciones más radicales como los salafistas.

En general el sufismo aporta la solución a varios de los problemas señalados por los Orientalistas. Por un lado, su misticismo personal e individual permite que las esferas privadas y públicas del individuo estén separadas. Por el otro, ahonda algo en la separación entre la iglesia y el estado pero, al tiempo se puede decir que la existencia de las órdenes sufíes puede ser considerada como la de cuerpos intermedios emergentes en sociedades que tradicionalmente carecían de ellos. Así, aunque no entre en asuntos políticos, sí que es imposible vertebrar las sociedades usando las órdenes sufíes. Por lo tanto el sufismo puede ser considerado como una gran aportación para la democracia en el mundo musulmán aunque algunos grupos radicales externos lo comiencen a utilizar para fines completamente distintos.

3.4. La Escuela Hanafi

La Escuela Hanafi ha sido calificada como “*la más elevada y sublime realización de que el Islam ha sido capaz*”²⁴. Esta corriente se ha caracterizado por tener dos rasgos que la hacen casi única: su adaptabilidad a las condiciones locales sin considerarlas contrarias al Islam y su falta de interés por los asuntos políticos aunque a diferencia del sufismo no es indiferente frente a las injusticias provocadas por la autoridad terrenal.

El Islam que se extendió por *Ma Wara' al-Nahr* fue el sunita, con el Hanafismo (*Madhhab Hanafiyyah*) como escuela de jurisprudencia más popular. Originada en Kufa

²² Louw, Maria E. (2007): *Everyday Islam in Post-Soviet Central Asia*, Abingdon, Routledge, p. 46.

²³ El complejo de Qashri Orifon fue rehabilitado en 1993 y en su inauguración acudieron el Presidente Karimov, el entonces *Mufti* Aji Muxtar Abdullaev y numerosos *shaykhs* sufíes de todo el mundo.

²⁴ Abdel-Karim, Gamal (2005): *Ciencia del Islam desde los orígenes hasta hoy*, Madrid, Fundación del Sur (Instituto Internacional de las Civilizaciones), p. 125.



(Irak), se trata de la *madhabs* más liberal de las cuatro existentes (*Shafi'i, Maliki y Hanbali*²⁵). El auge del Hanafismo no se debe tanto a su creador²⁶, Abu Hanafí, como a uno de sus discípulos -Abu Mansur al-Maturidi al-Samarqandi- quien creó la primera una escuela de teología (*kalam*) Maturidiyya. Este centro de pensamiento convirtió al Hanafismo en la escuela de jurisprudencia más importante de Asia Central aportando una visión liberal y moderada al Islam de la región.

La gran virtud del Hanafismo, al igual que ocurría con el sufismo, es que permite el mantenimiento de las tradiciones pre-islámicas siempre que no contradigan la interpretación islámica del Corán (*fiqh*). Claros ejemplos de este fenómeno son el festival que da la bienvenida a la primavera (*sayyil* o *sayyil-bayram*) o las visitas a las tumbas de los santos sufíes (*ziyarat*). Estas prácticas, que están muy perseguidas por los salafistas por considerarlas como violaciones del monoteísmo²⁷ (*tawhid*) o actos de idolatría (*shirk*) quedaron inmortalizadas por Mohammed ibn al-Hasan al-Shaybani en los seis libros²⁸ que recogen el corpus teórico de la Escuela Hanafí. En estos textos se abordan cuestiones que van desde la moral hasta las relaciones personales.

Asia Central es una zona extensa, con grandes montañas y con poblaciones nómadas, por lo que la doctrina religiosa debía ser flexible; algo de lo que la Escuela hanafí puede presumir. En el proceso de islamización los nómadas tomaron elementos del Corán para completar sus creencias y los *shaykhs*, ante la ausencia de fuentes, adoptaron elementos de la cultura local para completar las explicaciones sobre los preceptos islámicos. La posibilidad de adaptación que brinda el Hanafismo permitió que el Islam en Asia Central fuera más tolerante, abierto y liberal.

Los hanafíes se consideran a sí mismo virtuosos. Mahoma predijo que el mundo musulmán se dividiría en 73 sectas y que sólo una (*Ahl al-Sunna wal-Jama's*) quedaría como la elegida. Este lugar es el que los hanafíes dicen ocupar, aunque otros grupos como los sufíes también se lo arrojan. La cercanía entre estos grupos ha provocado que algunos teólogos, como Maturiyah Kalam o Allah-Yar, trataran de unir la tradición sufi y la escuela hanafí.

El elemento más interesante de la Escuela Hanafí es su ausencia de interés por los asuntos políticos²⁹. Una de las primeras características de esta escuela era la prohibición a los ulemas de participar en cuestiones políticas, prohibición que fue levantada en el siglo IX por Al-Samarqandi. Se buscaba que los clérigos ejercieran de freno al poder político despótico y protegieran a la población de sus acciones. Así, gracias al hanafismo, se superaron dos problemas enunciados por Bernard Lewis: la tiranía del Sultán y la no separación de las esferas pública y privada.

Frente a esta concepción que nos da la Escuela Hanafí otras escuelas de jurisprudencia, como la Hanbali, postulan que el verdadero soberano sobre la tierra es Dios (*Istikhlaf*) y que la soberanía (*Hakimiyya*) no pertenece al pueblo sino a Dios. Este hecho impide que se pueda producir ningún tipo de resistencia a gobiernos tiránicos, algo que evita

²⁵ Arístegui de, Gustavo (2004): *El Islamismo contra el Islam. Las claves para entender el terrorismo integrista*, Barcelona, Ediciones B, Grupo Z, p. 26.

²⁶ Iman al-Un'man b. Thabit b.Zuta Abu Hanifa.

²⁷ Delong-Bas, Natania J. (2004): *Wahhabi Islam. From Revival and Reform to Global Jihad*, Oxford, Oxford University Press, pp. 24-25

²⁸ al-Mabsud, al-Jami'as-saghir, al-Jami'al-kabir, az-Ziyadat, as-Sayar al Kabir y as-Sayar as-saghir.

²⁹ Khalid, Adeeb (2007): *Islam after Communism. Religion and Politics in Central Asia*, Los Angeles, University of California Press, p. 28.



el Hanasfismo ya que legitima la oposición cuando ésta se produce contra una autoridad que va contra la ley islámica. Durante el período soviético, algunos hanafíes participaron en lo que se ha venido a denominar “Islam Oficial” mientras que otros ejercieron su “derecho de resistencia” al poder soviético y optaron por vías más radicales que se acercaban al

Salafismo. Este es el caso de Mohamed Hidustani, más conocido como Hojji Domla (1895-1986), quien cuestionó el sistema soviético y por ello fue acusado de “wahabista”, algo común en la URSS aunque muchas veces carente de fundamento.

Esta tradición de separación entre las dos esferas se ha mantenido en las constituciones de los Estados de Asia Central. Sin embargo, al igual que ocurría con los sufíes, la falta de democracia está haciendo emerger esa otra vertiente de los hanafíes que es la que lucha contra los gobiernos despóticos y que, a veces, los acerca a postulados más radicales.

3.5. Movimientos Reformistas en Asia Central

Otro de los elementos que más han influido en que Asia Central tenga una aproximación religiosa más liberal han sido las corrientes reformistas del Islam, especialmente el Jadidismo. Se trata de un movimiento que tomó su nombre de un novedoso método de enseñanza del alfabeto árabe, *usul-i-jadid*, creado por el tártaro Ismael Bey Gasprinskii y difundido a través del periódico *Terjüman*³⁰. Sin embargo, existen otros muchos nombres por los que se los conoce como *ziyalilar* o intelectuales, *taraqqiparwarlar* que significa progresistas o *yashlar*, los jóvenes, en una clara alusión al movimiento de los Jóvenes Turcos que tanto influyó a los seguidores de Gasprinskii.

Los Jadidistas asumieron que la civilización musulmana había quedado atrasada respecto a otras como la occidental, que tanto admiraban. Según los Jadidistas, la corrupción de la fe llevó a las sociedades musulmanas a la ignorancia, a la debilidad política e incluso al desfase militar. Esta idea no es nueva y hoy es muy común³¹ en el mundo musulmán. La novedad introducida por los Jadidistas fue no cargar contra Occidente sino hacer examen de conciencia y buscar una solución. Para superar esta fase se debía retomar la senda del Islam verdadero, que estaba representado por la vuelta al Corán y al *Hadith*, dejando a un lado las tradiciones y las costumbres que habían corrompido al Islam. En esencia, no es que representaran la tradición salafista de persecución de lo que no es considerado adecuado sino que postulaban volver a los textos para que cualquier persona que tuviera una mínima educación pudiera acceder por sí misma a la raíz del Islam. Se trata pues de una apuesta por el individualismo, por la reducción del poder de los ulemas y por la separación de la *Mu'amalat* y la *Ibadat*, elementos todos ellos necesarios para el desarrollo de la democracia.

Uno de los puntos fuertes del Jadidismo era su profunda fe en la educación y la crítica a los métodos educativos llevados a cabo en las *maktab* y en las *madrasas*. Según los Jadidistas la mala educación había traído consigo la debilidad que desembocó en la colonización rusa. Aunque las relaciones con la metrópoli no era malas -de hecho muchos de los Jadidistas habían estudiado en escuelas eslavas- los seguidores de Gasprinskii achacaban a los ulemas el desastre de haber sido colonizados ya que era percibido como un síntoma de debilidad. Esta posición coincide con la que hacen Orientalistas y Neorientalistas a los ulemas y a la sacralización del Sultán que corrompió la religión provocando el declive de su civilización.

³⁰ Khalid, Adeb (1998): *The Politics of Muslim Cultural Reform. Jadidism in Central Asia*, Los Angeles, University of California Press, p.98.

³¹ Fuller, Graham E. (2004): *The Failure of Political Islam*, Basingstoke, Palgrave, p.3.



En Asia Central sus principales centros de actuación fueron Tashkent, Bujara y Samarcanda. Su figura más representativa Mahmud Khoja ibn Behbud Khoja quien fascinado por el movimiento Jadidista, se hizo llamar Behbudi, como si fuera tártaro. En general, defendían un modelo de reforma de las sociedades centroasiáticas que iba desde la liberación de la mujer³² -a la que instaban a quitarse los atuendos tradicionales (*chachvon* y *paranji*)- pasando por la implantación de los alfabetos occidentales y las lenguas turcomanas, hasta la utilización del *waqf* para la promoción de la educación de los campesinos. En estos conceptos coincidían con los bolcheviques aunque, a medio plazo, los seguidores de Lenin y Stalin acabaron sospechando de los Behbudi como consecuencia de su admiración por la cultura europea en general y la británica en particular.

En general el Jadidismo supuso una revolución en Asia Central porque sentó las bases para la reforma de las sociedades musulmanas tradicionales. Buena parte de los postulados jadidistas fueron posteriormente adoptados por los soviéticos. Además supuso un punto de partida para reformas como la adopción de alfabetos latinos o el acercamiento a Europa.

3.6. Las Costumbres de los Musulmanes de Asia Central

Dos son los elementos diferenciadores que encontramos en las costumbres de Asia Central con respecto a las del mundo árabe. Por un lado la ya mencionada aceptación de costumbres locales aunque a veces sean totalmente ajenas al Islam y, en algunos casos, propias de otras religiones. Por otro la relajación de la profesión de la fe islámica. Estos dos elementos hacen de los pueblos de Asia Central mucho más tolerantes y adaptables a fenómenos como la democracia que en ocasiones son percibidos como algo ajeno.

Respecto al primer grupo de elementos hay que decir que, a pesar de ser una zona donde la población es mayoritariamente musulmana, aun hoy se mantienen algunas tradiciones pre-islámicas. Estas tradiciones, aceptadas por los hanafíes y perseguidas por hanbalíes y wahabíes, se han hecho incluso más populares después de la caída de la URSS.

En este sentido, podemos apreciar ritos relacionados con dioses pre-islámicos como Tengri, Mayo, Erglig, o la influencia de elementos zoroastristas como la pervivencia de chimeneas (*alou-khona*³³) en los hogares para rendir culto al fuego. De hecho, Asia Central por su condición de cruce de caminos, históricamente ha sido un lugar de encuentro de muchas religiones como el Cristianismo y alguna de sus escisiones como el Nestorismo, el Judaísmo o el Budismo. Así se han descubierto templos budistas en el Valle del Chui (Kirguizistán) mientras que las comunidades judías de Bujara aun hoy siguen siendo importantes.

El segundo grupo de costumbres tiene que ver con la práctica religiosa. Tras ochenta años de comunismo, y a pesar del renacimiento vivido en los 80 y 90, los niveles de religiosidad son mucho menores que en otras zonas musulmanas del mundo. Por ejemplo, en Uzbekistán el 72% de los que se consideran musulmanes (92% de la población) admiten no rezar a diario³⁴, porcentaje que desciende en Tayikistán al 45%, aunque sigue siendo una cifra muy alta sobre todo teniendo en cuenta que es el único país centroasiático con un partido

³² Fathi, Habiba: "Gender, Islam, an social change in Uzbekistan", *Central Asian Survey*, vol. 25, no. 3 (September 2006), p. 304.

³³ Poliakov, Sergei P. (1992): *Everyday Islam. Religion and tradition in Rural Areas*, Armonk, ME Sharpe, p. 111.

³⁴ International Crisis Group (ICG): "Is Radical Islam Inevitable in Central Asia? Priorities for Engagement", Asia Report no 72 (December 22, 2003), p. 3.



religioso (Partido del Renacimiento Islámico). Precisamente, en lo que a la existencia de los partidos políticos religiosos se refiere, también se aprecia una diferencia sustancial con otras zonas musulmanas del mundo. Ante la pregunta de si deben existir partidos religiosos, el 20% de los uzbekos opinan que no mientras que otro 20% opina que sí, pero siempre que sean leales al gobierno.

Curiosamente, en Tayikistán el porcentaje de aquellos que están en contra de este tipo de partidos es mucho más elevado, un 45%. En otro país donde los radicales pretenden implantarse, Kirguizistán, el porcentaje de rechazo también es muy alto un 30%³⁵. Tales cifras nos muestran la posibilidad de que Islam y Democracia sean compatibles en Asia Central. Además y, a pesar de la implantación de grupos radicales como el IMU o Hizb ut Tahrir, esta región no es propicia para la captación de fanáticos tal y como demuestra el grado de desconocimiento que la palabra *jihad* presenta entre la población. A un 60.1% de los uzbekos no les resulta familiar, porcentaje que baja hasta el 37.8% en Tayikistán aunque, aun así, sigue siendo muy alto.

En general se considera que los musulmanes en Asia Central tienen una actitud más abierta ante prácticas supuestamente prohibidas por el Islam como el consumo de cerdo y alcohol o la obligación de rezar cinco veces diarias³⁶. Este hecho, aleja a la población de los *salafistas* y les da una actitud más tolerante y flexible ante el mundo.

3.7. El Período Ruso y la Secularización³⁷ Forzosa

Tal y como venimos defendiendo en este trabajo, en muchas sociedades el Islam ocupa todas las dimensiones de la vida. Sin embargo en Asia Central, gracias entre otras cosas a la secularización forzosa que llevaron a cabo los rusos, este problema es menor³⁸. Hoy todas las constituciones de Asia Central recogen una separación entre el estado y la religión al tiempo que ningún estado se declara confesional aunque si que dan un papel privilegiado al Islam.

Ya en los tiempos de la Unión Soviética era famosa una frase que decía *Dil ba yoru, dast ba kor* que podría ser traducirse como “el corazón con Dios y el mazo en el trabajo”. La secularización forzosa llevada a cabo por la Unión Soviética provocó que los musulmanes de Asia Central separaran la esfera pública y la privada. Además el Islam en la región siempre estuvo controlado por las autoridades para evitar la radicalización.

La supervisión de los asuntos religiosos en Asia Central es previa incluso a la conquista rusa. Ya con los mongoles existían figuras como los *mutawallis*³⁹ cuya función era inspeccionar las cuentas de las madrasas. Con la conquista rusa se abolió dicho sistema aunque se mantuvo el nombramiento de *mudrassies* o la exigencia de mantener la lealtad al Estado a cambio de gozar de cierto grado de libertad religiosa. Esta actitud de cooperación con el poder terrenal está motivada por la influencia del sufismo y el hanafismo.

³⁵ *Ibid.*, p. 10.

³⁶ Zanca, Russell: “Believing in God at your own risk: Religion and Terrorism in Uzbekistan”, *Religion, State & Society*, vol. 33, no 1 (mar. 2005), p. 73.

³⁷ El término secularización debe ser atribuido a George Jaccop Holyoake, G.J. Holyoake (1896). *The Origin and Nature of Secularism*, London: Watts and Co. p.5

³⁸ Malashenko, Aleksei: “Islam and Politics in Central Asian States”, *Central Asia and the Caucasus*, at www.ca-c.org/dataeng/02.malash.shtml.

³⁹ En la época Soviética se creó el *Mutawalliyat* que estaba compuesto por tres miembros elegidos entre los fieles que la gestionaban y se encargaban de las relaciones institucionales.



Durante el período soviético también se siguió la línea marcada por los zares llegándose incluso a crear en los primeros años de la Revolución Rusa tribunales para la administración de la Sharia (*Mahkama-yi Shariyya*⁴⁰). Sin embargo, no deben ser olvidados tres períodos de represión religiosa en general y contra el Islam en particular: el Stalinismo (1927-1940), la época de Kruschev (1958-1964) y los comienzos de Gorbachov⁴¹. No obstante, en la Segunda Guerra Mundial, Stalin se percató de la necesidad de contar con el apoyo de los musulmanes y, por ello, creó algunas instituciones como el SADUM (1946) al tiempo que restauró otras como la escuela de Mir-e Arab o el Instituto Iman Bujari. El objetivo era desarrollar un Islam Oficial que permitiera controlar la lealtad política de los musulmanes al tiempo que practicaban su religión⁴². Entre las funciones del SADUM estaba nombrar a los clérigos, controlar las publicaciones o gestionar los viajes al extranjero, ya fueran las peregrinaciones (*hajj*) o los viajes académicos. Es aquí donde encontramos los aspectos más positivos de la separación entre los asuntos públicos y los religiosos lo que permite a Asia Central ser un ejemplo para otros países musulmanes.

Así en junto a este Islam Oficial afloró lo que se conoce como “*el Islam de todos los días*”, “*Islam Local*” o “*Islam Popular*” que no es otra cosa que la práctica privada de la religión islámica sin cuestionar la autoridad política. Algunos autores como Mustapha Kamel Al-Sayyid definen el “*Islam de todos los días*” como el “*Islam apolítico*”⁴³. En definitiva, se busca desarrollar un Islam diferente al de Oriente Medio, que no cuestione el sistema político y que esté centrado en eventos sociales de la vida privada: nacimientos, bodas, funerales etc... Así se superaban tres de los cinco problemas del Islam señalados por los Orientalistas: la sacralización de la autoridad del Sultán, la confusión de los ámbitos públicos y privados y la falta de secularización⁴⁴.

Sin embargo, al igual que podemos hablar de un *Islam Oficial* y de otro *Popular* o de todos los días, también existe un tercer Islam que podemos denominar *Radical*. Mientras que este Islam Radical estuvo más o menos controlado durante el período soviético, a partir de 1991 comenzó a ganar adeptos en Uzbekistán, Kirguizistán y Tayikistán. En buena medida misioneros extranjeros financiaron la construcción de mezquitas y *madrasas* haciendo uso de un proselitismo (*da'wah*) que se basaba en la necesidad de respuestas que tenía la población local ante regímenes autoritarios carentes de legitimidad. Así, se puede destacar la financiación de las peregrinaciones por parte de la familia Saud, la versión adulterada del kemalismo-sufí de Fetullah Güllan o las conexiones pakistaníes del grupo terrorista Movimiento Islámico de Uzbekistán.

4. Conclusiones

Tras un análisis del Islam en Asia Central podemos afirmar como primera conclusión que sus características son mucho más favorables a la democracia que las del Islam de Oriente Medio. Este Islam posee una impronta propia de las sociedades árabes del siglo VII que chocan abiertamente con las características Asia Central. Se trata de un Islam diferente, más liberal, más tolerante que es completamente compatible con las costumbres locales. Precisamente

⁴⁰ Khalid, “Islam after Communism...”, *op. cit.*, p. 60.

⁴¹ Roy, “La Nueva Asia...”, *op. cit.*, p. 240.

⁴² Akiner, Shirin (1984): *Islamic Peoples of Soviet Union*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd, p. 34.

⁴³ Al-Sayyid, Mustafá Kamel: “Disaggregating the Islamist Movements” Paper Presented to the Conference on Root of Islamic Radicalism, University of Yale, p. 10.

⁴⁴ Poliakov, *op. cit.*



esas costumbres, que son distintas a las árabes, son más adaptables a los requisitos que exige la democracia para funcionar.

Así ante la relación de desequilibrio entre *Estado y Sociedad Civil* que presenta los países árabes, Asia Central da cierto margen a la esperanza. No estamos defendiendo que en esta zona existen sociedades civiles estructuradas y que en los países árabes no, sino que indicamos que hay posibilidades de desarrollo de este tipo de estructuras que frenan el poder de los gobernantes. En Asia Central, al igual que en el resto de las sociedades post-soviéticas, es necesario la promoción de una sociedad civil crítica con los abusos de la autoridad y, al igual que ha ocurrido en países como Georgia, Estonia o Ucrania, es un proceso que lleva un tiempo. Sin embargo, tal y como hemos visto en Egipto, Palestina o Argelia, en los países árabes el desarrollo de la sociedad civil muchas veces lleva a la conquista del poder por grupos salafistas que inspiran su acción en los hermanos musulmanes. Por el contrario, en Asia Central instituciones como la Mahallah dan pie a la esperanza y permiten pensar que se puede desarrollar una sociedad civil al margen de estos movimientos radicales.

En segundo lugar gracias al legado de los sufíes y de la secularización forzosa llevada a cabo por los rusos, en Asia Central podemos hablar de una separación de los ámbitos privado y público del individuo. La separación del mundo religioso y terrenal que hacen los sufíes y la secularización llevada a cabo por los rusos desde el siglo XIX permiten que se desarrolle un Islam privado que algunos han denominado “*Islam Popular*” o “*Islam de todos los días*” que está centrado en los ciclos de la vida del individuo y no tanto en los ámbitos públicos. Así, en Asia Central el Islam no es una religión que domine todos los ámbitos de la vida como ocurre en Oriente Medio.

En tercer lugar y derivado de lo anterior, las características propias del Islam centroasiático hacen que no se implique en los asuntos políticos salvo que el gobernante no esté respetando la ley divina. Esta particularidad se debe, en buena medida, a la importancia de la Escuela Hanafí que es la más popular en Asia Central. Sin embargo, esta falta de politización -que también se da en el sufismo- es aprovechada por algunos regímenes no democráticos para legitimar sus políticas provocando la entrada de movimientos radicales que captan a los descontentos.

En cuarto lugar en Asia Central no se ha producido la sacralización de la figura del Sultán como si ocurrió en las sociedades árabes. Además, el ascenso de dinastías no árabes provocó una desobediencia casi continua que concedió un poder casi ilimitado a los ulemas. En Asia Central la utilización de nativos como gobernantes –práctica llevada a cabo durante el período de los protectorados rusos y durante la URSS- ha favorecido que la población perciba a los gobernantes como propios y no ajenos. Aunque se pueda percibir que el gobernante es despótico el rechazo es por sus acciones y no por su origen. Así, si el gobierno acaba adoptado prácticas de *good governance* la población lo verá como legítimo y no como ajeno.

El quinto problema señalado por Orientalistas y Neorientalistas es quizás la asignatura pendiente de Asia Central. Al igual que ocurría en buena parte de Europa del Este, Asia Central carece de los *beneficios* propios de una revolución burguesa. Sin embargo sí que se han dado elementos cercanos a estos movimientos políticos como el Jadidismo aunque al finalmente no alcanzaran sus objetivos. Al igual que se avanzó en las sociedades de post-comunistas del Este de Europa el desarrollo de instituciones civiles puede favorecer la implantación de la democracia en la región.



De este modo, una vez analizado los problemas tradicionalmente atribuidos al mundo árabe en relación con la democracia y las características del Islam en Asia Central podemos afirmar que se trata de un ejemplo claro que demuestra que el Islam y la Democracia son perfectamente compatibles. Así, muchos de los problemas que se han atribuido a esta religión no son propios de ella sino de la herencia cultural árabe que trae aparejada.