

Al-Azhar: poder religioso y político en el Egipto del s. XIX

Elena ARIGITA MAZA

BIBLID [0544-408X]. (1999) 48; 17-46

Resumen: El presente artículo traza la historia de al-Azhar durante el s. XIX, desde la Expedición francesa de Bonaparte en 1798 hasta las primeras décadas del s. XX, periodo clave para entender la adaptación de la tradicional mezquita-universidad al nuevo contexto ideológico y social del Estado egipcio moderno. En él se abordan las reformas llevadas a cabo en cuatro aspectos fundamentales: la participación azharí en los movimientos políticos de esa época; la reforma de las leyes sobre la propiedad; la introducción del concepto occidental de legislación secular y, finalmente, las reformas en el campo de la educación, sobre la que al-Azhar tenía tradicionalmente el monopolio.

Abstract: This article traces the history of al-Azhar in the XIXth century, from the French Expedition of Bonaparte in 1798 to the first few decades of the XXth century. This constitutes a period which is key to the understanding of the adaptation of the traditional mosque-university to a new ideological and social context which led to the creation of the modern Egyptian state. The article deals with the reforms that were made with regards to four major aspects. Firstly, the azhari involvement in the political movements of the period. Secondly, the reform of the property laws. Thirdly, the introduction of western secular legislation, and finally, the reforms which affected the field of education, where al-Azhar had traditionally held the monopoly.

Palabras clave: Al-Azhar. Reformas. S. XIX. Egipto.

Key words: Al-Azhar. Reforms. XIXth century. Egypt.

Introducción

La Universidad de al-Azhar constituye sin lugar a dudas uno de los puntos de referencia cultural y religiosa más importantes del mundo islámico, junto con la Universidad Zaytuna de Túnez y la Qarawiyyin de Marruecos. Su perennidad -han pasado más de mil años desde su creación- y su posición central, geográfica y política, han hecho de ella la institución islámica con mayor peso e influencia del mundo musulmán. La fundación de al-Azhar se remonta al s. X y desde entonces hasta la actualidad, con periodos de mayor o menor influencia, se ha hecho patente su presencia

en ámbitos tan variados como la educación, la magistratura o la política, así como su voluntad clara de rebasar las fronteras egipcias para extender su autoridad sobre el resto del mundo islámico sunní. La institución surgió como mezquita en primer lugar y posteriormente como centro de enseñanza. Desde su creación, la dirección de la institución estuvo ligada al poder político, y su influencia y prestigio, no sólo como centro religioso y de enseñanza, sino también en lo concerniente a la autoridad política y económica de sus ulemas, se asentó definitivamente durante el periodo mameluco y, posteriormente, bajo el imperio otomano.

Para comprender la importancia de al-Azhar en la historia del Egipto contemporáneo es conveniente aclarar primero algunas cuestiones previas relacionadas fundamentalmente con los protagonistas del entorno azharí en el periodo inmediatamente anterior a la Expedición de Napoleón de 1798. Entre ellas, resulta fundamental el análisis de la función de los ulemas de al-Azhar en la sociedad egipcia del S. XIX. El papel ideal, o idealizado, del cuerpo de ulemas en la sociedad musulmana sería el de órgano de consulta, garante de la ortodoxia sunní; algo así como la base moral del poder del sultán, que es investido por los ulemas en la ceremonia de la *bay'a*. Los hombres de religión, expertos en *uṣūl al-dīn* (fundamentos de la religión) e interpretación de los textos sagrados, son asimismo expertos en jurisprudencia, jueces y profesores, actúan como mediadores en relaciones internacionales y entre gobernantes y gobernados, tomando parte en la política de palacio.

Si recurrimos brevemente a los textos para definir la función del ulema en la sociedad islámica, encontramos, por ejemplo, el lugar que les otorga un autor medieval de gran influencia en la jurisprudencia musulmana, Ibn Taymiyya, quien determinaba en su obra, *al-Siyāsa al-šar'iyya*, la estructura del estado islámico ideal. Los elementos básicos de su doctrina son la unidad de la sunna, la necesidad de un poder fuerte y estable, la *šarī'a* como corpus legal que organiza las relaciones entre los miembros de una comunidad y, lo que más nos interesa, la función destacada de los ulemas, con los que el gobernante tiene que contar como órgano consultivo. La legitimidad del gobierno residiría precisamente en su relación con ese cuerpo de doctores especializados en la interpretación de los textos sagrados que son la base del estado islámico ideal. Este aspecto es interpretado por Hourani como la legitimación del gobierno mameluco de Egipto, y la expresión de la función del cuerpo de ulemas respecto al poder, como cuerpo consultivo y como mediadores entre éste y el pueblo. Así, “un buen gobierno depende de la alianza entre los emires, líderes políticos y militares, y los ulemas o intérpretes de la ley”¹.

1. Cf. Albert Hourani. *Arabic thought in the liberal age*. Cambridge: University Press, 1997, p. 21.

En una época posterior ‘Abd el Raḥmān al-Ībartī, el gran cronista del Egipto de los siglos XVII y XVIII, delimitaba en su obra *‘Aya’ib al-aṭār fī l-tarāyīm wa-l-ajbār* cinco categorías humanas; y colocaba en segundo lugar a los ulemas, después de la primera categoría ocupada por los profetas y antes de los reyes y príncipes. Los ulemas serían, según la división de Ībartī, los herederos de los profetas, de los que han tomado su mensaje y marchan según su camino, como juristas o como místicos.

Ambos ejemplos definen muy bien el papel que la sociedad musulmana da a los ulemas, que no se limita al de hombres de religión o expertos en exégesis coránica, sino que, en su papel de intérpretes de la ley divina, sus opiniones deben ser tomadas en cuenta por el gobierno de la nación, en el que son partícipes activos y cuyo papel está legitimado por la propia concepción del poder en la sociedad islámica.

Por su parte, la historiografía contemporánea ha definido el papel de los ulemas en la sociedad egipcia anterior a la Expedición de Bonaparte como el de mediadores entre gobernantes y gobernados. Efectivamente, la elite otomana no hablaba árabe, y eran extranjeros ante el pueblo egipcio. Entre sus objetivos de gobierno no figuraba ni el de integrarse ni el de imponer su cultura, ya que sus intereses primordiales eran la política exterior y la recaudación de impuestos para el poder central de Estambul. En este contexto, la función de los ulemas era la de canal de transmisión entre gobernantes y gobernados, situación que propiciaba que, como grupo social, gozaran no sólo del prestigio que les otorgaba su conocimiento en materia de religión, sino también de grandes beneficios económicos. Entre ellos los bienes *awqāf*², ampliados por el Estado otomano y sobre los que no pagan impuestos, los beneficios de las tierras en régimen de *iltizām*³ y la posesión de casas de comercio. Todo ello les hace poseedores de las fortunas más estables, dando lugar en ocasiones a familias y castas de ulemas.

2. Los bienes *waqf*, pl. *awqāf* o *habus* -como se les denomina en el Norte de África- son bienes inmuebles, cuyos beneficios se dedican a obras pías o de caridad: mezquitas, escuelas, fuentes, etc. El bien *waqf* está consagrado a Dios, es inalienable y, por eso mismo, no puede ser objeto de compra, venta, expropiación, hipoteca, etc. El encargado de su administración es un *nāzir*, que puede recibir parte de los beneficios por su labor. Sobre los bienes *awqāf* cf. Heffening. *s.v. Waqf. EI¹*, pp. 1096-1103. Y sobre la legislación de los bienes *waqf* en el Egipto contemporáneo cf. Kamel T. Barbar y Gilles Kepel. *Les waqfs dans l’Égypte contemporaine*. El Cairo: CEDEJ, 1981.

3. Sistema otomano de administración de las tierras consistente en el arrendamiento del suelo perteneciente al Estado, que se cede por medio de ofertas a un particular (*multazim*, pl. *multazimūn*). Éste se compromete a pagar el impuesto *muri*. Inicialmente era para un periodo limitado, pero hacia 1800 la mayoría eran propiedades de por vida e incluso heredables. En Egipto estaba en manos de mamelucos, ulemas, oficiales públicos, jeques beduinos, líderes tribales y otros. Sobre el desarrollo de esta institución del Egipto otomano cf. Ibrahim el-Mouelhy. *Étude documentaire: organisation et fonctionnement des institutions otomanes en Égypte (1517-1917)*. s.l.: Imprimerie de la Société Turque d’Histoire, 1989, y específicamente en el s. XIX, G. Baer, *s.v. Iltizām. EI²*, pp. 1182-1183.

Entre las características de los ulemas como grupo, los historiadores destacan la movilidad social. La crónica de ʿĪbartī describe muchos casos de ulemas de origen humilde que llegaron a amasar grandes fortunas, algo reprochable en su opinión. Según Marsot, su actitud para con estos ulemas enriquecidos es el prejuicio del que ha heredado su fortuna contra los “nuevos ricos”⁴.

Precisamente la riqueza y la influencia política de una parte de los ulemas ha sido interpretada por algunos autores como la consecuencia de una relación de patronazgo y clientela entre la élite dirigente y éstos. Es cierto que los ulemas, arropados por su papel ideal de cuerpo de consulta del gobernante, adquirieron un gran poder económico y que hay una relación asimétrica que implica la desigualdad de poder entre ambos grupos: los grandes ulemas estaban unidos a las casas de los mamelucos, en ocasiones con lazos familiares, y, a cambio de un sueldo, regalos o favores, apoyaban a su patrón con la autoridad que les confiere su papel de intérpretes de la religión ante otras casas mamelucas y ante el pueblo. Sin duda ésta es una de las características más destacables de las relaciones de patronazgo; pero en el caso de ulemas y mamelucos se trataría de un patronazgo especial, ya que esa relación no se establece fuera de la moral oficial proclamada por la sociedad⁵, sino que está bien justificada en los textos islámicos sobre teoría política. Como señalamos anteriormente, el islam no reconoce un gobierno secular independiente del hecho religioso; y la función de los ulemas en el mismo es lícita y está legitimada por los tratados musulmanes de política. Como grupo social, los ulemas constituyen la intelectualidad de la época y, dada su posición, mantienen una relación con el poder que, si bien comparte las características de las relaciones de patronazgo descritas por los sociólogos en cuanto a las formas, es especial porque carece de una ética particular y, es más, se inscribe dentro de la moral establecida aceptada por la sociedad en general.

Respecto a este punto de la influencia de la institución en la política, algunos investigadores egipcios⁶ han fijado su atención en que el papel político de al-Azhar sufre altibajos: momentos de decadencia y de esplendor, situaciones en las que se mantiene en la retaguardia y otras en las que actúa como protagonista, y describen

4. Cf. Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot. “The ‘ulamā’ of Cairo in the Eighteenth and Nineteenth Centuries”. En Nikki R. Keddie. *Scholars, saints and sufis*. California: University Press, 1972, p. 159.

5. Cf. Ernest Gellner. “Patronos y clientes”. En Ernest Gellner (ed.). *Patronos y clientes*. Trad. de Jesús Manuel Fernández. Madrid: Jucar, 1986, pp. 9-16. El autor aporta una definición de la relación de patronazgo según la cual una de las características ineludibles es precisamente el que esa relación entre patrón y cliente se establezca al margen de la moral establecida.

6. Por ejemplo los trabajos de Saʿīd Ismāʿīl ʿAlī. *Dawr al-Azhar fī l-siyāsa al-miṣriyya*. El Cairo: Dār al-Hilāl, 1986, y Māyida ʿAlī. Ṣāliḥ Rabī. *Al-dawr al-siyāsī lī-l-Azhar*, (1952-1981). El Cairo: ʿYāmiʿat al-Qāhira/Markaz al-Buḥūṭ wa-l-Dirāsāt al-Siyāsiyya, 1992.

el papel político de la institución como un proceso lineal con épocas de mayor o menor influencia en el ámbito político y social.

Por otro lado, debemos tener presente que esas características señaladas hasta ahora sólo se ajustan a la realidad de una parte del fenómeno azharí, son las cualidades de una elite muy restringida dentro de la institución. No hay que olvidar que al-Azhar significa mucho más que una casta privilegiada de jurisconsultos relacionada con el poder; y que está constituida por un conjunto heterogéneo de individuos cuya identidad se define precisamente por su pertenencia a dicha institución. Son sus grandes ulemas y son además sus *mu'yāwirūn*: los estudiantes que habitan en la mezquita, los peregrinos de La Meca que pasan por al-Azhar y todos aquellos que viven en sus inmediaciones⁷. La gran movilidad de sus miembros, la diversidad de su origen social y sus diferentes horizontes de perspectivas producen una amplitud de respuestas y actitudes que van más allá del comportamiento de la elite de ulemas.

Así, Delanoue considera el concepto de clase de los ulemas como una noción inscrita en el ámbito de lo ideológico más que en lo sociológico. Es decir, los ulemas, como grupo, se definen por su papel de educadores, de intérpretes de la ley divina, guardianes de la religión y de que los emires, reyes o sultanes se guíen por sus dictámenes. Esto conduce a una visión parcial del fenómeno que lleva a considerarlos como un todo monolítico, lo cual está bastante alejado de la realidad social, ya que al-Azhar abarca a distintos segmentos de la sociedad: a los jeques relacionados con los palacios y a los ascetas sufíes, a los magistrados de El Cairo y a los cadíes de los pueblos, a los doctores de al-Azhar y a los maestros de escuela, a los comerciantes, a los lectores del Corán... “resulta difícil distinguir entre un doctor de al-Azhar, un estudiante y un comerciante de El Cairo: el mundo de la ciencia y el de los negocios están íntimamente imbricados, especialmente por el hecho de las corporaciones -las cofradías sufíes- que viven en el clima ideológico azharí”⁸.

Para el análisis de la reforma de al-Azhar y su adaptación al nuevo orden que surge a partir del s. XIX nos centraremos en el periodo que abarca desde la expedición de Bonaparte, ya que a pesar de que la presencia extranjera en la región oriental es anterior, la Expedición marca de manera decisiva al panorama cultural egipcio y por tanto a al-Azhar, hasta las primeras décadas del s. XX, época en la que tienen

7. El término *mu'yāwir*, pl. *mu'yāwirūn*, originalmente designa a los estudiantes, peregrinos y todos los que de alguna manera están relacionados con al-Azhar, pero también se utiliza en sentido estricto para referirse únicamente a los estudiantes.

8. Cf. Gilbert Delanoue. *Moralistes et politiques musulmans dans l’Égypte du XIX^e siècle*. El Cairo: IFAO, 1982, p. 19. Las cofradías sufíes tenían gran arraigo entre la población egipcia y contaban con miembros procedentes de todos los sectores de la sociedad, impregnando toda la vida religiosa y cultural del país.

lugar importantes reformas en la administración de la institución. Para esas fechas ya están asentadas las bases del Estado egipcio moderno, y el papel de al-Azhar debe redefinirse en el nuevo contexto. Un periodo que en principio puede parecer excesivamente amplio, pero la amplitud es necesaria cuando el objetivo es el análisis de un proceso cultural e ideológico: esto es, el estudio del proceso de adaptación de al-Azhar, como institución política, religiosa y educativa, a la estructura de un Estado nacional moderno.

Dicha adaptación pasa por los cuatro aspectos fundamentales que abordaremos en este artículo y que son los que determinan esencialmente las reformas de la institución: la participación azharí en los acontecimientos políticos de ese periodo, el nuevo orden impuesto tanto en el terreno de las leyes sobre la propiedad como en el aspecto jurídico y de la magistratura y, por último, pero no menos importante, la reforma de la educación.

Como premisas fundamentales para el análisis partimos de dos tesis: por un lado, como señalamos anteriormente, el amplio espectro social que abarca al-Azhar; y, por otro, la irrupción de la modernidad, íntimamente unida a la presencia occidental y sus consecuencias: la aparición de una nueva intelectualidad que desplaza a la tradicional y las respuestas de esta última, la función de al-Azhar en el nuevo orden y la adaptación de sus ulemas al mismo. Todo ello teniendo presente que no hay un frente unido desde la institución -por el contrario, veremos que las posturas tanto individuales como de grupo no son uniformes, sino más bien variables- y también que la oposición tradición/modernidad se establece de manera dialéctica, es decir, de forma cambiante y extremadamente compleja.

1. La participación azharí en la construcción del Egipto moderno

*1.1. La Expedición de Bonaparte: los ulemas entre la participación en el *dīwān* y el liderazgo de las revueltas contra la ocupación francesa*

Para legitimar su presencia en el país, Napoleón se presenta como musulmán, como amigo y defensor de la Sublime Puerta y como liberador del pueblo egipcio frente a la opresión mameluca. Los ulemas constituyen el apoyo necesario para legitimar su autoridad ante los egipcios, y así lo expresa él mismo en un documento: “He preferido a los ulemas y doctores de la ley: en primer lugar, porque son los líderes naturales; en segundo, porque son los intérpretes del Corán, y los mayores obstáculos a los que nos hemos enfrentado y nos enfrentaremos debido a sus ideas religiosas; y en tercer lugar porque estos ulemas tienen buenas maneras, amor, justicia y son ricos y están animados por buenos principios morales... no son adictos a ninguna cla-

se de maniobra militar y están incapacitados para el mando o el movimiento armado”⁹.

A pesar de esta declaración, la reacción de los egipcios ante la ocupación fue de temor. Así, Ŷabartī relata en su crónica cómo el *wālī* otomano, los altos dignatarios de la corte y con ellos también los grandes comerciantes y ulemas de al-Azhar huyen a las provincias del Alto Egipto¹⁰; y es que por primera vez en la historia egipcia un Estado no musulmán invade el país. Además, la declaración de Napoleón de ser musulmán no fue tomada en serio por los ulemas y aunque apreciaron el hecho de que respetara su religión, llegado el punto sobre la constitución de un *dīwān* compuesto por ulemas, señala Crecelius su rechazo inicial a tomar parte en el gobierno ya que “no podían concebir una nueva forma de gobierno en el que asumirían las posiciones que previamente tenía la elite, sino que deseaban únicamente aconsejar, como era su costumbre, el gobierno de los otros... el poder directo era una idea demasiado revolucionaria y ciertamente una imposibilidad en vista de su incapacidad para desempeñar las más importantes funciones gubernamentales de defensa y mantenimiento de la seguridad interna”¹¹.

A pesar del rechazo inicial, un decreto del 25 de junio de 1798 anuncia la constitución de un *dīwān* para el que se cuenta con la colaboración de los ulemas más importantes. El *dīwān*, como órgano consultivo, no constituye una novedad en el ámbito de la estructura de poder político del islam y del imperio otomano. La diferencia radica en que ahora no se trata de un *dīwān* de funcionarios turcos, sino que por primera vez se trata de un órgano claramente egipcio y que algunos han reivindicado como “nacional”¹², sin que ello implique una concienciación nacionalista por parte de quienes lo componen.

En realidad la idea de lo nacional es todavía ajena a estos ulemas, cuya ideología se rige por el esquema del sistema islámico tradicional, esto es, por su identificación con la *umma*, la comunidad islámica. La *umma* vive dentro del territorio del islam, *dār al-islām*, dirigido por un gobierno que garantiza el cumplimiento de la ley islámi-

9. Cf. C. de la Jonquierč. *L'Expédition de l'Égypte 1798-1801*. Tomo V, p. 579. *Apud* Marsot. “The role of the ‘ulamā’ in Egypt during the Early Nineteenth Century”. En P. M. Holt (ed.) *Political and Social Change in modern Egypt*. Londres/Nueva York/Toronto: Oxford University Press, 1968, p. 271.

10. Cf. ‘Abd al-Raḥmān al-Ŷabartī. *Chronicle of the first seven months of the French Occupation of Egypt*. Trad. de Shmuel Moreh. Leiden: Brill, 1975, p. 51.

11. Cf. Daniel Crecelius. “Nonideological responses of the Egyptian ulama to modernization”. En Nikki R. Keddie (Ed.). *Scholars, Saints...*, p. 174.

12. Sobre este aspecto el jeque Maḥmūd Abū l-‘Uyūn, activo participante del movimiento nacionalista antibritánico de principios del S. XX, en una reflexión sobre la historia de al-Azhar y su papel en el movimiento nacionalista, señala que el *dīwān* de la ocupación “se considera una introducción a la vida parlamentaria en Egipto”. Cf. Su obra *Al-Azhar: a short historical survey*. El Cairo: Al-Azhar, 1949, p. 18.

ca. Fuera de él está *dār al-ḥarb*, el territorio de la guerra, al que hay que combatir. Asimismo, aunque el estatuto de *dimma* para las comunidades cristiana y judía avala la convivencia interconfesional en el territorio islámico, la idea de un gobierno en manos de un no-musulmán resulta inconcebible dentro de *dār al-islām*. Por ese mismo motivo, podemos asegurar que las revueltas contra los franceses carecieron de una concepción nacionalista, ya que no se enfrentaban a un poder extranjero o no-egipcio, sino a un poder ajeno a *dār al-islām*, sobre el que tiene la legitimidad el sultán otomano. De hecho, las primeras revueltas que estallan contra la ocupación francesa reivindican la autoridad del sultán otomano como único dirigente legítimo de la *umma*.

¿Por qué accedieron los ulemas a colaborar con un régimen ajeno a *dār al-islām*? Los historiadores señalan que la ocupación fue vista por los hombres de religión como una crisis política que pasaría sin mayores consecuencias. Por otro lado, Napoleón supo darles los alicientes necesarios para contar con su colaboración: no sólo se presentó como amigo de los musulmanes, sino que propició que se beneficiaran personalmente del nuevo orden por él impuesto. Así, los grandes ulemas tomaron el control de ingresos que anteriormente estaban reservados a las elites extranjeras.

La cooperación de los grandes jeques de al-Azhar con el régimen extranjero les lleva a no tomar abiertamente parte en las revueltas, o bien a hacerlo solamente cuando las medidas tomadas por los franceses perjudican sus privilegios, y cuando la presión popular les obliga a ello. No obstante, este hecho no impide que al-Azhar se convierta en el símbolo de la movilización egipcia contra los franceses, como indica la historiografía egipcia¹³, cuando en realidad más que de una conciencia nacional se trata de defender su posición como grupo social tradicionalmente ligado al poder.

Los ulemas fueron los grandes beneficiados durante este periodo de caos y revueltas, en lo que se ha dado en llamar su “Edad de Oro”¹⁴. La historiografía oficial de al-Azhar tiende a omitir los detalles relacionados con los grandes beneficios económicos que disfrutaron sus grandes ulemas durante este periodo de confusión, cargando las tintas en su papel como líderes de la resistencia contra el poder ocupante y su defensa del poder tradicional del califato. Tampoco podemos negar este último aspecto, ya que siempre articularon su lucha desde la legitimidad de poder del sultán otomano, pero no cabe duda que los intereses particulares de los ulemas que protagonizaron parte de los acontecimientos primaron en sus actuaciones. Por otro lado,

13. Cf. por ejemplo los trabajos de ‘Abd al-‘Azīz Muḥammad al-Šanāwī. *Al-Azhar yāmi‘ wa-yāmi‘a*. El Cairo: Maktaba al-Anḡlū al-Miṣriyya, 1984, p. 372; y Sa‘īd Ismā‘īl ‘Alī. *Dawr al-Azhar...*, p. 97. Ambos autores destacan el papel de al-Azhar como símbolo de resistencia al extranjero.

14. Cf. Daniel Crecelius. “Nonideological responses...”, p. 173.

Napoleón supo ganarse con su “política islámica”, si no la confianza de los hombres de religión, al menos su acercamiento e interés.

1.2. La dinastía de Muḥammad ‘Alī y la construcción del Estado Nacional

A pesar del protagonismo que la historia y las crónicas de la época dan a algunas grandes figuras relacionadas con al-Azhar, son las clases populares y los alumnos y *muḥawirūn* de la institución los verdaderos actores en las revueltas que conducen a la evacuación de las tropas francesas en 1801. Los grandes ulemas, por el contrario, se mantienen al margen hasta que la presión popular exige su actuación, y es entonces cuando se sitúan en la escena como árbitros, más que como protagonistas de los hechos.

En 1805, la investidura de Muḥammad ‘Alī como jedive del Imperio Otomano en Egipto -cargo que los ulemas egipcios refrendaron mediante la ceremonia de la *bay‘a*- supone el inicio de una serie de reformas encaminadas a la modernización del país. La centralización del poder es la característica más destacable, ya que supuso la abolición del sistema de consulta creado por Francia, con lo que los líderes religiosos, jueces y notables perdieron sus prerrogativas como consejeros y sólo eran consultados por el virrey en ocasiones excepcionales.

El primer paso de Muḥammad ‘Alī como jedive fue acabar con todos los elementos que pudieran entorpecer su política, instaurando un gobierno autocrático fuertemente centralizado. Entre esos elementos estaba el ejército mameluco, que fue rápidamente eliminado, y los ulemas, que le habían apoyado para ser investido en su cargo, pero que constituían un serio escollo para su proyecto de crear un Estado moderno basado en un poder central fuerte y de carácter autoritario porque, a pesar de que en su condición de ulemas no tenían un poder político nominal, sí que poseían una gran influencia “moral”, como intérpretes de la ley divina; condición de la que se servían para acaparar importantes puestos en la administración y en la justicia, disfrutar de exenciones fiscales, de los grandes beneficios económicos de sus posesiones *iltizām* y de la administración de los bienes *awqāf*; además de mantener una relativa libertad e independencia respecto del poder político.

La etapa que se inicia a partir de 1805 modifica esa situación. Los ulemas más influyentes del periodo de la ocupación francesa fueron progresivamente apartados de la escena política, así como se vieron privados de sus privilegios económicos y fiscales y de sus cargos en la administración. Sus reacciones ante las medidas que les privan de sus privilegios e incluso de su función preeminente en la escena política son variadas y no responden a una actuación común como grupo. Por el contrario, el nuevo clima político contribuye a la aparición de rivalidades e intrigas entre los ulemas, porque tampoco en épocas anteriores habían mostrado una cohesión como

grupo ni había entre ellos la figura firme de una autoridad estable. Existía lo que Marsot denomina un “liderazgo difuso”¹⁵ que proporcionaba dirigentes ocasionales, pero no una dirección evidente y continua. En esa lucha, de nada valió la influencia de los que protagonizaron los acontecimientos de la ocupación y ascenso al poder de Muḥammad ‘Alī, solamente aquellos que aprobaron y participaron en las medidas modernizadoras encontraron su sitio con el nuevo régimen. De las consecuencias que para la casta de grandes ulemas tiene la llegada del nuevo régimen dejó constancia Yābartī en su obra, para quien Muḥammad ‘Alī constituye el ejemplo de “príncipe injusto”¹⁶.

Por otro lado, y como consecuencia de las medidas modernizadoras, una clase emergente de funcionarios y nuevos profesionales: médicos, abogados, profesores de las nuevas escuelas... irán tomando poco a poco el lugar reservado tradicionalmente a los azharíes. Este fenómeno, cuyo origen debemos situar en este periodo, es consecuencia directa de las reformas en el terreno administrativo, económico, judicial y educativo; pero no se hace evidente en la primera etapa, sino más adelante, durante el mandato de Ismā‘īl, que es cuando las reformas están ya consolidadas. No obstante, durante el gobierno de Muḥammad ‘Alī serán precisamente los azharíes los primeros en aprovecharse de la reforma, ya que al-Azhar constituye hasta el momento el centro cultural y educativo por excelencia del país, y son sus alumnos y sus ulemas los primeros en acceder a los puestos de la nueva administración y los que se benefician de las reformas.

Las respuestas por parte de la intelectualidad tradicional a las reformas son variadas y responden a diferentes factores: por un lado a la transformación progresiva de la mentalidad tradicional de pertenencia a la *umma* a una mentalidad de lo nacional, por otro a la necesidad de reforma y adaptación de la institución a esa nueva ideología y, finalmente, a los intereses de los ulemas, tanto individuales como de grupo. Cada uno de esos elementos influye en las distintas posiciones que adoptan los ulemas frente a las reformas: desde la oposición hasta el apoyo, las respuestas que ofrecen son el signo de una transformación de las estructuras básicas tradicionales en

15. Afaf Lutfī al-Sayyid Marsot relata en su artículo “The role of the ‘ulamā’...”, pp. 275-276, las luchas entre los ulemas para conseguir una mayor influencia en el poder como prueba de que “no habían mostrado un frente completamente unido de cara a la adversidad, ni siquiera un frente que permaneciera unido en el tiempo. Anteriormente había existido un modelo de fuerzas eventualmente equilibradas mostrando no a un hombre, sino a varios, en posiciones de poder y autoridad entre la jerarquía religiosa. Esto significaba un liderazgo difuso, pero también mantenía un sistema en el que los líderes caían y se sucedían uno a otro”.

16. Así es descrito en el estudio de Gilbert Delanoue sobre la obra de Yābartī. Ente los motivos que argumenta en contra del jedive: los impuestos, la brutalidad, la manipulación..., cf. *Moralistes...*, p. 56.

todos los aspectos: económico, político y social; y ponen en evidencia, por tanto, la ruptura con el orden tradicional en el que los ulemas constituían el tercer cuerpo del Estado junto al ejército y a los funcionarios civiles.

1.3. La participación azharí en la revolución de 'Urābī: adhesiones y rechazos

Las reformas iniciadas desde principios de siglo han configurado para 1881, fecha en que estalla la revuelta liderada por el ejército, un nuevo orden social. La antigua elite, compuesta por los mamelucos, oficiales de la armada, grandes comerciantes, jeques y jerifes empieza a ser desplazada por una nueva clase emergente de origen diverso, beneficiada por las reformas sobre la propiedad inauguradas por Muḥammad 'Alī, y cuya identidad se define como netamente egipcia.

La nueva clase emergente se guía por una ideología de lo nacional y de lo egipcio; aunque esa ideología tampoco es uniforme porque todavía resulta evidente la diferenciación entre los distintos grupos y además, aunque en decadencia, siguen vigentes los valores que sostenían a la antigua elite, o al menos sus señas de identidad. En este sentido, abordaremos la participación en la revuelta de los ulemas y del elemento azharí como uno más de los participantes en los acontecimientos.

El gran protagonista del entorno de al-Azhar es, sin duda, Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī (1838-1879), quien apeló a la acción política y trató de reclutar a los *muḥawwirūn* de al-Azhar reivindicando la conciencia nacional. Junto a al-Afgānī, la figura de su alumno, el jeque Muḥammad 'Abduh (1849-1905), comienza a brillar como líder del movimiento reformista desde al-Azhar. No obstante, los azharíes más reputados de la institución que apoyaron desde el principio la revuelta fueron pocos. Por el contrario, la respuesta por parte de los grandes ulemas sólo se produjo en el momento de mayor crisis, manteniéndose por lo general al margen de las revueltas. Su postura resulta significativa porque intervienen en los acontecimientos cuando la situación les obliga a tomar una posición y siempre para mantener su condición tradicional como líderes del pueblo e intermediarios entre éste y el poder; recordemos que esa es la misma actitud que mostraron en la época de la ocupación francesa.

Así, la participación de los grandes ulemas, como representantes oficiales de al-Azhar, se manifiesta únicamente cuando el levantamiento no sólo se ha extendido por el país, sino que empieza a exigir una muestra de apoyo por parte de los ulemas. 'Urābī consigue una *fatwā*¹⁷ de al-Azhar en la que varios ulemas legitiman la rebelión y retiran su confianza al jedive Tawfīq (1879-1892) porque "no sirve para ser

17. La *fatwā* es el dictamen jurídico legal que elabora el *muftī*. De la misma raíz es la palabra *iftā'*, que es la acción de emitir un dictamen jurídico legal o acción de emitir una *fatwā*.

gobernante de los musulmanes después de haber vendido Egipto a los extranjeros”¹⁸. El documento, que fue apoyado por una parte del sector más conservador de los grandes ulemas, se puede considerar un intento por parte de éstos de preservar su antiguo papel de mediadores en los conflictos.

Sin embargo, el posicionamiento junto a una u otra actitud no parece ideológico, sino más bien coyuntural, o en todo caso más relacionado con la política interna de la institución que con los acontecimientos ajenos a ella, ya que la *fatwà* fue apoyada igualmente por conservadores y reformistas. Que algunos jeques enfrentados por su ideología se unan para apoyar un dictamen de este tipo no resulta extraño, por el contrario, constituye una pauta típica del comportamiento político azharí. En este sentido, Malika Zeghal¹⁹ apunta la ambigüedad característica en la trayectoria política de los jeques, que oscila entre la sumisión al poder y la revolución. De hecho, Delanoue²⁰ señala además la posibilidad de que las alianzas a favor o en contra de la famosa *fatwà* estuvieran relacionadas con la rivalidad entre los jeques por el predominio de una u otra escuela jurídica, lo que significaría que su apoyo o rechazo tendría más que ver con la política interna, esto es, con la rivalidad que entre ellos existía por imponer la interpretación de una u otra escuela jurídica, que con el motivo del documento en sí.

Sea cual fuera la razón, lo que sí queda claro es que las discrepancias entre los ulemas en cuestiones de política y en lo referente a la dirección de la institución y a los programas de reformas, así como las alianzas entre unos y otros, obedecen en muchas ocasiones a intereses particulares y a la coyuntura del momento, mostrando la diversidad de posturas y la ausencia de un frente común. A grandes rasgos podemos hablar de un grupo minoritario de ulemas reformistas, entre los que destaca sin ninguna duda el jeque Muḥammad ‘Abduh, y otro sector más amplio que se muestra reticente a cualquier tipo de innovación y que practica una política de obstrucción de las medidas renovadoras que tratan de imponerse tanto por parte del Estado como por parte de los ulemas reformistas. El apoyo o la oposición a los cambios en el seno de al-Azhar es lo que realmente mueve a los jeques a tomar una postura política, siendo en este sentido su apoyo o su rechazo a una u otra medida política un mero modo de conseguir su objetivo dentro de la institución. Se puede afirmar, por tanto,

18. Tomado de Nabīl ‘Abd al-Fattāḥ (Ed). *Taqrīr al-ḥāla al-dīniyya fī Miṣr*. El Cairo: Markaz al-Dirāsāt al-Siyāsiyya wa-l-Istrātiyya bi-l-Ahrām, 1997. El informe sobre al-Azhar, pp. 27-58, contiene un listado de todos los ulemas que ocuparon el puesto de gran jeque de al-Azhar desde que se creó el cargo hasta la actualidad en el que se especifica lo más destacado de su mandato.

19. Cf. Malika Zeghal. *Los guardianes del islam. Los intelectuales tradicionales y el reto de la modernidad*. Trad de Ana Herrera. Barcelona: Bellaterra, 1997, p. 80.

20. Cf. Gilbert Delanoue. *Moralistes...*, p. 137.

que su orientación ideológica se manifiesta siempre subordinada a su pertenencia a al-Azhar, por lo que su visión de lo que debe ser la institución prevalece por encima de consideraciones políticas; y así lo demuestran las posturas que toman frente a las reformas.

1.4. La revolución de 1919. El panislamismo azhari frente al nacionalismo laico liberal

Durante el periodo de colonización británica que puso fin al levantamiento de ‘Urābī termina de cristalizar el movimiento nacionalista, cuya manifestación final se refleja en la revolución de 1919. La primera expresión nacionalista adelantaba tímidamente una ideología panislamista en el levantamiento de 1881, fundamentalmente a través de los encendidos discursos de al-Afgānī sobre la revolución. Esa ideología siguió vigente en 1919, fundamentalmente dentro del entorno azhari; pero, junto a esta tendencia, se ha ido consolidando un nacionalismo de corte liberal y laico que terminará por desbancar al primero.

Por lo general, la historiografía egipcia resalta el papel de al-Azhar como principal impulsor y protagonista de las movilizaciones. Efectivamente, en un primer momento los levantamientos expresan el sentimiento nacionalista de carácter panislamista, con la mezquita-universidad como escenario y los *muḡawirūn* como protagonistas más activos de las revueltas. Así lo expresa, por ejemplo, la cita que Sa‘īd Ismā‘īl ‘Alī hace de un informe enviado al ministro de Exteriores británico con fecha del 22 de marzo de 1919. Dice así: “en la mañana del día 11 se extendió la revolución por numerosas zonas de El Cairo, y temprano por la mañana se reunieron los revolucionarios, la mayoría alumnos de al-Azhar, y algunos otros, en los sitios oficiales del corazón de la ciudad. Avanzaron en dirección a los talleres para sacar a los que allí trabajaban...”²¹.

Asimismo, el historiador ‘Abd al-Raḡmān al-Rafī‘ī, testigo de los acontecimientos de 1919, refiere que, una vez estalla la revolución, a las manifestaciones de estudiantes se fueron uniendo otros sectores de la población, que tomaron la mezquita de al-Azhar y sus inmediaciones como centro de reunión desde el que alzaron sus quejas. Así, el día 11 de diciembre de ese mismo año, se eleva una protesta oficial, firmada por las autoridades de al-Azhar, después de que las tropas británicas violaran el recinto sagrado de la mezquita de al-Azhar, condenando los hechos y declarando públicamente su apoyo a las demandas de independencia²².

21. Cf. Sa‘īd Ismā‘īl ‘Alī. *Dawr al-Azhar...*, p. 261.

22. Cf. ‘Abd al-Raḡmān al-Rafī‘ī. *Tawra 1919: ta’rīj Miṣr al-qawmī min sanat 1914 ilà sanat 1921*. El Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1987. El autor hace un relato pormenorizado, con profusión de datos y fechas,

El levantamiento de 1919 es rememorado en el entorno azharí sobre todo, pero también fuera de él, como el gran movimiento que desde al-Azhar consiguió movilizar a todo el país en contra del régimen de protectorado. La investigadora Malika Zeghal, destaca la función que la revolución de 1919 tiene para el imaginario azharí como “mito movilizador para las generaciones siguientes (...) imprime en la memoria de los jeques hasta nuestros días la imagen de la movilización anti-inglesa que toma sus orígenes topográficos y mentales en el recinto del lugar sagrado de la mezquita”²³.

Sin embargo, y a pesar de que el sentimiento panislamista de al-Azhar es el que aparentemente lidera su participación en el levantamiento, el nacionalismo local es la fórmula que se impone en Egipto a partir del logro de la independencia formal en 1922. Para Egipto las consecuencias del levantamiento de 1919 no parecen favorecer la ideología panislamista que se defiende desde al-Azhar; por el contrario, los azharies se verán progresivamente apartados de la escena política -en ocasiones a la fuerza, y otras veces por voluntad propia- una vez instaurado el nuevo régimen bajo la forma de una monarquía constitucional; y solamente recurrirán a la vía parlamentaria para obstruir todo intento de reforma de la institución. Además, las tentativas por parte de los ulemas de al-Azhar de restaurar la unidad de la *umma* bajo la autoridad de un nuevo califa, una vez abolido el califato otomano en 1924, se diluyeron por la cantidad de alternativas que se plantearon entre las distintas corrientes dentro de la institución. Los ulemas se dividieron en dos sectores: los que querían acoger al califa depuesto y los que querían nombrar a un nuevo califa en un congreso panislámico. Algunos, apoyados por los británicos, vieron también en el rey Fu’ad un posible pretendiente al califato. Por fin el congreso se reunió en 1926, pero no se llegó a ningún acuerdo y la cuestión del califato se quedó ahí.

Pero retomando los acontecimientos de 1919, hay además, durante el levantamiento, algunos elementos que adelantan el rumbo que tomará el país tras la revolución; y así, junto a ese papel central que se atribuye al-Azhar, algunos hechos ponen de manifiesto la carencia de un frente ideológico común. Muestra de ello son algunos detalles como, por ejemplo, el hecho de que junto al protagonismo de al-Azhar destaque la participación copta en las revueltas. Como signo de acercamiento, los clérigos coptos van a rezar a la mezquita de al-Azhar y los ulemas a las iglesias, formando una alianza de oposición nacional frente al poder extranjero. La colaboración de musulmanes y coptos en la revuelta pone de manifiesto la unidad del pueblo egipcio

de los hechos y de sus protagonistas; así como reproduce documentos oficiales de la época.

23. Cf. Malika Zeghal. *Los guardianes...*, p. 85-86.

frente al poder británico, dejando al margen toda consideración confesional. Se puede afirmar, por tanto, que la cohesión de la población, tanto musulmana como cristiana, en torno a la idea de nación deja al margen a la opción panislamista azharí, que reivindicaba la unidad por la pertenencia a la *umma*.

Además, los verdaderos triunfadores de la revolución, los que se benefician de ella, van a ser los intelectuales que apoyan un nacionalismo liberal y laico, de tendencia local, cuya ideología está representada en los partidos políticos que se forman en esos años. Junto a estos, hay también actuaciones, escasas, desde el entorno azharí, como la del jeque 'Alī Yūsuf (n. 1863), quien, a partir de 1889, y desde su periódico *al-Mu'ayyid*, reivindica un nacionalismo islámico y conservador. Pero en general no puede hablarse de una estrategia de lucha nacionalista desde al-Azhar. Por el contrario, los azharíes van perdiendo voz en el liderazgo una vez superados los primeros momentos de la movilización revolucionaria. Su participación en los acontecimientos es cada vez más limitada y, tras la independencia formal del país en 1922, su participación en los debates políticos se reduce a lo concerniente a la organización interna de al-Azhar. Para Malika Zeghal es por eso por lo que la participación de al-Azhar en la revolución de 1919 "se presenta como un corto paréntesis de actividad política que se sofoca rápidamente: los ulemas fueron incapaces de producir una ideología nueva frente al nacionalismo laico"²⁴.

Esa idea es la que define la nueva dimensión que para al-Azhar tiene la panorámica surgida de este segundo levantamiento egipcio -más egipcio sin duda que el anterior- esto es, un sistema basado en el modelo de monarquía parlamentaria que niega con fuerza el protagonismo a los antiguos líderes populares y que les ha arrebatado totalmente su autoridad política. A pesar de que el nuevo régimen que surge a partir de la independencia reconoce en su constitución de 1923 la participación de los ulemas en el Parlamento, es evidente que su anterior posición preeminente queda relegada a un papel secundario. Así, el artículo 78 de la Constitución delimita dos categorías de senadores: la primera está formada por ministros, diplomáticos y altos cargos en la función pública entre otros. En la segunda categoría, junto a los ulemas están los militares de graduación retirados y los propietarios con ingresos elevados. Es evidente, pues, que la posición destacada de los ulemas se reduce ahora a un puesto de segunda fila.

Al mismo tiempo, desde cierto sector del Parlamento se cuestiona su capacidad para formar parte del mismo, mientras que por su parte los ulemas se escudan en la autoridad del rey para hacer frente a la ofensiva de los que defienden un liberalismo

24. *Ibidem*, p. 81.

secular. El alejamiento del espacio político provoca la respuesta a la defensiva de los ulemas: la retirada de sus certificados a todos los azharíes que tratan de definir el papel de al-Azhar como universidad negándole su antiguo poder moral y político. Buena muestra de ello es la reacción que ocasiona la obra del jeque ‘Alī ‘Abd al-Rāziq, *Al-islām wa-uṣul al-ḥukm*, en el que el autor reclama la separación de la religión y de la política en el poder. El libro apareció en 1925, un año después de que Atatürk aboliera el califato en Turquía, y proporcionaba argumentos que trataban de demostrar que el islam no se había entrometido en la elaboración de ningún régimen especial de principios políticos. La oposición de la corriente tradicionalista le valió que los ulemas de al-Azhar emitieran una *fatwā* sobre su incompetencia para asumir cualquier cargo oficial, acusándolo de haber despojado al islam de su contenido social y político; y ese mismo año se promulgó una sentencia contra el jeque ‘Abd al-Rāziq por la que se le expulsaba del grupo de ulemas de al-Azhar y se le anulaba su titulación.

Se puede decir, pues, como conclusión, que tras la revolución de 1919 la institución se encuentra a la deriva: incapaz de formular su papel en el nuevo orden y a expensas de las bazas políticas que supone en la rivalidad entre el Palacio y el Parlamento, los ulemas se debaten entre el apoyo y el rechazo a uno u otro en función del interés coyuntural, sin tomar una posición definida en un sistema que los excluye y que habla un “idioma” distinto. Comienza así el sometimiento de la institución al Estado, la burocratización de al-Azhar y lo que se ha denominado la “clericalización”²⁵ de sus ulemas, es decir, la creación de un inmenso cuadro administrativo que organiza, delimita y restringe las funciones de todos y cada uno de los miembros de la institución.

2. Las reformas de la legislación sobre la propiedad: el fin de los privilegios económicos de los ulemas y la pérdida de la independencia de la institución

La reforma de las leyes sobre la propiedad constituye un elemento importante en el análisis de los cambios que afronta al-Azhar a lo largo de todo el s. XIX. Desde la llegada al poder de Muḥammad ‘Alī, la reforma de las tierras en régimen de *iltizām* y los bienes *awqāf* se convirtió en un asunto prioritario cuyo fin era sentar las bases de una economía nacional fuerte y estable, capaz de competir con Europa.

Esa necesidad de transformación traerá consigo, además, una transformación del orden social tradicional, ya que las clases privilegiadas por el antiguo sistema se ven

25. Cf. Pierre-Jean Luizard. “Al-Azhar. Institution Sunnite réformée”. En Alain Rousillon (Ed.). *Entre réforme sociale et mouvement national. Identité et modernisation en Egypte (1882-1962)*. El Cairo: CE-DEJ, 1995, p. 535.

desplazadas por un Estado cuyas características principales son la centralización y el monopolio de todas las esferas de la economía egipcia. Mamelucos y ulemas pertenecen a un orden que, en esta nueva etapa inaugurada por Muḥammad ‘Alī y prolongada por sus sucesores, empieza a perder su vigencia y que además no tiene cabida en el modelo económico y social que se está fraguando.

La importancia de los ulemas como propietarios y *multazimūn* ya era considerable desde el último tercio del s. XVIII, pero aumentó todavía más cuando Muḥammad ‘Alī decretó la regulación de las exenciones fiscales a jeques y alfaquíes a través del “privilegio de jeques y alfaquíes” (*masmūh al-mašāyij wa-l-fuqahā* [†]) Este privilegio constituía indudablemente la recompensa y el reconocimiento para aquellos que le habían ayudado a hacerse con el poder. Sin embargo, las prerrogativas fiscales duraron el tiempo que tardó el nuevo jedive en afianzarse definitivamente en su cargo, siendo derogadas en 1807. A partir de ahí se inicia una serie de medidas encaminadas a sanear las finanzas del Estado y ampliar sus bienes y, en consecuencia, a acabar con los grandes propietarios tradicionales: los mamelucos y la casta de grandes ulemas.

La abolición del sistema de *iltizām* no es un proyecto nuevo. Los franceses ya lo habían intentado durante la ocupación, pero no pudieron llevarlo a cabo debido a la fuerte oposición de los ulemas. Muḥammad ‘Alī lo logrará con una serie de medidas progresivas. En primer lugar se ocupó de las tierras *iltizām* de los mamelucos, que fueron confiscadas y pasaron a formar parte de los bienes del Estado tras la masacre de sus propietarios en 1811. Pero además de esas medidas drásticas, entre los años 1807 y 1814, una serie de leyes encaminadas a acabar con el sistema de *iltizām* había privado a la mayoría de los *multazimūn* -entre los que estaban los grandes ulemas- de sus beneficios, aunque no a todos²⁶. Entre esas disposiciones figuran la imposición de elevadas cargas fiscales sobre las tierras y la expropiación de las que no eran rentables a cambio de una compensación económica.

La nacionalización de la tierra de esta manera está vinculada al proyecto de monopolio del Estado en todas las esferas de la economía egipcia. En lo que nos interesa con relación a los grandes ulemas, la reforma de las leyes sobre la propiedad les privó de una importante fuente de riqueza, pero no por ello perdieron todo su poder adquisitivo, ya que aunque también fueron objeto de expropiación los *awqāf jayriyya*, mantuvieron sus derechos como administradores de los *awqāf ahliyya*. Sin embargo,

26. Baer señala por ejemplo la gran fortuna que poseía en bienes *iltizām* la familia al-Mahdī, que si bien vio mermar su patrimonio como consecuencia de las reformas, no perdió más que una parte de sus inmensas posesiones. Cf. Gabriel Baer. *A history of landownership in modern Egypt, 1800-1950*. Londres: Oxford University Press, 1962, p. 62-63.

la pérdida de bienes *awqāf* repercutió notablemente en las mezquitas y escuelas y sólo las grandes instituciones se libraron de la ruina total.

Las tentativas de reforma de la administración de los *awqāf* son constantes. En 1851 ʿAbbās I (1848-1854) sometió a control a los inspectores de *awqāf* a través de una administración general que se transforma en ministerio en 1864. En fechas posteriores, durante el mandato de Ismāʿīl (1863-1879), se creó un ministerio cuyo fin era poner orden en la administración del patrimonio sometido al sistema de *waqf*. Las expectativas de organización de este primer ministerio fracasaron, quedando reducidas a una controversia entre los ministros y abogados de los ministros por una parte y el jedive por otra.

Pero será durante el periodo de influencia británica cuando la organización de los bienes *awqāf* se convierta en uno de los intereses prioritarios y en motivo de acaloradas disputas entre reformistas y tradicionalistas. En 1913 se restablece el Ministerio de *Awqāf* y, con el fin de racionalizar la gestión de esos bienes, se publica cada año un presupuesto de *waqf*.

Durante el periodo de entreguerras la administración de los *awqāf* continúa siendo un tema polémico que enfrenta a los medios modernistas, partidarios de suprimirlos, y a los ulemas, apoyados por el rey. La controversia sobre este asunto se prolonga y se suceden las medidas encaminadas al control de los bienes en régimen de *waqf*, hasta que con la revolución de 1952 y la llegada al poder de Náser culmina ese proceso con la reorganización del Ministerio de *Awqāf*, la nacionalización de gran parte de ellos y la abolición de los bienes *ahliyya*.

Centrándonos en el efecto que tiene sobre los ulemas toda la cuestión sobre la reforma legislativa de sus privilegios en forma de bienes *awqāf*, es evidente que si las reformas tardaron más de un siglo en imponerse fue porque además de la pérdida de autonomía económica de al-Azhar, que empieza a depender de los presupuestos del Estado, la reforma acababa con una prerrogativa legitimada por el anterior sistema. No en vano se estaba tratando de cambiar una tradición bien asentada no sólo en Egipto, sino en todas las sociedades islámicas.

Por otro lado, la codificación y regulación por parte del Estado de ese sistema, suponía el fin de los privilegios de la nobleza, que recibía los beneficios de aproximadamente un 10% de las tierras que estaban constituidas en régimen de *awqāf ahliyya*, y de los hombres de religión, como administradores de los *awqāf jayriyya*. Tanto las grandes familias como los ulemas ejercieron toda su influencia para oponerse a unas medidas que suponen un paso más en la consolidación del nuevo orden, que ya no busca su legitimidad en las leyes islámicas sino en el concepto de Estado secular de Occidente. Las reformas que conducen a ese nuevo Estado suponen una pérdida económica para los antiguos propietarios y administradores, pero además

constituyen un paso más en el largo proceso de deslegitimación del antiguo orden, por cuanto las nuevas leyes cuestionan la legalidad de una institución, la del régimen de *waqf*, reconocida por la *šarī'a*. En ese sentido, la pérdida de los ulemas no es sólo de independencia económica, sino también de autoridad.

3. La reforma legislativa: el golpe a la *šarī'a* y a los alfaquíes

El otro gran proyecto al que se enfrentan los ulemas es la reforma de los tribunales, reforma orientada a la secularización de la judicatura, es decir, a sustituir progresivamente la tradición de la *šarī'a* por otro código basado en el derecho positivo. El sistema jurídico vigente durante el imperio otomano era la legislación islámica basada en la *šarī'a*; y los alfaquíes, como expertos en su interpretación, los encargados de las labores de magistratura.

La presencia europea planteó los primeros inconvenientes a ese sistema de manera práctica en lo referente a la legislación del derecho mercantil y al código civil. Pero mucho más allá de cuestiones puntuales, el contacto con Occidente supuso el inicio de un debate sobre la reforma de todo el sistema jurídico, planteándolo como uno de los retos necesarios para llevar a cabo la modernización del país.

La introducción de nuevos códigos basados en las nociones del derecho positivo trajo consigo una concepción radicalmente distinta de las labores de la magistratura y de la codificación islámica, que contemplaba la diferenciación confesional en la administración de la justicia y la supremacía de la comunidad musulmana por ser la *šarī'a* la fuente de derecho en el resto de las cuestiones.

Los cambios se anunciaban desde la primera época de la presencia extranjera en el país, con la Expedición francesa, ya que Napoleón trató de imponer durante la ocupación un código inspirado en la legislación francesa. Pero lo que realmente propicia el debate sobre la reforma legislativa es la aparición del movimiento ilustrado, dirigido por los que se beneficiaron de las misiones escolares a Europa inauguradas por Muḥammad 'Alī -que constituirán a partir de ahora la nueva intelectualidad, en sustitución de la antigua formada por los ulemas- y que trae consigo la concepción del derecho positivo, incluida la idea del secularismo, es decir, la separación de lo divino y lo humano, quedando la religión restringida exclusivamente a la esfera de lo privado. De esa manera la *šarī'a*, como ley divina, es desplazada a la regulación del ámbito de lo privado, esto es, al estatuto personal por el que se garantiza la libertad religiosa de las distintas comunidades y el pluralismo, mientras que para el resto de los aspectos legales, reglamentados anteriormente por la *šarī'a* se crean nuevos códigos que aparentemente intentan no romper de manera radical con el espíritu de la legislación musulmana, pero cuyo planteamiento introduce una noción del derecho totalmente distinta. La ruptura que plantea esa nueva formulación resulta esencial

para entender no sólo los debates sobre la reforma legislativa, sino las posiciones que se van a tomar desde al-Azhar, en su papel de intérprete y guardián de la ley divina.

La reforma de la magistratura se inicia tímidamente bajo el mandato de Ismāʿīl; y los primeros pasos van encaminados a crear códigos legales basados en el modelo francés. En 1876, como consecuencia de la injerencia europea en las finanzas egipcias, se firman unas capitulaciones por las que se crean los Tribunales Mixtos en Alejandría y El Cairo, en sustitución de las antiguas Jurisdicciones Consulares²⁷. Estos tribunales se organizan siguiendo el sistema francés, utilizan la lengua francesa y los códigos de Derecho Civil y Mercantil franceses de la época. Además, durante los primeros años, contaron con la colaboración de funcionarios europeos. Al lado de éstos, estaban los Tribunales *Ahliyya* (Tribunales Nacionales), en los que la reforma de los códigos tardó más en introducirse.

El nudo del debate sobre la reforma se plantea, no obstante, a raíz de la presencia británica. En 1880 el reglamento jefdivial de los Tribunales *Šarʿiyya* confina a la ley islámica a la regulación del Estatuto Personal y a los bienes *waqf*, mientras que el resto de los ámbitos se regulan por los nuevos códigos de los Tribunales Mixtos y Nacionales, que tratan de reconciliar la legislación francesa y la egipcia, aunque, según Anouar Abdel-Malek, es evidente la supremacía del modelo occidental ya que “se basan principalmente en el código de Napoleón con ligeros toques provenientes del derecho musulmán”²⁸. Para 1905, la jurisdicción del derecho positivo está bien asentada, y ya hay un buen número de juristas, formados principalmente en los Tribunales Mixtos, expertos en ese nuevo campo de los estudios jurídicos.

De manera que si hasta esta época al-Azhar constituía el punto de referencia obligado en temas de jurisprudencia y sus ulemas eran consultados sobre la *šarīʿa* en asuntos económicos, delitos de homicidio, estatuto legal y otros, a partir de ahora la nueva organización de la magistratura afectará terminantemente a la labor de los alfaquies formados en al-Azhar, ya que pierden sus competencias en los Tribunales *Ahliyya* y Mixtos, quedando encargados de supervisar las cortes *šarʿī* y de regular la elección de jueces y *muftī* de las jurisdicciones *mudiriyya*, así como de su disciplina y castigo.

Otra de las reformas llevadas a cabo y que influirá de manera decisiva en la vida política y en el ámbito de la justicia es la fundación, en 1895, de *Dār al-Iftāʾ*, orga-

27. Sobre estas Jurisdicciones Consulares, distintas para cada comunidad, cf. James Harry Scott. *The law affecting foreigners in Egypt as the result of the capitulations with an account of their origin and development*. Edimburgo: William Green and Sons, 1907, cap. XVI.

28. Cf. Anouar Abdel-Malek. *La formation de l'ideologie dans la renaissance nationale de l'Egypte (1805-1892)*. París: CNRS, 1969, p. 256.

nismo creado por el Estado para organizar y emitir *fatwas* sobre todo tipo de cuestiones relacionadas con el Estado, la administración, la sociedad, etc. En un principio la institución estuvo subordinada a la autoridad del *šayj al-Azhar* y cuatro años más tarde se constituyó como entidad independiente. Lo más interesante es que tres décadas más tarde, en 1935, al-Azhar creó una Comisión de *Fatwas* (*La'ynat al-Fatāwā*), que existe hoy día y cuyo cometido es el mismo que el de *Dār al-Iftā'*. La existencia de dos organismos paralelos se puede interpretar como el intento de seguir controlando desde dentro de al-Azhar la función de *iftā'*, lo que además da una idea de la importancia que los dictámenes basados en la jurisprudencia islámica tienen como elemento legitimador del Estado y de su política.

La evolución de la magistratura en este espacio de dos décadas pone de manifiesto la ruptura con la tradición legislativa, ya que el derecho positivo que trata de aplicarse a las reformas de los tribunales egipcios se opone frontalmente a la *šarī'a*. Se trata de la sustitución de la ley divina por una codificación secular, es decir, la separación de Estado y religión y, por tanto, el desplazamiento de los alfaquíes de la esfera de la magistratura.

¿Cuál es la reacción desde al-Azhar a ese apartamiento de su influencia en la esfera de la magistratura? Se puede hablar de dos posturas, que son las mismas que se vienen dando en lo referente a otros campos sometidos a la reforma: la respuesta “no ideológica”²⁹ de retirada y obstrucción a cualquier medida nueva por un lado, y por otro la respuesta reformista que propone nuevas fórmulas de adaptación de la institución tradicional a las medidas modernizadoras que atañen a las actividades que tradicionalmente eran competencia de al-Azhar, como ésta de la magistratura.

La reforma de la legislación musulmana tiene como abanderado al jeque Muḥammad ‘Abduh, sobre todo a raíz de su proclamación como gran *mufīī* de Egipto en 1899. ‘Abduh, al igual que hiciera en el ámbito de la educación, aboga por una reforma planteada desde los fundamentos del Islam. Lo que él reprocha a los alfaquíes son “las lagunas evidentes en su formación, su frecuente ignorancia sobre los cambios que ha experimentado la sociedad egipcia en el curso del s. XIX y la debilidad científica que les impide juzgar conforme al espíritu de la *šarī'a*, así como los cambios que requiere la evolución del *fiqh*”³⁰. Lo más interesante de esas acusaciones es, sin duda, que plantea la reforma a partir de la revisión de los fundamentos islámicos. Es decir, defiende el retorno al *i'ytiḥād* (elaboración de un dictamen independiente basado en

29. Con ese término la define Daniel Crecelius en su artículo “Nonideological responses of the Egyptian ‘ulamā’ to Modernization”. En Nikki R. Keddie (ed.). *Scholars, saints...*

30. Cf. Bernard Botiveau. “L’École de la magistrature *shar'i* (1907-1930) et la production d’un droit islamique réformé”. En Alain Rousillon (ed.). *Entre réforme...*, p. 553.

las cuatro fuentes de la jurisprudencia islámica), a partir del cual se verifica la legalidad de nuevos códigos, legalidad refrendada por el atributo de la *šarī'a* como fuente de legislación intemporal aplicable a todos los casos. Además, 'Abduh añade al concepto de *i'ytiḥād* las nociones de "razón" y "utilitarismo", cuyo origen no es netamente islámico, pero que aparecieron en tratados filosóficos medievales como los de Averroes. Sobre esas ideas argumenta la legitimidad de *fatwas* innovadoras, que hacen lícitas costumbres ajenas a las tradiciones musulmanas, como por ejemplo la de comer carne sacrificada por cristianos y judíos, llevar sombreros occidentales o la representación de figuras humanas³¹.

En esa misma línea, resulta interesante mencionar el proyecto fracasado de 'Abduh de crear una escuela de magistratura *šarī'i*, la Escuela de Cadíes, cuya finalidad sería la producción de un Derecho islámico reformado y adaptado a la modernidad, capaz de competir con la nueva legislación. La escuela abrió sus puertas en 1907 y se cerró definitivamente en 1930. Para esas fechas la opción de secularizar el aparato legal ya había triunfado plenamente, mientras que el proyecto de reforma de la ley islámica se debatía todavía entre la renovación y la obstrucción a cualquier cambio que desde las filas más conservadoras se venía produciendo ante todo atisbo de reforma; con lo cual el proyecto de una escuela de magistratura islámica resultaba innecesario cuando los códigos ya se habían adaptado al modelo de los códigos europeos.

La oposición y los ataques furibundos por parte del sector conservador a las medidas que propuso Muḥammad 'Abduh contribuyeron a afirmarle en la convicción de que nunca podría llevar a cabo la reforma de la jurisdicción de la magistratura con el apoyo de al-Azhar. Y así expresó su pesadumbre: "la continuidad de al-Azhar en esta condición ruinosa, en esta época, es imposible: o revive o su ruina será total"³².

4. La reforma educativa

Junto con la participación de los azharíes en los acontecimientos políticos del periodo de la expedición, debemos mencionar la importancia que tuvo el contacto cultural y científico entre Oriente y Occidente. La presencia de los estudiosos franceses y la fundación del famoso Instituto atrajeron la atención de algunos egipcios, no muchos, que supieron aprovechar las novedades francesas. Esos pocos privilegiados que

31. Sobre los proyectos de renovación en el ámbito de la jurisprudencia islámica llevada a cabo por el jeque 'Abduh y la filosofía que los inspira *cf.* Hourani. *Arabic thought...*, pp. 145-156.

32. Citado por A. Chris Eccel. *Egypt, Islamic and Social Change: al-Azhar in conflict and accommodation*. Berlín: Klaus Schwarz Verlag, 1984, p. 193.

tuvieron acceso a la ciencia fueron precisamente los ulemas de la Universidad de al-Azhar, ya que ésta constituía el único foco de la intelectualidad del país.

Entre los ulemas que tomaron contacto con el Instituto, algunos expresaron su rechazo y oposición a todo lo que trajo consigo la expedición, sin mostrar ningún tipo de reflexión o admiración ante las novedades científicas. No obstante, junto a ellos también se ha conservado el testimonio de algunos jeques a quienes los avances científicos franceses les condujo a la reflexión sobre la necesidad de una reforma del sistema educativo egipcio; son los ulemas que Delanoue define como “partidarios de las luces”³³. A pesar de esta referencia a las luces, no se puede hablar todavía de introducción de las ideas de la Ilustración europea. Las obras de estos intelectuales egipcios que conocieron el periodo de ocupación francesa se inscriben en el ámbito de la tradición, por su estilo y por la ideología que destilan, aunque en ocasiones se aprecian evidentes trazos de las lecturas extranjeras. La diferencia con otros jeque de su época estriba en su postura abierta a las novedades y el interés que muestra en ellas; pero no se puede hablar todavía de un espíritu ilustrado a la manera del movimiento de ilustración francés, ya que su acercamiento se debe básicamente a la curiosidad y admiración que les producen los adelantos técnicos y científicos de los sabios franceses, pero no pasa de ahí.

Durante esta época, lo que sí tiene gran trascendencia es el esfuerzo de esos ulemas por reformar las técnicas pedagógicas y su enorme interés por las nuevas disciplinas que descubren en el Instituto, interés que inculcan a sus alumnos. La reforma educativa constituye, pues, el punto clave de la trayectoria académica de estos ulemas y se desarrollará plenamente en el periodo inmediatamente posterior.

La educación constituye uno de los puntos más importantes del programa de reformas de Muḥammad ‘Alī y de Ismā‘īl. Durante sus mandatos la modernización de la educación se configura como uno de los objetivos más importantes y, vinculada al modelo francés de los años de la ocupación, responde a las necesidades de modernización del ejército, la sanidad y la administración.

Se considera el modelo occidental como una de las referencias básicas de la reforma, debido a su influencia en la configuración del nuevo sistema educativo y también porque a través de éste se introduce una ideología nueva que sustituye progresivamente a la tradicional. En este sentido, debemos apuntar la aclaración que hace Anouar Abdel-Malek respecto a los términos “aculturación” y “occidentalización”³⁴.

33. Cf. El libro IV de su obra *Moralistes...*, pp. 344-378 con el título “‘ulamā’ partidarios de las luces” en el que estudia las obras de los ulemas de al-Azhar que tomaron parte activa en las reformas educativas durante el reinado de Muḥammad ‘Alī.

34. Cf. Anouar Abdel-Malek. *La formation de l’ideologie dans la renaissance nationale de l’Egypte*.

Según él, la utilización de estos términos por parte de algunos autores enmascara el carácter dialéctico de las relaciones culturales. De esta manera, si la ideología colonial implica una concepción del término “civilización” en relación directa con la producción ideológica, cultural y artística europea se infiere que un país no está civilizado si sus ciudadanos, o al menos un grupo importante de entre ellos no conoce las ciencias y la cultura europeas. Esa concepción oculta muchas veces la verdadera dimensión de la influencia occidental al presentarla como un modelo que es aceptado por Oriente sin reservas, cuando en realidad la reflexión sobre la superioridad cultural de Europa que se plantea entre los círculos intelectuales orientales no conlleva la aceptación de ese modelo considerado superior, sino más bien a una interiorización del mismo y a la producción de nuevas respuestas, condicionadas siempre por la idiosincrasia de quien las produce. Este aspecto constituye un punto de reflexión muy importante con respecto a al-Azhar, ya que sus respuestas como centro cultural y educativo tradicional a las novedades que llegan de Europa y a las novedades impuestas por los jedives son muy variadas y muy significativas para entender el proceso de adaptación a unos modelos que son totalmente ajenos a la intelectualidad tradicional.

Además de la importancia que el modelo occidental tiene en el movimiento reformador, debemos señalar como factor decisivo para su consecución la centralización del poder. Vatikiotis apunta que el avance cultural e intelectual “no fue estrictamente auto-generado, sino principalmente dirigido por el poder”³⁵. Es decir, que la política educativa y cultural de los jedives tuvo mucho que ver en la formación de la nueva mentalidad reformista; y estableció más que como voluntad ideológica como estrategia para afianzar su autonomía respecto al poder central y para equilibrar su fuerza frente a los Estados occidentales, a los que toma como modelo.

Entre las medidas llevadas a cabo destacan, por su trascendencia, las misiones escolares a Europa, el movimiento de la traducción de obras europeas como vía de penetración de la ideología occidental y la construcción de escuelas modernas, como la de Dār al-‘Ulūm, que siguen la noción de escuela europea y se alejan del modelo tradicional de enseñanza en Egipto.

Pese a la colaboración de algunos ulemas con la política reformista de Muḥammad ‘Alī, lo cierto es que desde la institución se interpretan las innovaciones como un ataque a la tradición, y la respuesta a ese ataque será en muchos casos de oposición y retirada, ya que la modernización supone su retirada del poder político y la

París: CNRS, 1969, p. 117.

35. Cf. Panayotis J. Vatikiotis. *The history of modern Egypt: from Muhammad Ali to Mubarak*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1992, p. 123.

pérdida progresiva de su influencia y prestigio social. El rechazo de los ulemas a estas reformas es el rechazo lógico al cambio de la concepción tradicional de Estado y a la negación del papel que los ulemas tenían en el orden tradicional. El nuevo Estado que se perfila desde principios de siglo rompe con las estructuras de poder anteriores; y, en ese contexto, al-Azhar pierde su posición preeminente como órgano de consulta y comienza a ser sustituido por otras clases emergentes: los nuevos funcionarios y el embrión de una intelectualidad que está en periodo de formación pero que poco a poco irá desbancando a la intelectualidad tradicional. Delanoue señala que es característico de los gobiernos ilustrados -y en ese sentido es evidente la influencia de la Ilustración francesa en los proyectos reformistas del s. XIX en Egipto- la tendencia a suprimir los cuerpos intermediarios del Estado, competencia de los ulemas en el orden tradicional, y a crear las clases de servicio. Así, “se tiende a unificar las categorías sociales, las reglas jurídicas, las divisiones del espacio administrativo...”³⁶; medidas que tienen como finalidad la concentración de poder por parte del Estado autoritario, la centralización de sus competencias y la sumisión de todos los estratos sociales.

La posición de al-Azhar en este contexto es doble: por un lado se opone a las reformas que eliminan su función tradicional y por otro constituye un núcleo del que salen importantes figuras del pensamiento reformista, tales como Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī (1801-1873) y Muḥammad ‘Abduh. Pero esa dualidad no es casual, ni tampoco contradictoria, sino que es el resultado de su posición como único centro de saber; en él se han formado todos los letrados, ya que las alternativas creadas por los jedives todavía no se han consolidado, y por tanto de él salen todos los protagonistas de las reformas de este periodo.

Durante el periodo de colonización británica, las reformas en el campo de la enseñanza están orientadas, como en la época anterior, a la creación de un sistema que ofrezca una educación semejante a la occidental en el espíritu y en la forma, y cuya finalidad se engloba en el objetivo de modernizar las estructuras básicas del país. Así, para esta época se ha consolidado el proyecto original y se puede hablar de un sistema de enseñanza paralelo al tradicional de al-Azhar que empieza a desplazarlo muy lentamente; aunque habría que matizar su éxito pues todavía la tasa de analfabetismo es muy alta y los resultados no alcanzan los presupuestos planeados. Además, el grueso de la enseñanza se sigue concentrando en los *kuttāb* de al-Azhar, en los que

36. Cf. Gilbert Delanoue. *Les intellectuels et le pouvoir. Syrie, Egypte, Tunisie, Algérie*. El Cairo: CE-DEJ, 1986, p. 22.

la instrucción, tanto en contenidos como en métodos, no ha variado su esquema tradicional.

La política educativa británica en Egipto llevada a cabo por Lord Cromer se fija como objetivo dos metas: por un lado, extender una educación básica entre toda la población, incluidas las mujeres; y por otro, preparar una clase instruida capaz de hacer frente a las necesidades de la administración. Para el primer objetivo, Cromer se muestra firme partidario del sistema del *kuttāb*, considerándolo un medio de garantizar una alfabetización mínima de la población con un coste reducido para el gobierno. En cuanto a la segunda meta, Anouar Abdel-Malek señala la voluntad británica por reorientar la política educativa. Si en la época inmediatamente anterior a la colonización la prioridad eran las ciencias y las técnicas modernas, el Egipto de Cromer va a renunciar al objetivo de los jedives de crear una potencia militar e industrial para concentrarse en la especialización de “un cuerpo de funcionarios -profesores de lengua y juristas- capaces de multiplicar las instrucciones de la potencia ocupante, sin más”³⁷. Las conclusiones a las que llega Abdel-Malek sobre esa política ponen de manifiesto los daños que causa el colonialismo en el tejido social: “... intenta neutralizar el ejercicio de la reflexión crítica en beneficio de la memorización, marginar la lengua árabe y, por tanto, la cultura nacional, y formar una hornada de subalternos alrededor de una aristocracia de propietarios formada a la inglesa”³⁸.

En cuanto a al-Azhar, precisamente en esos años de presencia británica, las reformas de la institución se convierten en un tema clave, presente en los principales debates políticos. El peso específico de al-Azhar, la importancia que ha ido adquiriendo a lo largo de los siglos en su faceta educativa y fundamentalmente por el protagonismo de sus ulemas en momentos clave de la historia del país, además del importante papel que les corresponde como garantes de la religión y de la ortodoxia sunní, colocan a la institución en el punto de mira de todas las fuerzas políticas del momento: los nacionalistas, la monarquía y la administración del Protectorado siguen con interés y participan en los polémicos debates sobre la reforma de una institución que representa al antiguo orden y que debe adaptarse a un nuevo contexto.

Desde dentro de la institución, las reformas emprendidas a raíz de la ocupación francesa y los esfuerzos de Muḥammad ‘Alī y sus sucesores por modernizar el país, han dejado a un importante sector de al-Azhar indiferente y hostil. El nuevo contexto social, económico y político les obliga a redefinir su papel, pero la pérdida progresiva de sus privilegios les provoca una reacción de rechazo, descritas por Creelius

37. Cf. Abdel-Malek. *La formation...*, p. 356.

38. *Ibidem*, p. 492.

como “predecibles, instintivamente a la defensiva y caracterizadas por un fuerte deseo de auto-preservación”³⁹. Cada medida propuesta desde dentro del entorno azharí por los partidarios de la renovación y desde fuera por la nueva intelectualidad formada a la occidental: nacionalista, liberal, partidaria del secularismo en las instituciones del Estado y, en definitiva, usurpadora del lugar que tradicionalmente ocuparan los ulemas, es respondida con el rechazo y la obstrucción a cualquier intento de innovación.

A esa actitud se une la apertura de nuevos centros educativos que compiten con al-Azhar y que poco a poco ganan en prestigio y autoridad a una universidad que se muestra reacia a las innovaciones. Así, la fundación en 1908 de lo que será la futura Universidad de El Cairo no sólo complace las expectativas de la nueva intelectualidad, sino que atrae a los estudiantes que ven en esta universidad más opciones para incorporarse a la oferta laboral. La primera mitad del s. XX supone por tanto, para al-Azhar, la adaptación de su estructura al modelo de universidad moderna y la pérdida de autonomía: los nuevos estatutos, la organización del aparato administrativo y la regulación y reglamentación del curriculum académico y del sistema de estudios son retos que al-Azhar afronta en medio de fuertes polémicas entre los que estiman ineludible la reforma y los que se niegan a aceptarla.

Conclusiones

A lo largo del artículo hemos analizado el proceso de adaptación de la estructura tradicional de al-Azhar al nuevo orden impuesto por la irrupción de la modernidad en el s. XIX. Hemos visto cómo una serie de medidas encaminadas a reformar el sistema académico y el aparato administrativo de la antigua institución delimita, regula y en muchos casos restringe las antiguas competencias de la tradicional mezquita-universidad en un esfuerzo por adaptarla a un nuevo orden en el que su función tradicional ya no tiene cabida.

Asimismo, hemos advertido cómo el proceso de adaptación se produjo en muchos casos de forma traumática, creándose profundas escisiones entre la corporación de ulemas, divididos, a grandes rasgos, en dos corrientes: los que apoyaban el proceso reformista y los que defendían la concepción tradicional de la institución, en un intento por preservar su papel preeminente en la sociedad. Dentro de ese marco general, hay algunos aspectos que habría que precisar, y que son importantes porque no sólo determinan el proceso de adaptación, sino también sus perspectivas de futuro:

39. Cf. Daniel Crecelius. “Nonideological...”, p. 185.

- El proceso reformista viene impuesto desde fuera de al-Azhar. A pesar de que desde dentro de la institución hay una corriente muy importante de ulemas partidarios de la reforma, ésta viene fomentada desde el Estado. Además, como factor decisivo, en el proceso de modernización se impone el modelo occidental, cuya concepción de separación de la religión y el Estado niega el papel tradicional que los ulemas tenían en el espacio público.

- Dentro de al-Azhar, la reforma se interpreta de distintas maneras, no hay un frente común, y eso hace que el proceso de modernización sufra altibajos, momentos de impulso y periodos de retroceso. Por lo general, la corriente reformista es minoritaria dentro de la institución, y la actitud de los ulemas conservadores es de desconfianza y rechazo a cualquier medida que restringe su capacidad de actuación en los lugares que tradicionalmente estaban presentes: política, magistratura, educación... además su formación ya no responde a las necesidades del Estado.

- La modernidad impuesta se refleja fundamentalmente en lo externo, es decir, en el armazón administrativo y en la burocratización de sus elementos. Pero bajo esa aparente renovación, el discurso no cambia esencialmente: el papel de los ulemas como garantes de la religión y, lo que es más importante, como legitimadores del poder político, siguen manteniéndolo. Así, por ejemplo, el hecho de que al-Azhar sea un punto de controversia importante en los debates parlamentarios, una vez conseguida la independencia, constituye un síntoma claro de la importancia que para el nuevo Estado tiene la sumisión del cuerpo de ulemas a sus directrices.

- Aunque la posición de al-Azhar sigue siendo un punto de referencia importante, sí que existe una fractura entre dos sistemas de valores, dos ideologías enfrentadas que se disputan la legitimidad del poder: por un lado se ha desarrollado una corriente laica, que bebe de las fuentes occidentales, y que reivindica la separación de Estado y religión; por otro, los ulemas, como intérpretes de la ley divina, reclaman su papel en una comunidad que se define islámica. La primera opción es la que sale realmente triunfadora, los hombres de religión pierden en esa batalla el peso específico que ocupaban anteriormente en el espacio público, pero siguen de alguna manera conservando su posición preeminente como garantes de la religión, a pesar de que sea el Estado el que les marque las pautas.

- En su cometido de protectores de la ley divina, no hay que pasar por alto el hecho de que una importante función de los ulemas, la de *iftā'*, se organiza bajo una nueva institución, *Dār al-Ifiā'*, ajena a al-Azhar y sin embargo relacionada con ella, ya que son los azharíes los que al fin y al cabo trabajan allí. Eso, y la posterior creación de una Comisión de *Fatwas* como organismo dependiente directamente de la administración de al-Azhar, revela la importancia primordial que tiene la función de *iftā'*, por cuanto supone un punto de apoyo fundamental para asegurar su influencia en la so-

ciudad y también en las instituciones del Estado. Por otro lado, la trascendencia de las *fatwas* constituye un hecho sintomático de que la separación religión/Estado no se ha llevado a cabo. Por el contrario, desde el Estado se intenta controlar ese aspecto que necesita para que sus actuaciones sean legítimas en el seno de la sociedad. Es más, la ambigüedad manifiesta en las atribuciones que tienen ambos organismos y los constantes enfrentamientos entre el *mufī* y el *šayj al-Azhar* en materia legal es buena prueba de ello.

Como conclusión final, sólo resta añadir que las perspectivas de futuro de al-Azhar, una vez completadas las reformas, configuran a la institución como un gran complejo administrativo, sometido al Estado por cuanto depende de él su financiación, y cuyas competencias se dividen entre las funciones educativas como universidad, la labor jurídica de *iftā'*, la misión doctrinaria de la *da'wa* y la dirección espiritual. La concepción de al-Azhar, tal y como es hoy, se configuró durante el periodo que hemos estudiado en este trabajo, pero posteriormente el régimen de Náser acabó de organizar la estructura administrativa en su forma actual. Desde esa época, las leyes y decretos que se han emitido desde la institución parecen querer dar la impresión de una voluntad por no perder el tren de la modernidad y de adaptar su función tradicional a un nuevo espacio. La amplitud de cuestiones que abordan sus dictámenes y la repercusión que estos tienen en todos los ámbitos de la sociedad, unido al interés mostrado por trascender las fronteras de Egipto y proyectar su presencia en todas las comunidades islámicas, orientales y occidentales, son factores que sin duda constituyen una buena muestra de ello.