



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Herszkowich, Enrique Marcos

El islam político. Orígenes, definiciones y proyectos



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Herszkowich, E. (2013). *El islam político. Orígenes, definiciones y proyectos (Trabajo final integrador)*. Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, Argentina Disponible en RIDAA Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/202>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

El islam político. Orígenes, definiciones y proyectos

Enrique Herszkowich

emherszkowich@gmail.com

Resumen

En los últimos treinta años se ha desarrollado, primero en Medio Oriente, y luego en algunas comunidades musulmanas de Occidente, una nueva forma de movilización política basada en el discurso del islam, conocida como *islam político* o *islamismo*. Tal movilización, que puede ser tanto conservadora como altamente contestataria, ha generado múltiples debates que intentaron problematizar e interpretar el fenómeno. Algunas interpretaciones enfatizan los factores culturales o religiosos, mientras que otras intentan explicar al islamismo como una manifestación de la lucha de clases. También puede relacionarse este fenómeno con un contexto político caracterizado por la falta de libertades civiles y de derechos políticos.

Desde la penetración colonial en el mundo árabe islámico, a finales del siglo XIX y comienzos del XX, las guerras independentistas y la consolidación de los regímenes poscoloniales, y hasta el proceso conocido como *primavera árabe*, desde comienzos del año 2011, el islam político fue adquiriendo múltiples expresiones, reivindicaciones, y formas de lucha.

De esta manera, el fenómeno en cuestión ha representado no sólo un desafío para los regímenes establecidos en el mundo árabe islámico, sino también para los analistas occidentales. Entre estos últimos, algunos han visto en el islamismo la expresión política de una identidad cultural tradicionalista y antimodernista, mientras que otros lo han idealizado como una manifestación cultural contrahegemónica. La clase, la cultura, la política, entre otros tópicos, han servido para elaborar diferentes interpretaciones del fenómeno.

El presente trabajo recorre y analiza estas múltiples interpretaciones, tanto occidentales como mediorientales.

El islam político. Orígenes, definiciones y proyectos¹.

Introducción. La irrupción

En los últimos treinta años, particularmente desde la Revolución Islámica de Irán, el islam político ha logrado convertirse en un factor movilizador de millones de personas. Primero en Medio Oriente, pero no sólo en esa región geopolítica, el islam se ha mostrado mucho más efectivo que otros discursos para movilizar políticamente a distintos sectores de la ciudadanía.

Efectivamente, cuando en occidente parecía irreversible ya, en la segunda mitad del siglo XX, el repliegue de la religión hacia la esfera privada², comenzaron a llegar noticias de movimientos de masas que pretendían un *Estado islámico*, que se basaban en el Corán como texto de legitimación política, y que invocaban la *causa de Dios* para legitimar sus acciones armadas y sus voluntarios martirios.

Si bien el *resurgimiento del islam* se produce tanto en el nivel religioso como en el político, es este último el que llama la atención, ya que el resurgir meramente religioso no hubiera recibido la atención de los analistas (Abu Amr, 1996; 219).

Como fuerza movilizadora en el Medio Oriente, se podría explicar el éxito del discurso político basado en el islam a partir de una primera aproximación, casi negativa, que daría cuenta de que ninguno de los regímenes anteriores, que no recurría a ese tipo de discurso, logró el desarrollo político, económico y social prometido a las sociedades medioorientales.

En efecto, si observáramos el devenir de la historia contemporánea del mundo árabe y musulmán desde la desintegración del Imperio Otomano, podríamos dividirlo, desde el punto de vista de los regímenes políticos en cinco períodos que pueden, a su vez, asociarse a diferentes ideas de referencia o legitimación. Estos cinco períodos son: 1) la

¹ La bibliografía especializada utiliza diferentes formas de transliterar las palabras en árabe. Así, es posible observar en algunos casos *jihad*, y en otros *yihad*; *charía* o *sharía*, entre otros ejemplos. Hemos optado por las transliteraciones que concuerden con la pronunciación del castellano rioplatense. Por esa razón, escribimos, por ejemplo *sharía*, *yihad*, etc. En la mayoría de los casos, se incluye, la primera vez que aparece la palabra, la grafía en árabe. La forma escogida para la transliteración se mantiene en las citas textuales, aún cuando las traducciones utilicen otras. Así, por ejemplo, en los textos traducidos del francés, se utiliza *charia*, pero hemos mantenido *sharía* sin realizar las aclaraciones correspondientes.

² Ya hace muchos años que no puede sostenerse el paradigma de la secularización, ni siquiera en occidente, e incluso en lo que se refiere al cristianismo o al judaísmo. Pero, dando cuenta del rechazo a ese paradigma, la recristianización o rejudaización del discurso público no son objeto del presente trabajo. Sobre las críticas y reformulaciones del *paradigma de la secularización*, ver Tschannen, Olivier, "La revalorización de la teoría de la secularización mediante la perspectiva comparada Europa latina-América Latina" en J.-P. Bastian (2004), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México: FCE, página 355 a 358, y Hervieu-Léger, Danièle: "La religión diseminada de las sociedades modernas", en *La religión, hilo de memoria*, Barcelona, Herder, 2005 (primera edición: 1993, Ed. Du Cerf, París: *La religión pour mémoire*), página 43.

presencia colonial directa; 2) el período *liberal*³; 3) el modelo nacionalista, o de socialismo árabe⁴; 4) el modelo de capitalismo de Estado, como el reinado del Sha en Irán o la presidencia de Sadat en Egipto; y, finalmente, 5) el período del islam político, en el cual el islam se habría levantado como el último referente de legitimidad social y política, tanto para los discursos de oposición como para aquellos que legitiman el orden⁵.

Este último discurso, que integra explícitamente el lenguaje religioso islámico a las demandas políticas, es claramente observado en el régimen surgido de la Revolución Islámica iraní de 1979, en la apelación a los combatientes árabes para la guerra de Afganistán contra la invasión soviética⁶, desde ese mismo año, y en la aparición de numerosos grupos armados que reivindican un lenguaje islámico (como el Hamás [حماس] palestino, el Hizballah [حزب الله] libanés, la Yihad Islámica, entre otros), así como en el crecimiento de los Hermanos Musulmanes egipcios y en el éxito de numerosos partidos políticos integrados a los sistemas democráticos de diversos países, como el caso de Turquía o Pakistán, o que impugnan a los regímenes gobernantes, como el Frente Islámico de Salvación argelino. Estos, entre otros numerosísimos ejemplos, dan cuenta de una extensión en la utilización del islam como discurso aceptado para legitimar el orden político, o para impugnarlo, logrando la efectiva movilización de las masas.

El nombre de los otros

Ante la constatación del fenómeno descripto, diversos analistas han comenzado la búsqueda de una correcta denominación para el mismo. Algunas de las denominaciones más extendidas, sobre todo en la prensa, pero también en parte de la bibliografía especializada, remiten a dos fenómenos surgidos en el cristianismo contemporáneo occidental. Se trata de los términos *fundamentalismo* e *integrismo*. El primero de ellos

³ Gema Martín Muñoz denomina así al período de “soberanía limitada” de monarquías parlamentarias o repúblicas presidencialistas inspiradas en los mandatos inglés y francés respectivamente, durante la primera mitad del siglo XX, en el cual la *imitación* de los modelos europeos servía para legitimar regímenes más o menos autoritarios y, en la práctica, dependientes de las antiguas potencias mandatarias, sin amplias bases sociales en sus respectivos países. Martín Muñoz, Gema (1999): *El Estado árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista*, Bellaterra, Barcelona, pág. 70 y ss.

⁴ Nos referimos a la experiencia nasserista en Egipto, o al baasismo en Irak y Siria, así como a modelos similares o inspirados en ellos. El auge de estos modelos lo podemos situar alrededor de la década del cincuenta y hasta 1967. Se trataba de regímenes laicos, aunque no renegaban del islam, con un lenguaje panarabista y con alusiones a un *socialismo árabe* de Estados intervencionistas, pero que se distanciaban del marxismo.

⁵ En cuanto a la oposición, los grupos islamistas se beneficiaron del desprestigio de los otros discursos. “Los regímenes dictatoriales y corruptos se habían apropiado de los discursos de la modernidad, el secularismo, el liberalismo y el izquierdismo, y además eran apoyados por las potencias occidentales herederas del imperialismo y la colonización”. De esa manera, el islamismo no tuvo competidores al frente de las movilizaciones de protesta contra los regímenes establecidos. Izquierdo Brichs, Ferran (2011): “Islam político en el siglo XXI”, en Revista CIDOB d’Afers Internacionals, nº 93-94, abril 2011, pág. 16

⁶ Nos referimos a los *muyahidines*, es decir, *los que hacen la yihad* (داعية). Más allá del carácter bélico o espiritual de la misma, su connotación siempre es religiosa.

suele estar asociado a las producciones del mundo anglosajón⁷, mientras que en los países de tradición latina⁸, suele utilizarse el segundo (Brieger, 1996; 14).

Sin embargo, al rastrear el origen de tales denominaciones, podríamos preguntarnos, a su vez, si son pertinentes para aplicar al fenómeno que nos ocupa. El término *fundamentalismo* tiene su origen en el protestantismo de Estados Unidos. Durante la primera década del siglo XX, se fundó el Instituto Bíblico de Los Ángeles, que se oponía a la crítica bíblica, y se publicó la colección *The Fundamentals*. Más tarde, en 1919, se fundó la *World's Christian Fundamentals Association*, unión de pastores presbiterianos, bautistas y metodistas de Estados Unidos, para la defensa de la fe. Estas iglesias reivindicaban una interpretación pretendidamente *literal* de la Biblia, sobre todo en lo referido a la Creación, en contra de la difusión, en el sistema escolar, de los postulados darwinistas (Armstrong, 2004; 228). Es decir que el término *fundamentalista* formaba parte de la propia percepción que estos movimientos tenían de sí mismos (Brieger, 1996; 13).

Por su parte, en 1907, el Papa Pío X^o condenó, en la encíclica *Pascendi*, el modernismo y el examen científico de los dogmas religiosos. Según esta posición, los católicos debían defender la *integralidad de la fe*. Fueron sus adversarios quienes, peyorativamente, denominaron a estos católicos *integristas*.

Mientras los fundamentalistas, entonces, deseaban *volver a las fuentes o los fundamentos*, los integristas reclamaban la defensa de la *tradición*, es decir, del *corpus* compuesto no sólo por la lectura de la Biblia, sino, sobre todo, por las intervenciones realizadas por los padres y doctores de la Iglesia, los sucesivos concilios y los Papas. A diferencia de los primeros, por lo tanto, la lectura de los textos revelados no era directa, sino mediada por los expertos.

Pero el integrismo implica también un ordenamiento socio-político. La sociedad y la religión deben conformar una unidad integrada e inseparable. En ese sentido, se promueve una organización social en la cual la Iglesia se convierte en rectora, y siendo el modelo prerrevolucionario el ideal, puede ser asociado a una ideología reaccionaria.

¿Pueden aplicarse los términos *fundamentalismo* o *integrismo* a otras religiones? ¿Son correctas las analogías entre lo que sucede en otras religiones monoteístas y las experiencias surgidas en el cristianismo? En principio, nada impide, conceptualmente, que existan judíos o musulmanes *fundamentalistas* o *integristas*, más allá de que no pueda afirmarse que una religión dada lo sea en sí. De hecho, si el fundamentalismo es el “retorno absoluto a la Escritura como único fundamento de toda crítica y de toda

⁷ Entre otros, Armstrong, Karen (2004): *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam. La intolerancia religiosa frente al progreso*, Tusquets, Barcelona; Abu Amr, Ziad (1994): *Islamic Fundamentalism in the West Bank and Gaza*, Indiana University Press

⁸ Entre otros, Elorza, Antonio (2002): *Umma. El integrismo en el islam*, Alianza, Madrid; Garaudy, Roger (1992): *El integrismo. Ensayo sobre los fundamentalismos en el mundo moderno*, Gedisa, Barcelona

renovación”, y el integrista “es el rechazo de las adaptaciones de la acción de la Iglesia y sus creyentes en materia litúrgica, pastoral, social y política” (Étienne, 1996; 161), podría ser fundamentalista un musulmán que pretenda volver al Corán, leído *literalmente*, como única fuente de legislación, o integrista, si rechazara cualquier adaptación de la jurisprudencia institucionalizada, o la separación de las esferas que organizan la vida de la Ciudad. Y en ese caso (es decir, si se dieran esas características de religiosidad), ¿sería acaso, efectivamente, una *demonstración de eurocentrismo*⁹ utilizar tales categorías?

En realidad, para poder elaborar las posibles continuidades o diferencias entre todos estos fenómenos, conviene emprender el examen de las bases ideológicas, los discursos y las prácticas de los movimientos islámicos, y no concentrarse en el origen geográfico de los términos, o su relación original con el cristianismo.

Los nombres propios

En la búsqueda de denominaciones propias de esta movilización política basada en el discurso islámico, diversos autores han recurrido a diferentes nombres. Entre ellos, los más comunes son *islam* o *islamismo radical* (Carré, 1985; Étienne, 1996; Sivan, 1997), *islamismo* (Roy, 1996; Burgat, 1996 y 2006; Martín Muñoz, 1999; Kepel, 2001; Rashid, 2002; Arístegui, 2004; Mires, 2005; Veiga, 2011), *movimientos islámicos* (Brieger, 1996) o *islam político* (Ayubi, 1996; Brieger, 1996; Barreñeda, 2011; Izquierdo Brichs, 2011).

Casi todas esas denominaciones encierran problemas metodológicos y conceptuales. En primer lugar, la idea de *radicalidad* en el islam podría implicar que sus adherentes son *radicalmente musulmanes*, es decir que se podría ser *un poco menos musulmán*. Se haría coincidir entonces el fenómeno con la mayor fidelidad a los preceptos religiosos, lo cual es un error, sobre todo porque no representa el fenómeno descripto. Cualquier musulmán podría considerar que es *completamente musulmán*, es decir, que cumple con todo lo que su religión le ordena, sin por eso ser un militante islamista. En cuanto al término *islamismo*, su uso pretende diferenciarse del sustantivo *islam*, que se restringiría a la práctica religiosa, siendo el primero el que designaría su utilización política. Sin embargo, justamente, el riesgo de su uso es la confusión que puede darse entre ambos términos¹⁰. Por otra parte, los miembros de estos movimientos pueden contribuir a tal confusión, justamente porque para ellos, al practicar la única manera válida de ser musulmán, los

⁹ Como sugiere el mismo Étienne al plantear el problema de la denominación. Étienne, Bruno (1996): *El islamismo radical*, Siglo XXI, Madrid, pág. 161

¹⁰ “En cualquier diccionario francés anterior a 1960 podemos encontrar que ‘islamismo’ es sinónimo de islam; ahora se lo utiliza con un sentido político, como la voluntad de hacer de la religión musulmana una guía política (...). En Francia antes no se utilizaba la denominación ‘islamismo’, que lleva a confusiones horribles; yo advertí contra el uso de esa palabra, pero Gilles Kepel fue quien más hizo por difundir el término, que me parece incorrecto” Rodinson, Maxime, en Brieger, Pedro (1996): *¿Guerra Santa o lucha política? Entrevistas y debates sobre el islam*, Biblos, Buenos Aires, pág. 128 y 129.

términos deberían ser intercambiables. En otras palabras, se trataría de *buenos* o *malos musulmanes*, siendo los islamistas, los primeros.

Por otra parte, Bruno Étienne rechaza el uso de *islam político*, porque el término *político*, tal como lo entendemos en occidente desde los griegos en adelante, no existe en el Corán¹¹. Reivindica en cambio el ya mencionado término *islamismo radical*, en el sentido de *radicalismo político*, es decir *revolucionario*¹².

Pero el término puede ser mal interpretado, porque otros autores lo utilizan con connotaciones claramente negativas, como sinónimos de *regresión* o *medievalización* del discurso. Es el caso de Alonso Marcos, al caracterizar al *Hizb ut Tahrir* del Líbano¹³. También puede ser relacionado con la violencia, en contraposición a un *islam moderado* (Lampridi-Kemou, Athina, 2011; 113-114).

Insistimos entonces en el límite de la denominación de *islam radical*, también por otros motivos. En primer lugar, porque es posible una práctica política sustentada en el lenguaje y los valores del islam, pero altamente conservadora, quietista y, por lo tanto, nada *revolucionaria*. De hecho, Étienne incluye, en el estudio del *islamismo radical*, al islam de Arabia Saudí, que difícilmente pueda ser considerado *revolucionario*. En segundo lugar, porque en la actualidad ya no nos parece pertinente la salvedad que varios especialistas hacen al señalar que el *islam no reconoce una esfera secular*¹⁴. Creemos que tal situación no debería atribuirse al islam, sino a las dinámicas históricas entre las que esta religión se desarrolló.

¹¹ “Pero separar estrictamente religión y política para evitar cualquier conflicto entre ellas es una idea totalmente extraña al islam, que no sería capaz de admitir la domesticación de la religión (aquí entendida como una reducción a la esfera de lo privado). (...) La crítica del papel social de la religión no se ha desarrollado más que en Occidente y conduce a su desaparición”. En cambio, puesto que quieren *extirpar la yahiliya* (ignorancia preislámica), “los islamistas indican que quieren atacar la raíz del mal. En ese sentido son *radicales* (...) hay que destruir el mundo para que llegue el reino”. Étienne, Bruno (1996): op. cit; pág. 13 y 14.

¹² “Tomo, en el sentido primero del término, la doctrina del islam *por la raíz*, y en el sentido americano del término, el islam políticamente radical, casi revolucionario”. Es asimismo radical “la relectura de la historia de Oriente y Occidente” por parte de los islamistas, su cuestionamiento al orden económico mundial, su “militantismo”. Étienne, Bruno (1996): op. cit; pág. 16.

¹³ “La distancia que separa a Umar an-Nasafi de al-Nabhani (más de ocho siglos) nos hace tener una sensación agrisada para con el mundo musulmán, pues aunque nos demuestra que el islam no es monolítico y surgen interpretaciones de lo más variadas, se percibe una tendencia hacia la radicalización en algunos sectores”, al expresar que el líder contemporáneo (al Nabhani) era más radical que aquel del siglo XI (An Nasafi), quien aceptaba el gobierno de un no musulmán. Alonso Marcos, Antonio (2011): “Hizb ut Tahrir en El Líbano: sus aportaciones al islam político”, CIDOB d’Afers Internacionals, Barcelona, nº 93-94, pág. 214.

¹⁴ Si bien es una proposición ampliamente mantenida en círculos tanto musulmanes como occidentales, algunos autores la califican de *mito orientalista/fundamentalista*. Lo que sucedería, en realidad, es la intención islamista de “invertir la relación tradicional entre las dos esferas para que la política se convierta en subordinada a la religión, y no en el otro sentido, como fue el caso históricamente”. Ayubi, Nazih (1996): *El islam político. Teoría, tradición y rupturas*, Bellaterra, Barcelona, pág. 18. Es ese el sentido, para este autor, en que *el islam político es nuevo, y no una vuelta atrás*.

En otras palabras, tampoco el judaísmo o el catolicismo aceptaban una esfera política secular, diferenciada de la religión. Pero su desarrollo histórico occidental les impuso esta esfera, frente a la cual debieron adaptar su discurso, sus prácticas y sus definiciones. Por ejemplo, las comunidades musulmanas desarrolladas en el mundo occidental surgidas en las distintas corrientes migratorias en sentido este-oeste desde finales del siglo XIX y hasta la década del setenta del siglo XX, pudieron ser fieles tanto a su religión como a las leyes y constituciones, incluso laicas, de los países en los cuales residían, lo cual puede dar cuenta de la posibilidad de separar las esferas religiosa y política. La diferencia, en todo caso, entre la modernidad occidental y el *mundo islámico no occidental* no estriba en la religión mayoritaria, sino en la ausencia, fuera de Occidente, de un proceso histórico secularizador comparable¹⁵.

Si bien la definición ha sido pensada en el contexto de la modernidad occidental, podemos definir el proceso de secularización como la “adaptación a los cambios que imponen la construcción del Estado, la expansión capitalista, la desregulación y pluralización del campo religioso, la emergencia de clases y de nuevos actores sociales”. Es decir, que la secularización no implica la desaparición de la religión, sino su *adecuación* (Di Stéfano, 2010; 12). Como veremos, esa adecuación efectivamente se ha producido, al ser el fenómeno en cuestión propio de la modernidad del mundo árabe-islámico, pero con características tan disímiles respecto de occidente, que resultan en un fenómeno completamente diferente¹⁶.

Por otra parte, Étienne, al rechazar el término *integrismo*, recurre también a la denominación de *islamistas*, ya que “así es como ellos mismos se nombran: *al islamiyyun*” (Étienne, 1996; 162).

Ayubi también rechaza los términos *fundamentalismo* “y su pariente francesa el *intégrisme*”, porque son “términos más complejos de definir, ya que fueron nociones originalmente cristianas (protestantes y católicas)”, prefiriendo hablar de

¹⁵ De hecho, el mismo Étienne afirma en otra obra que sí es posible la separación, en el islam, de lo político y lo religioso: “La separación es posible; desde el inicio del islam se plantea el problema. El califa y el imam garantizan las dos funciones de lo temporal y lo político; domina tan pronto una como la otra. (...) **Hay que dejar de repetir machaconamente la media verdad de que el islam no separa lo espiritual de lo temporal, lo político de lo religioso y la esfera privada de la esfera pública.** Esa afirmación no se corresponde con la realidad social y política de la mayoría de los países árabes, con la notoria excepción de Arabia Saudí” (destacado nuestro). Étienne, Bruno (2005): *¿Qué inquieta del islam?*, Bellaterra, Barcelona, pág. 55 y 60. Sin embargo, Étienne sigue reivindicando el uso de “islamismo radical”, “es decir, una doctrina ortodoxa llevada hasta el extremo de todos los planos, incluido el paso a la violencia política”. Étienne, Bruno (2005): Op. Cit., pág.67. También Burgat afirma que “la cultura musulmana no es nada reacia a la distinción entre los registros profano y religioso de la vida social”. Burgat, François (1996): Op. Cit., pág. 118.

¹⁶ Di Stéfano diferencia el concepto de *secularización* del de *laicidad*, que reserva para la “sustracción de instituciones públicas a la directa influencia eclesiástica” (Di Stéfano, 2010; 13). Si bien en el islam no existe una institución eclesiástica centralizada, podemos utilizar esta definición, refiriéndonos al repliegue de las autoridades o legitimidades religiosas de los asuntos públicos.

neofundamentalistas, radicales, o militantes. Afirma a su vez que el término islamistas (*al islamiyyun*) usualmente se aplica a los *salafíes* (ver más abajo), fundamentalistas y neofundamentalistas. Define aquella noción como “una elección consciente y determinada de una doctrina islámica, más que el simple hecho de haber nacido musulmán, o incluso, ser musulmán practicante”. Por su parte, el término “islam político”, (اسلام سياسي) lo utiliza para los *fundamentalistas y neofundamentalistas*, quienes *resaltan la naturaleza política del islam y se comprometen* “en actividades antiestatales” (Ayubi, 1996; 105).

El guía espiritual del *Hizballah* libanés, Mohammed Hussayn Fadlalla rechaza que se los denomine *fundamentalistas*, reclamando ser considerados *activistas islámicos*. Sin embargo, sus razones no se deben al origen cristiano del primer término: “Nuestras raíces son el Corán y (...) el camino del Profeta, y **no el período histórico en el cual el Profeta vivió** (...). No somos fundamentalistas (*usuliyyun-اساسيين* اساسيين) en el sentido de querer vivir como vivía la gente de la época del Profeta” (Brieger, 1996; 14) (destacado nuestro).

Un argumento similar utiliza Sivan, al indicar que si bien los islamistas buscan las respuestas a los problemas contemporáneos en *exégesis de hace cinco siglos*, no son nostálgicos del pasado ni reaccionarios, ya que consideran que el pasado es una “realidad viva” (Sivan, 1997 a; 10).

Explicitando estas salvedades y conscientes de que las definiciones son problemáticas, recurriremos a los términos *movimientos islámicos, islamismo o islam político* a fin de representar a las organizaciones políticas que utilizan el islam como discurso para movilizar a sus simpatizantes y legitimar sus acciones, tanto conservadoras como revolucionarias, violentas y belicistas o pacíficas y quietistas. Estas organizaciones, sin embargo, no representan una ideología homogénea. Por el contrario, el término *islamismo* puede incluir a una “conjunto de proyectos ideológicos de carácter político cuyo paradigma de reivindicación es islámico”, conjunto múltiple, pero que tienen “en común la reivindicación de la *sharíá*¹⁷ como eje jurídico del sistema estatal y la independencia del

¹⁷ La *sharíá* (شريعة) es definida por Netton como “the ruler's discretionary right to supplement the law as defined by the jurists” (el derecho discrecional del gobernante para complementar la ley tal como es definida por los juristas), mientras el *fiqh* (الفتنة) es la *jurisprudencia islámica*. Netton, Ian Richard (1992): *A Popular Dictionary of Islam*, Cruzon Press, Londres, pág. 234 y 83. Para Martín Muñoz la *sharíá* es el “corpus legal islámico” y el *fiqh* el derecho islámico. Martín Muñoz (1999): Op. Cit., pág. 27. Otros autores realizan una distinción mucho más tajante entre estos términos. Para Kepel el primer concepto refiere a la “ley basada en los textos sagrados (...) y la tradición de jurisprudencia” y el segundo a la “ciencia del derecho musulmán”. Kepel, Gilles (2001): Op. Cit., 604 y 602. Richard define *sharíá* como la “ley canónica” y *fiqh* como jurisprudencia o “comprensión de la ley”. Richard, Yann (1996): Op. Cit., pág. 288 y 285. Para Zeghal, el primer concepto es la ley islámica, y el *fiqh* la “comprensión”, la ciencia del derecho. Zeghal, Malika (1997): Op. Cit. Pág. 385 y 383. Ayubi señala que *sharíá* significa *sendero o camino*, y que se refiere a la “parte legislativa de la religión tal como fue estipulada en el Corán y los hadices”, mientras que define el *fiqh* como la jurisprudencia islámica, siendo el *faqih* quien comprende sus “tecnicismos”. Ayubi, Nazih (1996): Op. Cit., pág. 337 y 334. Ghalioun explica que en el Corán el término *sharíá* se asocia tanto a una “vía clara y abierta” como a la “Ley (divina)”. Ghalioun, Burhan (1999): *Islam y política. Las tradiciones de*

discurso religioso de sus detentadores tradicionales”, y que pueden tener un proyecto tanto pluralista y democrático como autoritario o excluyente¹⁸. Otros autores lo definen como “una forma de instrumentalización del islam, por individuos, grupos y organizaciones que persiguen objetivos políticos” y que “proporciona respuestas políticas a los desafíos de la sociedad actual imaginando un futuro cuyas bases se apoyan en la reapropiación y reinención de conceptos tomados de la tradición islámica”¹⁹. Para Rodinson, es una “aspiración a resolver por medio de la religión todos los problemas sociales y políticos, y simultáneamente restaurar la totalidad de los dogmas” (Étienne, 1996; 162; Balta, 1995; 150). Para el islamista tunecino Rashid Gannuchi, se trata de la “acción para renovar la comprensión del islam, que comenzó en los setenta y clama el retorno a sus fuentes, alejado de los mitos heredados y las tradiciones inamovibles” (Brieger, 1996; 15). Gema Martín Muñoz lo define en contraposición al *islam oficial*, optando “por el término ‘islamismo’ para definir al *islam radical político* cuyo objetivo es acceder al poder, *frente al islam oficial* que actúa como grupo de presión sobre el poder o colabora con él, pero no compete abiertamente por él” (destacado nuestro) (Martín Muñoz, 1992; 332).

También es posible pensar un fenómeno diferente, propuesto, por ejemplo, tanto por quienes sostienen que el islam político está declinando (Kepel, 2001) como por quienes afirman su fracaso (Roy, 1992). Se trata de lo que estos autores denominan *postislamismo* o *neofundamentalismo*. En ambos casos se refieren a manifestaciones que reivindican un *lenguaje* islámico pero que han renunciado al proyecto político. Justamente por esa razón, es decir, porque el nuevo lenguaje islámico se ha convertido en una experiencia o bien interior, esotérica, o bien restringida a un ámbito *colectivo, pero privado*, de pequeñas comunidades, que no pretende influir en el espacio político, es decir, público, dejaremos a estas experiencias *neocomunitarias* fuera del presente estudio.

Antecedentes. Lo viejo y lo nuevo

Uno de los antecedentes obligados del islam político es el surgimiento del *wahhabismo*. Su nombre proviene de Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (1703-1787), quien postulaba la necesidad de volver a las fuentes sin la mediación de los exégetas. Sostenía que había que despojar al islam de las innovaciones añadidas para volver a la pureza y

la modernidad, Bellaterra, Barcelona, pág. 199. Mientras, por una parte, Ayubi sostiene que en la *sharía* se corporiza la palabra de Dios (Ayubi, 1996; 42), según Burgat, un islamista como Kaddafy no la consideraba sagrada, sino como “un derecho positivo de igual modo que el derecho romano, el código napoleónico, todas las leyes elaboradas por los juristas franceses, italianos, ingleses y musulmanes”. Balta, Paul (comp.) (1994): *Islam. Civilización y sociedades*, Siglo XXI, Madrid, pág. 177. También el líder de la izquierda marroquí, Abraham Serfaty, considera que Kaddafy distingue el Corán de la *Sharía*, en Serfaty, Abraham (1996): *Entrevista en Brieger, Pedro (1996): ¿Guerra Santa o lucha política? Entrevistas y debates sobre el islam*, Biblos, Buenos Aires, pág. 192. Ver más abajo la opinión de Afghani.

¹⁸ Gómez García (2009), citado por Izquierdo Brichs, Ferran (2011): Op. Cit., pág. 12.

¹⁹ Denoëux, Guilain (2002), citado por Izquierdo Brichs, Ferran (2011): Op. Cit., pág. 12.

simplicidad primitiva. Así rechazaba cualquier conocimiento no basado en el Corán, la *sunna*²⁰ (سنة) o las deducciones necesarias de la razón. Para él, la práctica religiosa era una cuestión de Estado, por lo que establecía penas para los que no asistieran a las plegarias comunes. Su lectura buscaba la aplicación pretendidamente literal de todos los preceptos del Corán o la *sunna*, con lo que hacía cumplir *con exactitud* la *sharía*, incluidos los castigos corporales. Tras su alianza con Muhammad Ibn Saud, centralizó distintas escuelas sunníes, fomentando la unión de la nación árabe contra los otomanos. También se enfrentó al shiísmo²¹ y al sufismo²², ya que entendía que el culto a Alí de los primeros, y el de los santos por los segundos, atentaba contra el rigor monoteísta.

Si bien se da en el origen del movimiento una pretensión de *volver a las fuentes* y de *lectura literal*, el wahabismo se presentó como un nuevo modelo de organización social con un fuerte contenido político. No sólo llamó a la rebelión contra los turcos y a la centralización política de la península arábiga, sino que sentó las bases para la monarquía saudí del siglo XX.

Sin embargo, más allá de la excepcionalidad saudí, los antecedentes de la mayoría de los movimientos islámicos del siglo XX deben buscarse en los últimos años del siglo XIX, cuando algunos intelectuales musulmanes del Medio Oriente comprendieron el riesgo que implicaba la dominación europea y la necesidad de reformar el discurso de las sociedades islámicas.

En este marco, se desarrollaron dos tendencias dentro de esa intelectualidad. La primera de ellas, liberal, se orientó hacia las fórmulas vigentes en el occidente europeo. Promovió la separación entre la religión y la organización y regulación social, y apeló a la racionalidad y la ciencia²³.

²⁰ El *sunnismo* es la corriente mayoritaria del islam mundial. Su origen diferenciado se remonta a la sucesión del profeta Muhammad. Se trataba de la mayoría de la comunidad islámica, que consideraba legítimo el sistema de elección califal, y basaba la legislación tanto en el Corán como en los *hadices*, es decir, las palabras y los actos del profeta recogidos por sus discípulos y compañeros, así como el consenso en torno a ellos logrado por la propia comunidad. Si bien suele traducirse la *sunna* como *ortodoxia*, es necesario considerar que cada autor define "la ortodoxia en función de su propio criterio". Étienne, Bruno (1996): op. cit; pág. 22. Según Netton significa literalmente "*trod den path*", con el sentido de "*customary practice*"., Ian (1992): Op. Cit., pág. 238.

²¹ Se trata de los seguidores del Imam Alí. Se originan en la discusión suscitada por la sucesión del profeta. Más allá de las diferencias escatológicas y doctrinales entre el *sunnismo* y el *shiísmo*, la discusión en torno a la unidad de la sucesión política (califato) y la dirección espiritual (imanato) en el origen del conflicto, vuelve a demostrar la posibilidad de separación en la práctica de las esferas política y religiosa. De hecho, no hay grandes divergencias teológicas entre shiíes y suníes, ya que la principal es en la "distinción clave entre la dirección espiritual (imama) y la dirección política (jilafa)" (خلافة). Étienne, Bruno (1996): op. cit; pág. 23 y 26. Sobre un origen explicado a partir de la desigual distribución de poder material, político y simbólico entre diferentes tribus y etnias, Ayubi, Nazih (1996): Op. Cit, pág. 25 y 26.

²² Corriente mística del islam. En ausencia de una Iglesia centralizada que fije los dogmas, las corrientes místicas, al igual que en el judaísmo, se desarrollan en la permeable frontera entre la *interpretación* y la *herejía*.

²³ Abdallah Larui caracteriza a esta intelectualidad como *ecléctica*, porque "se abre por completo a todas las influencias exteriores". Larui, Abdallah (1991): *La crisis de los*

La otra tendencia recurrió también a una crítica contra una religión poco apta para adaptarse a la época. Sin embargo, esa crítica se realizó desde el propio campo islámico, y desde el propio bagaje cultural de la religión, sólo que con una manera diferente de interpretación. El islam criticado era el del *taqlid*²⁴ (تقليد), la *imitación* de las fórmulas y los dictados que las escuelas legales habían elaborado en otros tiempos. Los clérigos responsables de ese islam actuaban como si las *puertas de la interpretación se hubieran cerrado*. En cambio, los reformistas sostenían que había que recuperar la tradición de la interpretación, cuya puerta debía permanecer abierta para adaptar el islam a la época. Si los expertos en la ley posteriores a la profecía, habían recurrido a la fuente (Corán y sunna) para elaborar la interpretación, esa era la tradición que era necesario recuperar. En otras palabras, había que volver a las fuentes, pero no para buscar la lectura literal, sino para recuperar la posibilidad de interpretación, tal como hacían los sabios de las primeras épocas, los *salafíes* (de Muhammad al siglo IX). A esa corriente se la conoce como *salafismo*.

El salafismo

Para Tariq Ramadán la *salafiyya* implica el *retorno a las fuentes*. El término se refiere a los *predecesores*, los primeros sabios del islam, pero lo que se pretende recuperar no es el pasado, sino “el acceso directo a los textos y, sobre todo, el dinamismo del pensamiento que había caracterizado a aquella época inicial” para resolver los problemas de la modernidad. En ese sentido, la *salafiyya* implica una *crítica a la tradición* (Ramadán, 2000; 61 y 91).

En el mismo sentido, un folleto de la *Asociación de estudiantes musulmanes*, de El Cairo, aclara que “la vuelta a nuestro patrimonio no significa *salafiyya* en el sentido de rechazar toda novedad (...) Cualquier renacimiento empieza por volver al patrimonio (...) nuestra comunidad es capaz de construir un futuro digno de su glorioso pasado (...). (Pero) el pasado no puede resucitarse, sino más bien para buscar inspiración en sus valores permanentes, sus ideales eternos” (Sivan 1997 a]; 90).

Desde una posición completamente opuesta, Larui considera al *salafismo* como *tradicionalizante*, y por lo tanto, con una valoración claramente negativa. En su concepción, el *salafismo* está mirando hacia el pasado, y por lo tanto, es incapaz de comprender *a la modernidad y competir con ella* (Larui, 1991; 190). En otras palabras,

intelectuales árabes, Libertarias, Madrid, pág 190. Gema Martín Muñoz la incluiría en aquella dimensión citada de *imitación* a través del cual las élites árabes asumían modelos occidentales esperando alcanzar el desarrollo que los países europeos habían logrado. Martín Muñoz, Gema (1999): op.cit, pág. 69.

²⁴ Literalmente, *tradición*. Étienne explica el *taqlid* como la “imitación servil y el seguidismo”, lo cual implica el *cierre de las puertas de la interpretación*. Étienne, Bruno (2005): Op. Cit; pág. 52. Netton la define como *imitación de los precedentes legales*. Netton, Ian (1992): Op. Cit. Pág. 245.

Larui identifica el *taqlid* (“la medievalización insensata a la que se llega por la identificación casi mágica con la gran época de la cultura clásica” [Larui, 1991; 193]) y *salafiyya*, mientras que Ramadán las confronta (Ramadán, 2000; 136)²⁵.

El programa del *salafismo* partía de tres bases: el retorno a las fuentes para interpretar el tiempo vivido, la resistencia al colonialismo, y la preservación de la unidad de la *umma*²⁶ (أمة).

Uno de los primeros salafistas fue Yamal ad-Din al-Afghani (1839-1897). Para algunos se trataba de un persa shií, y para otros un afgano sunní²⁷. Propuso superar las diferentes escuelas interpretativas de la religión y volver directamente a las fuentes. El objetivo político era la unidad de la *umma* bajo la autoridad del sultán para resistir la penetración europea. Sus ideas están influenciadas por Ibn Taymiyya, un jurista del siglo XIV, que, contra el tradicional temor a la *fitna*²⁸ (الفتنة), denunciaba como infieles aun a los sólo nominalmente musulmanes (en su caso, las dinastías mongolas). Afgani afirmaba que si bien la *sharí'a* es eterna, por cuanto es sagrada, y proporciona los principios generales, el *fiqh*, es decir la legislación que de aquella procede, es histórica, sujeta al cambio y a la evolución (Burgat, 1996; 104). Por lo tanto, quienes imitaban las *fatawa*²⁹ de

²⁵ En otros casos, y no necesariamente con fundamento académico, el “salafismo” es identificado con posiciones ligadas al extremismo, incluso terrorista, o con “delirantes programas que no son compatibles con la política global contemporánea”. Por ejemplo, en Reigeluth, Stuart (2011): *Hamás y Hizballah: reflejos de la resistencia, retos para la democracia*, en Revista CIDOB d’Afers Internacionals, Barcelona, nº 93-94, abril, pág. 159. Netton define *salafiyya* relacionando el término con *ancestros*, *predecesores*, referidos a la generación posterior a Muhammad. En la misma entrada, explica que se relaciona el término con la *usuliyya*, es decir, el fundamentalismo. Netton, Ian (1992): Op. Cit. Pág. 221-222

²⁶ Se suele utilizar *umma* como *comunidad islámica*. Así, su uso define a una comunidad religiosa, transnacional y supraétnica. Sin embargo, no siempre remitió a un colectivo religioso, pudiendo designar también a otras *comunidades*. Su utilización para designar a un colectivo definido por la fe islámica también es un rasgo del *modernismo salafista*. Ayubi, Nazih (1996): Op. Cit., pág 18 y 37. También puede significar *comunidad*, *pueblo* o *nación*. Netton, Ian (1992): Op. Cit., pág. 253. De hecho, según Ayubi, en el propio Corán puede ser *tiempo-era*, *método-modelo*, o *comunidad* (cualquiera de ellas, incluso las religiosas).

²⁷ Ambas tradiciones le otorgan al personaje cierto universalismo panislámico, o que, por lo menos, trasciende la identidad árabe.

²⁸ La *fitna* puede definirse como una “sedición que rompe la unidad entre las filas de la comunidad de los creyentes” (Kepel, Gilles [2001]: *La yihad. Expansión y declive del islamismo*, Península, Barcelona, pág 602), “la anarquía y la sedición” en tierras del islam (Kepel, Gilles [2004]: *Fitna. Guerra en el corazón del islam*, Paidós, Barcelona, pág. 170), un periodo de “desorden y conflicto” (Ayubi, Nazih [1996]: Op. Cit., pág 34), o “la guerra civil (...) (una gran perturbación que provoca la discordia y la pérdida de la facultad de discernimiento)” (Ghalioun, Burhan [1999]: Op. Cit. pág. 41). Étienne la define como el “desorden doctrinal” Étienne, Bruno (2005): Op. Cit., pág 62 y la “tentación de la división que altera la unidad de la comunidad, que debe dar testimonio de la unidad divina” Étienne, Bruno (2005): Op. Cit., pág 117. En la tradición clásica sunní, la obediencia al califa era siempre preferible a aquella, porque la “integridad de la comunidad” estaba por encima del gobierno piadoso. Ayubi, Nazih (1996): Op. Cit., pág 34, por ejemplo, a partir de *hadices* que afirman que *no hay error en la comunidad*, y “las divisiones de la comunidad constituyen el desorden supremo (*fitna*)”, según el Corán, II, 217. Étienne, Bruno (1996): op. cit; pág. 26 y 61. Según Netton, “*temptation, trial, enchantment, civil war, strife*” (Netton, 1992; 83).

²⁹ *Fatawa* (فتاوى) es el plural de *fatwa* (فتوى). Se utiliza para designar al fallo o al pronunciamiento legal de una autoridad religiosa islámica, denominada *mufatí* (مفتى) o, en el

los sabios de épocas pasadas, en realidad eran sólo fieles al islam en apariencia. Era necesaria, por el contrario, la correcta *iytihad*³⁰, por lo que se requería *el regreso a la fuente*. Por eso un pensador islamista contemporáneo, Tariq Ramadán puede sostener que el islamismo es *fundamentalista y modernista* al mismo tiempo³¹.

Uno de los discípulos de al-Afghani fue el egipcio Muhammad Abduh, nacido en Egipto en 1849. Después de haber recibido una educación religiosa tradicional, criticó fuertemente la enseñanza memorística del Corán. Pero si bien Abduh tomaba el proyecto de reformismo de Afghani, su acción no estuvo centrada tanto en la resistencia al invasor europeo, como en la transformación, en el largo plazo, de la sociedad islámica. Ese proyecto, más alejado de la acción política de corto plazo, sería rechazado por Afghani, por lo que se produciría una ruptura entre ambos. Sin embargo, después de haber apoyado el intento revolucionario de Urabi, Abduh fue nombrado Muftí³² de Egipto en 1899. A pesar de su gran acción reformadora (escuelas para mujeres, fallos favorables a las mujeres en casos de divorcios, intento de prohibición de la poligamia, etc.) fue acusado por reformistas posteriores de haber pactado con los colonizadores británicos (por ejemplo, por aceptar el cobro de intereses).

El sucesor de Abduh fue Rashid Rida, nacido en Siria en 1865 y muerto en Egipto en 1935. Sostenía que los reformistas debían oponerse tanto a los partidarios del *taqlid* como a los *afrancesados*. También él sostenía la necesidad de superar las diferencias entre las diversas escuelas, así como entre sunníes y shiíes. Como Abduh, impulsó la renovación del islam a partir de la educación, pero también llamó a la reinstauración del califato que reuniera, en una federación, a todas las naciones, bajo un gobierno común. Para esto, se debía crear un partido moderno que preparara a los cuadros necesarios para formar un consejo legislativo a la manera de los parlamentos europeos.

Como los reformistas anteriores, Rida sostenía que el atraso no se debía al islam en sí, sino al uso que de él hacían los musulmanes, para quienes terminaba siendo como una "piel puesta al revés". Es en ese sentido que preconizó un *retorno al verdadero islam*. En 1895 fundó en El Cairo la revista *al-Manar*, desde donde difundía sus ideas.

shiísmo, por una *moytahed* (مجتهد). Netton, Ian (1992): Op. Cit., pág. 82 y 172. Zeghal, Malika (1997): *Guardianes del islam. Los intelectuales tradicionales y el reto de la modernidad*, Bellaterra, Barcelona, pág. 383. Ayubi, Nazih (1996): Op. Cit. Pág. 334. Richard, Yann (2000): *El islam shií*, Bellaterra, Barcelona, pág. 285

³⁰ La *iytihad* (اجتهاد) es definida por Netton como "*the exercise of independent judgement' unfettered by case law or past precedent*", en oposición al *taqlid*. Netton, Ian (1992): Op. Cit. Pág. 117.

³¹ "Quien diga que quiere permanecer fiel al Corán y a la Sunna, afirma al mismo tiempo que admite el principio de evolución de los tiempos y de las sociedades: utilizando la terminología más frecuente, es *fundamentalista y modernista* al mismo tiempo". Ramadán, Tariq (2000): *El reformismo musulmán. Desde sus orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*, Bellaterra, Barcelona, pág. 98.

³² Quien está capacitado para dictaminar *fatawa*. Ver nota 28

El gran cambio en el mundo árabe del siglo XX lo produjo otro intelectual egipcio, Hasan al-Banna (1906-1949), quien fundó, en 1928, la organización de los Hermanos Musulmanes. Si bien sus centros de referencia fueron mezquitas, la función de las mismas no era sólo la del culto o el ritual. En ellas se impartía, además de instrucción religiosa, formación técnica y educación primaria, que permitía luego el ingreso a las escuelas estatales. Ya en 1933 creó la primera escuela para mujeres. Además de asociaciones profesionales y obreras, los Hermanos Musulmanes crearon a lo largo de todo Egipto grupos de *scouts* cuyo objetivo era la preparación física de la juventud.

Es decir, que si bien los Hermanos Musulmanes retomaron el trabajo de largo plazo, con el objetivo de transformar la sociedad e islamizarla en su totalidad, crearon una organización moderna que intentó penetrar en los distintos estratos de la sociedad egipcia. Se difundió rápidamente, no sólo dentro de Egipto, sino también en Palestina, donde tuvo filiales y estableció contactos con Hajj Amin al-Husseini.

También tuvo pronunciamientos políticos muy claros: denunció como problemas de Egipto la presencia extranjera, el multipartidismo, la difusión del ateísmo, la imitación de occidente, la falta de derechos del ciudadano y la división de la *umma*. Los Hermanos encabezaron grandes movilizaciones en contra de la presencia británica en Egipto y del sionismo en Palestina. Al comenzar la gran revuelta árabe en 1936, recaudaron fondos y reclutaron voluntarios para el combate en Palestina. Durante la década del cuarenta comenzaron a formar su Organización Especial para preparar la resistencia armada contra los británicos en el caso de que no se fueran del territorio egipcio.

En 1944 al-Banna se presentó en elecciones locales, ganando en primera vuelta, pero siendo derrotado en la segunda por el candidato oficial. La posición de los Hermanos en ese período era la de aceptar las instituciones parlamentarias, siempre que no se opusieran al islam, así como a la Constitución.

Sin embargo, en la década del cuarenta, comenzaron los arrestos y las persecuciones contra sus miembros. Las posiciones de la Hermandad comprometían la relación de los gobiernos egipcios con la potencia colonial, al radicalizarse la posición de la organización islamista respecto de la situación regional, y, sobre todo a partir de 1946, cuando comenzaron las amenazas de insurrección si los británicos no se retiraban de Egipto. En 1948 la monarquía egipcia impidió el paso de los voluntarios de la Hermandad para ingresar a Palestina. Ese mismo año, se acusó a la organización de pretender tomar el poder, por lo que fue disuelta. Finalmente, al Banna fue asesinado en 1949.

Paralelamente a esos posicionamientos políticos, la Hermandad prosiguió con su trabajo de base. Respecto de la religión, sus líderes reivindicaban la inmediatez de la lectura de los textos sagrados, pero recurriendo a un experto para su interpretación. Es decir, una vez más, se trataba de recuperar la interpretación, sin repetir los dictámenes elaborados en otras épocas.

La Hermandad combinó, de esa manera, el discurso político con otro de transformación social vinculado a la formación espiritual de los egipcios. El discurso y las referencias que se utilizaron fueron religiosos. Sin embargo, la pregunta acerca de si se trataba de una organización política o religiosa es válida, sobre todo porque no hay acuerdo en los distintos autores. En su búsqueda de transformar la sociedad egipcia, las prioridades de la organización eran primero el individuo, luego la familia, y por último el Estado. Pero no se presentaba la toma de poder como un medio, ni siquiera como un fin, sino sólo como un resultado de la islamización de la *umma*. En la movilización reivindicaba el pleno derecho político de las mujeres, tanto para elegir como para ser elegidas. En la sociedad islámica que anunciaban, existiría la libertad de culto, pero las leyes deberían adecuarse o desprenderse del derecho islámico revitalizado. Las minorías religiosas, como los judíos o los cristianos, estarían exceptuados del *zakat*³³, pero estarían obligados al pago de las capitaciones como miembros de los *pueblos protegidos* en tierras del islam.

Los Hermanos participaron del golpe antimonárquico de 1952, y llegaron a plantear las demandas políticas que esperaban que el nuevo régimen cumpliera. Entre otras cosas, exigían la limitación de las propiedades agrarias y la venta de lo expropiado a precios razonables, la abolición de los privilegios, la recaudación del *zakat* por el Estado y la instauración de un parlamento. El golpe de 1954, de Nasser, ilegalizó a la Hermandad Musulmana, con la que no aceptaba competir por la movilización popular ni por el trabajo de base.

El encarcelamiento de sus miembros condujo a la Hermandad a la radicalización del movimiento. Por ejemplo, Sayyid Qutb, quien fuera ejecutado en 1966, había retomado la posición de Ibn Taymiyya en cuanto a que la sociedad, aparentemente islámica, vivía aún en la época de la *yahiliyya* (جاهلية) la ignorancia preislámica. Esta “yahiliyya moderna”³⁴, que concebía a muchos de los elementos de la modernidad como una *nueva barbarie*, había sido tomada por Qutb de la teoría de otro de los ideólogos del nuevo islamismo, el indio Maududi (Siván, 1997 a.; 37).

Esa situación hacía de los gobernantes, infieles, y por lo tanto, podían ser combatidos. Por otra parte, comenzó a hablar de la soberanía exclusiva de Dios. Sin renegar del trabajo de la etapa anterior, enfatizaba ahora que la prioridad de los musulmanes ya no era la *islamización* desde abajo, sino la toma del poder político.

Este modelo está presente en el libro de Abd al Salam Faraj, ideólogo de *Yihad Islámica*, el grupo que asesinó a Sadat, cuando dice que “la lucha contra el enemigo más

³³ El *zakat* (الزكاة) es uno de los cinco pilares del islam, prescrito en el Corán. Consiste en una parte de la riqueza personal que un musulmán debe donar para fines caritativos.

³⁴ Según escribe Qutb en *A la sombra del Corán*, esa *yahilliya* no remitía a un tiempo determinado, sino a una situación: “significa el dominio del hombre sobre el hombre, o mejor, la ciega sumisión al hombre en lugar de Alá”. Ante esta situación, había sólo dos opciones: “observar la ley de Alá en su totalidad, o aplicar leyes de un tipo u otro impuestas por el hombre”. El segundo caso es el que correspondería a la *yahilliya*. Sivan, Emmanuel (1997 a): *El islam radical*, Bellaterra, Barcelona, pág. 39.

cercano (el régimen de Sadat) tiene precedencia sobre la lucha contra el enemigo más lejano (Israel). Y mucho más cuando el primero no sólo es corrupto, sino que además es un lacayo del imperialismo” (Sivan, 1997 a.; 35).

Periodización. De la mezquita al mundo

Para algunos autores, el éxito de los movimientos islamistas se debe a las condiciones materiales de los pueblos que fueron colonizados, que encuentran en el mensaje religioso el último refugio y una esperanza de redención. Para otros, en cambio, se debe a la recuperación de la cultura autóctona, una especie de nacionalismo cultural que afirma la identidad en un mundo globalizado y etnocéntrico. La mayoría de los autores islamistas contemporáneos se inclina por la segunda opción. Por ejemplo, Tariq Ramadán sostiene que no se trata de una reacción frente a Occidente, ni siquiera frente a la colonización directa, sino un redescubrimiento de la propia cultura. Según él, las condiciones económicas, sociales o políticas no tienen que ver en este redescubrimiento, sino la conciencia de la superioridad del islam como organizador de la vida social (Ramadán, 2000).

Sin embargo, más allá de lo dicho, que será desarrollado en el siguiente apartado, al observar el devenir y el desarrollo de los movimientos islámicos desde el final del siglo XIX y principios del XX, es muy difícil no relacionarlo con los avatares políticos y económicos de las sociedades del Medio Oriente.

Si retomamos lo antes mencionado acerca de las motivaciones de Al Afghani, Abdu y Rida, podemos relacionar la primera etapa de los movimientos islámicos contemporáneos con la búsqueda de una renovación del discurso interpretativo y la vuelta al lenguaje islámico para enfrentar mejor al poder extranjero. Este poder extranjero, representado por Occidente, era el poder de los no musulmanes (no los *extranjeros* en general, porque no surgió frente a los turcos, por ejemplo). En líneas generales, se trataba de una profunda reforma de la sociedad para enfrentar mejor la invasión occidental.

Pero en la segunda etapa, en cambio, el enemigo ya no se encontraba en el exterior occidental, sino que claramente era autóctono. Si bien la Hermandad Musulmana se opuso a la monarquía egipcia, fue a partir de mediados del siglo XX cuando su radicalización política la enfrentó a Estados constituidos en dictaduras o monarquías autoritarias con un aparato moderno de represión. Podemos decir que en ese período las luchas nacionales se transformaron en prioritarias, y la toma del poder político en el objetivo de corto plazo. Es decir, que se pasó de la cuestión supranacional de la construcción de la *umma*, representada por la pregunta de *quiénes somos en relación a Occidente*, a un desarrollo en el que cada movimiento varió de acuerdo a las características socio-políticas de los lugares en que se expresaba.

El desarrollo de los movimientos también dependió de la duración de la ocupación colonial y de las características de las élites de la independencia. Aquellos regímenes que, a diferencia del argelino, no monopolizaron la lucha por la independencia, tuvieron que negociar con las agrupaciones del estilo de los Hermanos Musulmanes. En Túnez, por ejemplo, éstos dominaban las elecciones de las asociaciones profesionales, y en muchos países se presentaron a elecciones. En aquellos países donde la participación política estaba más vedada, en cambio, las agrupaciones islamistas radicalizaron sus posiciones, vinculándose más a una acción subversiva y militar. Por último, podemos señalar el desarrollo de agrupaciones islamistas de resistencia a la injerencia extranjera en el período poscolonial, como en el caso de Palestina, con la Yihad Islámica y Hamás, y del Líbano, con Hizballah.

Una tercera etapa en la generación de los movimientos políticos tiene que ver con la transición atravesada a final del siglo XX. Algunos autores señalan la caída de los precios de los hidrocarburos de finales de la década del ochenta³⁵, lo cual se combinó con la desaparición de la Unión Soviética y el final de la *guerra fría*. El primero de los factores habría disminuido la capacidad de los Estados de responder a sus compromisos clientelísticos con sus habitantes al mismo tiempo que criminalizaban la disidencia política. En ese marco, el poder religioso tradicional quedó reducido a un apéndice del poder político. Por otro lado, la inexistencia de un contrapoder a la hegemonía norteamericana, la exacerbación del conflicto palestino-israelí, y la oposición al orden estatal creó un contexto que permitió que la lucha pudiera obtener la misma legitimidad en los planos nacional, regional e internacional.

Esta tercera etapa, la de la vuelta a la internacionalización del conflicto, la podemos situar a partir de las últimas tres décadas del siglo XX. Como punto de partida para el evidente declive de las ideologías seculares, podemos considerar la derrota árabe de 1967. A partir de la década del setenta podemos señalar el proceso de desnasserización emprendido por Sadat y su giro hacia occidente, la victoria del campo conservador de los saudíes desde 1973, el fomento de los grupos islamistas en las universidades árabes como contrapeso a las disidencias de izquierda, y por último, pero no menos importante, el triunfo de la revolución en Irán.

³⁵ Burgat, François (1996): Op Cit.; Izquierdo Brichs, Ferran (2011): Op. Cit., pág. 16; Jhosrokhavar, Farhad - Roy, Olivier (2000): *Irán de la revolución a la reforma*, Bellaterra, Barcelona, pág. 22. Respecto del precio del petróleo, Jhosrokhavar también menciona el período anterior, es decir, de la "opulencia petrolera", que aumentó la desigualdad. Jhosrokhavar, Farhad: Irán. De la revolución al islamismo Hizbullah, en Kepel, Gilles (dir.) (1993): *Las políticas de Dios*, Anaya & Mario Muchnik, Madrid, pág. 76

A partir de la misma, tanto Irán como Arabia Saudí compitieron, no sólo en la guerra entre Irán e Iraq, sino en la difusión en todo el mundo islámico de su versión del islamismo, creando mezquitas y escuelas coránicas³⁶.

Es posible que debido a las derrotas de aquellos regímenes seculares poscoloniales (militares frente a Israel, pero también debido al fracaso en resolver los problemas sociales y económicos que prometían solucionar), “los islamistas se hayan encontrado al frente de las batallas sin siquiera quererlo” (Abu Amr, 1996; 219).

Esto se justifica porque la derrota de 1967 no sólo significó la de los regímenes nacionalistas, sino que también le dio en sí misma argumentos a los discursos más orientados hacia el islam. Por ejemplo, “el fundamentalismo islámico presentó su propio argumento elocuente y conmovedor y convirtió la derrota en una ventaja. Argumentó que los árabes habían perdido la guerra (...) porque habían perdido su fe y su orientación” (Ajami, 1995; 111). Así, la derrota pudo ser interpretada como una especie de “venganza divina”, mientras que la victoria israelí fue “producto de la adhesión de los judíos a su religión” (Abu Amr, 1996; 225)³⁷, dado que “los jóvenes soldados israelitas rezaban detrás de sus rabinos en el Muro de las Lamentaciones después de la toma de Jerusalén” (Ajami, 1995; 116).

En el Medio Oriente, la guerra de junio de 1967 marcó una profundización en la relación entre la política y la religión más allá del fenómeno islamista. También en Israel comenzó a desarrollarse con mucha más fuerza el sionismo religioso, y el mismo fenómeno fue observado por el líder de la izquierda marroquí Abraham Serfaty en el ambiente de izquierda de Marruecos. Según él, descubrió entonces que *la mayoría de sus compañeros de lucha eran “racistas” antijudíos*, “punto desde el cual no se puede hacer ninguna revolución”, pero también que muchos de sus amigos judíos “apoyaban al sionismo por intermedio de la religión” (Serfaty, 1996; 191).

³⁶ Por ejemplo, a pesar de que la inmigración musulmana a la Argentina data de principios del siglo XX, y que una de sus instituciones centrales, el Centro Islámico de la República Argentina (CIRA), fue fundada en 1931, las tres mezquitas existentes en la Ciudad de Buenos Aires son posteriores a la Revolución Islámica y, en todos los casos, vinculadas a aportes de Estados extranjeros. La mezquita *At-tawhid*, de la comunidad shií, fue creada en 1983 con participación directa de la embajada de Irán en la Argentina. La mezquita *Al-Ahmad*, del CIRA, fundada en 1986, con el aporte de capitales de Arabia Saudí y de Libia. Por último, en el 2000 fue inaugurado el Centro Cultural Islámico Rey Fahd, como parte de un proyecto de difusión del islam emprendido por el reino de Arabia Saudí. Sobre los aportes de los Estados islámicos, y las discusiones en torno a las fechas exactas de fundación de las mezquitas nombradas, Brieger, Pedro – Herszkowich, Enrique (2003): “De La Meca a las Pampas. La comunidad islámica en Argentina”, en *Todo es historia*, nº 430, mayo de 2003, pág. 6 a 15. Sobre la *competencia por la expansión del islam*, Étienne, Bruno (1996): op.cit. pág. 243 a 261.

³⁷ También en Abu Amr, 1994, 12. Nótese que la primera parte del argumento (el castigo de Alá a quienes lo olvidaron) puede ser aceptada en una lógica religiosa, pero no la segunda (la victoria israelí), a menos que se acepte un análisis político, o sociológico, pero no teológico. Es decir, si se acepta la función de la religión en la cohesión nacional, en el espíritu y el ánimo de los soldados, etc. Pero en un plano teológico, ¿podría Dios haber *ayudado* a quienes le rezan falsamente, o a los infieles que no reconocen la verdadera profecía?

Sin embargo, si 1967 fue una especie de punto de inflexión en las políticas, los discursos y los balances de poder en el Medio Oriente, el hecho que más iba a influir en la difusión de las versiones más radicales del islam político fue la invasión soviética, en 1979, de Afganistán. Con inmensos recursos saudíes y la logística y el entrenamiento norteamericano, se realizó un intenso llamado a la *yihad* entre los árabes para defender la tierra islámica de una invasión extranjera y atea.

La guerra de Afganistán no requirió la participación directa de tropas de Estados Unidos. El entrenamiento de los combatientes fue realizado tanto por la CIA como por los servicios de inteligencia pakistaníes, y los reclutas provenían de todas las clases sociales de los países árabes.

Si los intelectuales islamistas de la etapa anterior se caracterizaban por realizar una lectura propia de lo que debería ser la sociedad islámica, y elaborar un proyecto, aun difuso, de sociedad más justa, los nuevos militantes carecían de una formación política o ideológica compleja, más allá del adoctrinamiento que habían recibido en su entrenamiento militar, y, justamente, con una gran experiencia en combate. En ese marco se desarrolló *al-Qaida*³⁸, con la que se vinculó la figura de Bin Laden.

En 1988 Irán debió aceptar el alto al fuego después de ocho años de guerra contra Iraq. Pero en febrero de 1989 Jomeini proclamó su *fatwa*³⁹ contra Salman Rushdie⁴⁰, apareciendo como el defensor de todos los musulmanes verdaderos, algo que los saudíes no habían logrado hacer. Pero, mucho más importante, ese mismo febrero las tropas soviéticas se retiraron de Afganistán. Y esa no fue una victoria iraní, sino saudí.

El fin de la guerra de Afganistán, tras la retirada soviética, desmovilizó a miles de combatientes árabes con una nueva visión del islam, convencidos de que la acción militar y la fe podían derrotar incluso a una superpotencia.

Al mismo tiempo, la invasión de Saddam a Kuwait, en agosto de 1990, no parecía involucrar el problema del islamismo. Sin embargo, cuando la monarquía saudí permitió el

³⁸ *Al qaida* (القاعدة), significa, literalmente, *la base*. Para algunos, su nombre se refiere a la *base de datos* de los *muyahidines* de Afganistán, y para otros la base de entrenamiento de los mismos, refiriéndose a la infraestructura. En cualquier caso, remite a la supuesta o real organización armada comandada por Bin Laden después de la guerra contra los soviéticos. Brieger, Pedro (2002): *Qué es Al Qaeda. Terrorismo y violencia política*, Capital Intelectual, Buenos Aires, pág. 58

³⁹ Ver nota 26

⁴⁰ La *fatwa* sobre el escritor *informaba* “al noble pueblo musulmán del mundo que el autor del libro *The Satanic Verses*, el cual está contra el islam, el profeta y el Corán, y todos los implicados en su publicación que estaban conscientes de su contenido, son sentenciados a muerte. Pido a los musulmanes que los ejecuten dondequiera que los encuentren. Si alguien los conoce, pero es incapaz de matarlos, deberá entregarlos al pueblo para su castigo”. Coccioli, Carlo (1989): *La sentencia del ayatola*, Vergara, Buenos Aires. Elegimos esta transcripción porque se trata, este libro de Coccioli, de un claro ejemplo de *orientalismo al revés*. El autor se escandaliza más que por la *fatwa*, por el tratamiento de la noticia en occidente, y por las fotografías e imágenes de Jomeini, idealizando a las sociedades árabes e islámicas del Medio Oriente, y casi justificando su rechazo a Rushdie, a quien, “de no saberlo casado dos veces lo sospecharía ligeramente homosexual”. Coccioli, Carlo (1989): pág. 13

establecimiento en su territorio de tropas norteamericanas, no sólo para proteger su reino, sino también para atacar a otro país árabe, comenzó a manifestarse una nueva facción del movimiento islamista sunní, que enfatizaba la recusación de la monarquía saudí aliada de occidente. El modelo *árabe* de Afganistán podía llevarse a otros lugares, desde el Mashreq hasta Bosnia, Marruecos, o Nueva York.

En ese contexto, la disolución de la Unión Soviética permitió el resurgimiento de numerosas repúblicas islámicas en Asia Central, se desató la guerra en Yugoslavia, cuyas principales víctimas fueron los musulmanes bosnios, surgió el Hamás en Palestina, la oposición islamista en Argelia comenzó a disputar el poder al FLN⁴¹, se suscitó la discusión por el asunto del velo en Francia, y se extendió la discusión acerca de la migración norafricana en Europa. Es decir que durante la última década del siglo XX apareció en occidente la *cuestión islámica*.

¿Clase, política o cultura? Economía, democracia e identidad: tres explicaciones del islamismo.

Las discusiones entre los distintos analistas no se refieren sólo a los aspectos formales de la cuestión, como por ejemplo cómo debería ser denominado el fenómeno del islamismo. Mucho más profunda es la diferencia en cuanto a las causas de esta aparente *revitalización* islámica, y sus implicancias.

Desde los medios no especializados, o desde posiciones ideológicas sumamente conservadoras, la primera tendencia fue relacionar al islamismo del último cuarto del siglo XX con el fanatismo religioso, vestigios de medievalismo, reacción bárbara, o atavismos arcaicos (Herszkowich, 2006). Estas perspectivas relacionan, de esta manera, al islam, por sus pretendidas *características culturales*, con la violencia y el rechazo a la vida democrática y a los valores de la modernidad.

Tales enfoques tienden a fijar, en el ámbito de las *diferencias culturales*, esenciales diferencias equiparables a lo que en otro momento se hubiese atribuido a las *razas*. En general parten de la uniformidad observable *hacia el interior* de cada cultura, ocultando los conflictos internos, así como las fronteras permeables entre las diversas *culturas* (Grimson – Semán, 2005). Tal concepción es, por ejemplo, la que se ajusta a la idea del *choque de civilizaciones*⁴², y es la que puede aun observarse en algunos analistas más o menos especializados⁴³.

⁴¹ Frente de Liberación Nacional. Lideró la guerra contra Francia desde 1954 y hasta lograr la independencia de Argelia, en 1962. Desde entonces, gobernó ese país como partido único. Con la apertura democrática, en los años noventa, fue derrotado por el Frente Islámico de Salvación, dando inicio a una guerra civil.

⁴² Huntington, Samuel (1993): "The clash of de civilization", Foreign Affairs, Summer

⁴³ Ver, por ejemplo, Thomas Friedman y Bernard Lewis, entre otros. Al destacar que en "los últimos años se han producido algunos cambios de percepción y (...) de táctica entre los

El rechazo a tales análisis esencialistas, ha conducido, por otra parte, a privilegiar las variables tanto económicas como políticas para explicar el islamismo. Sin embargo, como veremos, la cuestión de la identidad cultural permanece presente, desplazándose cada vez más claramente desde los márgenes hacia el centro del problema, aún entre quienes dicen rechazar las explicaciones *culturalistas* o esencialistas que remiten al *choque de civilizaciones*.

Como se ha señalado más arriba, una primera aproximación sugiere que el discurso islámico se fortaleció como alternativa a partir del vacío generado por los discursos anteriores, desde la *imitación* de la modernidad occidental hasta el neoliberalismo de la *infatih*⁴⁴, pasando por el socialismo árabe y el islam conservador de las petromonarquías.

En efecto, en la periodización de *dar al-islam*⁴⁵ en la era contemporánea y de la *lucha entre la ortodoxia y la heterodoxia en la interpretación del islam*, el islamismo puede ser considerado como una cuarta etapa después del fracaso de las tres anteriores: la primera consistió en un “despedazamiento” generado por la colonización, y el concomitante *hundimiento de las élites musulmanas escrituristas y urbanas*; el segundo período fue el de la *nahda*⁴⁶, o el renacimiento de un islam “escriturario y urbano, culto y burgués”; y el tercer período fue el del nacionalismo. En la cuarta etapa, fracasado el nacionalismo, “está libre el lugar para el regreso del islam en tanto que fuente de legitimidad”, aunque no está claro *qué islam*, es decir, qué interpretación del mismo podría prevalecer (Étienne, 1996; 147).

Esta misma periodización puede contener, indirectamente la posibilidad de un islam tanto contestatario como conservador. Si el islam representa un *retorno a un discurso tradicional*, luego de haber pasado por los discurso de la modernidad, de la racionalidad científica, y del nacionalismo, los productores del discurso islámico pueden reivindicar su

musulmanes”, Lewis divide a éstos en tres grupos: los que toman a Occidente como enemigo, y por lo tanto emprenden el camino de la guerra contra él; los que reconocen los méritos de la sociedad occidental y “tratan de sumarse a nosotros en la búsqueda de un mundo más libre y mejor”; y los que consideran a Occidente su máximo enemigo, pero se adaptan a fin de “prepararse mejor para la lucha final”, aplazando la confrontación hasta que las relaciones de fuerza les sean más favorables. La recomendación de Lewis es “no confundir los segundos con los terceros”. Lewis, Bernard (2003): *La crisis del islam. Guerra santa y terrorismo*, Ediciones B, Barcelona, pág. 49.

⁴⁴ Alude al proyecto político del presidente egipcio Anwar al Sadat de apertura (انفتاح) económica, acercamiento a Occidente (y concomitante alejamiento de la URSS). Implicó para Egipto (aunque puede aplicarse al neoliberalismo en otros lugares del mundo árabe) la liberalización económica, el ingreso de capitales extranjeros, el desmantelamiento del Estado benefactor, el endeudamiento, la desindustrialización, y la inflación, entre otros resultados. Martín Muñoz (1992): *Política y elecciones en el Egipto contemporáneo (1922-1990)*, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, Madrid, pág. 302 a 307.

⁴⁵ *La Casa del islam*, es decir el mundo musulmán; es un concepto supraestatal y transnacional.

⁴⁶ La *nahda* (النهضة) (*renacimiento*) “alude, en un sentido muy general, al proceso de despertar ideológico, político, social, jurídico, literario del que se siente protagonista el pueblo musulmán a partir del ochocientos, tratando de equiparar las técnicas y los secretos de Occidente. Su consecuencia ha sido la modernización –más o menos amplia y eficaz- de la sociedad musulmana en el intento de adaptarse a los niveles occidentales y de entrar a formar parte de la ‘aldea global’ dominada por Occidente”. Campanini, Máximo (2003): *Islam y política*, Biblioteca Nueva, Madrid, pág. 170

obligado silencio desde la colonia hasta el nasserismo. Así, pueden legitimarse por su “anterioridad (...) en relación al discurso colonial”, pero habiendo, al menos como posibilidad, depurado sus elementos arcaicos. De esta manera, “pueden plantear el discurso `tradicional´ como mensaje revolucionario en la medida en que el islam les permite rehusar y refutar todo occidentalismo”, pero sin los arcaísmo del pasado (Étienne, 1996; 148).

Si bien es cierto que muchos de los regímenes en el poder también se han legitimado a través del islam, este discurso beneficia mucho más a la oposición a dichos regímenes. Una de las principales razones de ese beneficio es que “la retórica islamista, libre de compromisos con el poder, puede explotar eficazmente la dimensión utópica propia del discurso de oposición”. Por otra parte, los intelectuales de oposición laicos, por su propio discurso, también fueron asociados a la occidentalización (Burgat, 1996; 88).

Esta explicación, casi *generacional* (porque en ella es fundamental la periodización y el fracaso de las etapas anteriores), puede desprenderse de algunos análisis de Gilles Kepel. Este autor sugiere que el auge del islamismo en los años setenta supuso la negación de la fase anterior, es decir, la del nacionalismo. En este sentido, el islamismo habría reemplazado al nacionalismo, pero “conservando algunas de sus características” (Kepel, 2001; 16). En su explicación, por otra parte, son centrales los argumentos relacionados con la situación socioeconómica y las luchas y alianzas entre las clases.

a) La clase

Kepel centra su análisis en lo que denomina el carácter *doble* del islamismo, que lo reduciría a un mero discurso legitimador, pero que contendría, en sí mismo, la contradicción que marcaría su límite estructural. Al constatar que el islamismo fue impulsado tanto por los revolucionarios iraníes como por los conservadores saudíes, Kepel reconoce en su surgimiento una ecléctica alianza de clases. Sostiene que se reúnen en él “la juventud urbana pobre, surgida de la explosión demográfica (...) y que, por primera vez en la historia, tiene acceso a la alfabetización (...), la burguesía, y las clases medias piadosas (...) marginadas en el momento de la descolonización”, que se enriquecieron rápidamente, pero a las cuales se mantuvo apartadas de la esfera política. Es decir, una extraña alianza con reivindicaciones tanto sociales y económicas como de apertura política. En esta amplia alianza, es el *lenguaje islamista* el que permite “la expresión común de frustraciones diversas y la proyección trascendente de distintas expectativas” (Kepel, 2001; 17).

Un análisis similar es realizado por Étienne para la revolución iraní, “conjunción de una clase (los comerciantes del bazar) que ha encontrado en el shiísmo una ideología, y

en los molahs⁴⁷, intelectuales orgánicos, aunque tradicionales. Estos dos grupos se han aliado con los `barbudos + Phd´, intelectuales modernistas, para detener la modernización alógena cuya lógica ponía en peligro su existencia en tanto grupos sociales. Frente al cosmopolitismo secular del régimen del Sha, han legitimado su edificio por la estatua del comendador-Jomeini” (Étienne, 1996; 244). Es decir que, si bien menciona la importancia del islam como un discurso que legitima la acción política por su carácter autóctono, *nativo*, no alógeno, también enfatiza la importancia de la alianza de clases con comunidad de intereses coyunturales.

También para el caso específico de la Revolución Iraní, Jhosrokhavar y Roy aluden a los intereses heterogéneos de los *revolucionarios*. Si bien para todos los sectores la protesta adopta un lenguaje religioso, la misma no significa lo mismo para todos ellos. Para la generación de los padres, fue la vuelta a los hábitos comunitarios; para la juventud desheredada, la revancha contra los opresores; para los campesinos, el retorno a la armonía rural; para el clero jomeinista, el derecho a ocuparse de los asuntos públicos; por último, para la nueva juventud urbana, la reivindicación de la libertad. En la revolución participan *liberales musulmanes*, como Bazargan (primer ministro de febrero a noviembre de 1979), clérigos, representantes del Bazar, intelectuales exiliados, muyahidines del pueblo (*islamoizquierdistas*), y antiguos partidarios de Mossadeq, entre otros sectores. Algunos de estos sectores se oponían al Sha, pero no deseaban un régimen revolucionario. Sin embargo, frente a las movilizaciones de izquierda, apoyaron a Jomeini, al igual que las clases medias, que carecían incluso de un proyecto propio (Jhosrokhavar-Roy, 2000; 23- 25).

Justamente esa heterogeneidad original en las clases que forman parte del movimiento y en los intereses reivindicados, sería, para Kepel, la mayor debilidad del islamismo. La alianza entre las clases medias y los pobres urbanos, “sellada por los intelectuales que elaboraron la doctrina islamista, resistía mal los enfrentamientos de largo alcance contra el poder establecido” (Kepel, 2001; 21).

Al respecto, Burgat señala que si bien el *período de “reislamización”* se va desgastando, lo que entra en crisis son los gobiernos islámicos, no “el principio de la ruptura simbólica con Occidente” (Burgat, 1996; 101).

Sin hablar explícitamente del *declive* o del *fracaso* de estos movimientos⁴⁸, también Maxime Rodinson señala los límites de los planteos basados en la ética y en la religión para responder a las demandas materiales, al afirmar que, al llegar al poder, “hay

⁴⁷ Clérigos shiíes

⁴⁸ Ese fracaso, al que ya se ha hecho referencia, remite a la imposibilidad de creación y sustento de un *Estado islámico*, y es sostenido tanto por Gilles Kepel como por Olivier Roy. Sin tenerlo como eje central de su argumentación, también Bruno Étienne sostiene que el *islamismo radical* ha fracasado, en tanto “en ninguna parte ha logrado crear un Estado islámico”. Étienne, Bruno (2005): Op. Cit., pág. 69.

problemas que no se pueden resolver simplemente con el rezo” (Rodinson, 1996; 122). Este autor también afirma el carácter revolucionario de los movimientos islámicos que protestan “contra la situación de miseria y dependencia. Al no saber de qué manera protestar, toman el ropaje de los movimientos islámicos”, como otra *panacea* en la cual confiar tras el fracaso de Nasser y los socialistas (Rodinson, 1996; 132).

También Mohammad Arkoun relaciona el islamismo con un discurso que expresa las reivindicaciones tanto políticas como económicas, un discurso contemporáneo, “especie de osamenta ideológica que apoya las luchas actuales y moviliza a las masas (...) víctimas hoy tanto del desencanto del mundo como de la represión política y económica” (Étienne, 1996; 16).

Sin embargo, la pobreza y las reivindicaciones sociales y económicas pueden explicar el malestar y el clima de protesta en algunas sociedades musulmanas, pero no dar cuenta del porqué del éxito del discurso islamista. Sobre todo cuando, como se ha afirmado, este discurso también puede resultar exitoso para legitimar a los regímenes conservadores. En efecto, otros autores relativizan o directamente ignoran el carácter material de las reivindicaciones. Independientemente de las razones que promueven la protesta islamista, se puede pensar en que, al igual que habría sucedido con la religión en Europa Oriental tras la disolución de la Unión Soviética, un discurso islamista contaba con el prestigio de no haberse comprometido con los regímenes autoritarios anteriores (Löwy, 1996; 171).

Burgat también señala la *doble lógica* de los movimientos islamistas: por un lado, son el “producto natural del desgaste de los regímenes” anteriores; pero, por otro lado, este fracaso de los regímenes árabes no explica ni la capacidad de movilización que tiene el islamismo, ni por qué otras fuerzas no la tienen (Burgat, 1996; 77).

Por otra parte, quizás sea un error, o un prejuicio occidental, atribuir a los Hermanos Musulmanes los motines del hambre, en lugar de atribuírselos a las políticas del FMI (Étienne, 1996; 19).

b) La política

Según el islamista Gannuchi, lo que el movimiento islamista tunecino plantea es tanto reivindicaciones democráticas como de afirmación identitaria. Así, el problema del Estado poscolonial fue el “reconocimiento de nuestra identidad, y la identidad de la *umma*, que es árabe e islámica (...). El Estado árabe es una *sultaniyya*, un sistema de gobierno opresivo, cubierto de consignas vacías”. Sin embargo, entre estas dos reivindicaciones existe una clara jerarquía: “El Estado debe, en primer lugar, resolver el problema de la identidad. La democracia es el segundo paso”, aclara Gannuchi al señalar que no se rechaza la *modernidad*, pero que ésta no puede implicar la renuncia a la identidad (Gannuchi, 1996; 66-67).

Un análisis compatible con la mirada de Gannuchi sostiene Martín Muñoz para explicar el auge de los movimientos islamistas. Haber dirigido la independencia otorgó a los regímenes poscoloniales su mayor legitimidad frente a sus poblaciones. Esa legitimidad se renovó en la promesa de “lograr la independencia política y el desarrollo económico”. Pero al devenir en un proceso “político fijo y no dinámico”, en un procedimiento para perpetuarse en el poder, y en el desmantelamiento del “pacto social que sustentaba el Estado protector sin haber cumplido sus promesas” el malestar de la ciudadanía se expresó en esas dos grandes demandas: la ausencia de la legitimidad democrática (representación sociopolítica) y la de legitimidad islámica (recuperación cultural de valores propios frente a los exógenos) (Martín Muñoz, 1999; 19).

Respecto de las demandas democráticas (y de la actitud del islamismo hacia la democracia) hay quienes sostienen que el “integrismo islámico” rechaza la democracia occidental, las libertades individuales, la separación de la religión y el Estado, y fundamentalmente, no mantiene un discurso anticapitalista. Es decir, que aceptan la lógica capitalista pero rechazan “la herencia de la Revolución Francesa” (Löwy, 1996; 178)⁴⁹. Sin embargo, este señalamiento de incompatibilidad entre islam y democracia puede representar una mirada demasiado culturalista, con fuertes rasgos orientalistas. En un sentido totalmente opuesto, otra mirada, que algunos autores denominan *neotercermundista*, percibe “factores compatibles con la democracia en la cultura política y las instituciones islámicas y árabes” (Izquierdo Brichs, 2011; 13).

Al señalar las diferencias con la historia de Occidente, Gannuchi sostiene que mientras la democracia occidental fue lograda por el triunfo del secularismo frente a la Iglesia, en el mundo islámico es el islam el que tiene la legitimidad para luchar contra la opresión. Aun así, el tunecino niega que el islam rechace la democracia, ya que el pluralismo en la tradición islámica es más antiguo que en occidente. En este sentido,

⁴⁹ Parecería que Löwy utiliza de manera intercambiable los términos *fundamentalismo* e *integrismo* para referirse al *islamismo*. Sin embargo, esto no parece una toma de posición respecto de los diferentes significados problematizados más arriba, sino más bien la manifestación de un problema no abordado por el autor.

afirma que “*shura* es la palabra árabe para designar la democracia, y significa ‘compartir el poder’. Las decisiones deben ser tomadas después de ser consultadas, y no individualmente” (Gannuchi, 1996; 64 y 70)⁵⁰. Para otros, en cambio, la *shura* “no es la democracia parlamentaria a la inglesa. Se trata, ni más ni menos, que de rechazar la conversión hegeliana: no hay que secularizar la religión sacralizando al Estado; sólo es necesario, y con ello basta, anunciar el Reino”. El objetivo es terrenal, “es la exigencia del Reino, y el Reino que es de este mundo”. Es la denuncia de los “funcionarios clericales de las Escrituras y de los príncipes, sus servidores”. Es decir que el islamismo sí expresaría “las aspiraciones religiosas latentes y orientadas hacia el igualitarismo” (Étienne, 1996; 299).

Respecto de los prejuicios en torno a que, por reivindicar un orden revelado, el islamismo debe necesariamente rechazar la soberanía popular por incompatible con la divina, Burgat sostiene que “cualquier dogma religioso conlleva una antinomia de principio con la idea democrática”. Y que si bien eso también es aplicable a los primeros discursos islamistas, y *verificable en las experiencias de Irán y Sudán*, existen islamistas democráticos. Para este autor, la mayoría de los analistas occidentales desconfía de las actitudes y los discursos democráticos de los islamistas, mientras que, cuando no son democráticos, consideran a estos discursos como pruebas irrefutables de tal incompatibilidad. En cambio, Burgat sostiene que los manifiestos islamistas contra la democracia *son en realidad contra la democracia occidental* (Burgat, 1996; 206 y 209).

La primera generación de islamistas modernos, como Maududi y Abduh, en efecto, se habían esforzado en demostrar que el islam era compatible con la democracia, a partir de la institución de la mencionada *shura*, en lo que Emmanuel Sivan considera una especie de “modernismo residual”. Sin embargo, ya Sayyid Qutb, mucho antes de la persecución nasserista, en una carta abierta a Naguib, dos semanas después del golpe de julio de 1952 en Egipto, condenaba la Constitución del régimen anterior porque no era posible instaurar otro régimen más que “una ‘dictadura justa’ que ‘concediera libertades políticas sólo a los virtuosos’”; la *shura* implicaba que el gobernante podía consultar con algunos gobernados, pero no que pudiera ser elegido por ellos. En el mismo sentido, Said Hawa⁵¹ señalaba que *la shura* es incluso opuesta a la democracia, porque en el islam el pueblo no gobierna, sino que lo hace un conjunto de leyes impuesta por Dios (Sivan, 1997 a; 93-94).

Como se verá más adelante, cabe igualmente la pregunta acerca de si el reclamo de democratización política conlleva un debate alrededor del islamismo y la democracia, o es

⁵⁰ *Shura* (شورى) es traducida por *consulta, consejo, cuerpo consultivo*. Netton, Ian (1992): Op. Cit., pág. 232.

⁵¹ Islamista sirio, exiliado en Jordania. Se lo considera discípulo de Sayyid Qutb. Sivan, Emmanuel (1997 a): *El islam radical*, Bellaterra, Barcelona, pág. 59.

el argumento más sólido contra el autoritarismo de los regímenes establecidos (Izquierdo Brichs, 2011; 24).

El recurso al islam como rector de la vida política puede relacionarse también con una crítica al sistema político más allá de sus formas o de sus programas. Esto es, un reclamo de transparencia y de comportamientos morales, dada que, a la falta de estos, se puede atribuir el fracaso de los regímenes poscoloniales. De esa forma, el discurso del islam puede aportar una especie de *garantía* de comportamiento moral, aun cuando no se le exija un programa determinado de gobierno. Serfaty sostiene que en casi todos los países árabes, a mayor grado de corrupción, mayor crecimiento del islamismo. El hecho de basar su discurso en la lucha contra la corrupción, les permite a las organizaciones islamistas aumentar sus apoyos, aun si no cuentan, o por lo menos no explicitan, programas concretos de acción política, social o económica (Serfaty, 1996; 187-188).

c) La cultura

Explorando otras fuentes, más allá de lo material, del auge islamista, hay autores que explican el fenómeno haciendo hincapié en los reclamos relacionados con la recuperación de una identidad cultural perdida, o atacada desde el exterior.

Para un crítico del islamismo, como Larui, la occidentalización de las sociedades árabes resulta en una alienación, pero que puede ser *tanto positiva como negativa*. Sin embargo, también es una alienación la *medievalización, la identificación casi mágica con el pasado, la santificación de los elementos autóctonos* (Larui, 1991; 192-193).

Pero para otros autores la islamización como expresión de lo autóctono puede significar una resistencia frente a una *homogeneización brutal de la cultura*, sin que esto implique un rechazo a la modernidad. En ese sentido, es posible pensar en una analogía con otras sociedades, altamente modernizadas, pero que “mantienen formalmente ciertos elementos de la tradición”, como Japón (Löwy, 1996; 174).

Según Martín Muñoz, es un “falaz estereotipo” considerar al islamismo sólo como un fenómeno político ya que también tiene una dimensión religiosa, ética y filosófica. También sugiere que es necesario superar la división binaria entre *modernistas* que imitan a occidente y *tradicionalistas* que se remiten al islam, para considerar a estos movimientos como *reformistas* (Ramadán, 2000; 13 y 15)⁵².

Las lecturas del islamismo en torno de la búsqueda de una identidad autóctona, se centran en la utilización del vocabulario islámico como proveedor de un lenguaje propio,

⁵² Prólogo de la versión castellana de Ramadán, Tariq (2000): Op. Cit. Nos sigue resultando altamente llamativo que Martín Muñoz se queja porque “habitualmente el análisis del islamismo se hace desde la ciencia política y *no desde la islamología*” (destacado nuestro). Sin embargo, en una obra anterior, afirma que el islamismo no surge por la *dificultad de sintetizar islam y modernidad*, sino como “producto de una situación de crisis caracterizada por dificultades económicas en confluencia con una confusión moral e ideológica y una inestabilidad política”. Martín Muñoz, Gema (1992): Op. Cit., pág. 333.

nativo, de referencia reconocible frente a la imposición de un lenguaje foráneo, agresivo, invasor, que expresa al dominio occidental. Sobre todo si consideramos que el lenguaje del liberalismo y del marxismo *sólo alcanzó a las elites con un* “capital cultural occidental (Izquierdo Brichs, 2011; 16).

Es cierto, por otra parte, que esta búsqueda de lenguaje autóctono se realiza cuando en occidente han entrado en crisis los grandes relatos que servían para legitimar o referenciar a los movimientos políticos. En ese sentido, Löwy menciona la crisis del capitalismo, del movimiento obrero, de la izquierda, pero también de las Iglesias institucionalizadas, que dan lugar a que la búsqueda se centre en “sectas, asociaciones esotéricas o semirreligiosas”, en una “especie de *self service* de bienes religiosos donde cada uno se sirve las mercancías religiosas que le atraen y rechaza otras”⁵³. Lo que estaría en crisis en occidente, en definitiva, es el modelo de racionalidad instrumental moderna, que abarca tanto al “capitalismo clásico” como al “llamado ‘socialismo real’ o ‘capitalismo de estado’ o ‘colectivismo burocrático’”. Esa insatisfacción favorece la búsqueda de refugio en *modos de vida tradicionales y no racionales*, o de una *nueva racionalidad*, como en el caso de la ecología (Löwy, 1996; 172- 173).

Ante el vacío creado por la crisis de los grandes relatos occidentales, “los movimientos islámicos tienen una respuesta militante y movilizadora”, y en su convocatoria a enfrentarse al discurso occidental “apelan al recurso ideológico de lo que se podría denominar ‘historia santa’ del islam que consiste en una narración simplificada, a veces deformada, del islam”, que exalta las proezas militares, políticas y culturales de los ancestros” (Rodinson, 1996; 133).

Integrando algunas de las explicaciones propuestas, a veces de manera ecléctica, en principio, Burgat advierte acerca del riesgo de sobredimensionar el factor religioso en el análisis del islamismo (Burgat, 1996; 19-20). De hecho, lo denuncia como una errónea lectura, no sólo de la mayoría de los analistas occidentales, sino también por parte de los árabes críticos del islam político. Según él, la “reticencia de los árabes no musulmanes a aceptar la importancia de la retórica islamista como factor de identidad, no tienen nada que envidiar a los *a priori* simplistas de algunos sectores de nuestra producción orientalista”, pero tampoco es conveniente remitirse al islam en tanto religión, o a la historia del pensamiento musulmán, sino que es necesario analizarlo como una *ideología política con capacidad movilizadora* (Burgat, 1996; 21-22).

No necesariamente como religión, entonces, pero sí como un “lenguaje que el Sur mediterráneo opone cada vez con más fuerza al Norte”, *a modo de exorcismo* (Burgat, 1996; 29). A diferencia de los líderes de los períodos anteriores como Nasser, Sadat, el Sha de Irán, o Bourguiba, que buscaban sus referencias más allá del mundo islámico, el

⁵³ Löwy se refiere al occidente, y pone el ejemplo de la población que se dice católica y se identifica como tal, pero que desoye las posiciones del Vaticano respecto de la contracepción, el divorcio, etc.

islamismo las buscó dentro de su propio bagaje cultural. Así, Burgat critica a los analistas que detienen su atención en el deterioro de la situación material de los habitantes del mundo árabe-islámico, específicamente a Kepel. A este autor lo acusa de buscar el origen del islamismo en el “atolladero al que van a parar las ‘víctimas’ árabes de la modernización” incompleta. Por el contrario, reivindica a Roy, que a propósito de Afganistán, explica el islamismo en términos de una “reapropiación cultural”, y a Carré, que descarta las visiones del fenómeno como algo *patológico o negativo* (Burgat, 1996; 31).

Sin embargo, sí se reconoce que la pérdida de identidad se vive de manera más intensa entre los “mal modernizados”, los “mal urbanizados” de las clases medias”, por las políticas de ajuste y el achicamiento del Estado. Y “esta pérdida de posición social –más que económica-, a consecuencia de la crisis del Estado rentista providencial, es lo que propicia la búsqueda de identidad”. Pero, puesto que el islamismo “moviliza a grupos sociales alejados del poder”, excluidos de los círculos del clientelismo, pero no necesariamente *desheredados*, no se debería dar “demasiada importancia a un hecho circunstancial”, como es la degradación económica (Burgat, 1996; 41-42).

Burgat menciona el caso del historiador Tariq al Bishri, por entonces vicepresidente del Consejo del Estado egipcio⁵⁴, quien afirma que “la lucha ya no se define entre el ‘progreso’ y la ‘reacción’, sino entre lo ‘endógeno’ y lo ‘exógeno’, lo ‘heredado’ y lo ‘importado’”. Así, la primera lucha egipcia habría sido política, y la segunda económica, hasta 1967. Pero después de la derrota de 1967, se *replantearon los fundamentos del sistema de pensamiento*, y se llegó a la idea de que el islamismo era la “prolongación, en el terreno de la civilización, del movimiento independentista político y económico” (Burgat, 1996; 50 y 52).

Entonces, la reivindicación de un orden islámico no significa una “vuelta a lo sagrado”, sino que “la ‘ley de Dios’, antes que celestial, es endógena”. A partir de categorías religiosas, expresadas también en formas de hablar o de pensar o en modos de razonamiento jurídico, se accede a “señas de identidad que se habían desacreditado con la irrupción de los modelos occidentales y que, al salir del gueto de su folclorización, recuperan de forma irresistible su atractivo y su credibilidad perdidos” (Burgat, 1996; 84).

Rashid Gannuchi, de hecho, considera que el período poscolonial de Bourguiba representó una victoria “sobre la civilización árabe-islámica de Túnez”, más que una sobre los franceses, ya que Bourguiba *tomó el poder como los conquistadores extranjeros*. Así, la aculturación según el modelo francés se vivió como una *imposición que marginaba a las mayorías*, en una sociedad regida por una *minoría de educación occidental*. Por lo tanto, el discurso del islam significa, en Túnez, una *vuelta a la autenticidad* (Burgat, 1996; 55-56 y 60).

⁵⁴ Más tarde, tras la caída de Mubarak, este funcionario fue designado por el Comité Supremo de las Fuerzas Armadas como presidente del Comité encargado de reformar la Constitución.

Efectivamente, el período comprendido entre el fin de la colonización formal y el del auge del islamismo puede ser considerado como un tiempo en el que se *hablaba en occidental*. Las ideas de *progreso y modernización*, tanto desde el liberalismo como desde el *socialismo árabe*, reflejaban ideales y valores meramente occidentales. Por eso, Burgat sostiene que “al día siguiente de la independencia política, la cultura del colonizador, paradójicamente, gozó de una prosperidad renovada”, ya que los nuevos Estados nacionales se construyeron con “categorías semánticas occidentales” (Burgat, 1996; 82). Aquella *desislamización* mencionada por Martín Muñoz⁵⁵ durante la colonización, fue profundizada durante el primer período posterior a la independencia⁵⁶.

También Abu Amr sostiene que algunos regímenes poscoloniales habían combatido la colonización, pero que no habían roto con occidente. Entre sus ejemplos, figuran los regímenes de Egipto, Marruecos, Siria, Jordania, Túnez, Argelia y Sudán. En cambio, al fracasar esos regímenes, emergieron los grupos islamistas, cuyas promesas “son parte de una ideología que no es extraña para la gente; hablar del islam o del islamismo es parte de la tradición popular, es algo auténtico porque la gente es predominantemente musulmana” (Abu Amr, 1996; 220).

En el mismo sentido, Gannuchi afirma que “con la retórica del islamismo” se completa la lucha contra occidente comenzada en los planos de la política y la economía, ya que para oponerse a occidente, *no puede hablarse su lengua* (Burgat, 1996; 85).

Es decir que, a la inversa del caso argentino, en el cual *la sociedad se encuentra* “bastante más secularizada que sus instituciones públicas” (Di Stéfano, 2010; 377), parecería que en los países nombrados los regímenes poscoloniales propusieron una secularización del espacio público que nunca representó los valores de la sociedad civil.

Los intentos secularizadores provenientes de occidente son percibidos así como parte de una agresión foránea que prolongó la dominación material. El mismo Qutb denunciaba un “envenenamiento cultural” que requería que la sociedad musulmana emprendiera un *rearme moral* (Sivan, 1997 a; 40).

Pero los componentes autóctonos del lenguaje islámico no sólo se inscriben en el marco de una agresión cultural foránea. Por el contrario, también pueden encontrar su origen en una suerte de *pesimismo cultural* que atravesó a las sociedades islámicas desde comienzos del siglo XX. La abolición del califato, la secularización de las élites, el nacionalismo laico, la difusión de los temas frívolos y banales a través de los grandes medios de comunicación, sobre todo de la televisión, pero también las redes sociales, la

⁵⁵ “El etnocentrismo cultural del colonizador dejó sin valor el corpus tradicional que hasta entonces había regido a la sociedad y apartó autoritariamente al islam del campo de la organización política y social del Estado a favor del derecho positivo y del laicismo” Martín Muñoz, Gema (1999): op.cit. 69.

⁵⁶ Uno de los ejemplos utilizados por Gannuchi para afirmar esto es que la universidad islámica de az-Zaituna no fue cerrada por los franceses, sino por el mismo Burguiba. Burgat, François (1996): Op. Cit., página 82.

adoración de estrellas del espectáculo, el materialismo, la laicización de la enseñanza universitaria, el desconocimiento generalizado de la lengua literaria y la utilización, incluso en los ámbitos de enseñanza, de la coloquial, son percibidos por las élites tradicionales como concomitantes a las demandas concretas de la población, en una cultura de consumo y mercantilista. Esto significa que surge la conciencia de una cultura y unos valores que se están perdiendo, pero a la vez, la imposibilidad de conservarlos o volver el tiempo hacia atrás.

Pero, mientras el *establishment* islámico no podía responder, porque era responsable de que pareciera como si las plegarias, el ayuno y la peregrinación fueran la única respuesta posible, los radicales islamistas combinaban el pesimismo cultural con el activismo político (Sivan, 1997 a; 26-27).

Es decir que la dimensión identitaria y la búsqueda de un lenguaje autóctono no necesariamente son excluyentes de la reivindicación de un ordenamiento social, político y económico diferente. Es lo que subyace en ese *lenguaje del sur* del que habla Burgat. Porque aun en el recurso al discurso autóctono religioso, “más que una ‘vuelta de Dios’ universal, la dinámica más perceptible de este fin de siglo es una vuelta de sus hijos del Sur, tanto tiempo olvidados. Este Sur, desde luego, no es sólo musulmán. Pero el Norte, casi en su totalidad, es judeocristiano”. Por eso, no se trata simplemente de un *retorno de lo religioso*, dado que aceptar una lectura *analógica* entre la recristianización o *rejudaización* en el norte y la reislamización del sur es “borrar la dinámica que enfrenta, en el Norte y el Sur, la expresión de esta supuesta ‘revancha de Dios’⁵⁷, en lugar de convertirla en el eje del análisis” (Burgat, 1996; 115-116).

Si bien Sivan enfatiza claramente el componente cultural del islamismo, para él esta *revancha del sur* es una expresión defensiva. En efecto, sostiene que “el renacer del islam –aunque activista y militante- es (...) esencialmente defensivo: una especie de operación de resistencia contra la modernidad. Y a pesar de que, sin duda, tiene un afilado tono político, es principalmente un fenómeno cultural. Su misma fuerza surge de esa alianza de protesta política y cultural” (Sivan, 1997 a; 15).

Entonces, el islamismo puede analizarse como una expresión de resistencia más global, frente a un orden mundial que pretende imponerse. En ese sentido, podemos pensar a los movimientos islámicos como una “expresión –deformada e ineficaz- de la rebelión del sur contra el norte” (Löwy, 1996; 181). Eso explicaría, para algunos autores, la *demonización* que en occidente se hace acerca de ellos. En tal sentido, Burgat denuncia que *si una monja francesa invierte en ayuda humanitaria, no es sospechosa frente a Occidente*, pero que si lo hacen los islamistas, “se consideran la parte visible de oscuras estrategias totalitarias: los ‘integristas’ ya no asesinan, se infiltran, lo que viene a ser igual de siniestro” (Burgat, 1996; 96). Sin olvidar que una de las diferencias entre ambos

⁵⁷ Alusión al libro de Gilles Kepel del mismo nombre, citado en esta bibliografía.

ejemplos es la existencia de un proyecto político más explícito, más allá de la acción religiosa, no es menor la importancia de *la mirada occidental* en la construcción del islamismo, en tanto para occidente es necesario un “espantapájaros que sirva para unificar a la nación contra del enemigo exterior”, y que sirva, por ejemplo, como pretexto en las guerras por el petróleo (Löwy, 1996; 182).

Sin embargo, aun como *espantapájaros creado por occidente*, “si un peligro está exagerado, manipulado y utilizado para objetivos loables o condenables, no alcanza para demostrar que no exista en la realidad”. Es decir que “una amenaza siempre le viene bien a los políticos para producir miedo (...). Pero, objetivamente existe una amenaza islamista, de eso no hay dudas”, afirma Rodinson. Según él, los musulmanes se *colocan como víctimas* de esta mirada occidental, pero “sin dudas ellos también contribuyen a que esta visión crezca en Occidente. Los atentados terroristas existen, no los inventamos nosotros los occidentales, hay gente que muere todos los días. Las declaraciones sangrientas también existen” (Rodinson, 1996; 130-131).

Como discurso de resistencia, y en tal sentido liberador, y asociado a la religión, es muy sencilla la comparación con la *teología de la liberación* en el contexto del cristianismo. En ambos casos, se produce una crítica al modelo de la modernidad occidental y a la “constatación de que el modelo de racionalidad instrumental y de industrialización dependiente”, resultó un fracaso (Löwy, 1996; 176). Así, ambos movimientos asumieron la defensa de los marginados y desheredados. Sin embargo, la *teología de la liberación* comparte los valores de igualdad y democracia popular tal como los sostienen las izquierdas occidentales, al punto de poder ser considerada como una expresión de esas izquierdas, y muchos elementos de la modernidad, como la libertad, la democracia, o la separación de la Iglesia y el Estado. En cambio, “el fundamentalismo islámico aparece más bien como una reacción a una crisis muy grande de la izquierda” (Löwy, 1996; 177).

También Ramadán recurre a la analogía con la *Teología de la Liberación*, para señalar que, para explicarla, al igual que en el caso del islamismo, es necesario recurrir a las fuentes religiosas: pero en ambos casos, ese camino sería insuficiente para comprender el éxito de la convocatoria de ese mensaje (Ramadán, 2000; 141 y 289).

Por último, es necesario señalar que, de lo expuesto, se observa que el debate sobre la identidad no se da en el vacío, sino en el contexto de la “imposibilidad de integrarse en la racionalidad mundial. Los condicionamientos exteriores producen los disturbios del hambre (...) porque la racionalidad del FMI produce lo que los expertos denominan el `país de riesgo´. El `Estado moderno´ controla el conjunto de los medios de producción y de las prestaciones sociales, pero no parece capaz de controlar la lógica de la sociedad civil: las suegras `quraichies⁵⁸ han pervertido la racionalidad económica mediante el control de

⁵⁸ Quraishi (قريشي) es el nombre de una tribu de la península arábiga, cuyo linaje se extiende hasta la ciudad de La Meca en los tiempos del profeta Muhamad, y a la que él mismo estaba ligado.

estrategias matrimoniales poco conformes a la lógica de las facultades en las que se han formado sus futuros yernos” (Étienne, 1996; 301). Esto nos vuelve a remitir a la importancia de volver al lenguaje autóctono, más allá de los lenguajes en los que se expresaron, hasta ahora, los proyectos políticos de las élites.

Por eso Étienne parafrasea a *La ideología alemana* de Marx y a Gramsci, para recordar que “la sociedad civil es el verdadero hogar, la verdadera escena de la Historia”. Porque, *más allá de la crisis, del capitalismo o de las burguesías árabes*, “hay que tener esencialmente en consideración el trabajo que el islam efectúa en la sociedad civil”, y que le da legitimidad al discurso realizado en su nombre (Étienne, 1996; 152). Esa idea también puede desprenderse de la diferencia que señala Azmi Bishara entre el discurso islamista y las ideologías laicas, cuando afirma que el primero “tiene una base social-tradicional enraizada en la religión popular; en cambio, las otras ideologías tienen que comenzar a construirse desde la raíz” (Brieger, 1996; 29).

Entonces, “si los mantenedores del discurso estatal no tienen un proyecto escatológico diferente del formulado por los militantes islamistas”, pero ningún grupo social puede tomar el poder sin ser dirigente antes (Étienne, 1996; 251), podemos comenzar a explicar por qué es el discurso islamista, es decir, el *lenguaje del islam* en el discurso político, el que puede ser más efectivo en la apelación a la movilización.

Conclusión.

Vanguardia u oportunismo.

Otro aspecto que puede ser analizado en torno al significado del resurgimiento del islamismo es el de la relación entre los movilizados y sus elites dirigentes.

Si esa elite islamista ha sido exitosa en colocarse al frente de las movilizaciones, no necesariamente significa que hubieran sido *la vanguardia* de las mismas. En muchos casos, por el contrario, se han movido “a remolque de la movilización popular” (Izquierdo Brichs, 2011; 17). Algunos de esos casos son la Intifada palestina de 1987, que tomó a los Hermanos Musulmanes por sorpresa, aunque después reivindicaran su estallido (Abu Amr, 1996; 228), y las movilizaciones contra Mubarak, en Egipto, en enero de 2011, cuando la Hermandad se abstuvo de participar de manera “clara y oficial”, y recién en el séptimo día de protestas llamó a resistir hasta lograr la caída del régimen (Lampridi-Kemou, 2011; 125-126). También podemos mencionar, incluso, el caso de la Revolución Iraní, ya que, si bien pronto la figura de Jomeini se transformó en un emblema de la revolución, en las primeras manifestaciones participaban diferentes sectores sociales, con programas diversos, más allá del común rechazo al régimen del Sha.

Algunos autores explican la diferencia entre las masas y las elites dirigentes a partir del análisis de la competencia de poder entre aquellas elites. Así, mientras que los sectores populares se movilizan con consignas concretas, en movimientos “lineales” que

tienen un fin acotado, los dirigentes islamistas actúan como una “elite ideológica en una relación circular”, es decir, en el marco de una lucha por ganar poder en relación a otras elites, que no se agota en las demandas concretas de independencia, redistribución, democracia, rebaja de impuestos, etc., sino que sostiene consignas siempre renovadas que las legitiman en esa lucha contra otras elites (Izquierdo Brichs, 2011; 16).

Esta situación volvería a colocar a las mayorías de las sociedades musulmanas y sus elites islamistas en una comunidad de intereses de corto plazo, pero no necesariamente en una alianza estable. Quizás se acerquen en un “plano cultural (sensación de alienación, búsqueda de la autenticidad, demanda de imposición de las normas morales públicas), y posiblemente filosófico (creencia en que lo divino, y no lo humano, ordena los asuntos humanos). En la acción sociopolítica, sin embargo, los diferentes grupos no pueden ir mano a mano (...) excepto en situaciones de transición” (Ayubi, 1996; 244).

Sería sólo en esas situaciones de transición cuando las elites islamistas podrían presentarse como vanguardias de reclamos concretos. En otras palabras, la *umma* puede ser una solución cultural, identitaria o social, pero no política. Sin embargo, las elites islamistas, al centrar los debates y las luchas en la islamización de algunas leyes, o en una religiosidad más rigorista, *han triunfado en llevar el debate ideológico a su terreno* (Izquierdo Brichs, 2011; 16-22).

Nuevamente en torno a la cuestión de la democracia, hay autores que distinguen entre los “musulmanes democráticos”, que quieren aprovechar el potencial del islam para lograr votos, y los “islamistas”, para los cuales la democracia es sólo una herramienta para llegar al poder. Izquierdo Brichs no concuerda con esta diferenciación, ya que hay *grupos que se mueven en las dos aguas*. Sin embargo, al reconocer que el debate por la democracia *no es ideológico, sino político* (Izquierdo Brichs, 2011; 16 a 27), y enfatizando, como se ha dicho, la diferente naturaleza de las movilizaciones populares y las elites islamistas, ¿no estaría confirmando que, mientras los manifestantes reclaman democracia como un fin en sí mismo, tal reclamo puede ser, para las elites islamistas que encabezan las manifestaciones, sólo un aspecto circunstancial de la lucha?

En todo caso, aun esta compleja relación entre las elites y sus seguidores, volvería a conducirnos a los interrogantes acerca de la efectividad de su discurso para lograr la movilización política masiva.

Si, como dice Serfaty, en el Tercer Mundo es *indispensable considerar, al lado de la lucha de clases, la cuestión de la identidad* (Serfaty, 1996; 195), es posible que para comprender el éxito del islam político sea necesario integrar las reivindicaciones sociales, políticas y culturales, como aspectos de una nueva expresión identitaria. Es decir, no se trataría tanto de un *resurgir del islam*, como de la generación de una identidad nueva, la reivindicación de un pretendido paraíso perdido que resume una expresión de resistencia ante una modernidad percibida como amenaza (Herszkowich, 2004). El discurso islámico

puede convertirse así en una forma de reapropiación de la experiencia de la vida en sociedades modernas, mucho más allá, de sus componentes religiosos, aunque no pueda prescindir de ellos.

Esta nueva identidad, subjetiva, obtiene su concretización y materialización en reivindicaciones ritualistas o religiosas, logrando la comunidad de intereses entre dirigidos y elites dirigentes.

Entre las expresiones de los intereses y los conflictos de clase, las demandas y las reivindicaciones de derechos políticos más amplios, y un lenguaje cultural percibido como autóctono, auténtico y propio, es posible que el islam deba ser pensado, dentro y fuera de las sociedades musulmanas del Medio Oriente, como una nueva *comunidad imaginada* surgida mediante definiciones tanto positivas (el propios bagaje cultural) como negativas (la confrontación con otros modelos culturales hegemónicos). Sólo la inclusión de todos estos elementos de análisis permitirá el acercamiento a esta, aun nueva, expresión de la movilización política.

Bibliografía

- Abu Amr, Ziad (1994): *Islamic Fundamentalism in the West Bank and Gaza*, Indiana University Press.
- (1996): Entrevista en Brieger, Pedro (1996): *¿Guerra Santa o lucha política?* Entrevistas y debates sobre el islam, Biblos, Buenos Aires.
- Ahmad, Hisham (1994): *Hamas. From Religious Salvation to Political Transformation: The Rise of Hamas in Palestinian Society*, PASSIA, Jerusalén.
- Ájami, Fuad (1995): *Los árabes en el mundo moderno. Su política y sus problemas desde 1967*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Alonso Marcos, Antonio (2011): "Hizb ut Tahrir en el Líbano: sus aportaciones al islam político", en Revista CIDOB d'Afers Internacionals, Barcelona, núm 93-94, páginas 201-217.
- Al-Sayyad, Nezar – Castells (Ed) (2003): *¿Europa musulmana o euro-islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*, Madrid, Alianza (University Press of America, Lanham, Maryland, 2002)
- Armstrong, Karen (2004): *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam. La intolerancia religiosa frente al progreso*, Tusquets, Barcelona (*The Battle for God. Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam*, 2000)
- Aristegui, Gustavo de (2004): *El islamismo contra el islam. Las claves para entender el terrorismo yihadista*, Ediciones B, Barcelona
- Ayubi, Nazih (1996): *El islam político. Teorías, tradición y rupturas*, Bellaterra, Biblioteca del Islam Contemporáneo, nº 3, Barcelona, 1996
- Balta, Paul (comp.) (1994): *Islam. Civilización y sociedades*, Siglo veintiuno, Madrid (1991, *Islam. Civilisation et sociétés*, Editions du Rocher)
- (1995): *L'islam. 1500 ans d'histoire. Les schismes. L'islam et l'islamisme. Tradition et modernité*, Marabout, Paris
- Barreñeda Bajo, Isaías (2011): "El islam político en la minoría palestina en Israel. El debate sobre la integración institucional limitada", en Revista CIDOB d'Afers Internacionals, Barcelona, núm 93-94, páginas 179-200
- Bennani-Chraïbi, M y Fillieule, Olivier (eds.) (2004): *Resistencia y protesta en las sociedades musulmanas*, Bellaterra, Barcelona
- Brieger, Pedro (1996): *¿Guerra santa o lucha política?* Entrevistas y debate sobre el islam, Biblos, Buenos Aires
- (2006): *Qué es Al Qaeda. Terrorismo y violencia política*, Capital Intelectual, Buenos Aires

- Brieger, Pedro – Herszkowich, Enrique (2003): “De La Meca a las pampas. La comunidad islámica en la Argentina”, Revista *Todo es Historia*, número 430, mayo 2003, Buenos Aires, páginas 6 a 15
- Brière, Claire – Blanchet, Pierre (1980): *Irán. La revolución en nombre de Dios*, Terra Nova, México
- Burgat, François (1994): Gaddafi, ¿un musulmán diferente?, en Balta, Paul (comp): *Islam. Civilización y sociedades*, Siglo Veintiuno, Madrid
- (1996): *El islamismo cara a cara*, Bellaterra, Barcelona
- (2006): *El islamismo en tiempos de al-Qaida*, Bellaterra, Barcelona (L´islamisme à l´heure d´Al-Qaida, La Découverte, 2005)
- Campanini, Máximo (2003): *Islam y política*, Biblioteca Nueva, Madrid
- Carré, Olivier (1985): *Radicalismes Islamiques*, L´Harmattan, París
- (1994): Sayyid Qutb, teórico del islamismo, en Balta, Paul (comp): *Islam. Civilización y sociedades*, Siglo Veintiuno, Madrid
- (1997): *El islam laico. ¿Un retorno de la Gran Tradición?*, Bellaterra, Barcelona (L´islam laïque, Armand Colin Éditeur, 1993)
- Coccioli, Carlo (1989): *La sentencia del Ayatola*, Vergara, Buenos Aires
- Conde, Gilberto (2012): “Los movimientos populares árabes de 2011 y su significado histórico”, en Mesa Delmonte (coord.) (2012): *El pueblo quiere que el régimen caiga. Protestas sociales y conflictos en África del norte y en Medio Oriente*, El Colegio de México, México
- Di Stéfano. Roberto (2010): *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos*, Sudamericana, Buenos Aires
- Esposito, John (1996): *El desafío islámico. ¿Mito o realidad?*, Acento, Madrid
- (2003): *Guerras profanas. Terror en nombre del islam*, Paidós, Barcelona (*Unholy War*, Oxford University Press, 2002)
- Étienne, Bruno (1996): *El islamismo radical*, Siglo Veintiuno, Madrid (L´islamisme radical, 1989)
- (2005): *¿Qué inquieta del islam?*, Bellaterra, Barcelona (*Islam, les questions qui fâchent*, Bayard, París, 2003)
- Forster, Ricardo – Tatián, Diego (2005): *Mesianismo, nihilismo y redención. De Abraham a Spinoza. De Marx a Benjamín*, Altamira, Buenos Aires
- Gannuchi, Rashid (1996): Entrevista en Brieger, Pedro (1996): *¿Guerra Santa o lucha política?* Entrevistas y debates sobre el islam, Biblos, Buenos Aires, pág. 59 a 74.
- Garaudy, Roger (2001): *Los integristas. El fundamentalismo en el mundo*, Gedisa, Barcelona (*Intégrismes*, Belfond, Paris, 1990)
- Gellner, Ernest (1991): *Naciones y nacionalismo*, Alianza, Buenos Aires (1983)

- Ghaliou, Burhan (1999):** Islam y política. Las traiciones de la modernidad, Bellaterra, Barcelona (*Islam et politique*, La Découverte, 1997)
- Goody, Jack (2005):** *El islam en Europa*, Gedisa, Barcelona (*Islam in Europe*, Polity Press, 2004)
- Grimson, Alejandro- Semán, Pablo (2005):** Presentación: la cuestión “cultura”, en Etnografías Contemporáneas, Año 1, abril, 2005, UNSAM, San Martín, Provincia de Buenos Aires
- Halliday, Fred (1981):** *Irán. Dictadura y desarrollo*, Fondo de Cultura Económica, México
- (2005): *El islam y el mito del enfrentamiento*, Bellaterra, Barcelona
- Heikal, Mohamed (1982):** *El regreso del Ayatollah*, Argos-Vergara, Barcelona
- Herszkowich, Enrique (2004):** Intelectuales siglo XXI: entre el islam y la pared. La izquierda frente al auge del islamismo, en Quintas jornadas de Medio Oriente: La guerra en Irak. Nuevos desafíos en Medio Oriente, Instituto de Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de La Plata, noviembre 2004
- (2006) El islam político entre el cielo y la tierra, en Sextas jornadas de Medio Oriente: Después de Irak. Los Nuevos desafíos en Medio Oriente, Instituto de Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de La Plata, 22 de noviembre 2006
- Hervieu-Léger, Danièle:** “La religión diseminada de las sociedades modernas”, en *La religión, hilo de memoria*, Barcelona, Herder, 2005 (primera edición: 1993, Ed. Du Cerf, París: *La religion pour mémoire*)
- Hobsbawm, Eric (1992):** *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Crítica, Barcelona
- Hourani, Albert (1991):** *La historia de los árabes*, Vergara, Buenos Aires
- Hroub, Khaled (2003):** “Hamás y la intifada: la supervivencia gracias a la agudización de la crisis”, en AAVV, *Informe sobre el conflicto de Palestina. De los acuerdos de Oslo a la Hoja de ruta*, Editorial del oriente, Madrid
- (2006): “A ‘New Hamas’ through its New Documents. En Journal of Palestine Studies, Vol. 35, N! 1 (summer 2006)
- Huntington, Samuel (1993):** “The clash of de civilization”, Foreign Affairs, Summer 1993
- Izquierdo Brichs, Ferran (2011):** “Islam político en el siglo XXI”, en Revista CIDOB d’Afers Internacionals, Barcelona, núm 93-94, páginas 11-32
- Jameson, Frediric – Zizek, Slavoj (2003):** Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo, Paidós, Buenos Aires
- Josrojavar, Farhad (2003):** *Los nuevos mártires de Alá. La realidad que esconden los atentados suicidas*, Madrid, Martínez Roca (Flammarion, 2002)
- Jhosrokhavar, Farhad-Roy, Olivier (2000):** *Irán de la revolución a la reforma*, Bellaterra,

Barcelona

Kepel, Gilles (dir.) (1995 a.): *Las políticas de Dios*, Anaya & Mario Muchnik, Madrid
(*Les politiques de Dieu*, Éditions du Seuil, 1993)

-----**(1995 b.):** *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Anaya & Mario Muchnik, Madrid (*La revancha de Dieu*, Éditions du Seuil, 1991)

-----**(1995 c.):** *Al oeste de Alá. La penetración del islam en Occidente*, Paidós, Barcelona (*À l'ouest d'Allah*, Éditions du Seuil, París, 1994)

----- **(2001):** *La Yihad, expansión y declive del islamismo*, Península, Barcelona

-----**(2004):** *Fitna. Guerra en el corazón del islam*, Paidós, Barcelona (*Fitna. Guerre au coeur de l'islam*, Éditions Gallimard, París, 2004)

Lampridi-Kemou, Athina (2011): "Los Hermanos Musulmanes: ¿una fuerza centrífuga o centrípeta?", en Revista CIDOB d'Afers Internacionals, Barcelona, núm 93-94, páginas 111-127

Laroui, Abdallah (1991): *La crisis de los intelectuales árabes*, Libertarias, Madrid (*La crise des intellectuels árabes*)

----- **(2001):** *El islam árabe y sus problemas*, Península, Barcelona

Lewis, Bernard (2003): *La crisis del islam. Guerra santa y terrorismo*, Ediciones B, Barcelona (*The Crisis of Islam*, 2003)

Löwy, Michel (1996): Entrevista en Brieger, Pedro (1996): *¿Guerra Santa o lucha política?* Entrevistas y debates sobre el islam, Biblos, Buenos Aires, pág. 167 a 183.

Martín Muñoz, Gema (1992): *Política y elecciones en el Egipto contemporáneo (1922-1990)*, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, Madrid

-----**(1999):** *El Estado Árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista*, Bellaterra, Barcelona

Mires, Fernando (2005): *El islamismo. La última guerra mundial*, Libros de la Araucaria, Buenos Aires

Netton, Ian Richard (1992): *A Popular Dictionary of Islam*, Cruzon Press, Londres

Ramadán, Tariq (2000): *El reformismo musulmán. Desde sus orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*, Bellaterra, Barcelona.

----- **(2002):** *El islam minoritario. Cómo ser musulmán en la Europa Laica*, Bellaterra, Barcelona

Rashid, Ahmed (2001): *Los talibán. El islam, el petróleo y el nuevo "Gran Juego" en Asia Central*, Península Atalaya, Barcelona (*Taliban: Islam, Oil and the New Great Game in Central Asia*, I.B. Tauris & Co. Ltd., Londres, 2000)

----- **(2002):** *Yihad. El auge del islamismo en Asia Central*, Península –

- Atalaya, Barcelona (Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia, Yale University, 2002)
- Reigeluth, Stuart (2011): "Hamás y Hezbolá: reflejos de la resistencia, retos para la democracia", en Revista CIDOB d'Afers Internacionals, Barcelona, núm 93-94, abril de 2011, páginas 147-161
- Reinares, Fernando – Elorza, Antonio (2004): *El nuevo terrorismo islamista. Del 11-S al 11-M*, Temas de hoy, Madrid
- Richard, Yann (2000) *El Islam shií*, Barcelona, Bellaterra (1991, *L'islam chi'ite*, Arthème Fayard)
- Rodinson, Maxime (1973): *Islam y capitalismo*, Siglo XXI, Buenos Aires (*Islam et capitalisme*, Editions du Seuil, París, 1966)
- (1996): Entrevista en Brieger, Pedro (1996): *¿Guerra Santa o lucha política?* Entrevistas y debates sobre el islam, Biblos, Buenos Aires, pág. 119 a 134.
- Rodriguez Zahar, León (1991): *La revolución islámica-clerical de Irán*, El Colegio de México
- Roy, Olivier (1996): *Genealogía del islamismo*, Bellaterra, Barcelona
- (2003 a.): *El Islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*, Bellaterra, Biblioteca del Islam Contemporáneo, tomo 20, Barcelona (primera edición en francés, 2002)
- (2003 b.): *Las ilusiones del 11 de septiembre. El debate estratégico frente al terrorismo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires (2002; *Les illusions du 11 septembre*, Seuil et La République des Idées)
- (2006): *El islam en Europa: ¿una religión más o una cultura diferente?*, Editorial Complutense, Madrid
- Said, Edward (1990): *Orientalismo*, Madrid, Libertarias (1978)
- Sartori, Giovanni (2001): *La sociedad multiétnica. Puralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus
- Serfaty, Abraham (1996): Entrevista en Brieger, Pedro (1996): *¿Guerra Santa o lucha política?* Entrevistas y debates sobre el islam, Biblos, Buenos Aires, pág. 185 a 200.
- Shariati, Ali: (1989): *Sociología del islam*, Al Hoda, Londres
- Sivan, Emmanuel (1997 a.): *El islam radical*, Bellaterra, Barcelona (*Radical Islam*, Yale University, 1990)
- (1997 b.): *Mitos políticos árabes*, Bellaterra, Barcelona
- Tschannen, Olivier, "La revalorización de la teoría de la secularización mediante la

perspectiva comparada Europa latina-América Latina” en J.-P. Bastian (2004), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México: FCE.

Veiga, Francisco (2011): “Neoliberalismo, tecnocracia e islamismo nacional: el movimiento Gülen”, en Revista CIDOB d’Afers Internacionals, Barcelona, núm. 93-94, páginas 219-237

Zeghal, Malika (1997): *Guardianes del islam. Los intelectuales tradicionales y el reto de la modernidad*. Bellaterra, Barcelona (1996, *Gardiens de l’islam*, Presses de la Fondation Nationales des Sciences Politiques)