

## LA IDEOLOGÍA ISLAMISTA: RAÍCES, PRINCIPIOS Y CONTRADICCIONES

JOSÉ ANTONIO DONCEL

### 1. ISLAM E ISLAMISMO

Se aproxima el renombrado siglo XXI. Este mundo parece llegar al fin del milenio enfrascado en una veloz carrera que se nos muestra tan emocionante como trágica. Una carrera de ideas y de hechos, una búsqueda de respuestas a conceptos como los de Libertad, Justicia, Igualdad, Progreso...; teñida de luchas, envuelta en cambios. Una competición donde se mezcla lo innovador con lo más arcaico, donde participantes, antaño vigorosos, como el marxismo, han quedado atrás, y otros, aparentemente abandonados en la cuneta de la historia, como la esfera de lo religioso, parecen recuperar un terreno perdido. Donde unas alternativas suceden a otras, en un mundo que vive zambullido en un dinamismo sobrecogedor, que parece sumergirse en una situación sin certeza alguna, donde todo aparece relativizado, y en el que las antiguas certidumbres pierden todo su sentido. Se trata de una humanidad sumida en una crisis profunda, crisis de las ideologías, crisis de las relaciones internacionales, de la secularización, de la idea de progreso, etc.

Es este un momento idóneo para lo que algún autor ha dado en calificar como la *revancha de Dios* (Kepel, G.; 1991). A fines del siglo XX el hecho religioso ha cobrado un nuevo y destacado papel en el acontecer de la humanidad. En el mundo musulmán, el Islam se configura como un elemento determinante en la vida social y política de sus sociedades, mientras, en el seno del catolicismo asistimos a una reacción ante los excesos de la modernidad por parte de una Iglesia a la que los tiempos han relegado a la marginalidad. El judaísmo conoce también un crecimiento y progreso significativo de los movimientos religiosos nacionalistas e incluso el hinduismo parece manifestar una clara tendencia en este sentido. Surgen movimientos *integristas*<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Los términos *integrismo* y *fundamentalismo* en los últimos tiempos ha adquirido un sentido genérico que viene a englobar diversos movimientos, actitudes y comportamientos fanáticos, excluyentes, intransigentes y autoritarios, especialmente de índole religiosa, pero incluso extendidos a la órbita social, política y cultural. En este sentido al referirnos al conjunto de movimientos de este tipo de las diferentes religiones hemos optado por su uso. Sin embargo cabe la posibilidad de que los términos puedan ser empleados en su sentido restringido, en un respeto a su acepción primigenia, lo que pondría de manifiesto a nivel terminológico las indudables diferencias existentes entre determinados movimientos, con rasgos comunes, pero con características propias y bajo circunstancias y realidades muy diferentes. A este respecto en su sentido literal y primigenio el término *fundamentalismo* cabe entenderlo aplicado a todas aquellas tendencias del protestantismo conservador norteamericano que, viendo en las corrientes del modernismo una amenaza teológica y cultural, exaltan la literalidad de la Biblia y se oponen al evolucionismo. *Integrismo*, sin embargo y en principio, ve restringido su significado al ámbito católico, refiriéndose a la intransigencia

en el contexto de unas confesiones religiosas que parecen reaccionar ante los alevosos embates de los nuevos tiempos que amenazan con arrollar con cuantos dogmas, creencias, principios y tradiciones hallen a su paso. Se trata de la nueva y enérgica modernidad, hija de la vieja Europa de la Reforma y la Ilustración, de la burguesía y el liberalismo, que empuña el estandarte del laicismo, entendido éste como la neutralidad religiosa y filosófica del estado y el establecimiento y defensa de un espacio público puramente civil, en el que la actitud religiosa queda reservada al ámbito personal y familiar (Otaola, J.; 1991).

En este sentido el peso e influencia de la religión en las sociedades modernas se ha visto reducido sobremanera, pues no en vano la pérdida creciente de poder temporal que supuso el despliegue de la modernidad, en el que la separación de la Iglesia y el Estado es sólo un paso en el proceso de secularización, refuerza la marginalidad de lo religioso. Esta realidad, cuyos orígenes en Europa se remontan a la Ilustración, “*ha producido un doble efecto, marginación, sí, pero también depuración, concentración e interiorización de la fe; es decir junto al saber, la Ilustración y la secularidad, coexistiría la religión en nuestro tiempo como pura experiencia personal*” (Aranguren, J.L.; 1992).

Este proceso de *depuración y marginación* de la religión ha sido fundamental en la configuración y desarrollo del mundo en el que vivimos. A pesar del carácter traumático y doloroso que tal evolución tuvo en Europa y que en el presente parece también presidir el tránsito del Islam hacia la modernidad secularizada, no podemos negar en modo alguno que la separación entre la fe y el saber, entre la religión y la política es determinante a nivel histórico en el nacimiento de los sistemas modernos de ciencia, cultura, educación, representación política, etc (Mayoral Cortés, V.; 1992).

Si bien Occidente ha evolucionado en este sentido, dicha situación no cabe ser trasplantada sin más al resto del planeta, y todo ello a pesar del irrefutable avance de una modernidad que se universaliza –con resultados positivos o negativos, esa es otra cuestión– y penetra hasta los últimos rincones transformando las sociedades *virgenes* que aún perduran. Todavía hoy, siglos después de que la vieja Europa se embarcara en su aventura colonial, en muchas sociedades del Tercer Mundo el papel de la religión no se ha visto transformado radicalmente por el nuevo progreso agresivamente laico. Al respecto el mundo arabo-islámico ejemplifica como ningún otro esta realidad, dominado como está por una religión cuya génesis y especificidad marcan importantes diferencias respecto al cristianismo y cuyo peso, influencia y autoridad no se ha visto suficientemente trastocado por el naciente proceso de secularización (Gellner, E.; 1990). Lo que en Europa fueron siglos de mudanza y transformación, en que las nuevas ideas, valores e instituciones arrebataron gradualmente parcelas de poder e influencia a la religión, en el mundo musulmán no ha hecho sino comenzar y como respuesta a ello, en una sociedad donde la religión ocupa un lugar determinante en la organización y estructuración de la sociedad, el Islam ha cobrado una dimensión social y política soslayada con frecuencia por los proyectos modernizadores llevados a cabo por las élites después de la independencia. A pesar de todo, y como se pondrá de manifiesto a través de este artículo, la modernidad ha penetrado con fuerza también en el mundo musulmán. Aunque ésta, en principio, tan solo sea patrimonio de determinadas élites culturales que participan de su especial visión del mundo, tras dicha realidad se disimulan procesos de cambio más completos que poco a poco se están imponiendo con claridad en la escena pública y que generan conflictos y tensiones de impredecibles consecuencias.

---

doctrinal de aquellos sectores que abogan por una Iglesia como reguladora de la vida humana en todos los campos, incluidos el político y cultural. Estos términos son ajenos al Islam y en consecuencia, aquellos que en el seno del mundo musulmán han optado por hacer del Islam una *ideología* con fines políticos se autodenominan *islamiyin* –islamistas–, nunca de otra manera, un término que se impone en la mayoría de los autores, y que será el utilizado en este artículo.

El hecho evidente es que nos hallamos ante sociedades, como las islámicas, con rasgos sociopolíticos, culturales y religiosos muy diferentes a los nuestros, lo que nos debe alertar sobre el riesgo que supondría explicar y analizar el Islam, y por tanto el movimiento islamista, en términos occidentales, en lo que nos conduciría a una visión sesgada, pues reduciría a valores y espacios extraños lo que difícilmente puede encuadrarse en ellos. Esta es sin lugar a dudas la causa última del desconcierto generado en Occidente a raíz del *renacimiento islámico*<sup>2</sup> al que se asiste hoy en día y que tendemos a subestimar o sobrevalorar, sin percibir con exactitud su verdadero significado.

Debemos partir del principio fundamental de que su religión, elemento básico de su ser e identidad, difiere ostensiblemente de un cristianismo que desde su génesis consagra la separación entre *Dios y el César*, aun cuando la Iglesia en muchos momentos a lo largo de la historia llegara a intervenir en los asuntos terrenales hasta puntos insospechados. En el mundo musulmán, sin embargo, ya desde sus comienzos Mahoma fue a la vez profeta, conquistador y dirigente político (Watt, M.; 1973), configurándose el Islam como un estado y convirtiéndose en consecuencia en un fuerte valor de identidad, que dotaba al individuo del sentido de sí mismo y marcaba la diferencia entre el que pertenecía a la comunidad y el que le era ajeno. La relación entre religión y política cobraba de esta forma una dimensión diferente, hasta tal punto que para un musulmán, la *Iglesia y el Estado* son por tradición una y la misma cosa, “*no son instituciones separadas ni separables*” (Lewis, B.; 1988).

La profunda imbricación existente entre lo político y lo espiritual adquiere vigencia en el contexto de la *umma* o comunidad islámica, concepto que implica al conjunto de todos los creyentes, unidos en torno a un contrato de sumisión a Dios. La *umma*, que se extiende sobre los territorios del *Dar al-Islam*<sup>3</sup>, y su unidad, se convertirán desde un principio, y a pesar del cisma desencadenado a raíz de la sucesión de Alí como Califa en el 657, en una gran “*aspiración mítica entre los pueblos musulmanes, renaciendo a lo largo de la historia como respuesta a situaciones de opresión, decadencia y cambio*” (Martín Muñoz, G.; 1991).

El Islam, sin embargo no supone únicamente el soporte de la identidad y la lealtad en el mundo clásico musulmán, es también la base que determina la autoridad. Si en Europa los símbolos y el pensamiento político establecen el principio de soberanía a partir de la tradición o la herencia, y en los últimos siglos a partir de la voluntad popular, en la tradición del Islam Dios es la fuente suprema de autoridad y a la vez la única fuente de ley. Así pues el Estado surge para imponer la voluntad divina y es en esta función donde encuentra su razón de ser. Dado que la voluntad de Dios se expresará a través de la ley sagrada, la *Sari'a*<sup>4</sup>, ésta se constituirá como el

<sup>2</sup> El *renacimiento islámico* es un concepto vago e impreciso, que suele ser utilizado por los islamistas con el objeto de hacer referencia al desarrollo y expansión de su movimiento, pero en el que cabe englobar a una realidad muy diversa y heterogénea, en la que junto al movimiento islamista –configurado por una plétora de organizaciones y tendencias– habría que hablar de una gran expansión de todo tipo de grupos y asociaciones de tipo místico y piadoso –que en la línea de la cofradías buscan el perfeccionamiento moral del individuo y carecen de una actitud política definida–, y de movimientos de reislamización de la sociedad por medio de la *dawa*, predicación, que abogan por la reislamización de las costumbres y la moral y que carecen en principio de un proyecto político determinado.

<sup>3</sup> El término *Dar al-Islam* hace referencia a los territorios bajo control musulmán y se opone al de *Dar al-Harb*, que nos remite a las tierras que no están bajo el gobierno de los musulmanes. Frente a estos conceptos, el de *umma* adquiere connotaciones de carácter espiritual y emotiva. Es un concepto que alude al componente humano y agruparía a todos los musulmanes, habiten o no en territorios bajo control musulmán.

<sup>4</sup> La *Sari'a* o ley islámica se nutre y constituye a partir del Corán, indiscutible fuente de autoridad en casi todos los aspectos de la vida del individuo o de la comunidad, pues no en vano es la palabra inmutable de Dios. La segunda fuente de ley es la *Sunna* o tradición, que significa literalmente *conducta*, y se

concepto clave en el *cuerpo político del Islam* (Lewis, B.; 1991). Es precisamente en lo relacionado con la Ley donde se observa la más profunda diferenciación respecto al cristianismo e incluso al judaísmo<sup>5</sup>. El Islam no solo impone a sus creyentes las ceremonias del culto divino, sino además, a través de la *Sari'a*, un reglamento para todos los aspectos de la vida cotidiana: se ocuparía, tanto de las prohibiciones alimentarias, las relaciones familiares, la liturgia, que pertenecen al terreno de lo privado, como de la guerra y la autoridad política que serían temas de dominio público<sup>6</sup>.

El cumplimiento de los deberes de la *Sari'a*, nos lleva a considerar la importancia del *Califato*, primera institución soberana de la historia islámica, y la mayor y fundamental, surgida con la muerte del Profeta y el nombramiento de Abu Bark como sucesor y como cabeza de la comunidad: Un solo hombre, el *Califa*, debe gobernar todo el *Dar al-Islam* y velar por la aplicación de la ley de Dios. A cambio el *Califa* debe exigir obediencia a sus súbditos. Su misión es hacer reinar la justicia, concepto básico que se nos muestra como la contrapartida de la obediencia y lo opuesto a la tiranía. La misión es hacer cumplir la Ley, pero al unísono ésta ejercería como límite a un hipotético poder despótico. De esta forma un gobernante solo debía ser obedecido si su gobierno era legítimo y justo, es decir si gobernaba en nombre de Dios y aplicaba la *Sari'a*. La obediencia termina, sin embargo cuando el *Califa* no la aplica, convirtiéndose en un tirano y un usurpador.

A partir de este binomio obediencia-desobediencia y desde los primeros tiempos del Islam surgirán dos líneas de acción: se combinará una vertiente autoritaria que hace hincapié en la sumisión y la obediencia, con una tradición radical e incluso revolucionaria. Ambas son parte integrante de la historia del Islam y han sobrevivido hasta el presente.

De esta forma, a través de la consolidación de la *Síntesis medieval*, entendida como “una combinación estable y atractiva de objetivos ideales y acciones pragmáticas” (Pipes, D.; 1987), gran parte del cuerpo de *ulemas* mostró una disposición a aceptar condiciones imperfectas en la implantación de la *Sari'a*, apoyando todo tipo de poderes establecidos, los cuales utilizaban el Islam como legitimador, aunque estaban muy alejados del ideal de justicia islámico de que nos habla la teoría política del Califato. Los fines de la *Sari'a* se subordinaron a la necesidad de estabilidad, la obediencia a la autoridad se convirtió en obligación y la conservación del status quo, en un fin en sí mismo, creando un ambiente abrumadoramente conservador y autoritario.

---

aplica especialmente a la conducta del Profeta. Para responder a los nuevos problemas planteados por la evolución de la comunidad primitiva, se indagó en las costumbres de los tiempos del Profeta, se interrogó a su compañeros sobre sus dichos, hechos y gestas y se recopiló un conjunto de *traadiciones* y *hadiths*.

<sup>5</sup> Si en el cristianismo la fe sustituyó a la ley, en el Islam no fue así, pero tampoco en el judaísmo. Aún en el presente el pueblo judío conserva la *Halaká*, en ella los aspectos políticos no tienen la misma importancia que en la *Sari'a*. La razón obedece a razones históricas. No hay que olvidar que los hebreos siempre dependieron políticamente menos de su religión, pues no en vano ya constituían un pueblo antes de los tiempos de Moisés. En el Islam, en cambio, la religión era la base suprema de la unidad e identidad. A pesar de todo, el judaísmo llegó a convertirse en una religión de Estado. En la Biblia surgieron preceptos que regulaban los impuestos, la guerra, etc, y con toda certeza su número y trascendencia hubiera aumentado de no haber sido porque desde el VI los hebreos vivieron casi siempre bajo un gobierno no judío. De esta forma las normas sobre la vida privada adquirieron mayor importancia, convirtiéndose en el elemento principal del resurgimiento del judaísmo, a la vez que este convertía en una religión con mínimas conexiones con la vida política.

<sup>6</sup> Debe tenerse en cuenta, que el Islam no hace distinción entre el terreno de lo privado y el de lo público, dicha distinción sirve simplemente como elemento aclaratorio respecto al lector.

Frente a este Islam *tradicionalista y obediente* surge la tradición activista y rebelde que parte de un principio de singular trascendencia: el musulmán no debe obedecer a una autoridad *ilegítima*<sup>7</sup>. Esta tendencia, inaugurada por los jariyíes, que reaccionaron violentamente ante los poderes establecidos durante siglos, y fueron los *fundadores* del terrorismo como respuesta a la arbitrariedad, alcanzó fuerza y protagonismo en determinados momentos a lo largo de la historia, especialmente cuando el Islam se veía sometido a la influencia y el dominio extranjero y la *Sari'a* no era descuidada, sino obviada o incluso sustituida por otros sistemas de leyes, como de hecho ocurrió con la irrupción de los imperialismos occidentales. El movimiento islamista de hoy parece haber recogido el testigo, haciendo de la *Yihad*<sup>8</sup> su arma contra los actuales gobernantes, *apóstatas* del Islam. Es en este contexto donde se encuadraría el asesinato del presidente egipcio Anwar el-Sadat en 1981 a manos de los islamistas de la organización *al-Yihad*, así como otros muchos que desde entonces se han perpetrado. El ideólogo de este grupo, Abd al-Salam Faraj, lanzó fuertes acusaciones contra aquellos que detentaban y monopolizaban el poder: “*Los gobernantes de nuestra época son apóstatas del Islam alimentados en las masas de la colonización. Del Islam solo tienen el nombre*” (Kepel, G.; 1988).

Este Islam de *príncipes y verdugos* (Mernissi, F.; 1992), que se impuso a la tradición racionalista en el Medievo, ha subsistido hasta la actualidad generando importantes tensiones y conflictos en unas sociedades en las que la religión continúa siendo el fundamento de autoridad más aceptable, especialmente en momentos críticos como los presentes, en los que las lealtades más profundas tienden a salir a la luz.

Es innegable que todavía hoy el Islam constituye un referente fortísimo para los musulmanes. En realidad funciona como una poderosa utopía. La vida del Profeta y de los primeros califas, como época de justicia y esplendor islámico, se constituye en su gran soporte. De ahí la importancia que el Islam concede a la historia, a su pasado glorioso. Abu al-Mawdudi, uno de los grandes teóricos del islamismo, se refiere así a esos tiempos pasados: “*Arabia tenía el gobierno más singular de su tiempo, basado como estaba en el principio de soberanía de Dios y en un califato de los hombres. La ley de la tierra era la ley islámica. La administración de estado estaba en las manos de gente piadosa y justa. El país no tenía ninguna traza de violencia, opresión, injusticia o inmoralidad. La paz, la justicia, la honestidad y la verdad reinaban por doquier (...)* Las manos de los opresores quedaron sujetas y se estableció un reino de justicia y de bienestar. Este fue el mayor logro en la historia de la humanidad” (al-Mawdudi, A.; 1975).

<sup>7</sup> El gran problema es la falta de claridad, tanto por una vertiente como por otra, en lo referido a cuando una autoridad es legítima y cuando no. Para el Profeta y los primeros musulmanes no hubo problemas. La prueba de legitimidad era la autorización de Dios otorgada por revelación. El verdadero problema se inició cuando la lucha dejó de ser contra los paganos y se volvió contra los musulmanes, cuando se derrocaba a un régimen musulmán y se sustituía por otro. Durante las luchas religiosas y políticas de los primeros siglos de la historia del islam, la legitimidad pasó a ser una cuestión candente y los conceptos de usurpación y tiranía aparecieron a menudo en el discurso político islámico. Lo que debemos ver como obvio es que cuando los sectores radicales y activistas han accedido al poder se han convertido en tradicionalistas conservadores. La legitimidad, a mi parecer, parece depender así de la relación que se tenga con el poder, en que bando de la batalla te encuentres.

<sup>8</sup> Jurídicamente la *Yihad* es para los musulmanes una obligación colectiva cuyo objetivo es el triunfo del Islam y el establecimiento de la ley de Dios. La *Yihad* debe entenderse en un sentido moral y espiritual –en el que hicieron hincapié los modernistas del siglo XIX y XX– pero también en un sentido militar, de uso de la fuerza, no en vano así lo entendieron buena parte de los teólogos y juristas clásicos. La *Yihad* se emprende contra el no creyente, *Kafirs*, y el *Dar al-harb*, contra el bandido y el rebelde y contra el apóstata. Esta última cobra en la actualidad especial importancia: el musulmán que abandona su fe es un traidor al que hay que castigar; es lícito, pues, ejecutar al apóstata y hacer la guerra contra el estado apóstata.

El hecho de que la teoría política social jamás se volviera a aplicar desde los inicios del Islam —si es que se aplicó entonces— sirvió para resaltar a lo largo de los tiempos el compromiso popular hacia ella, evitando por otro lado que se mostrarán sus debilidades. “*En cualquier género de conmoción los hombres volvían al Islam y la mezquita, que eran la fortaleza de los miembros más conservadores, reaccionarios y xenófobos de la sociedad y al mismo tiempo, el guardián de la única visión verdadera de la sociedad justa, que ofrecía esperanza y guía al pobre, a los oprimidos y a los desilusionados*” (Capitanchik, D.; 1987).

En este contexto podemos observar con nitidez como la religión se convierte en el instrumento, en el arma utilizada por todos, por los poderosos y los *desheredados*, por los estados y los que tratan de subvertir su orden. De esta manera, mientras las clases dirigentes propugnan la fidelidad al Islam para apuntalar el conservadurismo, las masas desheredadas lo utilizan como base de protesta contra la desigualdad y la explotación reinantes. Los que están en el poder y despotrican contra los musulmanes radicales olvidan que ellos también mezclan la religión y la política. Los poderosos citan la escritura y los que los desafían contestan con otras citas, pero en todo ello hay algo más que piedad religiosa. La escritura es parte de un sucio proceso político que entraña la distribución de riqueza y poder, el deseo de determinados grupos e individuos de acumular riqueza, y la frustración de otros que han quedado al margen (Ajami, F.; 1983).

La legitimidad islámica será cuidada con esmero por todos los regímenes poscoloniales. Ya sean de carácter socialista o liberal, estos nuevos estados *estatalizarán* el Islam a través de la subyugación del cuerpo de ulemas e instituciones religiosas islámicas, a la vez que reprimirán toda actividad islámica de oposición. Frente a esto, el islamismo pondrá en duda el ejercicio islámico de los gobernantes para oponerse a los poderes imperantes.

Y es que por mucho que se hayan transformado las instituciones, las leyes y las costumbres, la forma que los musulmanes tienen de enfrentarse a la política deriva de las premisas de la religión y de las cuestiones básicas establecidas hace más de un milenio. Para Bernard Lewis la oposición en el mundo musulmán ha adoptado siempre el registro de la teología, de la misma forma natural en que en Europa bebió del registro de la ideología, “*No es más ‘máscara’ o ‘disfraz’ una que otra*” (Lewis, B.; 1988). Los musulmanes buscan vías para encauzar la amargura, el rencor, la rebelión, la lucha ante la opresión política y la miseria, y sin duda la vía que les resulta más natural es la religiosa. Por otro lado los islamistas han sabido traducir a términos religiosos los problemas sociales magistralmente.

El Islam ha sido la base sobre la cual los *mullahs* persas movilizaron a su pueblo, y sobre la que han establecido el estado islámico en Irán. Es también el estandarte que el F.I.S. argelino o las *Jama’at al-islamiyya* en Egipto ondean en su lucha contra el poder del estado. Es el soporte ideológico que sustenta la lucha de los palestinos de *Hamas* contra el Estado de Israel. Igualmente es el responsable de la agudización de la guerra civil en Sudán, donde los islamistas gobiernan en la sombra y parecen dispuestos a acelerar el sistemático proceso de islamización sobre las poblaciones del sur.

Pero el Islam ha sido y es utilizado también por estados como el argelino, supuestamente laico y socialista, que se valió de él como elemento fortalecedor de la identidad del país frente a la antigua potencia colonial, Francia. Mientras, en Libia, el coronel Gaddafi, ha hecho de su particular visión del Islam el soporte del régimen, a la vez que reprime salvajemente a los grupos islamistas. En Egipto el aparato estatal, ya fuera en tiempos de Nasser, Sadat o en la actualidad bajo el gobierno de Husni Mubarak, ejercerá un control absoluto sobre las autoridades de al-Azhar, las cuales legitimaron y legitiman en la actualidad todos sus actos. En países como Arabia Saudí se apelarà a la tradición puritana tanto como guía en la vida cotidiana, como un medio de fortalecer la resistencia contra el comunismo, e incluso contra cualquier idea progresista. El propio Hassan II, rey de Marruecos, sustenta su legitimidad en la ascendencia profética de su dinastía, de forma que en esta nación “*el Islam es el principal apoyo ideológico del poder y ocupa un lugar privilegiado como en ningún otro país del Magreb*” (Martín Muñoz, G.; 1989). En Marruecos no prospera el integrista, no en vano el rey es la propia integridad.

Nos hallamos pues, ante sociedades en las que el peso de lo religioso, históricamente importante, persiste con enorme pujanza, y donde la nueva mentalidad, los novedosos valores, instituciones, estructuras económicas que procedentes del extranjero irrumpieron en el mundo islámico tras la expansión colonial protagonizada por los europeos en el s. XIX, desencadenaron en unos casos y agudizaron en otros unas tensiones y antagonismos internos que a las puertas del XXI, bajo procesos de industrialización acelerada y urbanización descontrolada, se muestran más vigorosos y reforzados que nunca.

Lo que fueron *dos universos en lucha* durante la Edad Media (Rodinson, M.; 1989), Occidente y el Islam, evolucionaron con posterioridad en sentidos muy diferentes, más bien opuestos, para reencontrarse traumáticamente en las postrimerías del siglo XIX, con una correlación de fuerzas radicalmente distinta. La situación de partida fue, sin embargo, diametralmente diferente a la que en nuestros tiempos se vive. La posición de debilidad que ostenta el Islam de hoy ante el predominio y poder del Occidente contemporáneo nada tiene que ver con el bienestar económico y el poder político de la *umma* premoderna. En el Medievo, “*el Islam representaba el progreso, y la cristiandad el atraso*” (Berque, J.; 1991).

Sin embargo, a partir del bajo Medievo, y mientras las sociedades europeas se dinamizaban e iniciaban el camino del Renacimiento, la *umma* adquirió un elevado equilibrio cultural, perdiendo su dinamismo, volcándose sobre sí misma y conservadurizándose en demasía. De esta forma, y bajo un anacrónico sentimiento de superioridad, la irrupción de Occidente en la vida de los musulmanes supuso para estos un trauma de consecuencias todavía imprevisibles, del que aún hoy, están muy lejos de salir. Desde entonces los musulmanes no han dejado de preguntarse sobre sí mismos y sobre su impotencia frente a una civilización ajena y agresiva que paulatinamente va penetrando en sus sociedades e incluso en su propia mentalidad, *viciando* así su modo de vida y transformando su concepción del mundo. En este constante interrogarse han generado las más diversas respuestas, posturas y reacciones.

El laicismo en el mundo musulmán ha abogado siempre por un proceso de modernización sustentado en la concepción generalizada de los valores que se desprenden del proceso de secularización que se desarrolló en Occidente –lo que en la práctica supone el rechazo de toda aplicación de la *Sari'a*–, así como de las concepciones e instituciones en que éste fundamenta su vida social, económica y política. Dichas posiciones solo tuvieron una expresión real en el proyecto de laicización radical desarrollado en Turquía por Kemal Atatürk. Ningún otro país siguió este camino, las condiciones que lo posibilitaron no se volvieron a reproducir<sup>9</sup>. A pesar de todo la vocación laicista y modernizadora si tuvo una relativa plasmación en el desarrollo de regímenes liberales y socialistas, algunos de los cuales han pervivido hasta la actualidad. Es el caso del nacionalismo socialista y panárabe impulsado por el partido *Ba'as*<sup>10</sup> y el *nasserismo*, que

<sup>9</sup> Kemal Atatürk promulgó entre 1923 y 1938 una riada de leyes que buscaron la transformación del estado y la sociedad turca, imponiendo una nueva Turquía estructurada en torno a la nacionalidad turca y los valores de la civilización occidental y el sacrificio de los principios rectores de la sociedad otomana y musulmana. Se abolía el sultanato y el califato y la *Sari'a* sucumbía a los códigos legales importados de Europa confinándose el Islam al ámbito de lo privado, suprimiéndose las órdenes sufitas, e imponiéndose cambios en las costumbres y la cultura en un sentido occidentalizante. Sin embargo el peso del Islam y la poderosa autoridad de los poderes religiosos en el resto de las sociedades musulmanas imposibilitó, y aún lo hace, un proceso semejante. Todavía hoy es muy difícil hallar un gobierno musulmán que pueda obviar la importancia y el prestigio que la religión tiene entre los pueblos islámicos, que pueda actuar y comportarse al margen de ella o en su contra.

<sup>10</sup> Ideología panarabista de inspiración socialista elaborada a principios de los años cuarenta por el musulmán sunní Salah al-Din Bitar y por el cristiano Michel Alfaq. En 1947 inspiró la creación del partido *Ba'as*, que en 1963 y 1968 accedía al poder en Siria e Irak respectivamente.

partirán de los principios de unidad y socialismo árabe. Sin embargo como viene a apuntar algún autor, “*la sensibilidad laica de estos socialismos árabes no significa que éstos no fuesen legítimos a través de su compatibilidad con la fe*” (Martín Muñoz, G.; 1991). Tampoco la religión fue desterrada de los países musulmanes por el liberalismo. En el siglo XIX surgió una corriente liberal, de sensibilidad laica y modernizadora que hará hincapié en el concepto de patria y se desarrollará en el marco del Estado-nación. Hoy esta línea se haya reflejada en la transición política democratizadora en que se ven inmersos países como Egipto, Jordania, Túnez y Argelia. Sin embargo en su evolución hacia el pluripartidismo y el desarrollo de las libertades, estos regímenes no pueden prescindir del Islam y para recordárselo está el auge que en todos ellos viven los movimientos islamistas, que ponen con su actitud beligerante en serio riesgo el propio proceso de apertura<sup>11</sup>.

Si la corriente laica modernizadora apostó por los valores y principios vigentes en Occidente, la corriente reformista o modernista<sup>12</sup> pretendió “*la justificación de la modernidad en los términos del Islam*” (Doyle, F.J.; 1992). Surgida a mediados del XIX de la mano de Jamal ad-Din al Afghani, pensador que se embarcó en la misión de frenar el creciente poder europeo a partir de la reforma de las prácticas religiosas y el *panislamismo*, esta corriente culminó intelectualmente con la labor de Muhammad Abduh, apodado el *Reformista del Siglo*, ilustre rector de al-Azhar, que buscó atrevidamente la conciliación entre los principios islámicos y la modernidad.

A pesar de la rica e intensa labor intelectual por ellos desarrollada, este movimiento adoleció desde un principio de una serie de debilidades que no le permitieron una mayor proyección en el tiempo y en el espacio. Al encorsetar al Corán forzosamente en formulaciones liberales, lo utilizaba de forma selectiva, exaltando todo aquello que apoyaba sus formulaciones e ignorando todo lo que contradecía sus postulados. Sin embargo eso no evitó que supusiera un gran progreso en lo que al desarrollo del pensamiento islámico se refiere, en especial por lo que tuvo de innovación intelectual, y aunque no tomó la forma de un movimiento popular, su influencia sobre el islamismo actual es manifiesta, estando ambos profundamente relacionados (Rahman, F.; 1988).

El fundamentalismo de hoy, o islamismo, siendo posmodernista y habiendo recibido su influencia, es concebido por algunos autores como una forma particular de reformismo (Du Pasquier, R.; 1992). En todo caso, son evidentes sus diferencias respecto a los movimientos fundamentalistas de otros tiempos. Se configurará como una versión moderna de los antiguos movimientos fundamentalistas del siglo XVIII y XIX, que rechaza el tradicionalismo, con el que marca distancias, y pretende hacer frente al reto del progreso desde el retorno al Islam *verdadero y justo*. Surgido en el momento en el que el proceso de *occidentalización* comenzaba

<sup>11</sup> Procesos de transición se han emprendido en Egipto a partir de las elecciones legislativas de 1984, en Túnez desde el *golpe constitucional* de Ben Alí en noviembre de 1987, en Argelia tras las manifestaciones de octubre de 1988, en Jordania desde la restauración parlamentaria de noviembre de 1989. En todos ellos la apertura ha supuesto la irrupción de los partidos islamistas en la escena política con fuerza, es el caso de la Hermandad Musulmana en Egipto, el Frente de Acción Islámica en Jordania, *En Nahda* en Túnez o el Frente Islámico de Salvación en Argelia. Todos ellos se han visto cercenados en sus posibilidades políticas, a través de todo tipo de artimañas electorales (aplazamiento de elecciones, cambios en la ley electoral, manipulación del voto, etc), llegando la situación al extremo con el golpe de estado de principios de 1992 en Argelia, que impidió la victoria del F.I.S. en las elecciones generales, los primeros comicios libres de la historia de Argelia, de diciembre de 1991.

<sup>12</sup> El movimiento reformista o modernista es denominado también *Salafiyya*, a partir del término árabe *Salaf*—cuyo significado podemos traducir por *ancestro*—, pues no en vano ellos predicaban a favor del retorno a las fuentes del Islam.



a madurar, a mediados de los años treinta, se define como “*antioccidental y antimodernista, pero paradójicamente quiere ser antiarcaico, y rechaza tanto el fatalismo de las cofradías tradicionales como el conformismo de las autoridades religiosas ligadas al poder*” (Hussein, M.; 1994). Convierte la aplicación de la *Sari'a* en su gran objetivo, reprochando la quietud y el conformismo que en este sentido caracterizó siempre la actitud de los sectores tradicionalistas.

Lejos de rechazar la modernidad, la defienden, pero a su juicio no cabe duda sobre su compatibilidad con el respeto a los valores islámicos. Sin rechazar de forma total la tradición, recogen muchos de sus principios pero los disponen de tal manera que puede hablarse de una *ideologización de la tradición* (Shayegan, D.; 1992). El Islam se configuraría bajo estos presupuestos como una ideología que independientemente del comunismo y el capitalismo pretende solucionar en su totalidad los problemas de los musulmanes. Mientras el cuerpo de *ulemas*, que encarna el Islam oficial, y las hermandades sufíes<sup>13</sup>, grandes símbolos del tradicionalismo islámicos de raíz popular, se ven respaldadas y protegidas por el aparato estatal, que con frecuencia las tiene bajo su influencia, los movimientos islamistas se ven duramente reprimidos porque adoptan una posición de confrontación –frente a la quietud tradicionalista y las tendencias occidentalizantes y laizantes del Estado-, muy diferente a la prudencia en lo social, la sumisión y despolitización propia del Islam tradicional.

Esta corriente crece en el seno de unos pueblos afectados por una *crisis histórica*, desestructurados “*a partir de la confrontación con el capitalismo occidental moderno*” (Laroui, A.; 1984). La vacilación y la confusión son la tónica general en unas sociedades, que tras la irrupción de Occidente, no optaron por una brusca ruptura con el orden de cosas antiguo y una apertura íntegra y completa a los nuevos planteamientos y estructuras. A la vez que el armazón colonial y europeo de instituciones y estructuras era establecido, se hacía manifiesta la firme pervivencia de los modos de vida tradicionales en amplias capas de la población<sup>14</sup>. Este *dualismo* (El Amin, N.A.; 1988), sus problemas y dificultades, se vieron agudizados a raíz de los procesos de independencia, pues los regímenes poscoloniales, lejos de zanjar la controversia entre identidad islámica y modernización, utilizaron el Islam para legitimar su poder, de la misma forma que lo hacían los conservadores y tradicionalistas. Como es lógico este estado de cosas no pudo más que beneficiar a la opción islamista, que entre la confusión reinante se cargó de sentido, lanzando con vigor una llamamiento idealista y justiciero que aportaba certezas y aparentes respuestas, del tipo de las que se demandan en los momentos críticos.

<sup>13</sup> Las órdenes sufíes, se configuran como auténticas *órdenes religiosas* o cofradías. Extendidas por todo el mundo musulmán, presentan gran diversidad y ostentan enorme poder e influencia. Encuadran las formas de religiosidad popular y la espiritualidad tradicional, que ha degenerado en muchas ocasiones en la más pura superstición, el *moratibismo* o el *fakirismo*. Nos ponen así en contacto con ese Islam popular de superstición, magia y folklore, de culto a *santones*, hombres sabios y religiosos a los que adora con fervor un pueblo que ha desarrollado sus propias prácticas religiosas. Rechazadas por los islamistas, que ven en sus actividades y preceptos una desviación del camino marcado por el Profeta, muchas de ellas, es el caso de Argelia, sirvieron de apoyo a los poderes coloniales, mientras otras, como en el Sudán, canalizaron la oposición al extranjero.

<sup>14</sup> Las potencias colonialistas no pretendieron en momento alguno aprovechar las instituciones y estructuras existentes en el Islam colonizado, no procuraron de ningún modo asentar sus reformas en una lógica evolución de las sociedades tradicionales, sino que a partir de sus necesidades e intereses particulares –que no eran los de los pueblos dominados– instauraron de forma artificial unas estructuras políticas, económicas, judiciales y educativas de corte occidental, que carecían de referencias con los modelos pre-existentes y originarios. De forma paralela a tales estructuras proseguía el devenir normal de las sociedades tradicionales.

El mundo islámico se ve dominado así por el *bricolage ideológico* (Akroun, M.; 1993), un auténtico batiburrillo caótico donde se mezcla el nacionalismo –ligado al concepto de Estado-nación– con la adhesión a la *umma* islámica, que cercena la lealtad al propio Estado y el país. Se combina el constitucionalismo –basado en el derecho positivo– que nos remite a los conceptos de igualdad y ciudadanía, con los códigos de familia musulmana, fundamentados en la *Sari'a*, en los que se alude al concepto de creyente, no de ciudadano, identificando sociedad con comunidad. Las ideas de democracia, participación e implicación de los ciudadanos en la vida pública se adhieren a la tradición cultural islámica de alejamiento de la política, derivándose de dicha combinación un sin número de elecciones amañadas, que nos recuerdan el carácter meramente forma de los sistemas democráticos existentes en el mundo árabo-musulmán.

Ubicado el *universo islámico* en este laberinto, cabe realizarse una significativa pregunta: ¿Para modernizarse, tendrá el Islam que occidentalizarse? El proceso modernizador viene caracterizado por un indispensable despegue industrial unido lógicamente a un consiguiente proceso de urbanización, una mejora ostensible de las redes de comunicación y transporte, una educación de masas, una cierta planificación social, así como una complejización de las estructuras y organizaciones de todo tipo. Ineludiblemente va ligado al impulso del concepto de eficacia administrativa y productiva, a la idea de estabilidad política, la racionalidad, la apuesta por la ciencia y la técnica que derivaría en el progreso científico y un consiguiente aumento de la capacidad económica y los recursos sobre la base de la institucionalización de la tendencia a la innovación y la investigación.

Cabe cuestionarse si este camino, cuyos orígenes se hallan en la baja Edad Media y el Renacimiento europeos, podrá ser tomado por el Islam obviando y rehuyendo la imitación de los valores, costumbres y comportamientos sociales, económicos y políticos que Occidente generó simultáneamente a dicho proceso; prescindiendo pues del ideal de democracia, de los principios de ciudadanía, participación, igualdad y libertad –entendidos como son concebidos en Occidente– de la idea de competitividad, del individualismo, del laicismo, de la moderna emancipación de la mujer, etc.

Parece evidente que la versión occidental de progreso contrasta de forma drástica con determinados aspectos propios de la civilización y la religión islámica. La posición de privilegio a que ha sido elevada la *Sari'a* en el seno del Islam, choca de plano con la noción cristiana imperante en el Occidente moderno determinada por la hegemonía espiritual de la fe. Por otro lado la tradición islámica ignora la noción de progreso occidental. Los musulmanes viven determinados por tradiciones escatológicas, tocadas de una aureola mística y exotérica, que nos remite a la espera del *Mahdi*<sup>15</sup>, de cuya mano el hombre alcanzará la renovación espiritual, la paz y la armonía universal. Este mesianismo, llevado al límite máximo por el *si'ísmo*, nos conduce a la existencia de una concepción cíclica del tiempo, contradictoria con la noción lineal y cuantitativa que articula la modernidad actual. Por otra parte, el credo islámico, definido por un mono-teísmo radical, centra la existencia de los hombres en torno a la figura de la deidad creadora. Este protagonismo divino, por un lado, se traduce en la proliferación entre los musulmanes de un sentimiento de evanescencia, que contrasta con el sentido moderno de eficacia, motor esencial de las sociedades industriales y avanzadas; y por otro, se da de bruces con el pensamiento moderno, que tras sacudirse los lazos religiosos que lo mediatizaban, no admite otra realidad que aquello que el hombre puede percibir a través de sus sentidos y medir a través de sus instru-

<sup>15</sup> Personaje misterioso que al final de los tiempos ha de restaurar el Islam y hará reinar la justicia en todo el orbe. El *Mahdi* es una especie de mesías cuya llegada aguarda el pueblo en lo que es un sentimiento de esperanza muy arraigado a nivel popular a lo largo de la historia. De esta forma el *mahdismo* sería una espera milenarista y mesiánica de carácter colectivo, y la afirmación de la creencia en la segunda intervención de la divinidad en la historia de los hombres.

mentos, atendiendo tan solo a lo relativo que se presta a la acción del ser humano y rechazando de facto la noción de lo absoluto.

En buena parte del mundo islámico, a finales del s.XX, las sociedades se articulan todavía sobre bases muy diferentes a las existentes en Occidente. Así, en contraste con el individualismo occidental, que ha engendrado un hombre autónomo y aislado, hasta nuestros días las reglas y criterios dominantes son las del clan, en unas sociedades definidas a partir de un modelo familiar patriarcal, ideológicamente caracterizado por un marcado acento religioso—los códigos de familia árabes se inspiran en la *Sari'a*—. Aún hoy el individuo aparece definido por su condición de creyente y su pertenencia a una comunidad y como tal tiene unos derechos configurados en base a Dios.

En principio, estas estructuras comunitarias suponen una fuerte remora (Nassib, S.; 1991) y resultan incompatibles con el desarrollo del capitalismo moderno. Lo cierto es que, sin fracturarlas por completo, Occidente ha abierto una profunda brecha en dichas cadenas, y el musulmán de hoy ve como el imparable avance de los principios vitales europeos en su sociedad le está conduciendo con rapidez al abismo de la independencia individual, ante el que se siente desprotegido, agarrado por el vértigo que le produce verse desprovisto de los antiguos lazos que lo abrigan. Al respecto cabe apuntar a los cambios socioeconómicos inducidos por la modernidad como las fuerzas más poderosas a la hora de cambiar las estructuras y realidades sociales (Martín Muñoz, G.; 1992), frente a una ley sagrada que permanece rígida e inmutable y unos estados incapaces, que con frecuencia favorecen el propio ideal tradicional por temor a que con el hundimiento de los viejos modelos se produzca el desplome del sistema de valores islámicos sobre el que se ha cimentado parte de su legitimidad.

Esta confusión e incertidumbre ha conducido a los musulmanes —al Tercer Mundo en general— a una aguda *esquizofrenia cultural* (Shayegan, D.; 1989) derivada de los trastornos identitarios, culturales y socioeconómicos producidos a raíz de la irrupción de Occidente y su modernidad, constituido éste en “una civilización intrínsecamente imperialista, cuya institución central es el mercado” (Pellicani, L.; 1991). Las sociedades islámicas se ven alteradas por la energía y vitalidad de un mercado que se mundializa, que impone unos ritmos, parte de unas premisas y una lógica propia y se inspira en unos modelos determinados, *devastando* sin misericordia alguna equilibrios y estructuras preexistentes, *devorando* creencias, valores, costumbres e instituciones cuyos orígenes se pierden en el tiempo, plantando de esta manera la semilla de la incertidumbre, la inestabilidad y la imprevisibilidad.

Ante esta realidad algunos optan por aceptar lo *inevitable*, argumentando con frecuencia el hecho de que no hacerlo conlleva la marginalidad y el atraso mental y económico: “*El mundo árabe sigue detenido en su alteridad, en su tradición cultural, encerrándose en un puro utopismo. Es obvio que es incapaz de aportar una alternativa a la modernidad, nacida de Occidente, definida como una racionalidad a ultranza y que se ha convertido en destino universal. Así pues, no hay salvación fuera de la sumisión al espíritu histórico; hay que sacrificar la esencia para preservar la existencia. Si esto sigue así, es probable que los árabes sean los últimos en despertar a la historia...Poner fin al pensamiento tradicionalista exige mucha modestia: sobre todo la aceptación de no distinguirse del otro más que por un tono, en un contexto de ideas comunes. Nuestra cultura moderna irá a la deriva, aceptémoslo si ese es el camino de la salvación*” (Laroui, A.; 1984).

Muchos, sin embargo, reaccionan ante estas actitudes optando por la defensa a ultranza de la identidad y la espiritualidad propia, negando todo proceso de occidentalización o de absorción cultural. Es este el argumento que proponen todas las religiones —no solo la islámica— ante la posición marginal a que las relega el progreso material: *De nada sirve conquistar el mundo si por ello se pierde el alma*.

Para H. Djait, ante una carrera en la que Occidente jugó sucio, al elegir el ritmo, el camino y el terreno, el retraso es difícilmente superable. Sin renunciar a la carrera, que tiene perdi-

da, el Islam debe defender y cultivar su parte humana. H. Djait va aún más allá, proclamando que el propio Occidente ha sido despedazado por el progreso: “*su modernidad ha devorado su cultura*” (Djait, H.; 1990). En concordancia con este juicio se pronuncia Roger Garaudy, defensor nato de la personalidad islámica frente a un *Occidente decadente* que vive la *desintegración de su cultura*, resultado del triunfo del *integrismo cientifista* y la *mentalidad tecnocrática*, exenta de valores humanos (Garaudy, R.; 1991).

Hemos podido observar las dos caras de la moneda, por un lado los que se doblan a la *evidencia* y se abren a la occidentalización de sus sociedades, por otro, los que optan por la defensa de los valores propios, con el sentimiento quijotesco de que se dota un capitán dispuesto a hundirse con su barco. Ernest Gellner pone el dedo en la llaga cuando apunta la incomodidad que caracteriza ambas posturas: “*la primera implica autodesprecio, la última, la indulgencia y la ilusión*” (Gellner, E.; 1990).

En la debilidad de ambas opciones encuentra fuerza e impulso la propuesta islamista que inaugura una nueva vía de esperanza en el corazón de muchos musulmanes, al sacudir al creyente de ambos sentimientos, dotándole de un enérgico e intenso orgullo y confianza en su fe y sus propias fuerzas. El islamismo permite la autoidentificación de las masas fragmentadas y desarraigadas al proporcionarles lo que E. Gellner denomina una *cultura superior* (Gellner, E.; 1990). Cimentado en un rechazo radical del legado cultural de Occidente, representa igualmente una ruptura respecto al mundo tradicional de *ulemas* y campesinos, de sufismo y superstición. Sin verse empañado por los fracasos cosechados por el tradicionalismo y el capitalismo occidental en el mundo islámico, libre de todas las ataduras, el islamismo se alza impetuoso, valiéndose del elemento identitario de mayor peso, el Islam, concebido como una *cultura superior* depurada de viejos lastres y protegida de novedosas influencias.

Los islamistas proporcionan a los musulmanes el *elixir mágico* que todos ellos ansiaban, airean haber hallado la fórmula fantástica que romperá al fin con el desarraigo dominante, con un aire un tanto fanfarrón proclaman haber sido capaces de combinar los dos grandes ingredientes que permitirán la modernización de sus sociedades sin la renuncia a su herencia cultural: Islam y progreso aparecen así unidos en la misma fórmula. ¿Cómo lo consiguen?. La respuesta se caracteriza por una llaneza e ingenuidad cuanto menos sorprendente. Con simpleza manifiesta “*pretenden dominar la tecnología al tiempo que rechazan la filosofía que está en el origen de su concepción*” (Balta, P.; 1990).

Por otro lado los islamistas tampoco desarrollan una labor reflexiva e intelectual digna de mención. Su movimiento se articula en base a la acción sin dotarse previamente de una reflexión y un pensamiento maduro y completo que lo sustente. Tras la fórmula mágica –como podremos constatar con la aplicación de metodología– no se halla una profunda investigación de laboratorio, la fórmula parece haber sido engendrada apresuradamente, carente de todo vigor científico, y ahí reside su gran debilidad.

Sin embargo, y a pesar de sus debilidades y contradicciones, la ideología islamista se llenará de sentido en un Islam que se retuerce ante una modernidad, que impuesta desde el exterior, desde el mundo desarrollado, a través de una élites políticas y económicas con hábitos poco democráticos; le exige perder parte de sus señas de identidad, tanto religiosas, como culturales y políticas, y no le aporta, en cambio, a corto y medio plazo ese desarrollo y bienestar tan ansiado como envidiado del que alardea el Occidente impío, al que un día los hijos de Mahoma miraban como bárbaros iletrados, belicosos y divididos.

Hasta hoy en el mundo árabe tanto el proceso de modernización como el de secularización han fracasado. En el plano económico, el liberalismo no ha supuesto la introducción de las reglas de mercado sino el desbocarse de un mortífero entrelazamiento de corrupción y beneficio, a la sombra de unas políticas de cuño feudal y socialista, que han garantizado la acumulación de poder y riquezas en manos de élites egoístas. En el plano civil, la *occidentalización* ha supuesto una liberalización de las costumbres y ha permitido la extensión de la educación, pero,

con todo se ha desarrollado bajo la sombra del autoritarismo, amputada en su aspecto liberal. El desarrollo económico experimentado, en especial tras la afluencia de *petrodólares* que siguió a la crisis de 1973, ha derivado para amplias masas árabes en una urbanización en suburbios degradados, en el contexto de una imparable explosión demográfica y una miseria generalizada. La copia mimética de los modelos económicos y políticos importados ha resultado un fracaso. El desarraigo y el descontento han sido sus secuelas.

En el seno de una realidad como la descrita, el islamismo se convierte en “*un valor de refugio que da seguridad, hace posible la expresión de frustraciones, no sólo culturales, sino sociales y económicas, primero y, a continuación, políticas, de las capas sociales afectadas por el autoritarismo del gobernante y por el fracaso de las políticas económicas*” (Burgat, F.; 1988). Sin embargo, para ser islamista hace falta no solamente haber adquirido una aguda conciencia de las desigualdades, sino además creer que las políticas de desarrollo en proyecto no llegarán a eliminarlas (Etienne, B.; 1987); sobre todo, hay que estar convencido de que uno nunca se beneficiará de los frutos del progreso, de que este es un coto cerrado monopolizado por una clase política que se enriquece de manera desvergonzada delante de todos. Es la falta de esperanzas en un futuro inmediato lo que lleva al individuo a actuar como si no tuviera nada que perder, con lo que esto supone, pues no en vano, contribuye a radicalizar su justificada rebeldía.

## 2. EL DISCURSO ISLAMISTA

El mundo islámico se ve inmerso de forma plena en la irrupción de una *nueva propuesta ideológica*, el islamismo, cuya solidez cabe poner en cuestión, pero que sin duda y en principio, está demostrando una indiscutible capacidad de seducción. Su talante y conducta beligerante suponen un reto muy fuerte a los poderes vigentes en el mundo musulmán. Al erosionar los cimientos ideológicos sobre los que se sustentan y al poner en evidencia sus contradicciones, ejerce como canalizador de la protesta facilitando la expresión de las frustraciones y propiciando el cuestionamiento de la realidad.

Se trata el suyo, de un discurso que adquiere todo su sentido en la persistencia y continuidad que a lo largo de toda la historia del Islam ha tenido la importancia y trascendencia de la religión. La Ilustración supuso en Europa una ruptura completa respecto al marco anterior, que todavía durante mucho tiempo pugnaría por sobrevivir. Sin embargo, su entramado ideológico, estructurado en base a las ideas religiosas ofrecidas por la Iglesia, se fue degradando progresivamente a medida que los nuevos valores emergentes se iban imponiendo, todo ello en un largo y arduo proceso que se ha prolongado hasta bien entrado el s. XX en algunas áreas del viejo continente. Tal ruptura no existió en el seno del mundo musulmán en el que la privilegiada posición que Dios ocupaba en el discurso, en el lenguaje del Islam, no había sido cuestionada en modo alguno.

A pesar de todo, gradualmente, y unida a la mundialización creciente de la economía capitalista a partir de la II Guerra Mundial, ha sido inevitable la expansión de las ideas y valores de Occidente –individualismo, secularización, democracia, progreso– en todas direcciones. Con toda probabilidad, nos hallamos ante la *Ilustración* de la que históricamente ha carecido el Islam –aunque en este caso generada desde el exterior, en contraste con el proceso interno vivido en Europa– que sin duda está contribuyendo a remover las mentes, originando importantes cambios y mutaciones. Sin embargo, este proceso se ve encubierto y solapado por una pertinaz resistencia de los valores islámicos, cargados todos ellos de *mentalidad*, asumidos, tras siglos de presencia, por las masas musulmanas, pero simplificados por estas al extremo. Valores de gran arraigo, con los que se identifican y que hacen suyos, que se configuran como una asidero ante la desesperación y los momentos de incertidumbre.

Las inercias y los valores del pasado se hallan profundamente arraigados en el Islam actual, lo que genera aún formas de comportamiento, relaciones y estructuras, sociales y políticas, notablemente distanciadas de las de Occidente. De ahí la dificultad en superar semejantes inercias, porque la mentalidad, con sus valores superficiales, simplificados, trivializados, pero precisamente por ello fuertemente enraizados en las masas, es muy persistente, y permanece mucho tiempo después de la muerte de una estructura ideológica derrumbada ante los vigorosos empujes de las nuevas propuestas.

Frente al *pensamiento ideológico*, que se estructura en base a recorridos ricos y amplios por los diversos conceptos, en el que se desarrollan en profundidad y coherentemente las ideas; las *manifestaciones de mentalidad*, sin embargo, se estructuran en base a pocos conceptos muy reiterados y atrayentes, fácilmente perceptibles, pero no estructurados en un discurso profundo y amplio que recree los valores y profundice en ellos. Los conceptos se nos muestran poco matizados, simplificados, excasamente definidos, pero tenazmente defendidos, de forma que en manos de la mayoría son fácilmente asumibles y reconocidos por todos.

El Antiguo Régimen europeo mostró una gran resistencia al asalto similar que protagonizaron los entonces novedosos valores ilustrados. En nuestros días, en los países del Este se está iniciando de algún modo también una nueva era que viene a transformar radicalmente los principios ideológicos anteriores, sin embargo, como es sencillo preveer, las reminiscencias del pasado dominarán aún durante mucho tiempo el devenir de la nueva Rusia democrática. El Islam no tiene porque ser una excepción a todo esto. Y de hecho la fuerza adquirida por el movimiento islamista viene motivada en parte por su comportamiento como eje catalizador –*sui generis*– de la resistencia de lo anterior frente a lo nuevo, una pauta ésta, normal en todo proceso de cambio, en el que las nuevas realidades y valores usurpan su posición prominente a otros, hasta entonces dominantes.

El discurso islamista se articulará así como una respuesta. Mientras que el conservadurismo tradicional o los anteriores movimientos de *renovación islámica* que han jalonado la historia de la civilización musulmana, han partido exclusivamente de lo más profundo e íntimo del Islam, el islamismo actual es, en gran medida, una reacción a las influencias y presiones externas, a los cambios operados en sus sociedades a partir de la irrupción en ella de fuerzas exógenas, que por otra parte van a contribuir a modelar también sus propios principios ideológicos.

Un entramado de pensamiento es algo vivo, sensible a las consecuencias de las transformaciones sociales operadas en el contexto humano en el que se inserta; el discurso islamista, pues, será hijo de las modificaciones y alteraciones acontecidas en las sociedades islámicas y se verá directamente determinado por la época en que se desarrolla. Todo ello le aportará unas características específicas dentro de lo que es un discurso que permanecerá fiel a los valores clásicos de la historia del Islam.

A la hora de abordar el análisis del pensamiento islamista nos valdremos del método de la *Topología del discurso*<sup>16</sup>, en un intento de afrontar el conocimiento de la realidad de una forma diferente, enfrentándonos desde otra perspectiva al estudio de las ideologías. El hombre conforma su pensamiento en base a una red de valores, dispuestos jerárquicamente y relacionados entre sí, una red que se ve configurada a través del discurso, en base a los recorridos que realizamos a través de ellos y que utilizamos para interpretar nuestro entorno.

El discurso nos hace saltar de un concepto a otro, como un abigarrado y destartelado autobús cairota nos traslada de parada en parada recorriendo calles intrincadas y bulliciosas. En ese viaje por las entrañas de la ciudad vamos conociendo paradas, cada una en un barrio distinto, y

<sup>16</sup> Método concebido por el profesor A. Rodríguez de las Heras que ha desarrollado esta propuesta metodológica en sus años de trabajo primero como catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad de Extremadura y más tarde como catedrático en la Universidad Carlos III.

volvemos a pasar por otras anteriormente visitadas. A lo largo de esos recorridos vamos llegando a percibir el plano general de la ciudad, su esencia; la llegamos a conocer en profundidad, una vez recorrida cada plaza, cada mercado, cada mezquita, etc...La propuesta metodológica que aquí presentamos nos permitirá estructurar un gráfico, una *topología* que podría asemejarse al mencionado plano urbano, con todas sus plazas y paradas de bus. No habría calles, ni plazuelas, el viaje sería aquel que a través del discurso nos llevaría por diferentes conceptos –reincidiendo en algunos más que en otros-, llegando así a confeccionar el entramado general de la manifestación discursiva. De esta forma filtramos la información y la plegamos, condensamos los elementos de mayor interés e importancia y despreciamos lo inútil y superfluo.

Con el método de la *Topología del discurso* pretendemos reconstruir a partir del discurso lineal el entramado conceptual que sostiene el pensamiento islamista. El objetivo es obtener un entramado de ideas, una red de conceptos integrada por una serie de valores relacionados entre sí. Los conceptos cobran su verdadero significado en relación con los demás, no debemos olvidar que individualizados, pierden todo su sentido. Y es que un mismo concepto puede tener muy diversos significados en función de aquellos otros con los que esté relacionado. Por otro lado, dicha relación puede cobrar un doble sentido: puede ser de *complementariedad*, de concordancia, representada en la topología mediante *doble barra*; o de *antagonismo*, de oposición, que representamos a través de la *flecha*, teniendo en cuenta que el concepto rechazado es siempre aquel del que parte ésta, que apuntará en todo momento hacia el concepto considerado positivo. Todo ello en una topología en la que, como en el pensamiento, los distintos valores se verán dispuestos jerárquicamente, emplazados los más importantes en el centro y los de menor relevancia en la periferia.

A la hora de aplicar esta metodología y aproximarnos al conocimiento y estudio de lo que son las coordenadas esenciales del pensamiento islamista, nos centraremos en una obra de Sayd Qutb, autor tan polémico como influyente. Miembro de los Hermanos Musulmanes egipcios, su producción teórica ha venido a configurarse como uno de los puntos de referencia básicos en torno al cual se ha articulado la acción y estrategia de los movimientos islamistas del presente, y en especial de los más rupturistas y violentos. La muerte de Hassan al-Banna, fundador de la Hermandad Musulmana, en 1949, tuvo un efecto desastroso sobre la cohesión de la organización. En el contexto de cierta confusión y disgregación ideológica de tal situación derivada, ha de inscribirse la obra de Sayd Qutb que viene a llenar el vacío existente con los escritos que elaboró en prisión desde mediados de 1954 hasta 1966, año en que es condenado a muerte y ejecutado por el régimen de Nasser. Su producción teórica será concebida pues, en unas especiales circunstancias que favorecerán en todo momento la radicalización de su pensamiento.

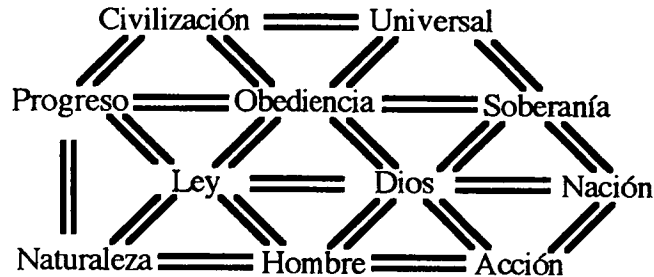
Procedente de ambientes laicos, los cuales frecuentó durante buena parte de su vida, sus conocimientos acerca de la religión, la tradición y la *teología* islámica, aunque no desdeñables, habían de ser necesariamente limitados, algo por otra parte usual en el seno de un movimiento islamista, cuyos líderes, con frecuencia brillantes estrategias políticos y *hombres de acción*, adolecen en su mayoría de una débil formación teológica<sup>17</sup>.

La obra en la que centraremos nuestro análisis, por ser la última y más trascendente, supuso el colofón a su producción sobre el Islam, y se ha configurado con posterioridad como el *¿Qué hacer?* del movimiento fundamentalista, el libro de cabecera de todo activista del islamismo. Nos referimos a *Normas en el camino del Islam*<sup>18</sup>, traducido con frecuencia también por *Pistas* o *Jalones en el camino*.

<sup>17</sup> Al respecto no faltan honrosas excepciones. Es el caso del imán Jomeini o del líder sudanés al-Turabi.

<sup>18</sup> QUTB, S.: *Normas en el camino del Islam*, Centro Cultural Islámico, Granada, 1978.

Iniciamos nuestro análisis presentando la topología en la cual se ven condensados los principios y conceptos que articulan la obra objeto de estudio, y a la que hemos llegado a través de un proceso de filtrado y plegado:



La topología nos evidencia la existencia tras el discurso escrito de un entramado ideológico, nos muestra un conjunto de valores, todos ellos relacionados de forma complementaria y por tanto reivindicados por el autor. Nos hallamos ante la propuesta ideológica que en este caso concreto es defendida por Sayd Qutb: en ella los conceptos centrales, jerárquicamente más importantes, pues no en vano son a través de los cuales circula más insistentemente el discurso, nos ponen en relación con un pensamiento eminentemente religioso, articulado en base a lo que son los principios básicos del Islam clásico. Lejos de los discursos de tendencia laizante y secularizadora sostenidos por gran parte de la intelectualidad arabo-islámica y que hacen especial hincapié en conceptos como los de Democracia, Pluralismo y Tolerancia; los valores centrales de esta obra hacen referencia a Dios todopoderoso, al cual se debe por parte del hombre rendida obediencia, no en vano *Islam*, en su sentido etimológico viene a significar *sumisión*, entrega, rendido abandono de sí mismo en manos de la suprema divinidad. El credo islámico viene definido por un monoteísmo radical y centra la existencia de los hombres en torno a la figura divina. La realidad que viven los individuos gira alrededor de la que es la exclusiva verdad absoluta, **Dios**, el único al que el ser humano debe lealtad y **Obediencia**, aquel que acapara todo principio de **Soberanía**, y cuya voluntad, expresada a través de la **Ley** sagrada, *Sari'a*, debe ser acatada.

Nos encontramos pues ante una realidad reivindicada, sobre la que a posteriori reincidentemos, analizándola plenamente, y que podemos reproducir imaginariamente en el siguiente párrafo:

El **Hombre**, como miembro integrante de la **Nación** musulmana, debe rendir **Obediencia** a la **Soberanía** de **Dios** representada a través de la **Ley**, por la cual se rige igualmente la **Naturaleza** entera. Este mensaje **Universal**, debe ser extendido a través de la **Acción** para que así toda la Humanidad reconozca la **Soberanía** divina y se eleve a cotas elevadas de **Civilización** y **Progreso**.

Pero el islamismo, como comprobaremos en este texto, de lo cual se constituye en ejemplo, surge como una respuesta, una intensa reacción, de ahí que sus postulados solo adquieran realmente sentido a partir de la negación de determinadas realidades ideológicas. De esta forma el discurso se ve articulado en torno al antagonismo, configurando su entramado ideológico a partir de determinados recorridos y relaciones conceptuales que son rechazadas. Ya en el capítulo introductorio se percibe el sentido de la obra, pues no en vano, el autor arrancará de una realidad profundamente diferenciada respecto de la que se ve reflejada en la topología. La relación entre los conceptos es en principio totalmente distinta y así el punto de partida se resume en el siguiente recorrido:





Nos hallamos frente a lo que denominamos un *recorrido inestable*. Estamos ante éste cuando el autor realiza un recorrido por una serie de conceptos del entramado, pero con una relación entre ellos que no es coincidente con la observada en otros momentos a lo largo del discurso. Detrás de un *recorrido inestable* encontramos el rechazo de una supuesta relación entre determinados conceptos y la defensa de otra que sería más aceptable para el autor y que es la que predomina a lo largo del discurso.

Del gráfico anterior se desprende el hecho de que la Nación islámica y el mundo entero han caído en la desobediencia hacia la Soberanía divina. Veámoslo textualmente:

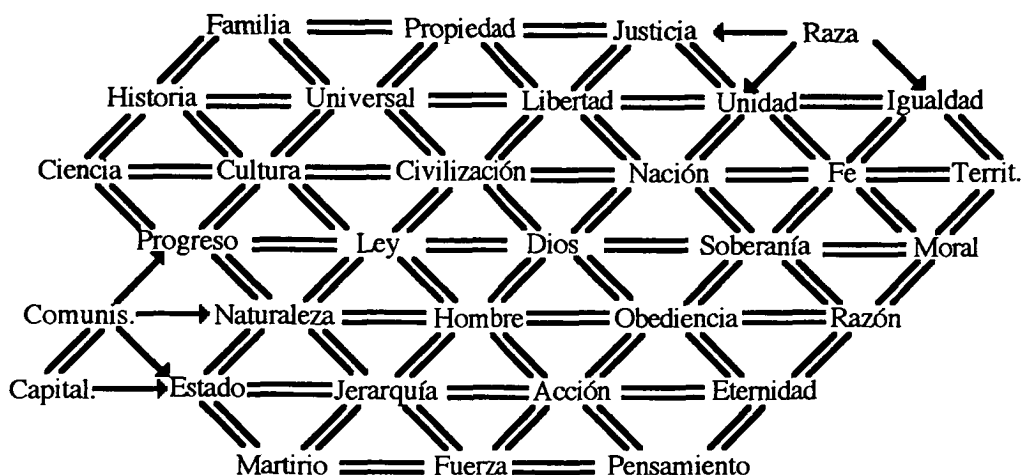
*“El mundo entero vive actualmente en la anarquía desde el punto de vista del origen del cual provienen los valores esenciales de la vida y sus estructuras. Una anarquía tan grande que ni los inventos materiales les pueden disminuir su efecto. Esta amargura tiene su origen en el principio de la violación del poder de Dios en la tierra, y de las particularidades divinas esenciales que forman el poder divino”* (p. 15).

Nos encontramos ante una obra que parte de una realidad de negación del poder de Dios por parte de la humanidad entera. Se trata de la *barbarie*, la *ignorancia*, la *anarquía*, y el *caos* –todo ello definido a través del término coránico *Jahiliyya* o *sociedad incrédula*– que viene articulada a partir de dicha relación entre los conceptos. Esa realidad ha de ser superada –pregona el autor– a través de una relación radicalmente diferente entre los diversos valores que observamos en la topología inicialmente presentada y en la que se condensa esencialmente el entramado ideológico reivindicado.

La obra desea ser un análisis de la sociedad contemporánea, estigmatizada como *Jahiliyya*, que viene a representar a todas las sociedades involucradas en el proceso de modernización y occidentalización actual, y de cuyo frontal rechazo arranca el discurso; a la vez que pretende constituirse como una guía para el camino y la lucha por la resurrección de la *umma*, funcionando como un auténtico manifiesto. De ahí la importancia del concepto Acción que ya trataremos sobradamente más adelante.

Mostramos a continuación, por necesidades de explicación, la topología desplegada<sup>19</sup>:

<sup>19</sup> Mientras la topología inicial, plegada, nos permite observar la base conceptual con toda nitidez debido a que la operación de filtrado ha sido mucho mayor, con este gráfico ahora presentado ganamos en matices, pero perdemos en claridad al esconder el discurso conceptual.



El punto de partida es el fracaso del **Capitalismo** occidental y el **Comunismo**, ambos conceptos negativizados. En la ideología de los Hermanos Musulmanes de la época dicha concepción, al igual que la idea de la resolución de los problemas universales mediante el Islam era algo perfectamente asumido. En cambio, cuando Sayd Qutb utiliza el término *Jahiliyya* —en esta traducción concreta *sociedad incrédula* o *anarquía*— para caracterizar la sociedad en la que vive, está innovando en relación al corpus tradicional de los Hermanos Musulmanes. Las circunstancias por él vividas colaboran en la radicalización de sus posturas: con la descolonización y la irrupción de los regímenes poscoloniales se agudiza el proceso de modernización e industrialización e igualmente se recrudece la represión contra los movimientos islámicos que él mismo va a sufrir. De esta manera y bajo semejantes procesos, Sayd Qutb termina concluyendo que los países musulmanes lo han dejado de ser y que por tanto toda la humanidad se halla así lejos de Dios.

La *Jahiliyya* o *sociedad incrédula*, es pues la piedra base sobre la que cimenta la construcción teórica de *Normas en el camino del Islam*. Arrancará de su negación para a partir de ahí desarrollar su entramado. En realidad, con simpleza pura y dura y saltando por encima de la tradición, viene a reducir artificialmente realidades actuales a modelos coránicos. De esta forma todo el conjunto de sociedades contemporáneas —en mayor o menor grado imbuidas del proceso de secularización y modernización— pueden reducirse al modelo de *Jahiliyya* anterior a la Hégira —en lo que es una utilización transhistórica de dicho concepto—, de la que no es más que una copia, por lo que hay que adoptar respecto a ella la misma actitud que el Profeta con respecto al modelo; la confrontación, la ruptura.

Veámoslo textualmente:

“¡La sociedad incrédula es toda sociedad que no es musulmana! si tenemos precisión objetiva, podemos decir: toda sociedad que no limita su sumisión a Dios único... Esta sumisión a Dios único es representada por el conjunto de las creencias, por los ritos de adoración y por las legislaciones jurídicas... Por esta cualificación objetiva todas las sociedades que existen en la tierra son englobadas en el cuadro de la sociedad incrédula” (p. 116).

Con posterioridad, aclara en referencia a las sociedades musulmanas –es el caso de Egipto–:

*“Estas sociedades entran en el cuadro de la incredulidad no porque crean en la divinidad de otros señores que Dios, ni porque cumplan ritos de adoración en honor de otros señores que Dios, sino porque más bien no se someten únicamente a la soberanía de Dios, a pesar de su fe en la unidad divina”* (p. 119).

La estructuración y disposición del discurso en base a los *recorridos inestables* es un signo de dogmatismo y rigidez ideológicos. Nos hallamos ante un discurso excluyente, un pensamiento simple en el que se reivindican unas ideas, unos principios como indiscutibles, mostrando, con inflexibilidad manifiesta, las consecuencias del rechazo de tales valores y realidades, y repudiando, en una negación tajante, todo aquello que quede al margen. Es el *yo o el diluvio* tan característico del discurso totalitario en general y del islamista en particular.

Se nos pone en relación así con lo que es un pensamiento inflexible, tendente a lo absoluto e incuestionable, inclinado a las fórmulas sencillas y aparentemente incontestables –más cercanas a la *mentalidad*– de fácil adopción y asunción por una gran parte de la sociedad. Esta mayor proximidad a la manifestación de mentalidad que al discurso ideológico, se evidencia en el hecho de que este último es capaz de asentarse con fuerza en lo positivamente ensalzado, dotado como está de recursos suficientes para convencer sin necesidad alguna de apelar constantemente a los posibles *peligros* que entrañaría lo opuesto y contrario –con todo lo que de intimidación supone–, sin conformar un entramado de pensamiento en función de lo que se rechaza, sino sobre sus propios valores bien fundamentados. En este caso, sin embargo, parece como sino fuera suficiente la reivindicación de los valores propios que hubiera que recurrir a lo negativo para dotar a los primeros de sentido, para que estos cobren así fuerza y atractivo, y se llenen de contenido. Se trata de un discurso dogmático y reaccionario, concebido como una reacción, como una respuesta a la fisura que la modernidad ha abierto en las sociedades islámicas en las últimas décadas.

El recorrido inestable se ve superado sistemáticamente a lo largo del texto, cobrando la relación entre los conceptos la forma expresada en la topología. El mensaje es claro: los musulmanes han de reaccionar contra la *incredulidad*, y volverse hacia Dios, al cual deben obediencia y sumisión. Observemos un fragmento textual al respecto:

*“Los hombres deben volver al Islam y el Islam es una declaración general para la liberación del hombre en la tierra del dominio de sus semejantes, por una parte, y del dominio de sus propios deseos por otra parte, en medio del reconocimiento del poder único y absoluto de Dios –altísimo sea–”* (p. 80).

En esta cita podemos constatar que lo que se reivindica es la potestad de Dios sobre los hombres, su total Soberanía, negando cualquier autoridad y jurisdicción del ser humano sobre sus semejantes. De esta forma se rechaza terminantemente la vigencia o instauración de legislaciones laicas y modernas no emitidas por la mano divina, no derivadas o fundadas en la *Sari'a*, como aquellas establecidas sobre la base del derecho positivo importado de Occidente; e igualmente se desestiman formas consecuentes de soberanía, que relegan en el pueblo soberano, en el jefe o el autócrata el poder, desplazando al Islam como fuente última y única de legitimidad y sustituyéndolo por la herencia, el prestigio del líder o la voluntad popular emitida a través de elecciones y referendums. Frente a todo ello se reivindica el Islam como fuente de autoridad, y la Soberanía divina manifestada a través de su Ley, como ejes del Estado islámico.

Encontramos pues el texto estructurado en base a dos valores básicos de la tradición clásica islámica, **Dios y Ley**, esta última como expresión de la voluntad del primero. Junto a ellos,

si algo podemos deducir de los fragmentos textuales hasta ahora reproducidos, es la importancia y trascendencia de los conceptos de **Soberanía** y **Obediencia**. Estos valores son claves en la relación del Hombre y la *umma* –la Nación islámica– con Dios y por tanto se configuran como elementos esenciales en la conformación de la sociedad ideal concebida por Sayd Qutb. Ambos conceptos son destilados en el discurso con la pretensión de regresar a lo que desde el islamismo se considera su significación original y verdadera, en un intento de volver a los términos tal y como los comprendían los árabes en la época de Mahoma, eliminando las adulteraciones de la tradición.

Los términos aparecen así utilizados de tal forma que desde los sectores tradicionalistas se hablaría de frivolidad y ligereza. Para los islamistas una de las causas de la decadencia de los países del Islam reside precisamente en el hecho de que hoy ya no se entiende la predicación coránica como en principio. Construir la sociedad ideal musulmana a la que aspiran, supone enfrentarse al Corán en su contexto, sin dar importancia a la tradición a la que consideran estancada. Al querer restituir el conjunto de connotaciones de los conceptos claves del Islam, en la época en que fueron forjados, al revitalizarlos tras desembarazarlos de la envoltura mineral con que la tradición los había petrificado y reducido a lo meramente formal y teórico, Sayd Qutb los desclericaliza y actualiza, aplicándolos a la realidad presente, ajena al marco en el que fueron creados. Sin percibir el hecho de que las circunstancias, el ambiente y las sociedades donde nació el Islam se han visto transformadas radicalmente, los utiliza sin más, modernizándolos y dotándoles de un alto contenido político, confiriéndoles una enorme fuerza, aún mayor que otros autores<sup>20</sup>, al otorgárles la calidad de conceptos constitutivos de su análisis de la *sociedad incrédula* y musulmana.

De este modo para Qutb, en la Nación –comunidad– bien gobernada o musulmana, la única Soberanía es la divina. Así pues, el poder solo puede ejercerse en nombre de Dios siguiendo las prescripciones de la revelación. El principio de Soberanía divina es aquí un garante contra el poder discrecional del gobernante: solo es justo lo que lleva el sello divino, solo la legislación regulada a partir del libro no es susceptible de viciarse y transformarse en una simple maquinaria jurídica al servicio del déspota. A esta capacidad de control es a lo que Abu al-Mawdudi dio en llamar *Democracia islámica* (al-Mawdudi, A.; 1975).

Qutb, lo estamos viendo, recurre a los valores más asumidos del Islam, valores afines a las masas musulmanas, con los que están intensamente relacionados y positivamente familiarizados, con los que se identifican; y los adapta en su discurso en función de sus propios intereses, manejándolos a su antojo. En este contexto hay que inscribir el recurso al pasado glorioso del Islam, al poderoso referente histórico que supone el ejemplo del Profeta y los primeros *califas ortodoxos*, un fuerte elemento de enganche respecto a poblaciones en cuyo subconsciente esa época pervive como una poderosa utopía, una era de paz, esplendor y progreso:

*“La tierra fue liberada de los romanos y los persas (...) La humanidad llegó en su organización y su moral, en esta época y gracias al Islam, a un nivel que jamás había alcanzado antes y que no llegó a tener nunca nada más que bajo la sombra del Islam. Todo esto ha sido realizado porque los que establecieron el Islam y le dieron la forma de un estado, provisto de una infraestructura, legislaciones y derechos fueron impregnados profundamente del Islam en su fe, en su moral, en su culto y en su conducta”* (pp. 41-42).

<sup>20</sup> Nos estamos refiriendo al teórico islamista Abu al-Mawdudi, el primero en destilar dichos términos y de cuya obra parte Sayd Qutb a la hora de engendrar la lacerante descripción de la sociedad en la que vivió y murió. Sobre el uso que Mawdudi hace de estos términos veáanse los textos analizados por J.A. Doncel en su memoria de licenciatura (ver Bibliografía).

El concepto de **Historia** se convierte así en un principio legitimador de primera magnitud. Los hechos históricos se descontextualizan y se ponen al servicio de los presupuestos ideológicos propios, algo por otra parte generalizado en un mundo islámico en el que la idealización de los primeros tiempos y la génesis del Islam es extrema, incluso entre aquellos sectores más occidentalizados.

Igualmente se reivindican valores como **Familia**, concebido como un elemento básico de la **Cultura y Civilización** musulmana, todos ellos conceptos constituidos en grandes referentes en el seno de unas sociedades aún estructuradas sobre la realidad del clan y donde la cultura propia, las costumbres y los modos de vida islámicos mantienen un gran vigor y pujanza. Junto a ellos se recurre a conceptos como los de **Justicia**, cuya proximidad a la mentalidad es muy grande, pues no en vano se trata de un principio muy asumido en el conjunto del Islam, un referente enormemente importante en unas sociedades en las que ha adquirido una acepción genérica, un significado vago e impreciso que impide su recreación ideológica profunda.

Sin embargo su atractivo es enorme en el seno de unas masas que suelen entenderlo en su sentido social. Sayd Qutb lo utilizará a lo largo de la obra de forma confusa e indefinida a través del uso reiterado de determinadas fórmulas: *construiremos una sociedad justa, actuaremos con justicia, reinará la justicia divina*. Sin embargo también lo empleará en su vertiente igualitarista, descubriéndonos el acentuado carácter socializante que contiene con frecuencia el discurso islamista. De tal manera, en la obra encontraremos fragmentos como el siguiente, en el que en referencia a los tiempos del Profeta, se afirma:

*“La sociedad se limpió por todas partes del carácter de la injusticia social. ‘El régimen islámico’ se estableció aplicando la justicia divina y las directrices de Dios, izando la bandera de la justicia social en el nombre de Dios único”* (p. 41).

Este acento social, muy marcado en autores como Qutb o Jomeini, ha derivado en algunos círculos en la acuñación del término *socialismo islámico* para referirse a su obra. Estos teóricos no olvidan que su mensaje encuentra gran eco en las masas míseras y desarraigadas del mundo islámico que con frecuencia hacen de la justicia social su principal aspiración. Sin embargo y en modo alguno esta concepción se convierte en antagónica respecto al principio de **Propiedad**, lo que nos resulta muy revelador al respecto. De hecho ambos conceptos, Justicia y Propiedad aparecen en la topología reivindicados como positivos y relacionados complementariamente, siendo plenamente compatibles. No olvidemos que estos movimientos, aunque se apropian en ocasiones de los espacios sociales anteriormente ocupados por el marxismo, e incluso hacen suyas algunas demandas de éste, no dejan de contar con importantes apoyos de la burguesía tradicional e incluso de ciertos grupos de la clase media. El propio imán Jomeini tratará en su obra teórica y sus discursos de compaginar y hacer compatibles ambos principios (Doncel, J.A.; 1994), pues no en vano hubo de contar para llevar a buen término el proceso revolucionario iraní, no solo con los ejércitos de *desheredados*, sino también con el islamismo más conservador y comedido de los sectores de comerciantes del bazar.

Pero el islamismo en general, y Sayd Qutb en particular, van más allá e incorporan determinados valores, es el caso de **Libertad**, muy asumidos a nivel universal, son valores de mentalidad que con el tiempo han perdido buena parte de su significado y se han convertido en principios manidos e indefinidos, pero a la vez en referentes ineludibles en el mundo de hoy en el que han adquirido un sentido general que hace difícil su recreación ideológica. Se trata de valores aceptados por toda la humanidad, pero tan generales que resultan superficiales e insustanciales y que como en el caso de Libertad suelen carecer de sentido en una cultura como la islámica, ajenos como son al lenguaje político y tradicional del Islam. Por tanto, hay que reconocer en él un préstamo e influencia del mismísimo y denigrado Occidente.

Otro tanto debemos concluir respecto del concepto de **Progreso**, dispuesto como un concepto central en la topología. Alguien puede objetar que tal valor no es ajeno al Islam, sin embargo la acepción que se le otorga desde Sayd Qutb si lo es. El concepto de Progreso manejado por el autor egipcio es plenamente occidental, así como el sentido de tiempo a él ligado. Mientras para el pensamiento moderno la noción de tiempo es lineal y puramente cuantitativa, la concepción tradicional musulmana es cíclica. Esta corresponde a la idea de ocaso cósmico que se desprende del Corán así como de las enseñanzas proféticas. Se dice por ejemplo, que el *Islam, al final será extraño al mundo, del mismo modo que lo fue al principio*, o que cada generación marca una decadencia con relación a la precedente. Pero el Profeta enseñó así mismo que en el comienzo de cada siglo –según el calendario hegeriano– Dios haría surgir un renovador de la religión en la comunidad de los creyentes. Ahora bien, precisamente a través de estas dos tendencias, aparentemente contradictorias, el *ocaso* y la *renovación*, es como se manifiesta el movimiento cíclico.

Ajeno a toda esta visión, se observa en el texto un cierto sometimiento al pensamiento occidental moderno en el sentido de que se acepta por lo general, hasta sin percatarse de ello y como algo completamente natural, su concepción rectilínea del tiempo. De ello resulta la aceptación implícita del evolucionismo y de la idea de Progreso. De ahí procede también la sensación, tan ampliamente extendida entre los intelectuales musulmanes, del *retraso* del Islam en su relación con la civilización moderna que ha tenido su cuna en Europa, concepción que subyace igualmente tras el discurso islamista. Veámos una cita al respecto:

*“Esta nación no posee actualmente la capacidad de ofrecer a la humanidad un avance en el campo de la creatividad material; un avance que por su naturaleza haría inclinar las cabezas e imponer su dirección a este dominio, en el mundo entero, ya que el genio europeo se ha adelantado ampliamente en este sector y no es posible alcanzarlo y sobrepasarlo hasta que pasen algunos siglos, por lo menos”* (p. 14).

Se respira tras estas palabras una obsesión por recuperar este *retraso*, sentido como intolerable humillación. En virtud de su concepción progresista de la historia, Qutb se ha hecho a la idea de que el Islam se ha dejado *adelantar* por Occidente, como si ambos estuvieran enzarzados en una carrera cuya meta es el Progreso. Tras haber estado durante mucho tiempo a la cabeza de las naciones, los musulmanes y su civilización habían caído en un estado de *letargo* o *estancamiento*, al tiempo que la Europa cristiana despertaba, tomaba ímpetu y partía a la conquista del mundo.

El concepto de Progreso será uno de los ejes del discurso y en torno a él se conformará la *fórmula mágica* que tanta fuerza ha proporcionado a los islamistas entre las masas musulmanas: la conjunción de los principios de la religión y la Civilización musulmana –tan arraigados en la Comunidad– con el Progreso, a través de la asunción de las aportaciones científicas de Occidente. Si extraemos un fragmento de la topología vemos representado estos recorridos:



El legado científico moderno es plenamente aceptado:

*“El genio europeo ha creado durante todo este periodo un gran patrimonio científico cultural y de producción material ¡Es un patrimonio importante que la humanidad guarda y no puede dejar fácilmente!”* (p. 13).

Nos hallamos ante un intento, no de rechazar la modernidad por antiislámica, como es propio de los sectores tradicionalistas y que con frecuencia se achaca al islamismo desde Occidente, sino por el contrario de *islamizar* la modernidad, estando persuadidos como están de que el Islam puede aportar soluciones a los problemas del mundo contemporáneo mejor que el Comunismo y el Capitalismo occidental. Confunden la vertiente material de la modernización con lo que en realidad es la modernidad, un espíritu crítico, una determinada concepción del mundo y de las cosas. Pretenden dominar la tecnología al tiempo que rechazan el pensamiento que la sustenta y que la originó.

Sin embargo esto no es posible, porque no hay un discurso tras este texto capaz de generar ideología. No se recrean en profundidad los conceptos. Estamos ante un discurso pobre, aunque extremadamente atractivo. En realidad no son capaces de producir un pensamiento y una acción políticos compatibles con la modernidad o de inventar otra original y específica, de forma que caen en la vulgarización y la *chapucería*.

En ningún momento se aportan explicaciones ni se profundiza en la relación complementaria entre **Ciencia** y **Cultura**, entre **Progreso** y **Dios**. Se reivindica dicha conjunción pero lo desconocemos todo sobre cómo ha de realizarse. El autor se refugia en el referente histórico del ideal profético y tras él se protege: la fórmula es sencilla, *basta seguir el camino trazado por el Profeta, hacer y comportarse como el hizo y actuó*. Entonces los musulmanes poseían todo el poder y la autoridad y dominaban los campos de la Ciencia y el Progreso.

Estamos ante un discurso que se desarrolla y se configura como una respuesta a la irrupción vigorosa de la propuesta ideológica occidental en el mundo musulmán. Su incisión en la necesidad de contar con los avances científicos europeos, la exaltación del Progreso, así como el sentido en el que este término es utilizado le distancian de los principios ideológicos del Islam tradicional y lo acercan a las ideas defendidas por el modernismo reformista musulmán, con respecto a cuyos *desmanes occidentalizadores* quiso ser una reacción, pero del que indudablemente ha recibido una gran influencia.

Hemos podido observar en este texto y en la topología de él obtenida la gran aspiración que domina todo el discurso islamista, la consecución de una sociedad donde reine el bienestar y la Justicia. Con tal objetivo, ellos exponen una propuesta, una *fórmula mágica* embriagadora –como la que observamos en la topología– pero igualmente no exenta de riesgos. Se concilia la Justicia social y la Propiedad, la Ciencia y la técnica occidental con la Cultura y la identidad propia y el respeto a los principios de la Civilización islámica. Nos hallamos ante el *elixir* que ansiaban con anhelo las masas musulmanas, una *pócima* que en apariencia les proporciona el Progreso y el bienestar generalizado y solidario del que siempre han estado al margen, sin tener en ningún caso que renunciar a sus señas de identidad más preciadas. Algo que necesariamente convierte este discurso en irresistible para unos pueblos que se ven condenados en el presente al desarraigo más absoluto y sumergidos en la mayor de las miserias.

Se hace pues evidente la falta de sentido que caracteriza la sorpresa con que algunos sectores han acogido la creciente fuerza que el islamismo está adquiriendo en la actualidad. Cuando profundizamos en su discurso, comprendemos que tras su mensaje se esconden fórmulas muy atractivas, demandas y aspiraciones justas, que envueltas en el *ropaje divino*, explican la expansión y vigor que determinadas propuestas y organizaciones han adquirido en el seno del mundo musulmán. Otra cuestión es el grado de solidez y consistencia de dichas propuestas y, por tanto,

si pueden llegar a ser una solución real a los problemas del mundo islámico, que no lo son, como estamos tratando de poner de manifiesto.

En la obra se dejan claros los conceptos que definen la sociedad musulmana, así como todo lo que llevaría a la sociedad *jahilita* o *incrédula*. Pero Sayd Qutb va más allá y reflexiona sobre el proceso que permitirá la destrucción de la segunda y el establecimiento y triunfo de la primera. La restauración del Islam necesita de una verdadera *revolución*, de una *lucha*, de una **Acción**<sup>21</sup>:

*“Esa es la verdadera naturaleza del Islam y de su misión. Es una declaración solemne del reino del poder de Dios sobre todo el universo, y una acción para liberar al hombre de cualquier dominio que no sea el de Dios”* (p. 104).

El *renacimiento islámico* invocado necesita de la Acción, de una verdadera revolución, bajo la dirección de una *vanguardia de la umma*. Subyace aquí el concepto de **Jerarquía**, que de la misma manera que es aplicable a la conformación del **Estado** en base a la autoridad conferida al califa, es un principio canalizador y organizador básico de la lucha y la Acción. Hoy la vanguardia debe iniciar ese proceso cimentado en una doble actividad. Por un lado, la de la *persuasión*, en fin, la del **Pensamiento**, nos referimos a la profundización espiritual, la meditación sobre el Corán y el rechazo así de la cultura no musulmana –la inspiración coránica debe apartar a la persona de la alienación *jahilita*–, y por último la predicación de dicha liberación a los demás. Pero por otro lado, también en la batalla, el *movimiento*, la **Fuerza**. El concepto *Yihad* abarcaría este flujo en su totalidad, desde el esfuerzo de meditación y profundización en la verdad y la esencia del Corán hasta la lucha con las armas y el uso de la violencia contra la *sociedad incrédula*.

Para Qutb el concepto Acción –*Yihad*– se ve dominado por todas sus acepciones, ni es solo una interiorización intelectual, ni una guerra defensiva. A su juicio es obvio que el Islam como fuente de Civilización que es, pretende librar al hombre del embrutecimiento, pero asimismo debe configurarse como un arma gracias al cual el ser humano se emancipa del yugo que le imponen algunos de sus semejantes:

*“Establecer el reino de Dios en la tierra, abolir el de los seres, quitar el poder de sus manos y entregarlo a Dios único, haciendo valer la suprema autoridad de la ley divina, y rechazando las leyes que los seres han hecho. Todo esto, no puede realizarse por la simple predicación y la simple persuasión, porque los que se han apropiado del poder de Dios en la tierra para dominar a su prójimo por medio de este poder, no renunciarán únicamente bajo la influencia de la predicación y la simple persuasión”* (p. 81).

En este párrafo textual se evidencia la importancia de la Fuerza en la configuración de la nueva sociedad. Junto a tal concepto se hallará el de Martirio en lo que no es sino una elevación y ensalzamiento del sacrificio que supone la muerte en el *Sagrado Combate por el Islam*.

Veamos otra cita que nos permite la observación diáfana de la doble vertiente que caracteriza la Acción:

<sup>21</sup> *Revolución, Lucha, Acción*, son expresiones terminológicas de lo que es un mismo concepto, el de *Yihad*, el de el avance del hombre hacia Dios y la defensa y expansión de su causa. Este concepto vertebral del discurso islamista, que en Qutb se manifiesta a través del término *Acción*, reflejado en la topología, en otros autores, es el caso de R. Jomeini, tendrá una proyección terminológica diferente: *lucha* o *revolución* serán los términos empleados por este autor.



“Si la persuasión está capacitada para enfrentar creencias y conceptos, el movimiento se ocupa por su parte del resto de los obstáculos materiales –y en primer lugar el poder político que se basa en los mitos del racismo, la lucha de clases, y económicas muy complicadas-” (p. 82).

Al introducir los términos *movimiento* y *persuasión*, Qutb se refiere implícitamente a la propagación del Islam mediante el *Sable* y el *Libro*, esencialmente complementarios:



En el Islam clásico el *Sable* servía para someter territorios no musulmanes u obligar a convertirse a los paganos, y la predicación, el *Libro*, para convertir a los pueblos judíos y cristianos. En el Egipto del siglo XX la predicación se dirige no hacia los judíos y cristianos del propio Egipto sino hacia los musulmanes que habían olvidado la globalidad del sistema del Islam y habían privatizado la religión. En su seno los Hermanos predicaban para hacerles volver a la verdadera significación de la revelación.

Con la llegada de Nasser al poder las cosas cambiaron drásticamente, el estado se convirtió en un enemigo despiadado del movimiento islamista, como nunca antes, ni mucho menos comparable en su represión a la actitud más moderada de los poderes coloniales. Su brutalidad, su autoritarismo, que no olvidemos permanece aún hoy en muchos países –por lo que no es difícil que esta obra continúe siendo un modelo a seguir para muchos-, originó esta postura radicalmente rupturista en un Sayd Qutb que sufrió en sus propias carnes la prisión, la tortura y finalmente la muerte. Para el autor la propagación del Islam cambia de campo y de instrumento: el *Libro* ya no vale, se debe combatir al estado, a la *sociedad incrédula*, como a los paganos, con la Fuerza. El *manifiesto* producto de estas condiciones objetivas, se inscribe asimismo en una larga tradición crítica y de rebelión hacia el poder establecido en el Islam, opuesta al conservadurismo del cuerpo de *ulemas*, personalizado para el caso de Egipto en la universidad de al-Azhar, a la que nunca acudió Sayd Qutb –él era graduado en la escuela normal no religiosa– y desde la que recibió los mayores insultos, desprecios y censuras.

La miseria y el despotismo que aún subsisten en el Islam han permitido que este mensaje se revitalizara y cobrara sentido todo su entramado, sus conceptos, así como el antagonismo entre la *jahiliyya* y la sociedad islámica. Es un discurso que se ha mostrado tremendamente adaptable a la realidad más actual. La vaguedad con que se definen los conceptos más allá de la estructura que hemos establecido, así como el hecho de que su muerte le llegara sin permitirle precisar muchas de sus ideas, convirtieron su discurso en algo fácilmente moldeable por los distintos grupos que de él partían, en función de sus necesidades particulares de lucha.

Por último este texto se constituye en un buen ejemplo del llamado *nacionalismo islámico*, que partirá de la aplicación del concepto **Nación** a la *umma* o comunidad islámica:

“No hay más que una nación; que es la del Islam, en la cual se tiene un estado musulmán, y en la que reina la ley de Dios, cuyas reglas se ejecutan allí y donde los musulmanes velan los unos por los otros” (p. 175).

Qutb no se refiere al concepto de *umma* islámica en su sentido coránico, sino que de alguna manera lo modernizará en un intento de revitalizarlo para el presente. La idea de Nación es ajena al Islam. Qutb la utilizará sistemáticamente y encorsetará en lo que es un molde occidental un concepto –como el de *umma*– completamente ajeno a él. Así, si la raza y la lengua son los elementos definidores, entre otros, que articulan una determinada nación en Europa, él escogerá la **Fe** como tal elemento, e incluso se referirá al *Dar al-Islam* en el sentido en que en la actualidad hacemos referencia a las fronteras o el **Territorio** concreto de un país determinado. Nos sirva una cita textual para comprobarlo:

“*El musulmán por otra parte, no puede tener más nacionalidad que la de su fe que hace de él un miembro de la nación musulmana en el Dar al-Islam*” (p. 180).

Si reproducimos el recorrido:



Significativamente el capítulo X se titula: *Nacionalidad y Fe musulmana*. En el Islam clásico existían los conceptos de *umma* –comunidad de creyentes– y *dawla*– estado, en sentido de dinastía-, pero no el de Nación independiente y continua, definible en términos de un Territorio geográficamente delimitado. Lógicamente el concepto es importado de Occidente, y evidencia la influencia del modernismo reformista de fines del XIX y principios del XX que acuñó el *nacionalismo islámico* como uno de sus presupuestos más destacados.

Este *nacionalismo islámico* se vería completado con el recurso a valores como los de **Igualdad** o **Unidad**, ambos profundamente arraigados en las masas musulmanas y que hacen alusión a dos principios básicos del Islam, la Igualdad entre todos los creyentes ante Dios, por encima de la **Raza** o la clase, y el consiguiente sentimiento de Unidad y fraternidad que debe reinar entre todos ellos, como miembros de la *umma* que son.

Nos hallamos como hemos podido comprobar ante un discurso que se articula en base a conceptos importados desde el exterior, y la asunción de otros propios de la tradición islámica pero incorporándolos de forma *sui generis*, con ligereza y frivolidad, mostrando no solo un cierto desprecio hacia la tradición sino incluso un manifiesto desconocimiento de ella y falta de formación teológica. Se recurre a conceptos asumidos de forma generalizada en el mundo musulmán, muy vagamente recreados en lo que es un texto caracterizado por la rigidez de pensamiento, estructurado como está en base al antagonismo, en torno al cual es como únicamente se llena de sentido el discurso, lo que evidencia una escasa capacidad de recreación conceptual y profundización ideológica. Se trata, eso sí, de un discurso altamente coherente, pues nos encontramos ante un entramado compacto en el que todos los valores se hallan perfectamente imbricados y se circula por todos los recorridos de la topología insistentemente. Pero adolece de simpleza, los valores no son recreados en profundidad y se carece de la necesaria solidez conceptual. Se recurre a los conceptos de siempre, vacíos y manidos, utilizados de forma ligera y simplista en lo que es un pensamiento más cercano a las manifestaciones de mentalidad que al discurso ideológico, sin que el recurso a abundantes citas coránicas, que interpreta a su antojo y con las que pretende respaldar su entramado, consigan su objetivo de dotar de mayor profundidad y consistencia al texto.

El suyo es un Islam que pretende ser *moderno*. Se constituye en una especie de *cultura superior*, purista y dinámica, que se cimenta en un nuevo marco singular dentro del Islam, estructurado en base a un monoteísmo radical y agresivo y un elegante hincapié en el valor supremo de la ley sagrada –lejos del Islam popular de supersticiones y santones y del oficial, subyugado al poder, viciado y estático–, todo ello aderezado con una envoltura moderna de valores generados en Occidente –Libertad, Progreso– pero de amplio respaldo y asunción entre las masas musulmanas.

Este islamismo, limpio y cristalino, sin embargo, se conforma como un *espejismo* en el duro camino. No enriquece el Islam, lo empobrece. Escoge valores propios de éste, los más aceptados y los hace suyos, pero sin definirlos ni recrearlos en profundidad; a todo ellos le yuxtapone nuevos valores que toma de Occidente exentos de toda reflexión. Sin ser desarrollados, unos y otros son fusionados con atrevimiento, alegría e ingenuidad, en un proceso carente de una verdadera labor intelectual e ideológica seria y concienzuda. En realidad es como pretender injertar una mano a su dueño simplemente cosiéndola al brazo, sin la conveniente unión de los vasos sanguíneos y tendones.

Se pretende rejuvenecer el Islam, hacerlo dinámico y dotarle de una mayor capacidad de respuesta, convertirlo así en una alternativa adecuada a Occidente. Sin embargo, lo que resulta es algo bien diferente: el discurso islamista evidencia la total fosilización y agotamiento, la tendencia a la mentalidad del pensamiento islámico, de una propuesta ideológica que con la irrupción de Occidente se demostró en decadencia, proceso que el islamismo viene a corroborar y del que no es sino un síntoma, con su superficialidad y su incapacidad de desarrollar un discurso que genere ideología. El islamismo supone pues, la interpretación limitada, sesgada y frívola de un rico acervo ideológico, como el del Islam, conformado a lo largo de los siglos pero que, ya hace tiempo, comenzó a perder la capacidad de regeneración y revitalización necesaria para aportar algo positivo ante la nueva realidad, reducido como estaba a una serie de fórmulas y principios gastados y manidos, aunque eso sí aún poderosos puntos de referencia en el seno de las sociedades.

Llegados a estas conclusiones es evidente que la fuerza, el vigor, el tremendo empuje del discurso islamista no procede de sí mismo. Su energía se la concede el contexto en el que se desarrolla, una realidad tan sórdida como injusta, matizada por el cambio y la crisis, por el desarraigo y la miseria. Estamos pues, ante una propuesta que se constituye en el presente en una oferta ideológica disponible para grandes sectores de la población, víctimas de la crisis económica y social, convertidos en demandantes insaciables de ideologías. Es seguro que en un contexto radicalmente diferente, la simpleza de sus postulados ideológicos no pasaría desapercibida para las masas que ahora se dejan seducir por ellos.

La intensidad del islamismo no debe hacernos olvidar todo lo dicho sobre los aspectos negativos del mismo: su falta de un método viable, o mejor dicho, la ausencia de un método viable total para reinterpretar el Islam; la carencia de una visión íntegra de éste, y la pobreza, en términos generales, de su contenido intelectual e ideológico. Es vibrante, arrebatado de ira y entusiasmo, es exuberante y siente justificado odio. Su dinamismo ético es genuino y su honestidad total. Pueden ser desconcertantes o hasta grotescas algunas expresiones suyas, pero, si encuentran suficiente contenido, pueden, como de hecho está ocurriendo, llegar a ser una gran fuerza, quizás decisiva, en un mundo como el musulmán desgarrado por el egoísmo, la pérdida de la propia identidad, la desconfianza, la falta de libertades, en fin, la insoportable vida mísera de muchos y la frívola ostentación de la riqueza de unos pocos.

## BIBLIOGRAFÍA

- AJAMI, F.  
(1983): *Los árabes en el mundo moderno*, México.
- AKROUN, M.  
(1983): "Les droits de l'homme en Islam" en MARTÍN MUÑOZ, G.: *Democracia y derechos humanos en el mundo árabe*, Madrid.
- AL-MAWDUDI, A.  
(1975): "Una perspectiva histórica del Islam", *Islam*, 16, pp. 13-17.
- ARANGUREN, J.L.  
(19\_\_): "La religión en el tiempo presente", *El País*, sábado, 13-10-90, p. 15.
- BALTA, P.  
(1990): "El fenómeno islamista", *Claves de Razón y Práctica*, 6, pp. 12-17.
- BERQUE, J.  
(19\_\_): Entrevista en *El País*, jueves, 9-5-91, p. 6.
- BURGAT, F.  
(1988): *L'islamisme au Magreb, la voix du sud*, París.
- CAPITANCHIK, D.  
(1987): "El terrorismo y el Islam" en O'SULLIVAN, N.: *Terrorismo, ideología y revolución*, Madrid.
- DJAÏT, H.  
(1990): *Europa y el Islam*, Madrid.
- DONCEL, J.A.  
(1994): *Poder e ideología en el Islam. El movimiento islamista*, memoria de Licenciatura, Universidad de Extremadura, (inédita).
- DOYLE, F.J.  
(1992): "El Islam en la era moderna", *Atlántida*, 12, pp. 94-102.
- DU PASQUIER, R.  
(1992): *El despertar del Islam*, Bilbao.
- EL AMIN, N.A.  
(1988): "Sudán: Educación y familia" en STODDARD, P.H.: *Cambio y tradición en el mundo musulmán*, México, pp. 149-161.
- ETIENNE, B.  
(1987): *L'islamisme radical*, París.
- GARAUDY, R.  
(1991): *Los integristas. Ensayo sobre los fundamentalismos en el mundo*, Barcelona.
- GELLNER, E.  
(1990): "La cultura política del Oriente Próximo musulmán", *Claves de Razón y Práctica*, 7, p. 22.
- HUSSEIN, M.  
(1994): "Dos vías para una realidad", *El País*, jueves, 10-3-94, Secc.: Temas de Nuestra Epoca, pp. 2-3.
- KEPEL, G.  
(1988): *Faraón y Profeta*, Barcelona.  
(1991): – *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la conquista del mundo*, Madrid.
- LAROUÏ, A.  
(1984): *El Islam árabe y sus problemas*, Barcelona.
- LEWIS, B.  
(1988): Prefacio de la obra de KEPEL, G.: *Faraón y Profeta*, Barcelona.
- LEWIS, B.  
(1991): *El lenguaje político del Islam*, Madrid.
- MARTÍN MUÑOZ, G.  
(1989): "El fundamentalismo islámico como actual fuerza desestabilizadora. Aproximación al tema en el Magreb", *Africa Internacional*, 7, pp. 25-32.

- (1991): – “El Islam de ayer y de hoy”, *El País*, jueves, 21-2-91, Secc: Temas de Nuestra Epoca, pp. 1-3.
- (1991): – “El nacimiento de las ideologías en el Próximo Oriente” en *Ayeres*, 4, pp. 25-32.
- (1992): – “Mujer y cambio social en el mundo árabe”, *REIS*, 60, pp. 63-73.
- MERNISSI, F.
- (1992): *El miedo a la modernidad. Islam y democracia*, Madrid.
- MAYORAL CORTÉS, J.L.
- (1992): “El laicismo en la sociedad actual”, *Claves de Razón y Práctica*, 19, pp. 36-40.
- OTAOLA, J.
- (1991): “El laicismo tomado en serio”, *Claves de Razón y Práctica*, 10, pp. 46-52.
- PELLICANI, L.
- (1991): “La guerra cultural entre Occidente y Oriente”, *Sistema*, 102, pp. 99-106.
- PIPES, D.
- (1987): *El Islam*, Madrid.
- RAHMAN, F.
- (1988): “Raíces del neofundamentalismo islámico” en STODDARD, P.H.: *Cambio y transición en el mundo musulmán*, México, pp. 57-58.
- RODINSON, M.
- (1989): *La fascinación del Islam*, Barcelona.
- SHAYEGAN, D.
- (1989): *La mirada mutilada*, Madrid.
- (1992): – “El Islam y la laicidad”, *Cives*, 7, pp. 16-17.
- WATT, W.M.
- (1973): *Mahoma, profeta y hombre de estado*, Barcelona.