

El Colegio de México

**EL IMAGINARIO DE OCCIDENTE EN LOS
MOVIMIENTOS ISLAMISTAS
CONTEMPORÁNEOS**

Tesis para optar al grado de Maestría en Estudios de Asia y
África

Especialidad Medio Oriente

REYNA ELIZABETH PEÑA VELASCO

DIRECTOR: DR. MANUEL RUIZ FIGUEROA

Centro de Estudios de Asia y África

México D.F.



EL IMAGINARIO DE OCCIDENTE EN LOS MOVIMIENTOS ISLAMISTAS CONTEMPORÁNEOS

INTRODUCCIÓN.....	1
Aproximaciones a las Conceptualizaciones de Islam y Occidente	5
El Otro como Realidad formada por imágenes	8
Estereotipos y Prejuicios: Componentes Fragmentarios	10
1. ORÍGENES INTELECTUALES DEL ISLAMISMO: LA POLÉMICA SOBRE OCCIDENTE	13
1.1 La Salafiyah	14
1.2 La Sociedad de los Hermanos Musulmanes.....	17
1.3 Los Islamistas Post-independientes.....	24
2. LOS MOVIMIENTOS ISLAMISTAS CONTEMPORÁNEOS.....	26
2.1 Consideraciones sobre el Islamismo.....	27
2.2 Características Generales de los Movimientos Islamistas.....	30
2.3 Principios Ideológicos.....	32
2.4 Bases Sociales.....	43
2.5 Estrategias y Métodos de Acción.....	44
3. ISLAM E ISLAMISMO: UNA VISIÓN DE AUTOAFIRMACIÓN CULTURAL.....	46
3.1 “El Islam es la Solución”.....	48
3.2 El Islam como Identidad.....	51

3.3	Las Mujeres, depositarias de la Identidad.....	55
4.	LA VISIÓN DEL OCCIDENTE: IMÁGENES FRAGMENTADAS...	60
4.1	Razones Encontradas.....	61
4.2	La Percepción de la Conspiración.....	63
4.3	Invasión Cultural y Valores Absolutos.....	68
4.4	La Secularización y la Laicidad en la Visión Islamista.....	70
	CONSIDERACIONES FINALES.....	74
	GLOSARIO DE TÉRMINOS ÁRABES.....	77
	BIBLIOGRAFÍA.....	86

INTRODUCCIÓN

Desde la invasión napoleónica a Egipto a fines del siglo XVIII los musulmanes han considerado a Occidente como un desafío y, en ese sentido, el debate en torno a la postura que las sociedades musulmanas debían asumir frente a él continúa hasta nuestros días. Uno de los tantos actores involucrados en el debate contemporáneo sobre Occidente al interior de las sociedades musulmanas es el Islamismo.

Hace poco más de dos décadas, en el siglo XX, fuimos testigos del surgimiento del Islamismo como ideología política enarbolada por una serie de movimientos políticos cuya intención ha sido transformar el orden político, social y religioso de las sociedades musulmanas del Medio Oriente y Norte de África, mediante reformas extremas.

La gran importancia intelectual y política de la Revolución Islámica de Irán, que en 1979 logró poner en práctica las ideas del Islam Político tras el derrocamiento del régimen encabezado por el Shah Reza Pahlevi, constituye un parte aguas dentro del mundo islámico, tanto sunní como shií, siendo ésta una de las imágenes fragmentarias de mayor peso en la memoria colectiva de un proceso iniciado tiempo antes y el cual continúa en la actualidad.

El tema que nos ocupa es el Islamismo, la principal ideología en las sociedades musulmanas hoy, aquella que la opinión pública musulmana

escucha, independientemente del acuerdo o el desacuerdo que provocan sus ideas. El Islamismo, uno de los hechos a través del cual se alimenta la teoría de confrontación cultural en los medios de comunicación, la opinión pública y ciertos medios intelectuales occidentales.

El Islamismo ha logrado monopolizar el debate sobre el Islam¹, a pesar de que representa una gran diversidad de movimientos, lo que hace indispensable por un lado, pensar el fenómeno en sus diferentes contextos, en los que constituyen la principal fuente de oposición; y por otro, destacar una serie de elementos comunes a nivel discursivo que, en términos religiosos, expresan un desafío al nacionalismo secular. Cuestiones como la identidad, la política y la moral integran la visión del mundo de estos movimientos y son elaboradas en su discurso con un afán de preeminencia sobre el resto de las narrativas en torno a estos temas.

La percepción de Occidente como un desafío cultural civilizacional, en mayor o menor medida, es expresión común en las múltiples narrativas del Islam Político, en las que, de manera recurrente, la relación entre el Islam y el Occidente se establece en términos de diferencia y desigualdad.

La intención de este escrito es analizar los principales elementos que conforman la percepción de Occidente en la visión islamista, a fin de

¹ Olivier Roy, *Genealogía del Islamismo*, p. 17

evaluar las motivaciones que la han generado y la utilidad que representa dicha percepción para estos movimientos.

Suponemos que la visión del Occidente en los movimientos islamistas resulta de una problemática que, lejos de ser irreflexiva, posee sus propias bases y argumentos, y que se expresa en dos dimensiones altamente relacionadas entre sí:

- a) al exterior, al considerar a Occidente como una entidad formada por imágenes fragmentarias y estereotipos, la construcción simbólica de éste se funda sobre el reconocimiento de la diferencia y la desigualdad, y
- b) al interior, donde el desafío que supone Occidente forma parte de la necesidad de reforzar la identidad musulmana, lo que genera una visión propia del Islam.

Nuestro estudio se circunscribe al Medio Oriente y Norte de África, donde la producción narrativa del Islam Político se ha manifestado en mayor medida desde hace poco más de dos décadas.

El análisis del discurso islamista representado por figuras relevantes de los múltiples movimientos adheridos al Islam Político contemporáneo nos ha permitido, al situarlos en su contexto, encarar el problema planteado y, establecer varias líneas principales de su estructura: Confrontación con las elites en el poder consideradas corruptas y occidentalizadas, oposición al Otro materializado en Occidente y a todo lo que emana de él como la secularización y el laicismo, y supremacía y autosuficiencia del

Islam. Ellas constituyen su visión del mundo, una visión del estado actual del orden político, social y religioso en el que se desenvuelven cada uno de ellos.

En virtud de la vasta narrativa islamista en los distintos países musulmanes, se ha seleccionado una serie de discursos y planteamientos en función de la influencia de sus autores al interior de los movimientos a los cuales pertenecen, y de la temática sobre Occidente que ellos abordan constantemente en el periodo de las últimas dos décadas del siglo XX.

Este criterio nos ha llevado a contar con el Ayatollah Khomeini (1900-1989) y Hassan al Turabi, dos islamistas en el poder en sus respectivos países por aquellos años, además de los conceptos que sobre estos temas tienen Al Ghannouchi, 'Umar Abd el Rahman, y Osama Bin Laden, entre otros.

En los siguientes capítulos, exponemos primeramente los antecedentes de los movimientos islamistas en los cuales podemos apreciar las principales ideas que sobre el Occidente han expuesto los ideólogos que más han contribuido a este pensamiento como Al Mawdudi (1903-1979), Sayyid Qutb (1906-1966), Hassan al Banna (1906-1949) y otros, hombres que han inspirado al islamismo contemporáneo, destacando la evolución de la polémica sobre Occidente. En el segundo capítulo, tratamos de establecer las principales características de los movimientos islamistas,

así como los conceptos más importantes que conforman su ideología. La tercera parte y cuarta partes son la tesis y la antítesis de la visión islamista. El tercer capítulo explora la percepción del Occidente que tienen estos grupos, la cual intentamos desentrañar para conocer las principales imágenes que la conforman, al igual que las motivaciones que la generaron. La última parte hace un análisis de la propia percepción del Islam que tienen estos grupos, la cual da sustento a su programa ideológico expresado en términos religiosos, y que responde en gran medida a su visión de Occidente. El análisis de ambas visiones ha hecho posible establecer algunos de sus usos y sus impactos.

Cabe señalar que las traducciones del inglés, francés y árabe al español en este trabajo han sido hechas por mí, por lo que son de mi entera responsabilidad.

Antes de continuar, debemos considerar un acercamiento a las concepciones contemporáneas del Islam y el Occidente, y una aproximación teórica al proceso de construcción simbólica del Otro como representación colectiva e imagen-guía.

Aproximaciones a los conceptos de Islam y Occidente

Cuando hablamos de Islam y Occidente nos referimos a tipos ideales, a abstracciones cómodas para orientar el análisis de la realidad. Sin

embargo, conviene tener presente una serie de consideraciones generales en relación a ambos conceptos ante la exigencia de situarlos en el contexto actual y contrastarlos con la visión islamista contemporánea.

Podemos partir de la premisa de la existencia de muchos tipos de Islam que se desarrollan en diferentes contextos en la actualidad. Las múltiples formas de Islam sufren transiciones que van definiéndolos. En consecuencia, los presupuestos de la continuidad y la homogeneidad culturales del Islam no corresponden a la realidad. La realidad musulmana se compone de muchas realidades, altamente fragmentarias². De esta forma no sólo se consideran las diversas formas de Islam sino que se le concibe como religión, cultura y civilización.

Posiblemente sea necesario que el Islam se vea como fenómeno o hecho susceptible de ser estudiado y abordado por una inteligencia aplicada, ya sea de ciencias sociales y humanas; o como un factor aferrado en la historicidad de comportamientos políticos y morales y de creatividades culturales y civilizacionales, como señala Mohammed Arkoun³. El poder y el arraigo del Islam sólo puede explicarse gracias a la historia y a la memoria edificadas sobre un progreso permanente. Así pues, cuando ese progreso se estancó, el Islam perdió su dimensión histórica dando paso al

² Aziz Al-Azmeh, *Islams and Modernities*.

³ *Clarifier le passé pour construire le future*

Islam contemporáneo hasta en sus manifestaciones políticas mas evidentes.

En cuanto al Occidente, Arkoun considera que en realidad el término designa un bloque geopolítico, geoeconómico y geomonetario representado por ocho países -el Grupo de los 7 más Japón-, es decir los países más ricos que se reúnen regularmente para expresar su voluntad geoestratégica de desarrollar los principios políticos y económicos que dan fundamento a su democracia liberal y al libre intercambio. Por esa razón se enfatiza la necesidad de distinguir entre Occidente y la Europa Occidental ya que ésta tuvo el privilegio histórico de ser el espacio primero y único donde tuvo lugar la confrontación entre religión y política, la religión como autoridad espiritual que legitima al Estado, y la política que busca su legitimidad exclusivamente en la soberanía popular⁴

O puede identificarse a Occidente como la *economía-mundo capitalista*, es decir como un sistema histórico que ha combinado la división del trabajo integrada al mercado mundial con un sistema interestatal y una geocultura que legitima las transformaciones económicas y el reformismo liberal. Un sistema que tuvo su origen en Europa Occidental y al paso del tiempo se expandió para incorporarse al mundo entero⁵

⁴ *Ibidem.*

⁵ Immanuel Wallerstein, *Islam, the West and the World*

A pesar de los problemas que entraña definir conceptos como el de civilización y cultura, el Islam y el Occidente existen como construcciones imaginadas, subjetivas, que influyen en la manera de percibir al Otro y a sí mismo.

El Otro como realidad formada por imágenes

La Teoría de Construcción de Imágenes nos habla de la imagen como la representación que se hace de una cosa en nuestra mente y a través de diversos medios. Por consiguiente la imagen no es la realidad, sino una representación que se hace, se produce o se fabrica de la realidad, ya sea individual o colectivamente.

Las imágenes colectivas, que son las que nos interesan para esta investigación, son producto de una cultura y son relativas en cuanto a que cada sociedad está muy condicionada en sus percepciones y experiencias por el sistema de valores y creencias y por multitud de circunstancias incluyendo las históricas.

Las imágenes poseen una fuerza importante que hace que el comportamiento del hombre en sus relaciones con otros individuos o sociedades sea guiado a menudo por ellas.

Los mensajes, es decir la información que se recibe constantemente, son los que ayudarán a constituir el bagaje de imágenes. Sin embargo, la percepción de los mensajes está condicionada por normas y modelos del grupo de pertenencia y del grupo de referencia. De esta forma cuando la imagen es compartida por un número considerable de individuos pertenecientes al mismo grupo se convierte en una representación colectiva o de grupo cuyo poder llega a ser considerable y se convierte en una *imagen-guía* para el grupo, la cual puede motivar la acción o provocar resistencia.

Cabe señalar que los grupo dominantes de una sociedad tienden a imponer ciertas *imágenes-guía* o a transformar los mensajes de manera que defiendan sus intereses. Esta parte es fundamental para nuestro análisis pues de ahí se desprende que el rol de la imagen como motor o freno de acciones es uno de varios factores que orientan comportamientos y actitudes y que contribuyen a formar toda una concepción del mundo.

Las imágenes pueden ser utilizadas por ciertos grupos para legitimar acciones y para reforzar o provocar actitudes en la sociedad. De esta manera la construcción y el uso de imágenes para fines específicos se hace posible una vez que es compartida por diversos individuos y que puede ser transmitida a otros⁶.

⁶ Juan Vergara, *Sobre el Concepto de Imagen*.

Estereotipos y Prejuicios: componentes de una visión fragmentaria

Para Allport el estereotipo es una creencia exagerada asociada a una categoría o generalización cuya función es racionalizar o justificar nuestra conducta en relación a esa categoría⁷.

Cuando los estereotipos son consensualmente compartidos dentro de una sociedad, sus consecuencias llegan a ser perniciosas porque afectan grupos enteros de personas. Cuando un conjunto de creencias son internalizadas dentro de un grupo, éstas llegan a influenciar el comportamiento colectivo del grupo. El contenido del estereotipo, compartido por una cultura, es lo que hace al estereotipo particularmente problemático.

La formación del estereotipo comienza cuando un conjunto de personas se percibe a sí mismo como un grupo, una entidad, distinguiéndose a sí de otros grupos. Este proceso es conocido como categorización. A menudo también el prejuicio, es decir, el juicio previo sin una verificación de la validez de ciertos hechos⁸.

Existen tres maneras generales sobre cómo se representa la información obtenida sobre grupos sociales dentro de la memoria colectiva:

⁷ Estereotipo: del griego *steréos* (sólido) y *typos* (molde). Concepto introducido por Walter Lippman en 1922 como "pictures in our heads".

⁸ Gordon Allport, *The Nature of Prejudice*.

Esquemas, representaciones de creencias sobre las características de un grupo social que especifican rasgos definidos.

Prototipos, representaciones mentales que consisten en una colección de asociaciones entre grupos etiquetados y los rasgos asumidos como verdaderos para ese grupo. Su nivel de representación es más específico que el de un esquema. Por ejemplo: los árabes son terroristas.

Ejemplares: representaciones de un grupo social en las que se retienen recuerdos de individuos específicos. Por ejemplo: Khomeini con larga barba.

De esta forma se construyen también tres tipos de estereotipos sociales llamados étnicos:

Autoestereotipo, el cual conjunta las creencias compartidas por un grupo social acerca de los propios atributos del grupo;

Heteroestereotipo, formado por las creencias compartidas por un grupo social sobre rasgos específicos de otro grupo; y

Metaestereotipo, un conjunto de creencias sobre los atributos que los miembros de un grupo piensan que otro grupo les asigna, es decir, lo que creen que otros piensan de ellos⁹.

En la sociedad moderna la mayoría de estereotipos es transmitida a través de los medios de comunicación, los cuales constituyen un depósito colectivo importante de estereotipos¹⁰.

⁹ Ostrowska, *Ethnic Stereotypes*.

¹⁰ Macrae, Stangor & Hewstone, *Stereotypes and Stereotyping*.

1. ORÍGENES INTELECTUALES DEL ISLAMISMO: LA POLÉMICA SOBRE OCCIDENTE

El papel de Egipto en la historia islámica ha sido central desde la conquista árabe. La posición única de Egipto dentro del mundo islámico se refuerza por ser la fuente de ideologías reformistas y movimientos de carácter religioso.

La invasión Napoleónica a Egipto en 1798, entonces provincia Otomana, marca el inicio de la era moderna en el mundo árabe, así como el inicio de una serie de procesos que el mundo árabo-musulmán habría de enfrentar con respecto a Occidente, tales como el principio del interés colonial en la zona, y la conciencia del Imperio Otomano y del mundo musulmán del peligro que representaban las potencias europeas.

A pesar de que algunos autores consideren la ocupación francesa en Egipto como algo que no dejó huella por su brevedad - como señala Afaf Lutfi al-Sayyid Marsut - debemos reconocer que este hecho subrayó la importancia estratégica de Egipto para Europa, mostró la vulnerabilidad del Imperio Otomano, alteró el equilibrio de poder existente en Egipto al debilitar a la autoridad mameluca, hizo posible la penetración del comercio europeo en la región del Medio Oriente y el Norte de África y la penetración de las ideas europeas.

Con el gobierno de Muhammad 'Alî Egipto vivió una serie de reformas y transformaciones de consecuencias importantes empezando por un programa de rápida modernización de la economía, el gobierno y el ejército con la ayuda de modelos y asesores occidentales.

El establecimiento de instituciones educativas de acuerdo al modelo occidental para transformar el pensamiento egipcio terminó con el monopolio de la educación que estaba en manos de los 'ulamâ. De igual manera, la formación de nuevos cuadros administrativos y educativos entro en confrontación con este grupo religioso.

Los nuevos intelectuales formados sobre bases más o menos occidentales ayudaron a crear el aparato estatal y a desarrollar una identidad nacional. Asimismo, intentaron crear una síntesis efectiva del pensamiento occidental moderno con el pensamiento musulmán tradicional. Pensadores como Rifâ'a al-Tahtawî (1801-1873)¹¹ expresaron su admiración por el pensamiento y el racionalismo occidental sin dejar de reconocer el valor espiritual del Islam. Debieron probar que el Islam y la ciencia y la tecnología occidentales no estaban en contradicción.

1.1 La Salafiyah

Este nuevo movimiento intelectual pretendía crear una alternativa viable tanto para los tradicionalistas como para los más occidentalizados. Las

¹¹ Ver *Al Tahtâwî: Fatherland and Patriotism*, en Donohue y Esposito, *Islam in Transition*, p.p.11-15

figuras más importantes del movimiento fueron Yamâi al-Dîn al -Afghânî (1839-1897) y Muhammad 'Abduh (1849-1905).

Para Al-Afghânî¹² no hay incompatibilidad entre ciencia y conocimiento y la fe musulmana. Esto mismo se lo replicaría a Renan : “El enemigo de la razón era el tradicionalismo parasitario que había fagocitado el verdadero sentido del Islam... el hecho indudable de la verdad del Islam no era una barrera anticultural sino la base fundamental para un nuevo humanismo que permitiese a los pueblos islámicos una moral para el mundo del siglo XIX... Por tanto por muy creyente que se pueda ser , todo hombre no sólo tiene el derecho sino la obligación de reflexionar por sí mismo y de comprender por su meditación tanto el Qur'an como los Hadices...”¹³

Por su parte 'Abduh, quién se opuso a la presencia colonial británica en Egipto, señaló la necesidad de revisar las actitudes de los tradicionalistas islámicos ya que también él estaba convencido de que no existía incompatibilidad entre pensamiento racional y fe islámica, sino que, por el contrario, el Islam es una religión esencialmente racional.

La meta de su pensamiento era liberar al mundo musulmán de su atraso y su debilidad frente a Occidente al igual que de la subyugación colonial europea. Las causas de la situación en la que se encontraba el mundo

¹² Ver *Al Afghânî: An Islamic Response to Imperialism. Ibidem*, p.p. 16-23

¹³ Miguel Cruz Hernández ; *Historia del Pensamiento en el Mundo Islamico*, Tomo 3, p.p. 768-769

musulmán eran la ignorancia, la corrupción y la fragmentación que vivían las sociedades y las instituciones islámicas.

Los modernistas islámicos rechazaron así el pensamiento tradicional de los 'ulamâ' y se pronunciaron por un retorno al ejemplo de los ancestros piadosos (*salaf*) es decir, los compañeros del Profeta, de ahí que fuera llamada así (*Salafiyyah*) esta corriente de pensamiento.

Al destacar la importancia de la razón en el pensamiento religioso, los modernistas islámicos subrayan la importancia del *ijtihad*, rechazan las supersticiones de la religión popular y el pensamiento estancado de los 'ulamâ', haciendo énfasis en la necesidad de la independencia del control extranjero.

Varios autores enfatizan el contraste y la diferencia entre los modernistas islámicos y los posteriores islamistas en torno a sus actitudes hacia Occidente : "Mientras que para Mohammed 'Abduh¹⁴ Europa, el opresor, es al mismo tiempo modelo de progreso y fuerza, más tarde para los fundamentalistas el Occidente sería tanto opresivo como amenazante culturalmente."¹⁵

También John Voll destaca esta diferencia : "El modernismo islámico no comparte con el fundamentalismo el repudio al *ethos* y a las vías

¹⁴ Ver 'Abduh: *Islam, Reason and Civilization*, en Donohue y Esposito, Op. Cit., p.p. 24-28

¹⁵ Sami Zubaida ; "The Quest for the Islamic State : *Islamic Fundamentalism in Egypt and Iran*", p. 33, en Lionel Caplan (ed.), *Studies in Religious Fundamentalism*.

occidentales, (sino que) persigue crear una síntesis del Islam y el Occidente moderno en lugar de una sociedad purificada construida primordialmente sobre líneas islámicas.”¹⁶

A menudo se identifica a ‘Abduh como fundamentalista y no como reformador, posiblemente por haber sido maestro de Rashid Ridda, pero con estas afirmaciones queda clara la diferencia. Ridda (1865-1935) asumió el papel de portavoz del movimiento *salafi* luego de la muerte de ‘Abduh en 1905. De ahí que el modernismo islámico le diera a la corriente islamista el vocabulario para que éste elaborara sus propias ideas.

1.2 La Sociedad de los Hermanos Musulmanes

La Hermandad Musulmana se formó entre 1928 y 1929¹⁷ a iniciativa de Hasan al-Bannâ (1906-1949) en la ciudad de Isma‘iliyya. El ambiente de crisis y la influencia del movimiento reformista islámico permiten su formación. Al-Bannâ responde a este ambiente proponiendo un retorno a las bases del Islam.

Al-Bannâ, nacido en el seno de una familia modesta pero religiosamente notable a nivel local, desde temprana edad estuvo muy influenciado por el sufismo y desde los doce años perteneció a la orden *Hasafiya*. Cursó estudios para convertirse en profesor y trabajar para el Ministerio de

¹⁶ John Voll; “*Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and Sudan*”, p.356, en Appleby, Martin, & Scott (Coord.), “*Fundamentalism Observed- The Fundamentalism Project*.”

¹⁷ El año de su fundación es diferente en los diversos autores revisados pero todos concuerdan que tuvo lugar entre estos dos años.

Educación. En 1927 ingresó a *Dar al-'Ulum*, el instituto caiota de formación de profesores de lengua árabe.

En su primer año como profesor fue enviado a Isma'iliyya en el Canal de Suez. Ahí fue testigo del poder militar de los británicos y del poder económico de los occidentales de la zona.¹⁸ Le parecía que los europeos habían importado todos sus vicios a Egipto.

Al-Bannâ empezó por organizar a un grupo de estudiantes con el objeto de mejorar su vida moral y ayudar a la gente a vivir de manera recta y de acuerdo con el Islam. En base a todas sus percepciones se decide a organizar formalmente la Hermandad Musulmana (*Al-Ikhwān Al-Muslimun*).

La Hermandad se concentra en un inicio en llevar a cabo programas educacionales con el fin de guiar a la gente por el camino del Islam. El movimiento se extiende rápidamente hasta llegar a El Cairo en 1934. Para entonces cuenta con escuelas para chicos y chicas y pequeños talleres textiles, así como también con una red de instituciones de servicio social que dan asistencia en el área rural y las zonas urbanas marginadas.

El movimiento iniciado por Al-Bannâ tiene ciertas características específicas: Posee una ideología religiosa activista, una estructura

¹⁸ Charles Wendell (trad.), *Five Tracts of Hasan Al-Bannā* (1906-1949), p.p. 1-2

organizacional, un liderazgo carismático¹⁹ y una masa de seguidores. Y a pesar de carecer de la profundidad filosófica del movimiento *salafí* tiene la capacidad de aglutinar y organizar a una gran cantidad de gente en torno a su ideología y a un líder.

El objetivo principal de la Hermandad fue reformar las mentes para guiar a los musulmanes por el camino recto del Islam y mantenerlos a salvo de la corrupción occidental producto de la dominación europea. La organización se politizó rápidamente y entonces se pronunció por el establecimiento de un orden político islámico que permitiera el desarrollo de una comunidad virtuosa.

La organización no pretendía llegar a ser un partido político pues desde el principio Al-Bannâ rechazó a los partidos por considerarlos elementos que facilitan la división de la sociedad y por tanto son dañinos para la unidad nacional. Esto queda muy claro en su pronunciamiento: "Hermanos míos: Ustedes no son una sociedad de beneficencia ni un partido político ni una organización local con propósitos limitados. En lugar de eso son una nueva alma en el corazón de la nación para darle vida por medio del Qur'an, son una nueva luz que brilla para destruir la oscuridad del materialismo a través de conocimiento de Dios, y son la voz fuerte que se levanta para recordar el mensaje del Profeta... Cuando les pregunten que es lo que los motiva respondan que es el Islam, el

¹⁹ Weber considera al carisma como la cualidad que pasa por extraordinaria de una personalidad por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas - o por lo menos específicamente extracotidianas y no asequibles a cualquier otro - y en consecuencia, como jefe, caudillo, guía o líder.

mensaje de Muhammad, la religión que contiene en si misma el gobierno y que tiene por una de sus obligaciones la libertad. Si les dicen que ustedes son políticos respondan que el Islam no admite tal distinción...”²⁰

En 1936 la Sociedad de los Hermanos Musulmanes llama la atención de los británicos cuando tiene lugar la revuelta en Palestina contra las políticas británicas y la inmigración judía. Los Hermanos Musulmanes participan en las protestas y los grupos de discusión de la cuestión Palestina que se llevan a cabo en Egipto. Este puede considerarse el primer paso hacia la internacionalización del movimiento en su dimensión árabe. En este proceso se reformulan conceptos como nacionalismo, patriotismo, estado-nación, socialismo, parlamentarismo y otros, para que pasen a formar parte de la terminología islamista.

Luego de diez años de existencia la Hermandad estableció su concepción del Islam: Islam como un sistema total y completo en sí mismo, un Islam basado en la revelación del Corán y en la sabiduría del Profeta en la Sunna y un Islam aplicable a todos los tiempos y a todos los lugares.

Sin embargo, y a pesar de todo el trabajo creativo, la crítica que a menudo se le hace es su falta de elaboración de una verdadera teoría política y de una estrategia clara. Al-Bannâ es el único en postular su mensaje.

²⁰ Richard P. Mitchell ; *"The Society of the Muslim Brothers"*, p. 30.

Con el nuevo régimen de los Oficiales Libres la postura de la Hermandad no es del todo clara pero ambos trabajaron para consolidar la revolución. En el período inmediato, la figura de Nasser creció cada día para convertirse en el símbolo del Nacionalismo Árabe. Él tuvo la habilidad de reducir la acción y el potencial de la Hermandad como movimiento de masas.

La Hermandad, fraccionada y debilitada, comenzó a oponerse a las políticas nasseristas de acercamiento a la URSS y que nada tenían que ver con la intención de establecer un régimen político basado en el Islam.

En 1954 un miembro de la Hermandad, al parecer miembro del Aparato Secreto de la Hermandad, intentó asesinar a Nasser. Verdad o no, este hecho constituyó el pretexto ideal para que Nasser acabara con la Sociedad de los Hermanos Musulmanes. La sociedad fue proscrita, los principales líderes arrestados y se desató una ola de represión muy fuerte en su contra.

La experiencia del encarcelamiento sería determinante para la radicalización del pensamiento y la acción de algunos de los Hermanos, tal es el caso de Sayyid Qutb (1906-1966). "En la reclusión de los campos de concentración nasserianos se elaboran nuevas estrategia para luchar contra un Estado cuyo carácter totalitario perciben rápidamente los Hermanos desde detrás de sus barrotes. La obra carcelaria de Sayyid Qutb, el pensador islámico que Nasser hará ahorcar en 1966,

proporciona un marco analítico del Estado independiente que utiliza categorías coránicas. Suscita asimismo interpretaciones variadas a partir de las cuales el movimiento islamista se fragmentará.”²¹ Qutb escribe y publica 21 obras entre las que destaca *Ma'alim fi I-Tariq* (Huellas o Pistas en el camino).

En general en la obra de Qutb, éste rechaza todas las formas de gobierno que no sigan lo que él considera un verdadero sistema islámico. La reforma no es suficiente porque con ella no se arranca de raíz el mal que permea a la sociedad y del cual, en buena medida, es culpable Occidente. Sólo la transformación radical, entendida como la destrucción categórica de los viejos sistemas, puede garantizar el florecimiento del sistema de Dios. Este empeño dará al *mujahid* - el soldado, el que lucha por realizar la voluntad de Dios - la posibilidad de prescribir el bien y prohibir el mal así como la voluntad de dedicar su vida al servicio de Dios: En esta lucha, todo el que muere es un mártir y las puertas del Paraíso estarán abiertas para él.

El *Jihad* en la concepción de Qutb es un deber esencial que está en el Qur'an. Sin embargo, el concepto que más popularizó Qutb fue el de *Jahiliyya*²² haciendo referencia a la *Jahiliyya* histórica, sólo que para Qutb ésta es aún más siniestra porque conociéndose la Revelación, en la

²¹ Gilles Kepel ; "*Faraón y el Profeta*", p. 38

²² Este término parece que Qutb lo tomó de Al-Maududi y este a su vez lo tomó de algunos escritores indios.

actualidad se hace a un lado y se permite que el mal ocupe su lugar.²³ Qutb sería liberado en 1964 para ser condenado a la horca dos años después.

Podemos decir que a pesar de las limitaciones para establecer una teoría política bien fundamentada al igual que un programa elaborado sobre cuestiones económicas, característica de todos los grupo islamistas fuera del poder, la influencia de la Hermandad Musulmana en el posterior desarrollo del Islamismo es muy fuerte.

El proceso que más destaca en el desarrollo de la organización, es el de la interacción en la prisión donde nuevas ideas surgen y se *inicia el proceso de radicalización dando origen a grupos como Takfir wa Hijra y Al-Jihad*. De ahí el hilo conductor que une a la Hermandad con los grupos islamistas militantes contemporáneos.

Abû-I-'Al Mawdudi (1903-1979), quién nació en el subcontinente indio, es otro de los ideólogos del pensamiento islamista y , posiblemente, es uno de los más sistemáticos en su pensamiento. Fundador del Jama'at-i-Islâmî, comprometido con el reestablecimiento del orden islámico. Se opuso firmemente a la partición de India (1947) y a la de Pakistán (1971). Al parecer él introdujo el concepto de Jahiliyya reelaborado por Qutb.

²³ Ver Yvonne Haddad ; "*Sayyid Qutb : Ideologue of Islamic Revival*", en John L. Esposito, *Voices of Resurgent Islam*.

En su visión, el Islam es un orden religioso y político, es decir, es tanto una ideología política como un sistema de vida que comprende todos los aspectos de acuerdo a las ordenes de *Allah*. Por tanto, el establecimiento de un orden islámico es requisito para una verdadera vida islámica individual y social.

1.3 Los Islamistas Post-independientes

La ley islámica (*shari'a*), decía Al Mawdudi, tiene por objetivo reunir a toda la humanidad en un marco moral y espiritual a fin de que se asistan unos a otros. De ello depende el progreso de la civilización y la cultura. Su rasgo fundamental es que los derechos del hombre se basan en un código moral y no en la fuerza²⁴.

La solución a la problemática de los musulmanes en India, en la visión de Al Mawdudi, era convertirse en mejores musulmanes y evitar cualquier influencia occidental o no religiosa.

El Ayatollah Khomeini (1900-1989) elaboró la teoría de la tutela del juriconsulto (*velayat-e-faqih*) que se basa en la existencia de un estado islámico cuya esencia es la especial calidad del liderazgo proporcionada por los *fuqaha*, y no lo es tanto la obligación de acomodar la legislación a la *shari'a*. Ello se considera por muchos una clara desviación de la

²⁴ Ver Al Mawdudi, *Nationalism and Islam*, en Donohue, Op. Cit., p.p.94-97)

visión tradicional de la *shi'a* sobre el gobierno después de la ocultación del duodécimo *imam*.

Con esta teoría, Khomeini dio preeminencia a lo político al mezclar conceptos religiosos y seculares. También se encargó de resucitar términos que pasaron a formar parte del vocabulario revolucionario iraní como alineación, típico en Shariati, y *Occidentoxicación*, acuñado por Jalal al Ahmad.

El discurso de Khomeini se nutrió con la idea de Occidente como el polo del mal, de la depravación moral y de la servidumbre de las sociedades musulmana; la arrogancia absoluta encarnada en Estados Unidos, el Gran Satán. El éxito de la Revolución de Irán significó para los islamistas, sunnis y shi'is, la posibilidad de realizar sus ideales²⁵.

2. LOS MOVIMIENTOS ISLAMISTAS CONTEMPORÁNEOS

²⁵ Ver Farhang Rajaei; *Islamic Values and World View: Khomeini on Man, the State, and International Politics*.

La opinión pública se confunde con la utilización indiscriminada de términos para designar al fenómeno que nos ocupa: fundamentalismo, integrista, activismo religioso, extremismo. La variedad de nombres demuestra que existe una dificultad evidente en la comprensión del fenómeno y aún más para entender tanto sus especificidades como su diversidad.

Fundamentalismo es un término que en su origen se utilizó para designar a los grupos cristianos, básicamente bautistas, luteranos y presbiterianos, que pugnaban por un regreso a los fundamentos del cristianismo. La primera vez que apareció el término *fundamentalista* fue en una serie de ensayos que se publicaron entre 1910 y 1915 cuyo título era *Los Fundamentos por los Evangelistas Británicos y Americanos*. En cuanto al término integrista, éste se refiere a la oposición a las innovaciones en materia religiosa y está estrechamente ligado al catolicismo europeo.

Los movimientos islamistas no pueden calificarse de fundamentalistas ni de integristas en base a lo expuesto porque no los definen específicamente. Propongo utilizar la denominación que ellos mismos se atribuyen: Movimientos Islamistas (*Al-Harakât al Islamiya*) o simplemente Islamismo (*Islamiya*). Hablamos de movimientos por la diversidad de grupos organizados bajo distintos programas aunque con características similares entre ellos. Debemos entenderlos y estudiarlos como movimientos sociales que cuentan con un origen social, económico, político y cultural determinado. Hemos de abordarlos considerando un

conjunto de factores y no como expresiones inherentes a la esencia del Islam. Su estudio nos permitirá comprender porqué expresan sus demandas políticas y sus contestaciones en términos religiosos, al mismo tiempo que los ubicamos exclusivamente en el mundo contemporáneo, en sociedades que, hoy por hoy, enfrentan profundas desigualdades sociales e inequidades en el ámbito del poder.

2.1 Consideraciones sobre el Islamismo

Es pertinente distinguir claramente entre Islam e Islamismo. El Islam es la religión, el sistema de creencias en un solo Dios que cuenta con una serie de preceptos bien definidos. El Islamismo es el movimiento contemporáneo que considera al Islam como su ideología política y como el vehículo que permitirá acceder a mejores condiciones de vida para las sociedades musulmanas.

Insistimos en la importancia de la distinción entre musulmán e islamista. El musulmán es el creyente que abraza el Islam como su religión. El islamista es el que hace del Islam, en la manera que él lo entiende, el determinante de su identidad, el medio único y perfecto que permitirá restaurar la justicia perdida en las sociedades musulmanas. De esta forma se puede ser musulmán sin ser islamista. Así se aclara el hecho de que no todos los musulmanes son islamistas, sino que los islamistas son un grupo que se inserta en el conjunto de las sociedades musulmanas.

El fenómeno del islamismo está lejos de ser monolítico, como lo demuestra la gran multiplicidad de grupos que se consideran en esta corriente. Sin embargo existen rasgos en común que debemos considerar.

Estamos en presencia de un fenómeno contemporáneo, que no representa un intento de dar vuelta atrás hacia las condiciones y situaciones que existieron en el pasado o a ninguna teoría que fuera formulada siglos atrás. Lo que conserva del pasado es la tradición jurídica de ligar política y religión. Pero incluso en eso, lo que busca es convertir el nexo formal y simbólico que habían forjado los juristas entre política y religión en un nexo real. Además, los islamistas buscan subordinar la política a la religión.

“...el islamismo es un movimiento político y social que aspira , a pesar de su discurso de inspiración religiosa, a transformar un sistema político y/o social, y no a propagar una nueva religión. El contenido de su programa, político, social o ideológico, así como la estrategia y los medios que emplea –tanto los pacíficos como los violentos-, propios de cada movimiento, reflejan la naturaleza de los intereses de la coalición social de que se compone su base, ya que no están determinados por unas aspiraciones espirituales o teológicas concretas, sino que únicamente dependen de la naturaleza de las coaliciones constituidas, que, en sí

mismas, constituyen el reflejo de los sistemas políticos y sociales existentes en la zona.”²⁶

Ghalioun considera el origen y desarrollo del Islamismo de manera paralela al neoliberalismo, que emerge como una segunda respuesta, la de las clases dominantes, al hundimiento del nacionalismo y a la crisis del proyecto de modernización efectiva de las sociedades musulmanas. Por un lado, la respuesta islamista retoma a su favor todas las reivindicaciones insatisfechas en los períodos precedentes y recupera consignas, técnicas de acción y métodos de trabajo de los antiguos movimientos revolucionarios. Por otro lado, el neoliberalismo reduce la política a una especie de acomodación con la realidad tal como existe, sin ningún proyecto de futuro ni ninguna voluntad de cambio. Contrariamente al Islamismo que se compromete socialmente, el neoliberalismo expresa el desapego de Estado en el dominio económico y social. Por tanto, la evolución del Islamismo no puede dissociarse de la del neoliberalismo²⁷

Todas las variedades de Islamismo tienen por denominador común una percepción básica del Occidente como un desafío cultural civilizacional, pero la gran mayoría de los grupos islamistas tiene un enfoque selectivo de este desafío occidental, es decir, algunos se centran en la modernidad tecnológica e industrial occidental; otros en los sistemas políticos; otros más en los valores morales y sociales.

²⁶ Burhan Ghalioun, *Islam y Política*, p. 82.

²⁷ *Ibidem*

2.2 Características Generales de los Movimientos Islamistas

De acuerdo a un estudio realizado por la Universidad de Chicago a cargo de una serie de especialistas en el tema de los llamados *fundamentalismos* las características ideológicas del Islamismo son las siguientes²⁸:

1) Reactividad a la marginalización de la religión. Es decir que el islamismo es reactivo y defensivo ante la secularización y la modernización al considerar que con ello hay una erosión y un desplazamiento de la verdadera religión. En este sentido constituye un esfuerzo militante para contraatacar este hecho. De esta forma debe buscar el poder para resacralizar o dessecularizar.

Su reactividad tiene un aspecto dual. Toman las oportunidades que brinda el proceso de modernización secular, es decir lo explota para sus propios propósitos, por ejemplo difundir su mensaje por Internet.

2) Selectividad. Primeramente elige aspectos particulares de la tradición; pero también, elige aspectos útiles de la modernidad para afirmarse; tercero, centra su atención en ciertas consecuencias o procesos de la

²⁸ Almond, Sivan and Appleby; *Fundamentalism: Genre and Species*, *Fundamentalism Observed*, vol 1.

modernidad y se opone a ellos. Entre estos tres modos de selectividad existe interrelación.²⁹

- 3) Moral maniquea. Para estos grupos el mundo fuera de ellos esta contaminado y corrompido.
- 4) Absolutismo e Infalibilidad. Validez absoluta de los fundamentos de su religión.
- 5) Milenarismo y Mesianismo. Prometen la victoria del creyente, el milenarismo prometiéndole el final del sufrimiento y la espera, el mesianismo prometiéndole un mediador todo poderoso.

■ Las Características Organizacionales del Islamismo son:

- 1) Miembros elegidos y escogidos. Tienden a tener ciertos miembros "elegidos"
- 2) Fronteras Delimitadas. Separación entre pecadores y salvados.
- 3) Organización Autoritaria. Membresía voluntaria. La forma de organización típica es carismática, una relación de seguidores de un líder al que le imputan cualidades extraordinarias.
- 4) Requerimientos de Conducta. Exigen un comportamiento acorde a los valores tradicionales del Islam que ellos consideran inmutables.

²⁹ En esto coincide con Bruno Ettiene, *L'Islamisme radicale*.

Dichos grupos perciben al Estado secular como intruso en la esfera religiosa y a la sociedad civil como corrupta. La selectividad resulta del particular estado de acoso en el que se encuentra su tradición religiosa. Las fronteras permiten la cohesión al interior del grupo. Para operar efectivamente la selectividad requiere autoridad, sin embargo es necesario tener los menos líderes posibles a fin de que el movimiento no se funde en la personalidad de alguno de ellos. El milenarismo y el mesianismo no son características siempre presentes en los movimientos islamistas.

2.3 Principios Ideológicos

*Fusión de la religión y la política: Din wa dawla*³⁰

¿Es el Islam religión y política? Los musulmanes tuvieron que improvisar y construir sus sistemas políticos en base a la *Shari'a* (Ley islámica) contenida en el Corán, y a la *Sunna* (vida y dichos del Profeta), a las tradiciones tribales árabes, y a la herencia política persa y bizantina.

A medida que el Imperio musulmán se extendía se fue elaborando un cuerpo de jurisprudencia y una teoría del califato que sin duda, se arraigó en la mentalidad musulmana confundiendo su origen. Tradicionalmente

³⁰ *Din wa Dawla*, es decir al mismo tiempo religión y orden estatal... esta fórmula es nueva dentro de la historia del Islam. Fue acuñada en 1929 por el egipcio Sanhuri. No se encuentra en ninguna fuente islámica anterior a 1929.

se ha establecido un lazo entre religión y política concediendo legitimidad religiosa al poder político. De ahí que los islamistas sostengan que no puede separarse la religión de la política dentro del Islam.

En virtud del estado actual de los regímenes políticos en los Estados Musulmanes, los movimientos islamistas politizan la religión de acuerdo a su punto de vista muy particular. Utilizan para ello el Corán y la Tradición de los dichos y hechos del Profeta Mohammed (*Sunna*) de una manera altamente selectiva y de acuerdo a su fin de legitimar este lazo entre religión y política. Cabe señalar que entre los musulmanes esta idea también se encuentra muy extendida como muestra de la gran influencia intelectual de las tesis islamistas. Sin embargo, poco del Islam puede considerarse político ya que en el Corán prácticamente no hay nada sobre gobierno o formación de estados o teoría política en general. La conexión entre religión y política en la historia del estado islámico se encuentra en el hecho de que el estado asumió el control de la religión como factor de legitimación de su actividad³¹.

La politización que los movimientos islamistas hacen del Islam apunta no sólo a los principios morales tradicionales, incluye la ética, la política del estado y las relaciones internacionales.

El concepto de Estado Islámico fue desarrollado por Rashid Ridda y los Hermanos Musulmanes en respuesta a la abolición del califato otomano y

³¹ Ayubi, *El Islam Político*

como reacción a las presiones de los poderes occidentales sobre las sociedades musulmanas³².

“Un estado islámico, cree, es parte de la forma de vida global, integrada del islam, donde no hay división de lo público y lo privado, entre el estado y la sociedad. Sus fundamentos ideológicos se apoyan en la doctrina del *tawhid* (principio de unicidad de Dios), cuya función es servir a Dios a través de la búsqueda de la *Shari'a*. El estado islámico no es ni secular ni nacionalista, ni tampoco es una entidad soberana, porque está materializado en una *umma* que está sujeta en última instancia a la voluntad de Dios”³³.

La idea de que el Islam es religión y estado también está muy difundida en Occidente y posiblemente tiene su origen en la visión errónea de que el Islam sólo se impuso y se expandió por medio del uso de la fuerza militar.

Hakkimiyya

El concepto de mayor importancia para el Islamismo es el de la *Hakimiyya*, es decir, el principio que mantiene que la soberanía y el gobierno absoluto pertenecen sólo a Dios y no al pueblo ni a la ley

³² Ayubi, *Op. Cit.*, p. 99

³³ Turabi, *El renacimiento islámico y el estado territorial en el mundo árabe*, 1983, citado por Ayubi, *Op. Cit.*, p. 155

emanada de él. En la práctica supone la supremacía de la ley islámica (*Shari'a*).

Por ello, cualquier otra forma de gobierno humana constituye idolatría o politeísmo (*shirk*). De acuerdo a la noción de *Hakimiyya*, todos los gobernantes deben ser hombres musulmanes piadosos así como líderes reconocidos por ello, en virtud de que sólo son representantes de Dios y encargados de aplicar la ley islámica.

Khomeini agregó a esta noción la idea de que sólo los hombres de religión, teólogos-juristas (*fuqaha'*), están facultados para gobernar por su sentido de justicia y su profundo conocimiento de la ley islámica (*velayat-e-faqih*)

Para Qutb, el principio de *hakimiyya* demuestra la igualdad entre los hombres y reafirma el sentido de libertad individual. En oposición, la *jahiliyya* representa subyugación y esclavitud de pensamiento.

Con la noción de *hakimiyya* se rechaza por tanto las formas de gobierno occidentales que descansan en la soberanía popular, ya que no hay voluntad de soberanía humana más que en el Islam. En consecuencia la legislación debe emanar de la *shari'a*, o al menos estar dentro de su espíritu. Es central en su contenido ideológico y para su llamado al Jihad

La justificación coránica del concepto de hakimiyya usada por los islamistas son los siguientes versículos: "El juicio es solamente de Allah: Él ha ordenado que vosotros no sirváis a otro que Él. Ésta es la religión correcta pero la mayoría de la gente no sabe"³⁴.

"¿No sabes que es de Dios el dominio de los cielos y de la tierra? Castiga a quien Él quiere y perdona a quien Él quiere. Dios es omnipotente"³⁵. De esta forma, al tomar de manera literal el texto coránico, los islamistas consideran que es imposible la separación entre el reino de Dios y los asuntos mundanos.

Umma

La comunidad de creyentes en el Islam (*umma*) se basa en una identificación religiosa que, históricamente, logro superar el politeísmo en la Península Arábiga. El concepto de *Umma* va más allá del establecimiento de la primera comunidad musulmana del Profeta Muhammad en Medina (622-632 d.c.), la cual difería de las comunidades tribales anteriores al surgimiento del Islam. El carácter universal de la *umma* islámica, expresado en la fe y una serie de principios morales, es un elemento de cohesión y solidaridad fundamental para todos los musulmanes en el mundo.

³⁴ Sura 12 Yusuf, aleya 40, *El Sagrado Corán*, Traducción al español de Maulana Muhammad Ali

En la traducción del Corán de Cortés dice: "La decisión pertenece sólo a Dios".

La frase original en árabe dice: *Inna al hukumu ilá li-llah*, por lo que ambas traducciones son válidas.

³⁵ Sura 5 La Mesa Servida, aleya 40, *El Sagrado Corán*, Traducción al español de Julio Cortés.

“La *Umma* musulmana es una colectividad (*jama'a*) de gente cuya vida entera, en sus aspectos intelectuales, sociales, existenciales, políticos, morales y prácticos, procede de la ética (*minhaj*) islámica. Esta *Umma*, tal como se ha descrito, ha dejado de existir desde que no se gobierna en ningún lugar sobre la tierra según la ley de Dios...”³⁶ El Islam Político considera, hoy en día, que la *Umma* es una fuente de lealtad y de identidad política.

Jahiliyya

Se refiere a los tiempos anteriores al surgimiento del Islam en el siglo VII en la Península Arábiga. La *jahiliyya* o época de la ignorancia se refiere al punto de vista religioso ya que las poblaciones árabes que ahí habitaban eran politeístas básicamente.³⁷

La concepción islamista de la *Jahiliyya* tiende a destacar los ‘vicios’ de la época pre-islámica, sin considerar que el Islam, puesto que nace en ese ambiente, incorpora muchos elementos de esos tiempos como es el caso de la peregrinación al santuario de la Mecca.

Uno de los ejes de la visión de Sayyid Qutb es justamente la noción de *jahiliyya* y la usa en un sentido de barbarie anterior al mensaje coránico

³⁶ Sayyid Qutb, *Ma'alim fi- l Tariq*, 1964; citado por Kepel, *Le Prophète et Pharaon*.

³⁷ La riqueza cultural de la época pre-islámica ha quedado de manifiesto en varios estudios importantes en los que destaca por ejemplo la importancia de la literatura arquetípica árabe

pero él le da un sentido de contemporaneidad al intentar equiparar el estado actual de la humanidad con la situación de la Arabia pre-islámica. “Esa toda sociedad que no es musulmana (...) de facto, toda sociedad donde se adora otro objeto aparte de Dios y Él solo (...) ¡Así que hay que clasificar en esta categoría al conjunto de sociedades que en la actualidad existen sobre la tierra!”³⁸

Shari'a

La *Shari'a* deriva de los principios del Corán y de la *Sunna* del Profeta y fue desarrollada de la aplicación sistemática de tales principios, lo cual permitió un sistema legal que cubre todas las áreas de regulación social. Es una articulación y una expresión de la voluntad de Dios por lo que no es posible concebir, dentro de esta visión, un sistema legal secular.

El desarrollo de la jurisprudencia islámica (*usul al-fiqh*) y de las normas legales (*furu' al-fiqh*) tuvo lugar a través de las deliberaciones de los *'ulama*. A través de la actividad los *'ulama* es alcanzada la *'ijma* (consenso) lo que constituye una condición necesaria para la formación de principios legales.

La *Shari'a* en sí misma ha estado sujeta a procesos históricos que han dado lugar a distintos discursos: En este sentido hay diferencias significativas entre la tradición legal *sunni* y la *shi'i* que radican

³⁸ Sayyid Qutb, *Ma'alim fi-l Tariq*, citado por Gilles Kepel, *Le Prophète et Pharaon*

esencialmente en el papel que desempeña el clero en la sociedad y también en la elaboración de la ley

Cabe enfatizar la importancia de la Ley Islámica (*Shari'a*) para el Islamismo el cual consideran el sistema legal superior, a diferencia de los sistemas legales occidentales vistos como decadentes. En los movimientos Islamistas la implementación de la *Shari'a* es una de sus principales demandas en su programas y es además un reclamo común entre esta clase de organizaciones, ya que en la actualidad la ley islámica esta confinada al status personal en la mayoría de los países musulmanes y en los campos político y económico es reemplazada por el sistema legal occidental.

En el caso de Egipto, los movimientos islamistas llevan a cabo este reclamo de dos formas distintas:

- 1) Los islamistas reformistas, en particular los Hermanos Musulmanes, que mantienen una actividad política por medio de alianzas con partidos políticos legales, intentan persuadir al gobierno egipcio para la introducción de la *Shari'a*, desde luego por la vía política.

- 2) Los grupos revolucionarios que piensan que la acción violenta es la mejor forma de implantar la *Shari'a*, como son los *Gama'at al-islamiya* (de los cuales ha muchos grupos) y también *Al-Jihad*, consideran que el problema central radica por un lado, en los regímenes corruptos y por otro, en el estado de *Jahiliyya* moderna que se vive. La cuestión a

definir es ¿quién ha caído en ese estado: el gobierno, el ejército, la burocracia, el alto clero o la sociedad entera?

Cualesquiera que sean sus interpretaciones ellos reaccionan ante el impacto del poder occidental que desde su punto de vista deslegitima sistemáticamente a la ley islámica y sus valores. Por ello la implementación de la *Shari'a* y el cumplimiento de los preceptos del Islam es la solución.³⁹ Todo ello refleja su desaprobación hacia un estado secular que no ha cumplido con lo que prometía.

Yihad

Conviene aclarar la idea de *Yihad* conocida comúnmente como Guerra Santa. El verbo árabe *Aída*, del cual deriva *Yihad*, significa esforzarse. En un sentido jurídico-teológico significa la manifestación del poder individual en el camino de *Allah*. *Jihad* significa por tanto difundir la creencia de *Allah* y su recompensa es la salvación. El Corán señala las cuatro formas de *Yihad* existentes: *Yihad* del corazón, *Yihad* de la lengua, *Yihad* de las manos y *Yihad* de la espada. El *Yihad* de la espada corresponde a un deber colectivo, en relación a los otros tres que son deberes individuales, y sólo es justificable en defensa de la comunidad de creyentes musulmanes más nunca como una actitud ofensiva.

³⁹ Strawson, John; *Encountering Islamic Law*, s.l., s.f., fotocopia.

Una guerra llevada a cabo por los musulmanes bajo la justificación del *Yihad* sólo es admisible para el Islam como una guerra defensiva, es decir cuando es atacada la fe musulmana o la comunidad es puesta en peligro. Históricamente fue una guerra justificada por el *Yihad* aquella en contra de los politeístas, es decir los que asociaban dioses a *Allah*, pero nunca en contra de los *pueblos del libro* como son los zoroastras, los cristianos o los judíos.

Además, el *Yihad* no es un deber de todos los musulmanes como lo serían los cinco pilares de su fe – profesión de fe, oración diaria, ayuno, limosna y peregrinación -. Como obligación colectiva, tampoco debe ser cumplida por todos y cada uno de los musulmanes ya que basta con que unos cuantos la lleven a cabo para beneficio de toda la comunidad⁴⁰. Algunos de los grupos islamistas mas ortodoxos han llevado esta noción de *Yihad* a una interpretación literalista y deformada.

¿Qué entienden por *Yihad* los movimientos islamistas? La interpretación que hacen de esta noción los movimientos islamistas justifica su uso para inducir el cambio necesario para el establecimiento del orden islámico. De esta forma, *Yihad* se convierte en lucha política o rebelión en contra de todo lo que amenace al Islam y a la comunidad de creyentes.

⁴⁰ Ver Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, p.p. 51-137, para más detalles sobre el concepto de Jihad

Al Mawdudi la definió como una lucha revolucionaria permanente con el objeto de instaurar el sistema islámico. La concepción de *Yihad* en Khomeini se refiere a la acción directa en contra de los enemigos internos y externos del Islam, la cual está sancionada de manera divina. El ejemplo perfecto de Jihad en la concepción *shi'i* de Khomeini es el martirio del segundo y tercer *Imam*, Hasan y Husein, para encarar el dominio tirano de los Omeyyas.

Hubo quien, como Abd el Salam Faraj, ideólogo de *Takfir wa Hijra*, intentó demostrar que el *Yihad* constituye el sexto pilar del Islam en su escrito *La Obligación Ausente*. Por su parte, el Sheik Umar 'Abd al -Rahman⁴¹ define *Yihad* como un esfuerzo interno individual y centra su significado político como una lucha, una guerra por Dios, que se concibe como obligación individual. Todo el que atente contra el Islam es un blanco del *Yihad*, pero principalmente hay dos enemigos en su visión: Estados Unidos y sus aliados, y los gobernantes musulmanes.⁴²

Muy relacionada al *Yihad* se encuentra la noción de *Takfir* recuperado por Qutb de Ibn Taimiyya. "Se puede declarar infiel a un gobernante, aunque éste sea musulmán y haga alarde de serlo, si los principios que sustentan su acción política no son íntegramente islámicos. Este concepto de *takfir*

⁴¹ Umar 'Abd al Rahman es el líder espiritual de los Jama'at Islamiyya egipcios. Fue acusado de ser el autor intelectual del ataque al WTC de Nueva York perpetrado el 26 de febrero de 1993 y condenado por el gobierno estadounidense a cadena perpetua.

⁴² Malika Zeghal cuenta la historia de 'Abd al Rahman en Religion and Politics in Egypt: The Ulema of Al-Azhar, Radical Islam, and the State (1952-94), p.p. 391 396

puede servirnos de criterio para distinguir entre islamistas moderados... y movimientos extremistas...⁴³

2.4 Bases Sociales

En su mayoría la base de estos movimientos es urbana, de clases medias y un poco menos clases bajas. Es de destacar que cuentan con el apoyo de graduados universitarios, jóvenes profesionales, y que entre sus miembros se encuentren tanto hombres como mujeres. La heterogeneidad de las bases que componen los movimientos muestra hasta que punto la inconformidad esta presente en los distintos estratos sociales ante la falta de expectativas. En países como Egipto la presencia de los islamistas es bastante fuerte en el ámbito rural donde las masas campesinas reclaman urbanización. Lo anterior se explica por la profunda frustración y desilusión en los jóvenes por la crisis de desarrollo y las presiones de la inmigración a las ciudades.

Ante la desigualdad social y la alienación cultural cada día un número mayor de jóvenes se adhiere al Islam Político ante el fracaso de las fórmulas secularistas, a pesar de que los programas de los islamistas son bastante abstractos e idealistas y no presentan un proyecto económico y político alternativo específico.

⁴³ Olivier Roy, *Genealogía del Islamismo*, p. 43.

No han sido movimientos encabezados por los doctores de la ley islámica (los *ulama*), sino por el contrario son hostiles al *establishment* religioso, con excepción de Irán y de Sudán. Sus miembros más activos proceden de las facultades de ciencias. Sus líderes han sido formados en el extranjero, en universidades de Europa y Estados Unidos.

Asimismo, destaca la participación de un gran número de mujeres dentro de los movimientos islamistas. Su decisión puede explicarse por varias razones: Algunas consideran a los grupos islamistas como una forma de expresión de sus demandas en un marco religioso, el cual es considerado válido dentro de la sociedad y están convencidas de que su participación es valiosa para inducir cambios en beneficio de las mujeres; otras encuentran en estos movimientos la mejor manera de romper con la separación tradicional de los sexos y de mejorar las relaciones entre hombres y mujeres sin poner en entredicho su honor; hay quienes de manera pragmática deciden aprovechar los beneficios sociales que otorgan los grupos islamistas como clínicas, escuelas, apoyo a familias y una serie de actividades que estos movimientos brindan.

2.5 Estrategias y Métodos de Acción

El contenido de los programas de los múltiples movimientos a sí como de sus estrategias y métodos de acción dependen de la naturaleza y severidad del contexto en el que se mueven. Sus estrategias y modos de acción están encaminados a reformar el orden político, moral y religioso

de las sociedades donde se desenvuelven, y por ello son partidarios de reformas radicales o extremas.

El radicalismo y el nivel de violencia que utilicen, en caso de serlo violentos ya que esta no es una característica de todos los grupos, depende de las respuestas y medios de control de las elites en el poder para contenerlos. Esto nos recuerda una vez más que no estamos en presencia de un movimiento monolítico por lo que sus estrategias son de carácter diverso.

Los medios de los que disponen los grupos islamistas son diversos. Aún los grupo con más recursos, a través de la impresión y difusión de folletines y libros propagan sus ideas, otros más lo hacen a través del trabajo social que realizan al establecer centro de atención a familias con problemas, hospitales, escuelas e incluso exponiendo sus ideas directamente en los pueblos. Cuando cuentan entre sus miembros con algunos *sheikhs* de mezquitas, utilizan la *hubba* o sermón del viernes para dar a conocer los puntos de vista del grupo (figura tres). Un aspecto muy interesante es la difusión de sus ideas a través de la internet, así por ejemplo el *Hammam* o los *Jama'a Islamiyya* cuentan con páginas web que se pueden consultar. Esto último prueba el carácter selectivo de los movimientos Islamistas respecto a la atacada modernidad occidental al hacer uso de un medio como la Internet.

Una constante es el afán de ruptura con los sectores de la sociedad que consideran antagónicos e irreconciliables respecto a sus posiciones.

3. ISLAMISMO E ISLAM: UNA VISIÓN DE AUTOAFIRMACIÓN CULTURAL

La visión de la historia en la mentalidad islamista está marcada por la agresión y la decadencia, cuya culminación ha sido la hegemonía política, económica y cultural de Occidente.

“El origen de la injusticia, de la alteración del poder y de la barbarie del siglo XX está en una cultura occidental que descuida o rechaza lo espiritual y oprime a las religiones. Al romper con esta cultura, los musulmanes, en principio, pueden esperar que haya más justicia: la referencia a la historia occidental debe cambiarse por la referencia al islam”⁴⁴.

Los islamistas consideran que el Islam ha sido marginado en la vida de los musulmanes, con la consecuente marginación del mundo musulmán. Rechazan los logros de los musulmanes en el último siglo, lo consideran un fracaso histórico, de ahí su propia y particular interpretación del Islam, una búsqueda de autenticidad religiosa, histórica, social y moral.

Por lo anterior, están en contra de los cuerpos religiosos que forman parte del status quo, buscan el control del discurso del Islam que tradicionalmente ha sido casi un monopolio de los ‘ulama’ y exigen la

⁴⁴ Ghalioun, Islam y Política, p. 93.

ruptura con el orden social actual, la reislamización de sus sociedades y establecimiento de un estricto orden islámico acorde a su visión.

Un elemento que es fundamental es el de la moral. Este tema es recurrente y de fuerte impacto en la sociedad, la cual coincide con los movimientos islamistas en la necesidad de recuperar los valores morales y éticos islámicos que se han deteriorado a medida que es más fuerte la penetración de las ideas occidentales que minan poco a poco instituciones fundamentales dentro del Islam como es la familia o el matrimonio. La crítica islamista a veces es pertinente.

La estructuración del discurso entonces, gira en torno a la problemática del conflicto cultural y con ello desplaza el debate sobre las cuestiones nacionales y sociales y reduce la tensión en tanto se construye una identidad totalizante en términos religiosos y morales basada en el Islam. La recurrente referencia al Islam como fuente de identificación histórica frente a la civilización técnica occidental es la dimensión cultural del islamismo y su soporte como ideología alternativa⁴⁵.

El Islam constituye el sistema de valores opuesto al de Occidente. Debe ser total, en un sentido de completo, y conformar una unidad. En oposición al Occidente dividido. Debe ser estable, tener continuidad como resultado de su herencia histórica y de la grandeza de sus valores., mientras el Occidente es cambio continuo y rechaza los valores

⁴⁵ Ghalioun, Islam y Política, p. 95

tradicionales. El cambio estará en relación al orden y a la estabilidad de los valores inmutables del Islam, a las fuentes de la religión.

La superioridad del Islam se demuestra cuando el Occidente lo concibe como una amenaza o un obstáculo para continuar su afán imperialista. Sólo el Islam puede salvar a Occidente.

3.1 “El Islam es la Solución”

“El Islam es la solución” (*al Islam huwa al hal*). Ese es el slogan común entre los grupos islamistas y el que mejor resume su visión del mundo. Pero ¿qué significa? ¿cuál Islam proponen? ¿qué es lo que ha de solucionar el Islam?

Los islamistas contemporáneos consideran que las sociedades musulmanas se encuentran en franca descomposición en cuanto a sus valores tradicionales, su moral, están plagadas de vicios

Partiendo de la premisa de que el Islam es un orden natural en tanto fue revelado por Dios a los hombres, dice Al Ghanoushi; “El Islam supone una concepción integradora de la vida. Por ello preconiza la representación en los ámbitos del poder de todos los grupos de la comunidad. Si hubiera que coger un rasgo como central de la filosofía política del Islam, sin duda sería el sistema de representantes. El Islam

parte de la unicidad de Allah, que es él único que detenta el poder y que no puede ser asociado a nada. Por tanto nadie puede arrogarse por naturaleza la posesión del poder, ninguna ley puede pretender ser una fuente en sí misma de justicia”⁴⁶.

El pensamiento de Hasan al-Turabi es ilustrativo en este sentido’. Doctorado en Derecho en *La Sorbonne*, es el *ideólogo* del régimen del general Umar al-Bashir. No es un *‘alim*. Es uno de los islamistas más importantes. Para él la acción política está antes que el pensamiento político. En su concepción, Sudán es un estado árabe e islámico en el que no puede haber oposición a la *Umma*. La oposición o la división (*fitna*) dentro de la *Umma* se debe combatir con la superioridad del poder (*al-shauka*).

El Islam es fuente de legitimidad y marco de referencia ideológica y simbólica para los movimientos islamistas contemporáneos y, están convencidos de que el Islam puede llenar los vacíos que han dejado otras ideologías: Es necesario considerar que el Islam como ideología cobra fuerza ante el agotamiento del nacionalismo y del socialismo. Por eso al-Turabi está convencido de que el Islam puede llenar los vacíos que dejó la experiencia colonial y el imperialismo : “El Islam aporta a África un sentido de lealtad comunitaria, de *asabiya*, frente a los nacionalismos y los tribalismos dejados como herencia por los europeos. Las naciones

⁴⁶ Los Valores del Estado Islámico de Medina, 1993, en Olivier Roy, *Genealogía del Islamismo*, p. 121

africanas eran realidades vacías que servían para justificar los nuevos estados surgidos de las cartografías occidentales. La *shari'a* es la alternativa para las poblaciones de poder organizarse a sí mismas, frente a la jurisprudencia vertical de los gobiernos.⁴⁷ (al-Turabi, p. 139).

El carácter revolucionario y contestatario del Islamismo es la causa de su éxito y su popularidad. A nivel internacional, eso es justamente lo que más llama la atención. Con ello, también logra desplazar el análisis del contenido de sus programas.

“El Islam es un concepto integral de la existencia, por lo que esta recuperación se está produciendo en todos los planos: en lo individual y en lo colectivo, en lo cultural y en lo social, en lo filosófico y en lo político. Las sociedades musulmanas de hoy están agitándose de arriba abajo”⁴⁸.

Es posible que la reislamización oficial, es decir aquellas medidas ‘islámicas’ llevadas a cabo por algunos estados musulmanes sean producto de la presión que han ejercido los movimientos islamistas sobre los gobiernos, los cuales, a manera de válvulas de escape, han cedido en lo que respecta a sus Constituciones, sistemas de derecho y de enseñanza. Asimismo, los cambios en los comportamientos individuales pueden ser producto de la influencia que los islamistas tienen sobre las

⁴⁷ Turabi, *Le Recouvrement de l'Islam*, en Olivier Roy, *Genealogie de l'Islamisme*, p.p. 137-142

⁴⁸ Turabi, *La Recuperación del Islam*, Entrevista de al Hayat. 10/03/1994, en Olivier Roy, *genealogía del Islamismo*, p. 137

sociedades musulmanas constantemente bombardeadas por los ideales islamistas.

El aumento y la ampliación de la demanda de valores religiosos está relacionada con la inconformidad con las instituciones políticas y sociales así como de una búsqueda de identidad y, no necesariamente, es una muestra de un incremento en la religiosidad. Dicha demanda está ampliándose hacia las clases medias y continua prevaleciendo en las menos favorecidas por lo que podría traducirse en una demanda nacional.

“La forma que está adoptando esta recuperación del Islam en cada país depende fundamentalmente de las relaciones que se mantenían con Occidente... (Por ejemplo) los valores comunitarios y de identidad del Islam han sido llamados a llenar el vacío de referencias que se sufría en el continente africano desde la devastadora experiencia colonial...”⁴⁹

3.2 El Islam como Identidad

Existen dos actitudes básicas en torno a este hecho. La primera que considera a la identidad como una esencia inalterable. La segunda, la de los universalistas, que niegan a la identidad ya que las culturas están

⁴⁹ Turabi, *Ibidem*, p.p. 138-139

hechas de múltiples genealogías fundadoras y todas ellas son compuestas.

La identidad “es una categoría sociohistórica que se determina en relación al otro y, por consiguiente, cambia de contenido y de referencias en función del cambio o de la multiplicación de las líneas de enfrentamiento.”⁵⁰ Está ligada a una coyuntura específica y en consecuencia cambia y se transforma en función de la modificación de los múltiples factores que la conforman.

Se crea dentro de un grupo determinado, en condiciones sociales e históricas precisas. Es una forma de definirse en relación a los demás, a otro que tampoco es inmutable.

La identidad es una realidad ya que ninguna acción colectiva es posible fuera de un proceso de identificación. Dicho proceso es simbólico e imaginario en tanto tiene por objeto unificar, armonizar y homogeneizar los criterios que constituyen la base de referencia de los actores involucrados, para establecer las redes de solidaridad indispensables en toda sociedad. El proceso imaginario actúa por selección y omisión y en este camino intenta dar a la comunidad una imagen colectiva de sí misma y de sus orígenes, la cual casi siempre es positiva. El proceso de identificación que conforma la identidad es real en cuanto es la conciencia del sujeto, la visión y la acción.

⁵⁰ Ghalioun, *El Islamismo como identidad política*, p. 66

La identidad no es una herencia que los grupos reciban de sus ancestros y la preserven como tal. Ese es el mito de la identidad⁵¹. En realidad, "es una relación que impone la necesidad de reconocer al otro y hacerse conocer"⁵².

Es así como existen numerosas posibilidades de identificación que cambian en el tiempo y el espacio. Por esa razón, las identidades formadas y desarrolladas hoy conocerán la decadencia como todo fenómeno histórico. Son producto de una coyuntura.⁵³

Las inquietudes que despierta el deseo de identidad étnica o religiosa sólo se manifiestan en las formaciones sociopolíticas donde el Estado ha perdido su carácter nacional y, en cambio, se ha reducido a un mero instrumento de dominación minoritaria. La participación en la práctica política como base de la pertenencia nacional logra trascender esas inquietudes de pertenencia étnica o religiosa.

La evolución de la búsqueda de la identidad en las sociedades musulmanas muestra el proceso anterior. El Islam como marco de referencia identitario prevaleció hasta el siglo XIX fundado en la continuidad histórica y la pertenencia a un modo de vida y de civilización islámicos. Después la ideología nacionalista fue penetrando en el Imperio

⁵¹ Ghalioun, p. 67

⁵² Ibidem

⁵³ Ibid., p. 68

Otomano y dio lugar al otomanismo como identidad del Imperio. El fracaso del otomanismo, implementado por una monarquía en declive, dio paso al nacionalismo árabe que apeló a la independencia y a la formación del Estado nacional árabe.. El nacionalismo de estado aseguró a la continuidad del Estado y funcionó como instrumento de movilización política, hasta que el cuestionamiento del Estado-nación socavó su propia identidad. Paralelo al fracaso del nacionalismo en la consecución de sus objetivos tiene lugar el islamismo como movimiento nuevo que pretende saldar las cuentas con todos los fracasos acumulados por las ideologías modernistas.⁵⁴

En los islamistas ese deseo de identidad se confunde con el rechazo a todos los valores de la modernidad occidental y, en consecuencia, como la afirmación del Islam como eje identitario. Es decir que, la identidad es definida en términos religiosos. De esta forma, se definen las fronteras de la comunidad musulmana al identificar al Otro y se enfatiza la lealtad al interior de la comunidad.

Su discurso trata de expresar siempre la autenticidad de su propuesta por medio del Islam como el eje de la nación con el objetivo de reafirmar la identidad nacional.

⁵⁴ Ibid., p.p. 69-72

La utilización de símbolos y de un lenguaje religiosos le da la oportunidad de conmover a un público que necesita restituir la unidad y los valores tradicionales que considera fundamentales para la armonía social.

Detrás de toda esa ostentación de ideales religiosos subyace, como en todo movimiento político, una serie de aspiraciones, reivindicaciones e intereses, que van desde los más nobles hasta los más mezquinos.

La reacción a los modelos occidentales es legítima aunque no necesariamente se ha de traducir en el proceso que ha de conducir a las sociedades musulmanas a asumirse en los términos que proponen los movimientos islamistas, ni mucho menos que ellos sean los que encabecen esa búsqueda.

Si existiera comunicación, diálogo, entendimiento y cooperación en un marco de reconocimiento mutuo, los movimientos islamistas perderían unas de las mejores reivindicaciones. Lo mismo pasaría si al interior de sus sociedades hubiera verdaderos espacios de expresión política y social impulsados por el estado.

3.3 Las Mujeres, depositarias de la identidad

En el discurso islamista generalmente se inserta, entre otros temas, la cuestión de las mujeres musulmanas en el que se identifican los siguientes argumentos:

- Identidad musulmana amenazada por una entidad externa
- Retorno al pasado mítico
- Mujeres como depositarias de la identidad musulmana
- Conformación de una imagen de mujer a partir de un uso selectivo de las tradiciones e interpretaciones religiosas⁵⁵

La percepción de la amenaza externa reaparece nuevamente. La amenaza puede ser el Occidental dominante como entidad monolítica, o ciertos grupo occidentalizados y corruptos dentro de las mismas sociedades musulmanas. El problema se exagera ya que los islamistas consideran a las mujeres como el grupo más vulnerable a las influencias de esta amenaza. Más aún, se considera que tanto el colonizador, como el imperialista y el musulmán occidentalizado reconocen esta debilidad y por ello atacan más directamente a las mujeres con el conocimiento de que ellas son las encargadas de construir la identidad de la comunidad.

Al buscar reconstruir el orden moral que ha sido perturbado o alterado, los movimientos islamistas politizan altamente la cuestión de género en su discurso: concentran gran parte de sus discusiones en la moral comunitaria, el status de la mujer, los roles familiares y las diferencias sexuales. La identidad de género se liga a la identidad del grupo.

⁵⁵ Helié-Lucas, *Women's Struggles and Strategies in the rise of Fundamentalism in the Muslim World: From Entryism to Internationalism*" en Haleh Afshar (ed), *Women in the Middle East Perceptions. Realities and Struggles for Liberation*

Las mujeres se perciben como las principales transmisoras de los valores sociales, el cambio de roles en las mujeres se asocia con cambios en valores y actitudes que contradicen las creencias morales y religiosas de la comunidad. Por ello, a manera de remedio a estos males, se busca reimponer comportamientos tradicionales a las mujeres. Se critica especialmente las influencias occidentales sobre las relaciones de género.

La construcción de la imagen ideal de mujer islámica resalta una virtud muy importante en esas sociedades: la modestia, virtud que se asocia a los arquetipos históricos de las mujeres que rodearon al Profeta Mohammed. Esas mujeres son ideales a seguir de acuerdo a la visión islamista, si bien no se da la importancia debida a su papel como guerreras o como destacas comerciantes en su época.

Lo más importante de esto es notar que las cualidades de la mujer musulmana de la visión islamista coinciden con los que la sociedad en general considera deseables en las mujeres⁵⁶. Además la visión islamista del ideal femenino añade la fuerza y la valentía como características fundamentales en la mujer islámica a la manera de las mujeres históricas de tiempos del Profeta. Esto es algo que desconoce la visión occidental del arquetipo de mujer musulmana considerada débil y cobarde, incapaz de romper con su subordinación.

⁵⁶ Sherifa Zuhur, *Revealing Reveiling: Islamic Gender Ideology in Contemporary Egypt*

En contraposición al modelo establecido de mujer islámica surge el anti-modelo de mujer no islámica, que puede ser de dos tipos⁵⁷: la mujer occidental retratada como una 'muñeca', un objeto sexual, socialmente explotada o el otro tipo que es el de la mujer occidentalizada, que se considera peor que la primera porque es una traidora de su comunidad, de los valores y creencias islámicos, una caricatura que trata de imitar al modelo de mujer occidental.

Ciertamente la mujer occidental incorpora todos los males sociales en la visión islamista: *La mujer gharbzadeh ... es una super consumidora de artículos extranjeros/capitalistas y dependientes/imperialistas; ella fue un propagador de la cultura corrupta de Occidente; ella socavo el tejido moral de la sociedad; ella fue un parásito, más allá de cualquier tipo de redención.*

¿Quién era una mujer gharbzadeh? En su forma más cruda, ella se identificaba con una mujer que usaba 'demasiado' maquillaje, falda 'muy corta', pantalones 'muy ajustados', blusa 'muy escotada', que era 'bastante ligera' en sus relaciones con los hombres, que reía 'muy ruidosamente', que fumaba en público⁵⁸. El concepto de Gharbzadegi, es decir Occidentización fue expuesto por Jalal al-Ahmad y se refiere a la

⁵⁷ Bouatta y Cherifati, citados en Moghadam, p. 143, *Modernizing Women: Gender & Social Change in the Middle East*

⁵⁸ Afsaneh Najmabadi, *Hazards of Modernity and Morality: Women, State and Ideology in Contemporary Iran*, p. 65, en Deniz Kandiyoti (ed), *Women, Islam and State*

creciente imitación de valores y patrones de comportamientos occidentales dentro de las sociedades musulmanas. Lo concibe como una enfermedad que viene de fuera y se desarrolla como en un caldo de cultivo.

El discurso islamista, una vez más, hace referencia a la pérdida de la identidad nacional a medida que se pierde el control sobre la sexualidad y reproducción femeninas. Muchas mujeres comparten esta visión ya que al mirarse en el espejo de la mujer occidental felizmente no se reconocen. Reivindican sus roles tradicionales a manera de resistencia y se congratulan de encontrar por vez primera que se les otorga importancia.

De esta forma muchas de ellas deciden participar en los movimientos islamistas, percibiendo su religión como símbolo de identidad de su comunidad, como símbolo de protesta en contra del enemigo externo, canalizando entonces sus demandas en un marco religioso.

4. LA VISIÓN DE OCCIDENTE: IMÁGENES FRAGMENTARIAS

¿Quién es el Otro en el discurso islamista? ¿a qué Occidente se refiere?
Todo forma parte de una entidad total reunida en el Occidente

La imagen de la civilización occidental en el mundo musulmán está severamente minada. Los alcances del conocimiento occidental se sustituyen por estereotipos de materialismo e inmoralidad en la visión musulmana de la modernidad occidental.

El colonialismo europeo, la creación artificial de estados en la región del Medio Oriente y el Norte de África, el establecimiento del estado de Israel en Palestina y otros hechos han formado y reforzado en la conciencia musulmana una noción de desconfianza y sospecha sobre el mundo occidental, la cual es retomada por los grupos islamistas.

La modernización en el Oriente musulmán no fue “un proceso natural que correspondiese a evoluciones internas sociales, intelectuales y tecnológicas. Más bien tuvo lugar en parte como un acto de defensa (es decir, una modernización defensiva) contra las presiones de los poderes capitalistas coloniales y se vio reforzada por los poderes coloniales de formas que servían a sus propios intereses” así que todos los procesos tuvieron lugar bajo la hegemonía de una Europa capitalista-colonial⁵⁹. La modernización engañosa se hace sinónimo de occidentalización.

⁵⁹ Ayubi, *Op. Cit.*, p. 80

4.1 Razones Encontradas

En virtud de la percepción de procesos forzados, ajenos a las dinámicas y evoluciones internas, inducidos por los poderes coloniales en tierras del Islam, el Occidente permanece incrustado en la imaginación islamista, no por ello menos real. Despierta animadversión pero también admiración, ambos productos de una realidad que aqueja a las sociedades musulmanas, y a muchas otras en el mundo.

“Desengañado por sus dirigentes, frustrado por los fracasos que no acaban de acumularse, el mundo árabe, o la mayor parte de su población, decide, aparentemente, jugarse el todo por el todo. Perdiendo totalmente la esperanza de poder acceder, en un futuro previsible, al desarrollo, a la tan deseada democracia, o al tan esperado renacimiento cultural, se lanza en cuerpo y alma a un combate que entiende decisivo: el del arranque de su soberanía, de su derecho a decidir por sí mismo en una región dominada por Israel y por quienes lo sostienen desde hace medio siglo. Antes que nada es necesario ajustarle las cuentas a quien mueve los hilos, paralizando toda la posibilidad de cambio o de progreso...”⁶⁰

⁶⁰ Ghalioun, EL Islamismo como identidad política, p. 71

“¿Porqué tenemos que ser nosotros los únicos que no disfrutemos de las ventajas de la civilización, si no es por la mediación de Descartes o de Marx? En realidad no hay más vía para acceder a la modernidad que nuestra propia vía, la que nos ha trazado nuestra religión, nuestra historia y nuestra civilización... Nuestro problema es que hemos tenido que tratar con Occidente a partir de una posición de debilidad, material y psicológica. Al admirarlo excesivamente, paralizados por nuestro complejo de inferioridad, hemos pensado más en imitarlo en todo que en acoger sus aportaciones en los distintos ámbitos. Peor aún, hemos tomado lo que no nos interesa y hemos dejado de lado lo que necesitábamos. Pues bien, yo pretendo que esa relación desigual y perversa con Occidente no sea algo inevitable”⁶¹

El tener como referente la conducta del Otro, de los conceptos y valores occidentales (secularización, laicidad, modernidad, desarrollo...), invoca constantemente el contexto específico de cada uno de los movimientos islamistas y busca hacerlo por oposición.

Su reactividad hacia el Occidente tiene un aspecto dual. Toman las oportunidades que brinda el proceso de modernización secular, es decir lo explota para sus propios propósitos, por ejemplo difundir su mensaje por Internet, lo que demuestra que su rechazo no es tajante.

⁶¹ Entrevista de Al Ghanoushi con Hamid Barrada, Jeune Afrique Plus, julio 1990, citado por Burgat, El Islamismo cara a cara, p. 201

Tal vez, el pensamiento y la acción islamista forma parte de un proceso similar al descrito en un libro sobre el Irán contemporáneo: La occidentología (*gharb-shenâsi*), proceso catártico que facilita la liberación de uno mismo frente a ese otro que fascina por su hegemonía cultural, su tecnología, su poder sobre los medios audiovisuales, por el espectáculo de una superioridad que ya no tiene necesidad de las armas para imponerse⁶².

4.2 La Percepción de la Conspiración

“Hay una tradición imperial en el Occidente, una experiencia colonial que deriva desde Roma, de tratar de imponer la cultura. Piensan que hay un sólo modelo de democracia. Pero no es un valor absoluto, ya que cuando los musulmanes llegan a ser mayoría, entonces, repentinamente no hay democracia. Tienen ciertos modelos que piensan se pueden aplicar donde sea y toda la humanidad debe tener esos modelos, pero yo creo que no pueden hacerlo. Esto es pasajero. El Occidente no puede gobernar al mundo. No hay un dios llamado el Occidente”⁶³

La imagen negativa del Occidente que prevalece entre los grupos islamistas está motivada por el rechazo de acciones políticas

⁶² Khosrokhavar y Roy, Irán, de la Revolución a la Reforma, p. 201

⁶³ Interview with Sudanese Leaders Al-Turabi and Al-Attabani, 11/1994, www.sas.upenn.edu/African_Studies/Hornet/horn_sdn.html

occidentales y por considerar a Occidente una entidad totalizante y totalitaria que pretende imponerse como modelo único de civilización.

Esta percepción permite a los islamistas su utilización para justificar su objetivo de crear una sociedad y un estado auténticamente islámicos, lejos de los modelos occidentales, y presentarse a sí mismos como una alternativa auténtica. El deseo de asimilación con Occidente que tenía significado en el pasado es desplazado por la vinculación a la especificidad cultural del Islam.

Es así como ellos pueden presentar al Islam como la ideología de salvación, no sólo para las sociedades musulmanas sino para el mundo entero. Lo que no significa que entre sus planes este la conquista de la Cristiandad, sino que muestra su pleno convencimiento de que el Islam es un sistema superior y ajeno a las faltas que caracterizan a los seres humanos.

“El islam no está en contra de Occidente, ni es una amenaza, sino más bien es una oportunidad. Si occidente continúa atacando al islam va a perder una oportunidad. El islam puede ofrecerle esperanzas a mucha gente en Occidente, porque es la única ideología que lo puede enriquecer. La civilización occidental necesita del islam porque éste es el amigo que lo puede curar de varias de sus enfermedades”⁶⁴.

⁶⁴ Entrevista a Al Ghanoushi realizada por Pedro Brieger, en Estudios de Asia y África, p. 737

La constante denuncia que hacen de las elites en el poder en los estados musulmanes está vinculada a la occidentalización que ellas padecen y al contubernio que sostienen con las potencias occidentales. Al atacar la occidentalización de las elites en el poder en las sociedades islámicas, los movimientos islamistas pretenden transformar el orden político

Rashid al Ghanoushi, líder de la Nahda, cuestiona la legitimidad del poder de los regímenes árabo-musulmanes porque proviene justamente del apoyo de Occidente.

El Sheik Umar 'Abd Al-Rahman, líder espiritual de los Jama'at Islamiyya egipcios, quien fue acusado de ser el autor intelectual del ataque al WTC de Nueva York perpetrado el 26 de febrero de 1993 y condenado por el gobierno estadounidense a cadena perpetua, condena el apoyo de los regímenes occidentales, en especial el de Estado Unidos al que considera el gobierno ilegítimo y corrupto del Presidente Egipto Hosni Mubarak.

Esta imagen negativa del Occidente justifica algunas acciones llevadas a cabo por los grupos islamistas tales como tomar como blancos de ataque a objetivos occidentales

Comenta Al Ganoushi sobre los atentados al WTC en 1994 y otros ataques a blancos occidentales: "A muchos les gusta presentar estas

acciones como un ataque a Occidente, como una guerra islámica contra ellos. Eso es simplificar mucho las cosas. En realidad, cada uno de esos incidentes tiene sus propias causas y no están relacionados con el Islam... Si bien yo no estoy de acuerdo con la visión de Omar Abd Al-Rahman, acusado de ser el responsable del atentado, creo que él es una víctima... Por otra parte, respecto a los otros atentados, cómo puedo considerar terroristas a aquellos que luchan por liberar a su patria”⁶⁵.

Osama Bin Laden* denuncia la alianza entre la monarquía saudí y el régimen estadounidense que sostienen a partir del pacto celebrado en 1945 entre el Presidente Roosevelt y el Rey 'Abd Al-Aziz Ibn Saud. En el Estados Unidos se comprometió a asumir la responsabilidad de la defensa del Reino a cambio de un acceso privilegiado al petróleo saudí.

La visión de Occidente de Bin Laden parece estar demasiado influenciada por este hecho. Considera que los líderes saudíes han caído en Takfir, es decir son infieles al Islam por el contubernio que sostienen con Estados Unidos, a pesar de que Arabia Saudí es la tierra donde se encuentran dos de los lugares sagrados del islam, Mecca y Medina.⁶⁶

La 'ocupación de Occidente' en tierras del islam, en la visión de Bin Laden, exige llevar a cabo la obligación del Jihad para expulsar a este

⁶⁵ Entrevista a Al Ghanoushi realizada por Pedro Brieger, en Estudios de Asia y África, p. 738

⁶⁶ Ver Declaración de Jihad contra los Americanos que ocupan la tierra de los dos Lugares Santos, en www.msaneews.mynet.net.MSANEWS/199610/19961012.3.html

Occidente conspirador y a sus aliados, la monarquía saudí. Ello constituye una escala más en la confrontación entre Occidente e Islam⁶⁷

En la visión de 'Umar 'Abd Al-Rahman, el Occidente es fragmentario y desunido y , solo en apariencia es tierra de libertades ya que el hombre en Occidente se encuentra en realidad en una prisión. La confrontación entre Occidente y el Islam es muy antigua y se remonta a los tiempos de las Cruzadas. Considera que esta lucha no tiene fin y ha de continuar hasta "el Día del Juicio"⁶⁸.

La imagen de Occidente en las mentes musulmanas no puede cambiar mientras Occidente todavía se relacione con el mundo musulmán a través de agentes y conspiradores, de hecho, nosotros prevemos un mundo entrelazado estrechamente, no sólo por los continuos avances de la tecnología y la ciencia, sino también por el pluralismo de lealtades, donde nuestra fe en Dios, el creador del hombre, nos inspire para lograr lo máximo en la vida humana: la hermandad"⁶⁹

4.3 Invasión Cultural y Valores Absolutos

⁶⁷ Interview with Mujahid Usamah Bin Ladin, Nida'ul Islam, october-november 1996, en www.islam.org.au/articles/15/LADIN.HTM

⁶⁸ Interview with Doctor Omar Abdul Arman, Nida'ul Magazine, december-january 1996-1997, www.islam.org.au/articles/16/dromar.htm

⁶⁹ Entrevista a Al Ghanoushi realizada por Pedro Brieger, en Estudios de Asia y África, p.p. 753-754

La confrontación con el Occidente se articula en términos de amenaza de un ataque cultural sobre la civilización musulmana. Las formas en las que puede producirse tal agresión son la penetración intelectual y el avasallamiento de los conceptos tradicionales islámicos a las ideas occidentales en un intento por destruir el carácter musulmán.

El concepto de Gharbzadegi, es decir Occidentoxicación, expuesto por Jalal al-Ahmad, se refiere a la creciente imitación de valores y patrones de comportamientos occidentales dentro de las sociedades musulmanas. Lo concibe como una enfermedad que viene de fuera y se desarrolla como en un caldo de cultivo.

La presencia perturbadora del Occidente, los efectos corruptores de la interacción con él tienen como resultados: distorsión, intromisión en el Islam (elementos cómplices en esta relación) a riesgo de sufrir la absorción cultural.

La interacción con el Otro es fuente de corrupción, distorsión e implica un riesgo de aniquilación cultural. La agresión de Occidente a la cultura musulmana tiene más de dos siglos y ha logrado penetrado en distintos ámbitos de las sociedades musulmanas, tales como las instituciones gubernamentales, la educación, las artes, la ciencia, los medios de comunicación y las tradiciones populares.

El Otro, es decir Occidente, es considerado corrupto e inmoral, de ahí la referencia a los poderes y valores occidentales y sus constantes intromisiones con la intención de vulnerar las sociedades islámicas tradicionales. Por estas razones, los islamistas buscan reafirmar la identidad musulmana y preservar sus ideales y tradiciones. Esto constituye un factor importante de movilización como también lo es el discurso que enfatiza las desigualdades sociales y el autoritarismo de las elites occidentalizadas que los gobiernan.

Dice Shariatî, "hoy en día, Occidente nos ha despojado de nuestras raíces de identidad, de nuestras raíces culturales, endógenas y autónomas, y ha hecho de nosotros esclavos en la necesidad, débiles, humillados, heterónomos e imitadores. ¿Qué hay que hacer ante esto? Hay que volver hacia sí mismo, ¿a qué mismo? Lo diré en pocas palabras: Nuestro apoyo es nuestra identidad islámica y nuestro objetivo debe ser la vuelta hacia ese sí mismo"⁷⁰

4.4 La Secularización y la Laicidad⁷¹.en la visión islamista

Los procesos de secularización y laicidad en los Estados Musulmanes han generado un debate en torno a ellos. Los movimientos islamistas,

⁷⁰ El retorno a sí, ¿retorno a qué sí?, 1977-1978, citado por Khosrokhavar, p. 202

⁷¹ Esta discusión forma parte de mi intervención en el Seminario Internacional "Los Retos de la Laicidad y la Secularización en el Mundo Contemporáneo", El Colegio de México, CONACYT, Embajada de Francia – CCC IFAL y MacArthur Foundation, celebrado en El Colegio de México, 26 – 27 febrero, 2002.

como actores sociales, participan con una postura que propone un proyecto de Estado Islámico que involucra una serie de concepciones sobre el mismo Islam, y la secularización y la laicidad como creaciones occidentales.

En las sociedades musulmanas el proceso de modernización y de secularización se refleja en tres grandes ideologías. La primera de ellas es el Reformismo Islámico que, desde el siglo XIX, afirmaba la supremacía de la razón y de la interpretación tradicional de los textos sagrados. El Nacionalismo, movimiento popular que despertó rápidamente el entusiasmo de las masas, como ocurrió con Nasser en Egipto. Para 1930, existían sistemas legales duales que se inspiraban en códigos y procedimientos europeos en materias civil, penal y comercial; y mientras la Shari'a comenzó a reducirse al status personal. Por su parte, las ideologías socialistas brindaron en su momento esperanza a muchos grupos sociales. Con ellas la modernidad tomó ciertos rasgos antirreligiosos para luego evaporarse también.

De igual forma, la imposición de la Secularización y la Laicidad en países como Turquía en tiempos de Kemal Atatürk e Irán bajo el régimen del Shah tuvieron consecuencias negativas para esas sociedades.

En su concepción francesa la Secularización, históricamente, es el fenómeno por el cual las iglesias, poco a poco, han abandonado ciertas funciones que son reemplazadas en la sociedad política y civil.

Lo laico, es aquello que pertenece al mundo profano y a la vida civil, es decir, lo que es independiente de la vida religiosa. En este sentido, la Laicidad del Estado significa su carácter no confesional y por tanto, la separación entre las religiones y el Estado (Baubérot, 1996).

Esta separación no le impide al Estado tener relaciones con las religiones y sus representantes para asegurar la libertad religiosa y el ejercicio de cultos. En esta concepción, el Estado no debería profesar ni privilegiar religión alguna.

Para los Islamistas el Islam no admite separación entre lo temporal y lo espiritual. La Secularización se aprecia como una creación de la Cristiandad Occidental y cualquier intento de aplicarla en las sociedades musulmanas se ve como una imposición de formas y modos de pensamiento ajenos, en un afán de continuar con la colonización de las culturas musulmanas.

“En Occidente se ha producido una serie de graves escisiones que tiene sus correlatos en la vida comunitaria. La separación entre la razón y el espíritu, y entre ambos conceptos y la vida. La división de poderes entre Dios y el César. La modernidad occidental ha dado así a un individualismo ilustrado que ha acabado divinizando la razón –desligada de los pulsos de la vida- y ha creado la religión laica del personalismo...

Con todo esto Europa pretendía salir de la religión, crear un ser humano más libre, y acabado rindiendo culto al nuevo dios de la productividad”⁷²

Identifican la laicidad con antiislamismo. Así, el peligro que supone la laicidad es la sustitución del Islam y su encumbramiento como religión suplementaria. En contraposición, el Islam asume el papel de marco de identificación social y comunitario.

.Es decir que el islamismo es reactivo y defensivo ante la secularización y la modernización al considerar que con ello hay una erosión y un desplazamiento de la verdadera religión. En este sentido constituye un esfuerzo militante para contraatacar este hecho. De esta forma debe buscar el poder para resacralizar o desecularizar.

Occidente se convirtió en “*la tierra de donde Dios fue expulsado*”, es la frase que utiliza Hisham Djait⁷³ para explicar la actitud islamista frente a la Secularización y la Laicidad, frecuentemente asociadas al capitalismo industrial y a la modernización económica y social. Si es condición para acceder a ambos abandonar el Islam, en su concepción, el rechazo hacia ambos procesos es tajante.

⁷² Los Valores del Estado Islámico de Medina, 1993, en Olivier Roy, Genealogía del Islamismo, p.p. 120-121

⁷³ Europa y el Islam, p. 242

La escuela constituye uno de los espacios principales de lucha entre los hombres de religión que buscan preservar para ellos el monopolio de la educación y otros sectores con ideologías al menos más incluyentes.

“En Occidente, el secularismo contribuyó a que la democracia se obtuviera mediante una rebelión contra la Iglesia; en el mundo islámico, el islam es el camino por el cual la gente se gobierna así misma. El secularismo llegó a manos del colonialismo montado en los tanques, y aún sigue gobernando apoyado en ellos”⁷⁴.

CONSIDERACIONES FINALES

La retórica islamista no puede hacernos demonizar a los movimientos islamistas, pensar que constituyen una amenaza para la civilización occidental, menos aún un peligro para la Cristiandad. Asimismo, no podemos considerarlos una ficción, un espantapájaros creado por las elites en el poder y los medios de comunicación europeos y estadounidenses.

⁷⁴ Entrevista a Al Ghanoushi realizada por Pedro Brieger. en Estudios de Asia y África, p. 741

La intención ha sido explicar las motivaciones de su rechazo a Occidente, indagar sobre el evidente desafío, interno y externo, que supone la civilización occidental para el resurgimiento político y cultural del mundo musulmán, en especial en la zona del Medio Oriente y el Norte de África.

La retórica islamista no debe, o no debería, marcar el tono de las relaciones entre el Islam y el Occidente, sino que éstas deben involucrar una serie de factores políticos, económicos, sociales y culturales que permitan el reconocimiento mutuo. De ahí la necesidad de estas discusiones intelectuales.

El discurso islamista representa una variedad de alternativas en torno a proyectos similares y el contradiscurso de un sistema hegemónico. Es también un freno a las políticas que intentan llevar a cabo las elites en el poder.

La complejidad de la narrativa islamista sobre el Occidente debe situarse en el contexto propio en el que se produce cada discurso, cada declaración,,, sólo así podrá mantenerse la razón sobre las interpretaciones maniqueas.

El avance significativo en las relaciones entre las elites occidentalizadas de los países musulmanes y los movimientos islamistas ávidos de autenticidad cultural, dependerá en buena medida de la legitimidad que esas elites otorguen al islamismo como.

El discurso islamista le da vigor a su llamado de autenticidad islámica (*asala*) por oposición a lo que viene de fuera. Los movimientos islamistas se apropian de la necesidad de identificación comunitaria que de sentido a la realidad individual y colectiva que puede proporcionar el Islam

Haciendo énfasis en el individuo como ser pluridentitario, el Islam pudiera ser comprendido como una dimensión de su identidad y no como una identidad englobante. Esta puede ser una visión laica del Islam, como dice Jean Baubérot.

Sin embargo, ante la imposibilidad o falta de voluntad de situar la crítica al interior. En su lugar, la trasladan a ámbitos externos y convierten al Occidente en el culpable de la mayoría de sus males al interpretarlo a través de visiones altamente fragmentarias.

Así, el Islamismo elabora una construcción compleja de la imagen del Occidente como el Otro contra el cual mobilizarse para hacer frente a su amenaza para la unidad cultural, religiosa y política de la civilización musulmana.

La percepción de Occidente en los movimientos islamistas no es el fruto de los acontecimientos de las últimas dos décadas del siglo XX, sino de una lectura errónea de la historia en torno a la idea de confrontación y dualidad. De convertir a los ideales occidentales en referentes únicos y

opuestos a los del mundo musulmán. De la preeminencia de factores culturales y religiosos para acercarse al Occidente y de sesgar el análisis en torno a el tratamiento del Occidente como una estructura homogénea; la preeminencia del factor religioso judeo-cristiano y la referencia constante de tipos ideales musulmanes, dejando de lado una multitud más que enriquecerían el análisis.

ANEXO I

GLOSARIO DE TERMINOS ARABES

Adl, justicia, equidad

Ahl, gente, pueblo

Ahl al Bait, “gente de la casa”, se entiende que son los descendientes del Profeta, es decir los descendientes de ‘Ali. Son los únicos que pueden gobernar para el Shiismo

Ahl al Kitab, “gente del libro”, los que profesan una religión que cuenta con un profeta y un libro revelado, es decir, los judíos, los cristianos, los zoroastras y los musulmanes

Aleya, versículos de los que se compone cada azora del Corán

‘Alim (pl. **‘Ulama’**), experto en las ciencias religiosas

Amir, comandante, jefe. Con la dinastía Abasi muchos gobernadores toman este título

Ansar, los que ayudaron a Mohammed en Meca

‘Aql, entendimiento o razón humana; facultad de razonar en filosofía y lógica

‘Asabiya, término usado por Ibn Khaldún para designar el espíritu de grupo o de solidaridad que confiere poder a sus gobernantes

Asala, autenticidad, originalidad, en contraste con lo que es importado

Bai'at, acto de reconocimiento público al nuevo califa, expresado especialmente por los notables en la mezquita principal a través de estrechar su mano

Bida, innovación, sinónimo de herejía, cambio a las doctrinas o ritos tradicionales

Dar al Harb, “casa de la guerra”, territorios no sometidos al dominio político del Islam

Dar al Islam, “casa del Islam”, territorios gobernados por musulmanes

Dawa, invitación a acoger la religión musulmana por parte de misioneros. Muy usada por los islamistas en su acción proselitista

Din, religión

Dhimmis, los protegidos, es decir los no musulmanes que profesan una religión revelada y viven dentro de territorio gobernado por musulmanes y tolerados por el Islam

Dunya, mundo

Diwan, registro financiero público

Fard, deber religioso, puede ser individual o colectivo (fard kifaya)

Fasad, corrupción en sentido moral, social o político

Fatwa, respuesta oficial emitida por el mufti a una consulta sobre temas no contemplados en la Shari'a de manera expresa, consejo religioso-jurídico.

Faqih(pl. **fuqaha'**), jurisconsulto, hombre versado en la jurisprudencia islámica

Fiqh, jurisprudencia islámica

Fitna, sedición, seducción

Hadith (pl. **Ahadith**), relatos por los que se transmite la sunna del Profeta. Se dividen en sanos, débiles, defectuosos, falsos.

Hajj, peregrinación a la Meca que todo musulmán debe realizar alguna vez en su vida para visitar el santuario donde se encuentra la piedra negra de la Kaaba, símbolo de la fe musulmana, se realiza el último mes del año musulmán

Haram, lugar sagrado, como la mezquita por ejemplo. Por extensión es la parte de la casa reservada exclusivamente a las mujeres

Hijra, viaje de Mohammed de Meca a Medina en 622, es la base de la era musulmana

Hikmat, sabiduría

Imam, autoridad suprema política y religiosa del shi'ismo para quienes el Imam es infalible y sólo él conoce el verdadero sentido de la revelación. Se aplica también al que preside la oración en la mezquita y a los dirigentes religiosos en general, como al Imam Khomeini

Iman, fe

Ijma, consenso o acuerdo unánime de la comunidad musulmana, o al menos de los 'ulama' sobre cualquier asunto de la ley religiosa

Ijtihad, interpretación de la ley islámica, se prohibió en la Sunna en el s. XIII, se permite en la Shí'a hasta nuestros días

'Ilmaniyya, secularismo

Jama'at, congregación, conjunto, cuerpo colectivo

Jihad, esfuerzo personal o colectivo. "Guerra Santa" que se refiere a la confrontación militar básicamente defensiva

Kafir, no creyente

Kalam, ciencia teológica en el islam

Khalifa, "sucesor del Profeta". Designación dada a los gobernantes del Islam.

Khawarij (Kharijis), primer grupo político-religioso dentro del Islam, los que se separaron de 'Ali y lo combatieron.

Khizyah, impuesto pagado por los dhimmis en una sociedad bajo autoridad musulmana

Khutbah, sermón que se dirige a la comunidad todos los viernes desde la mezquita

Madhab (pl. Madahib), cada una de las cuatro escuelas del derecho islámico, cuyos nombres derivan de sus fundadores: maliki de Abd el Malik, Shafi del Imam Shafi, hanbali de Ibn Hanbal y hanafí de Abu Hanifa

Madraza, escuela

Mahdi, mesías, salvador de la injusticia. Título honorífico adoptado por algunos khalifas

Majlis, asamblea de gobierno, tradicionalmente conformada por los ancianos de la tribu

Malik, terrateniente, posteriormente rey

Mihna, institución creada por Al Ma'mun para imponer doctrinas de manera oficial, especialmente la del Qur'an creado

Millet, comunidad religiosa

Mufti, autoridad religiosa que da las fatwas

Muhajirun, los que acompañaron a Mamad de Meca a Medina

Mutatarrifun, extremistas

Mutazila, escuela de kalam que enfatizaba en tempos del califa Marwan la libre responsabilidad del hombre y la justicia divina

Qadi, juez de la Shari'a

Ra'i, juicio personal, opinión

Ra'is, hombre notable, presidente

Salat, oración, segundo pilar del Islam, se realiza cinco veces al día

Saum, ayuno, se refiere al periodo de ayuno del Ramadan, el mes sagrado del islam

Shaikh (pl. Masha'ikh), anciano, titulo de respeto dado a los sufis

Shari'a, originalmente sendero o camino, ley religiosa del Islam, elaborada por los juristas en base al Qur'an y a la Sunna

Shirk, pecado supremo que consiste en asociar a otros dioses con Dios

Shura, deber del gobernante de consultar con los gobernados. Ahora se refiere al Parlamento

Siyasa, actividad política

Sufi, Islam místico

Sunna, la costumbre del Profeta, todas las actividades realizadas por el Profeta así como todo lo que dijo, considerada como extensión de la revelación coránica. Es obligatoria para todos los creyentes

Sura, capítulos en los que se divide el Qur'an

Tabaiyya, dependencia

Takfir, acción de juzgar a alguien como infiel al Islam

Tawhid, principio de Unicidad de Dios

Turath, herencia cultural

'Ulamâ' (sing. 'alim), estudioso de las ciencias religiosas

Ummat, comunidad musulmana universal

Usuliyya, fundamentalismo

Wilaya, gobierno del imam, delimitación jurídica

Zakat, limosna obligatoria considerada dentro de los cinco pilares del Islam

BIBLIOGRAFÍA

'ABD AL-RAZIQ, 'Alī; *"Al-Islam wa usul al-hukm"*; Maktabat al-haya, Beirut, 1966.

AFSHAR, Haleh (ed); *Women in the Middle East Perceptions. Realities and Struggles for Liberation*, Londres, Macmillan Press, 1993

ALLPORT, Gordon; *The Nature of Prejudice*, Doubleday Books, NY, 1958.

APPLEBY, MARTIN and SCOTT (coord.), *The Fundamentalism Project*, Tomo I *Fundamentalism Observed* y Tomo III *Fundamentalism and the State*, University of Chicago, 1989.

APPLEBY, Scott (ed.); *Spokesmen for the Despised: Fundamentalist Leaders of the Middle East*", University of Chicago Press, USA, 1984

ARJOMAN, Said Amir ; *From Nationalism to Revolutionary Islam*, University of N.Y., 1984

ARKOUN, Mohammed; *El Pensamiento Árabe*, Paidos Orientalia, Barcelona, 1992

AYUBI, Nazih; *El Islam político: Teorías, tradición y rupturas*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 1996.

AL AZMEH, Aziz; *Islams and Modernities*, Biddles Ltd, London, 1993.

BAUBÉROT, Jean; *La Laïcité, Evolutions et Enjeux*, Paris, La Documentation Française, 1996.

AL-BANNA, Hasan; *Five Tracts of Hasan al-Banna 1906-1949. a selection from Majmu'at Rasa'il al-Iman al-shadid Hasan al-Banna* , Near Eastern Studies, 20, Berkeley, California, 1978

BURGAT, François; *El Islamismo cara a cara*” Biblioteca del Islam Contemporáneo, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 1996

CAPLAN, Lionel (editor); *Studies in Religious Fundamentalism*, State University of New York Press, 1987.

CARRÉ, Olivier; *El Islam Laico ¿un retorno a la gran tradición?*, Biblioteca del Islam Contemporáneo , Ediciones Bellaterra, Barcelona, 1997

CHOUËIRI, Youssef; *Islamic Fundamentalism*, Twayne Publishers, Boston, 1990

CORTES, Julio (editor), *El Corán*, Herder, Barcelona, 1995

CRUZ HERNANDEZ, Miguel; *Historia del Pensamiento en el mundo Islámico* ; Alianza Universidad Textos, Madrid, 1996.

DJAÏT, Hisham; *Europa y el Islam*, Al Qibla, Libertarias, Madrid, 1990.

DONOHUE, John L., Esposito, John (Eds.); *Islam in Transition, Muslim Perspectives*, Oxford University Press, New York - Oxford, 1982

ESPOSITO, John L. ; *El Desafío Islámico, ¿Mito o Realidad?*, Acento Editorial, Madrid, 1992

ESPOSITO, John L. (ed.); *Voices of Resurgent Islam*, Oxford University Press, New York Oxford, 1983.

ETIENNE, Bruno; *L'Islamisme Radical*, Paris, Hachette, 1987

FAKSH, Mahmud; *The Future of Islam in the Middle East. Fundamentalism in Egypt, Algeria and Saudi Arabia*, Praeger, Connecticut, 1997.

FREYER, Barbara; *The Islamic Impulse*, Croom Helm and Georgetown University, Great Britain, 1987

GHALIOUN, Burhan;. *Islam y Política: Las tradiciones de la modernidad*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 1999.

- GIBB, H. A. R. et. al. ; *The Enciclopaedia of Islam*, E.J. Brill, Leiden, 1960-70.

- ----- ; *Shorter Enciclopedia of Islam*, E.J. Brill, Leiden, 1961.

HAFEZ, Kai (Editor); *The Islamic World and the West*, Brill, Netherlands, 2000

HANAFI, Hasan; "*Fi I-fikr al-garbi I-mu'asir*", Cuestiones contemporáneas, 2, Dar al-tamwir, Beirut, 1982

HODGSON, Marshall; 1961, *The Venture of Islam*, Vol. I y II, Chicago University Press.

HOURANI, Albert; *La Historia de los Árabes*, Vergara Editor, Buenos Aires, 1992

'IMARA, Mohammed; *Al- Islam wa - I- uruba wa - I - 'almaniyya*, Dar al-wahda, Beirut, 1981

.....; *Al Usuliyya baina al Garb wa-I-Islam*, Dâr a-Shurûq, Cairo, 1998

JANSEN, Johanness; *The neglected Duty: The creed of Sadat's assassins and islamic resurgence in the Middle East*", Macmillan, N . Y., 1986

KEPEL, Gilles; *Intellectuels et Militants de l'Islam Contemporain*, Éditions du Seuil, Paris, 1990, 289 p.

....., *La Yihad, Expansión y Declive del Islamismo*, Península/Atalaya, Barcelona, 2000

..... (Dir.); *Les Politiques de Dieu*, Éditions du Seuil, Paris, 1993

..... ; *"Le Prophète et Pharaon"*, Éditions La Découverte, Paris, 1984

KHADDURI, Majid; *War and Peace in the Law of Islam*, s.l., s.f.

KHOSROKHAVAR, Farhard y Olivier Roy, *Irán, de la evolución a la Reforma*, Edicions Belaterra, Barcelona, 2000

LACOMBA, Joan ; *Sociedad y Política en el Magreb*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 1997

LAPIDUS, Ira; *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, USA, 1988.

MACRAE, Stangor & Hewstone; *Stereotypes and Stereotyping*, Guilford Press, NY, 1996.

MARCHESE, Francis (ed.), *Understanding Images*, Telos, New York - California, 1995.

MAUDUDI, Abu al-'Ala al; *Los Principios del Islam*" International Islamic Federation of Student Organizations, 7, s.l., 1992

MITCHELL, Richard; *The Society of the Muslim Brothers*", Oxford University Press, 1993.

MOHADESSIN, Mohammad; *Islamic Fundamentalism, the new Global Threat*, Seven Locks Press, Washington, 1993.

MOHANTY, ROSSO y TORRES (eds), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana University Press, 1991

MOGHADAM, Valentine (ed), *Identity Politics & Women*, USA & England, Westview Press, 1994

MUSAWI LARI, Sayyed Mujtaba; *La Civilización occidental vista por ojos musulmanes*, Oficina de Promoción de la Cultura Islámica, Teherán, 1990.

OREN , Nissan; *Images and Reality in International Politics*, St. Martin Press, NY, 1984.

OSTROWSKA, A. & Bochenska, D.; *Ethnic Stereotypes*, 1996, fotocopias.

RAJAEI, Farhang; *Islamic values and World View. Khomeini on Man, the State, and International Politics*, University Press of America, USA, 1983.

ROY, Olivier; *Genealogía del Islamismo*, Biblioteca del Islam Contemporáneo ; Ediciones Bellaterra, Barcelona, 1996

....., *The Failure of Political Islam*, Harvard University Press, Cambridge, 1994.

SHARIATI, Ali; *On the Sociology of Islam*, Mizan, Berkeley, California, 1979

SIDAHMED, Abdel Salam; Ehteshami, Anoushiravan (eds.); *Islamic Fundamentalism*, Westview Press, 1996

TIBI, Bassam; *La Conspiración, el trauma de la política árabe*, Herder, Barcelona, 1996.

.....; *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific-Technological Age*, University of Utah Press, 1988

VERGARA, Juan; *Sobre el Concepto de Imagen*, Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas, Universidad de Chile, 1975.

YOUSSEF, Michael; *Revolt against Modernity: Muslim Zealots and the West*, E. J. Brill, Leiden, The Netherlands, 1985

WALLERSTEIN, Immanuel; *Islam, The West, and the World* (1997); Lectures in series, Islam and World System, Oxford Centre for Islamic Studies, 1998

ZUHUR, Sherifa; *Revealing Reveiling: Islamic Gender Ideology in Contemporary Egypt*, Albany State University of NY Press, 1992

ARTICULOS

ABUKHALIL, As'ad; "The Incoherence of Islamic Fundamentalism: Arab Islamic Thought at the end of the 20th century", *The Middle East Journal*, vol. 48, no. 4, autumn 1994.

ARKOUN, Mohammed; "Clarifier le passé pour construire le future", en *Confluences Méditerranée*, no. 16, Paris, Hiver 1995-1996.

DAVID; Dominique; "L'Islam dans les représentations stratégiques de l'Occident", en *Confluences Méditerranée*, no. 16, Paris, Hiver 1995-1996.

GHALIOUN, BURHAN, "El Islamismo como Identidad Política", *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, Centre d'Informació i Documentació Internacionals Barcelona, p.p. 59-76, mayo 1997

ZEGHAL, Malika; "Religion and Politics in Egypt: The Ulema of Al-Azhar, Radical Islam, and the State (1952-94)", *International Journal of Middle East*, Cambridge University Press, vol. 31, no. 3, august 1999.