

Aspectos teórico-conceptuales sobre el fenómeno del islamismo y de la modernización en el mundo árabe. El caso de la primera Intifada Palestina.

Paula Lopez.

Cita:

Paula Lopez (2013). *Aspectos teórico-conceptuales sobre el fenómeno del islamismo y de la modernización en el mundo árabe. El caso de la primera Intifada Palestina. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-010/147>

**XIV Jornadas
Interescuelas/Departamentos de Historia
2 al 5 de octubre de 2013**

ORGANIZA:

Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional de Cuyo

Número de la Mesa Temática: 18

Título de la Mesa Temática: Recuperando el dinamismo histórico contemporáneo de los pueblos de origen africano y asiático: estudios de caso y aproximaciones teóricas (s. XX y XXI)

Apellido y Nombre de las/os coordinadores/as: Alcira Trincheri y Luciana L. Contarino Sparta

TÍTULO DE LA PONENCIA: Aspectos teórico-conceptuales sobre el fenómeno del islamismo y de la modernización en el mundo árabe. El caso de la primera Intifada Palestina.

Apellido y Nombre del/a autor/a: Paula Alejandra Lopez

Pertenencia institucional: UBA

Correo electrónico: paulahalac@gmail.com

<http://interescuelashistoria.org/>

Aspectos teórico-conceptuales sobre el fenómeno del islamismo y de la modernización en el mundo árabe. El caso de la primera Intifada Palestina.

Paula Alejandra Lopez, UBA (paulahalac@gmail.com)

A modo de introducción: la glocalización, el Islam y Occidente.

Eriksen (2005) observa que el fenómeno de la globalización se produce de forma concomitante al crecimiento de movimientos políticos que buscan reforzar un sentimiento colectivo particularista, a través de un discurso que identifica a aquella como una amenaza para la autodeterminación y la identidad local. Se hace evidente una dificultad de pensar estos nuevos escenarios políticos en términos de derecha/izquierda y por otra parte se afirma que es la propia globalización la que crea las condiciones para una localización de las identidades, en este sentido se propone el término acuñado por Robertson (citado en Eriksen, 2005): glocalización. El autor se centra luego en el caso del conflicto entre “Islam” y “Occidente”, que es para él un verdadero hijo de la globalización. Dos visiones provenientes de intelectuales del *establishment* de Washington reflejarían el pensamiento conservador norteamericano con respecto a estos temas, y si bien han sido rebatidas en el ámbito académico, su permeabilidad hacia los medios de comunicación y el sentido común ha demostrado ser muy alta. El autor se refiere por un lado a Fukuyama y su proclama de que en el mundo de la posguerra fría el único modelo y desenlace posible sería la democracia capitalista occidental; por otro lado, menciona a Huntington y su teoría del “choque de civilizaciones” cuyo argumento principal es que “en el mundo de la posguerra fría, las distinciones más importantes entre los pueblos no son ideológicas, políticas ni económicas, son culturales” y que “los conflictos culturales más peligrosos son los que se producen a lo largo de líneas divisorias existentes entre las civilizaciones” (Huntington, 1997: 23). La primera visión plantea que la única trayectoria histórica y modelo político válidos son los del Occidente europeo por lo que los otros pueblos deben limitarse a imitarlos. Esta es una postura en la que resuenan los ecos del imperialismo decimonónico más recalcitrante. La segunda perspectiva tiene una peligrosa tendencia al esencialismo cultural y su categoría de “civilización” no ha demostrado ser pertinente a nivel analítico. Si las civilizaciones islámica y occidental son en esencia diferentes y están destinadas al choque, ¿cómo explicar los intercambios y las mutuas influencias que ambas han tenido

a lo largo de siglos? Y, por otra parte, ¿cómo asimilar a bloques monolíticos conjuntos de naciones tan grandes y tan diversos?

La vía para una comprensión de los conflictos de la posguerra fría, en particular el que supuestamente enfrenta a “Occidente” y al “Islam” no pasa, en nuestra opinión, por estas aproximaciones teóricas. Eriksen propone romper la hegemonía discursiva maniqueísta a través de la intrusión de contradiscursos que involucren el respeto por el otro y el reconocimiento de las diferencias culturales, sin por ello caer en un relativismo cultural y moral.

Comprender el islamismo.

La propuesta de nuestro trabajo es abordar el fenómeno del islamismo a partir de la mirada de distintos académicos, que si discuten y se enfrentan en algunos aspectos teóricos o analíticos, todos comparten la inquietud por el conocimiento de un fenómeno que llega a Occidente con una opacidad y unos prejuicios muchas veces premeditados. Burgat (1996) denuncia una clave de lectura transversal a los particularismos del mundo árabe, que sólo se hace a través de la fracción extremista de la movilización islámica (1996, 32). Cuando irrumpe el fenómeno islamista en el escenario internacional, con la revolución iraní (1979) y el asesinato de Sadat (1981):

un islamista es alguien que basándose en fatwa¹ que permiten recurrir al yihad, asesina a los presidentes más simpáticos después de declararlos “impíos”(…) se pasan por alto sistemáticamente las expresiones menos ‘repulsivas’ del islamismo, y se resaltan aquellas que se consideran más “auténticas” y sobre todo más próximas a las expectativas inconscientes de la opinión pública (1996: 35).

Roy (1996) también observa que el islamismo ha sufrido una fuerte estigmatización por parte de Occidente y ve en esta actitud la herencia de “un reflejo positivista según el cual sólo existe una modernidad –la ‘nuestra’- y una forma de acceder a ella” (1996: 10). Habría pues un malentendido entre el Islam y Occidente ya que “se afirma que el islam es refractario a la modernidad y a los derechos humanos, que sus valores son antagonistas de los de Occidente” (1996: 88). Sin embargo, no son mundos ajenos entre sí sino que están profundamente entrelazados. También John Esposito (2003) comparte esta preocupación y de forma amplificada, ya que escribe, a diferencia de los autores

¹: La *fatwa* es una consulta o respuesta jurídica.

anteriores, en el escenario post 9/11, en el cual se proclama que se ha cumplido el “choque de civilizaciones” predicho por Huntington y “los musulmanes han pasado de ser el ‘otro’ desconocido o el producto de estereotipos orientales al estilo de ‘las mil y una noches’ (...) a ser secuestradores de aviones.” (2003: 145).

Un punto de partida para el análisis del islamismo puede enfocarse en la tesis acerca de una *Revancha de Dios*, título del libro de Gilles Kepel (1995) en el que estudia cómo a partir de los años 70, se produce un cambio en las relaciones entre religión y política a escala mundial. Se pensaba que se había llegado a una autonomía definitiva del dominio público respecto de la religión como resultado de un largo proceso histórico cuyo núcleo había sido Europa Occidental. Sin embargo, hacia 1975, este proceso comienza a revertirse con la aparición de un nuevo discurso religioso que busca “devolver el fundamento sacro a la organización de la sociedad” y que “propone la superación de una modernidad fallida a la que atribuye los fracasos y las frustraciones provenientes del alejamiento de Dios” (1995: 9). El autor llega a esta hipótesis a partir del estudio del mundo musulmán, en el que de pronto ya no se trata de “modernizar el Islam, sino de islamizar la modernidad” (1995: 10), luego advierte similitudes con el judaísmo y el cristianismo. Las causas de este resurgimiento se relacionarían con la crisis del Estado de Bienestar, el aumento del precio del petróleo, el desempleo, la inflación: para estos movimientos que “aparecieron cuando se derrumbaban las certezas nacidas de los avances que la ciencia y la técnica habían hecho a partir de los años 50” (1995: 185) se pone al descubierto “la vacuidad de las seculares utopías liberal o marxista” y proponen como solución “el vínculo religioso como fundamento del sistema social” (1995: 12). La hipótesis de trabajo de Kepel sería que estos movimientos son un testimonio irremplazable de una enfermedad social profunda, síntoma de una nueva época. Esta tesis le permite poner en un plano comparativo los distintos resurgimientos religiosos en escenarios tan disímiles como Italia, EE. UU., Argelia o Israel, entre otros. Los rasgos comunes de esta revancha de Dios en las religiones del libro, más allá de la simultaneidad temporal, serían la descalificación del laicismo (y de la filosofía de la Ilustración) y el cuestionamiento radical de las bases de la modernidad. Para François Burgat (1996) una lectura analógica de los comportamientos en las tres religiones reveladas puede ocultar la especificidad de la movilización islamista: “Más que una ‘vuelta de Dios’ universal, la dinámica más perceptible de este fin de siglo es una vuelta de sus hijos del Sur, tanto tiempo olvidados” (1996: 115). Establece así los

límites de una posible comparación entre el retorno religioso en el norte y en el sur: son sociedades que se cuestionan los valores y las categorías que han dominado el siglo, pero en el caso del islam, la vuelta de lo sagrado “no significa tanto un resurgimiento de lo sagrado en un mundo secular, cuanto la rehabilitación de las referencias de la cultura local” (1996: 116). La cultura endógena es una cultura religiosa, y el lenguaje de la espiritualidad se convierte en el mejor medio para expresar la condena del Norte “materialista”. Esta observación de Burgat introduce una nueva dimensión en el resurgimiento islámico que no está presente en los otros casos analizados por Kepel: la “revancha de dios” como un intento de descolonización simbólica y cultural.

Para comprender el islamismo como un fenómeno histórica y geográficamente situado en la cultura arabo-musulmana² deben considerarse algunas peculiaridades de esta. Siguiendo la observación de Burgat mencionada más arriba, el Islam no debe pensarse como una esfera religiosa autónoma, separada de otras esferas, como la cultural o la política. El Islam es político y tiene una función política (Carré, 1980). Inclusive los nacionalistas árabes de origen cristiano, señala Olivier Carré (1980), reconocían en el Islam un dato esencial de su arabidad. Esto desde ya que plantea una dificultad teórica para el ojo occidental: en Medio Oriente no se puede analizar el Estado-Nación moderno sin tomar en consideración el Islam³. También debe pensarse que el Islam abarca una pluralidad histórica, social, geográfica, pero a su vez genera una tensión hacia la unidad de la comunidad de creyentes o *umma* como consecuencia de la unicidad de Dios (Etienne, 1996), así como de un proyecto de Ciudad Ideal contenido en las escrituras: el Corán, a diferencia de las escrituras judeo-cristianas constituye el conjunto de normas de la vida social, familiar, política, religiosa (Etienne, 1996). Muhammad Asad (1995) explica que “el islam como enseñanza se propone definir no sólo las relaciones metafísicas entre el ser humano y su Creador, sino también-y con casi la misma insistencia- las relaciones terrenales entre el individuo y su entorno social” (1995: 20). Pensar el Islam desde este punto de vista, permite para Etienne

² Siguiendo a varios autores (Sivan, Burgat, Etienne, Roy), planteamos que el camino del radicalismo shíi en Irán tiene una evolución autónoma, si bien no se puede negar que la Revolución Islámica tiene un impacto importante en el mundo árabe de predominio sunní.

³ Dicho esto, el mismo autor también trata de demostrar en otro artículo que en el Islam existe una tradición de larga data o “gran tradición” de separación de lo religioso y lo político que insiste en el carácter no teocrático del poder político luego de la época del profeta y los Califas “bien inspirados”, aunque reconoce que debe pensarse en términos de distinción más que de separación absoluta. Es necesario tener en cuenta que en este artículo intenta recuperar esta tradición de separación en contra de la tendencia que observa a asimilar islam e islamismo y de las peligrosas consecuencias que esto puede tener para las minorías musulmanas en Europa. (En relación con esto ve a la “fiebre islámica” como un fenómeno episódico o un paréntesis). <http://www.jstor.org/stable/4122962> .

(1989), poner en cuestión la universalidad de ciertos conceptos como el de laicidad: « La laïcité est un mode de vie social et politique, que la France et, en partie seulement, les Etats de l'Europe de Ouest ont adopté après plus d'un siècle de lutte (...) la laïcité a la française est un accident de l'histoire. » (1989: 210).

Otra dimensión a tener en cuenta para comprender el fenómeno del islamismo en el mundo arabo-musulmán es el derrotero histórico común de esta región, en particular en la época contemporánea. Etienne (1996) divide la historia contemporánea de la región en 4 grandes períodos: un despedazamiento de *Dar al Islam* (la casa de la sumisión a Dios) mediante la colonización europea; el movimiento de la *Nahda* o renacimiento árabe sobre la base de un Islam escriturario y urbano, culto y burgués; la aparición del nacionalismo árabe con sus ecos de socialismo y antiimperialismo; finalmente, a partir de los 70, un retorno al Islam. Habría habido un triple movimiento de modernización del Islam, nacionalización del progreso, e islamización de la modernidad (en este último situamos al fenómeno del islamismo).

Genealogía del islamismo.

En este punto es necesario preguntarse: ¿a qué llamamos islamismo? Seguiremos a Roy (1996) que parte de una definición del fundamentalismo como afán por volver y ceñirse a los textos fundadores de la religión, que puede propiciar ya sea un conservadurismo extremo (Arabia Saudí) ya sea un cuestionamiento del orden social y político a partir de la revisión crítica de estos textos. El fundamentalismo es revolucionario cuando expresa en términos políticos el deseo de reformar la sociedad. Esta “ideologización del fundamentalismo (...) data de los años 20 y 30 y le debe mucho a la ocupación colonial (...) nosotros llamamos islamismo a esta lectura política y radical del fundamentalismo” (1996: 19 y 20). Kepel (1995) también ubica en el largo plazo el surgimiento de estas tendencias con la fundación de los Hermanos Musulmanes, en 1928, que abogaban por la instauración de un Estado Islámico, mientras que otros autores, como Sivan (1997) opinan que el radicalismo islámico o “nuevo radicalismo” es principalmente un producto de la experiencia de los años 50 y 60. Sin lugar a dudas, el islamismo de los años 70 en adelante es resultado de las décadas inmediatamente anteriores, pero a la hora de buscar influencias teóricas e intelectuales podemos retrotraernos, no sólo a la década del 50 y del 20 del siglo XX sino incluso hasta el siglo XIV con los escritos de Ibn Taymiya, mencionado por todos

los autores consultados (Sivan, Esposito, Roy, Carré, Etienne, Kepel) y reivindicado por los islamistas como referencia intelectual ineludible para sus movimientos.

El fundador de los Hermanos Musulmanes, Hasan al-Banna, así como Abu Ala al-Maududi, fundador del Yamaat-i Islami en la India, deben ser considerados a la hora de trazar una genealogía del islamismo ya que ambos fundan grandes movimientos que combinan la tradición religiosa con el partido político moderno. Sus miembros se comprometen a vivir como auténticos musulmanes en su vida privada y social formando una “contrasociedad”. Ambos movimientos se internacionalizan ya que preconizan la sustitución de la nación por la *umma* (Roy, 1996), y acusan de los males de su sociedad y del declive del mundo musulmán al imperialismo europeo y a las elites musulmanas occidentalizadas. En un principio abogan por una reforma moral y social, pero luego se implican en actividades políticas y de oposición. Están influenciados por el modernismo islámico (es decir, los intentos de adaptar el Islam a los tiempos modernos) pero piensan que éste tiende a occidentalizar al Islam; se oponen así a la occidentalización pero no a la modernización científica y tecnológica (Esposito, 2003). Abu Ala al-Maududi introduce el concepto clave de *yahiliya*, período de ignorancia y barbarie anterior a la predicación de Mahoma en Arabia, que a partir de este momento se emplea para las sociedades del siglo XX, y que lleva a una condena radical de la modernidad, y a una puesta en relieve de su incompatibilidad con el Islam definido como una ideología cuya función es pensar de manera totalizadora la sociedad y el hombre (Roy, 1996).

Si los intelectuales mencionados arriba pueden considerarse antecedentes del islamismo, el egipcio Sayid Qutb es su padrino y mártir principal. Su trayectoria ha inspirado a militantes posteriores: de intelectual culto y occidentalizado (crítico literario) a activista militante. A fines de la década del 40 visita los EE UU y queda convencido de la decadencia moral de Occidente. A su regreso, se une a los Hermanos Musulmanes y colabora con entusiasmo en la revolución del 52, pero el nuevo régimen nasserista con su carácter autoritario y represivo no tarda en defraudarlo, se transforma en opositor y cae en prisión. Es así como llega a la conclusión de que el cambio dentro del sistema es inútil y el único medio para instaurar un régimen islámico es el *yihad*⁴ (Kepel, 1995). Desarrollará entonces hasta sus últimas consecuencias de la idea de *yahiliya* para sostener que no se puede establecer ningún compromiso con los poderes establecidos y

⁴ El *yihad* debe pensarse como un término polisémico, tiene al menos 3 sentidos: combate contra sí mismo, la lucha por la expansión del Islam (combate contra los infieles) y el combate contra los malos musulmanes. (Etienne, 1996)

la violencia política entendida en términos de *yihad* es la única vía para la instauración de un Estado islámico. Si en un primer momento hay una alianza entre islamismo y panarabismo, Qutb cortará el nudo gordiano: ve la secularización del arabismo como un resultado inevitable de éste, ya que era una forma de nacionalismo, una ideología esencialmente laica importada de Occidente. Frente al pensamiento sunní tradicional, caracterizado por un realismo pesimista que contra el trauma de la *fitna* o guerra civil pregona la obediencia a un gobernante injusto como mal menor, Qutb tiene como tarea legitimar el derecho a revuelta: “el genio de Qutb consistió en basar sus argumentos en el pensamiento de un destacado pensador medieval, Ibn Taymiya” (Sivan, 1997: 120). Taymiya clamó por un retorno a la pureza de las 4 primeras décadas (622-661) en el período de la conquista del imperio abasí por los mongoles. Abogaba por una interpretación rigorista y literal de las fuentes sagradas y pronunció una *fatwa* contra los mongoles que le permitió legitimar el *yihad* contra los gobernantes. Qutb plantea pues que un gobernante sunní se convierte en ilegítimo si no aplica parte importante de la *sharia*, deviene un infiel al que se le aplica el *tafkir* o excomunión y se vuelve objeto de *yihad* (Sivan, 1997). Traza entonces las líneas principales de lo que en las décadas posteriores será el núcleo del programa islamista: un sombrío diagnóstico de la enfermedad del Islam, un apartamiento de la sociedad y del sistema de gobierno actuales (*hijra* o exilio físico o espiritual como única respuesta frente a la *yahiliya* moderna), la creación de una “contrasociedad” que debe “impedir que las influencias extrañas penetren”, que “se esfuerza por demoler la vieja sociedad” y que debe ser el “modelo de la sociedad del futuro” (Sivan, 1997: 111) inspirada en la comunidad de los seguidores del profeta, y finalmente el reclutamiento de musulmanes descarriados. El *yihad*, como obligación individual y colectiva de combate contra los malos musulmanes y contra las autoridades que han abandonado el Islam, pasa al centro del pensamiento islamista ya que se plantea que “la sharia no puede ser realmente aplicada (...) hasta que se haya instaurado un estado islámico” y “la lógica revolucionaria esta por delante del cumplimiento estricto de la ley islámica” (Roy, 1996: 44). El pensamiento islámico radical busca pues los modelos de sociedad ideal así como la legitimación para su programa político en el pasado. De hecho, para Kepel hay un “impacto directo de las ideas de los teólogos y movimientos medievales y premodernos en el mundo del islam actual” (1995: 59). También Sivan comparte esta idea que se refleja en el título de su libro: *El islam radical. Teología medieval, política moderna*.

Si para Sivan el Nuevo Radicalismo es un producto de la experiencia de los años 50 y 60, será a partir de la derrota de los ejércitos árabes por Israel cuando se abra la puerta para un cuestionamiento radical de los regímenes surgidos de la independencia y para un examen introspectivo en todo el mundo árabe. Muchos jóvenes acudirán en masa a las asociaciones estudiantiles islámicas, ya que ven en la derrota el síntoma de una enfermedad que hay que combatir. Estos nuevos radicales “combinaban el odio con un respeto a regañadientes hacia Israel, que se tenía como ejemplo edificante de un estado construido sobre la religión” (Sivan, 1997: 64). Para Sivan conforman una unidad generacional en términos de Manheim-Ryder: “conglomerados de individuos que han experimentado los mismos acontecimientos dentro del mismo espacio de tiempo” (1997: 144). Su principal experiencia política como adultos era el nasserismo (en el caso de Egipto), apenas habían participado de las luchas anticoloniales y eran casi completamente urbanos. La guerra del 67 infringe así un golpe fatal a los regímenes arabistas y permite una puesta en cuestión de todos sus pilares, principalmente de la creciente secularización. Es así como, a partir de los 70, se producirá “la conquista del campo contestatario por parte de los movimientos islamistas” y “la aspiración a un mundo mejor cambia de registro, se traslada del dominio secular al religioso” (Kepel, 1995: 24).

El proceso de modernización o sobre promesas incumplidas.

Si la guerra del 67 abre lugar a una profunda introspección que pone en crisis a los regímenes nacidos de la independencia abonando el terreno para el ascenso de los movimientos islamistas, ¿cuáles son las causas profundas de esta revancha de Dios en el mundo arabo-musulmán? Una de las claves para explicar este fenómeno creemos que está en las características que cobró en estas sociedades el llamado proceso de modernización⁵, es decir los cambios profundos que se producen en tan sólo una generación (Roy, 1996) como la urbanización, la prolongación de la escolaridad, la reducción de la diferencia de edad entre marido y mujer, la alfabetización de las mujeres y el descenso de la fecundidad, etc. (Roy, 1996). Una primera etapa en este proceso “modernizador” habría sido la colonización con su introducción de una economía de mercado y de fronteras artificiales, de “roles modernos en sociedades tradicionales: (...)”

⁵ Sobre las características del proceso de modernización occidental, ver HUNTINGTON, Samuel P. (1997), *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós Ibérica, Barcelona, Capítulo 3 “¿Una civilización universal? Modernización y Occidentalización” pp. 79-84.

una doble dimensión de industrialización (...) urbanización y constitución de clases, pero una dimensión de cambio metafísico” (Etienne, 1996: 80). Esta colonización es portadora de valores que se proclaman universales, que luego se volverán contra el colonizador: se esperaba que avanzara la occidentalización y la secularización pero a partir de los 50’ hay una crisis del nacionalismo liberal de inspiración occidental y surgen nuevos regímenes: el nacionalismo/socialismo árabe, entre ellos el nasserismo (Esposito, 2003). Sin embargo, en la década de los 60 estos regímenes comienzan a tener dificultades en la gestión económica: por un lado, la explosión demográfica lleva a un éxodo rural con la concomitante creación de megametrópolis, el crecimiento de la economía informal y las deficiencias en transporte y vivienda. Por otra parte, persisten mecanismos de patronazgo, clientelismo, y corrupción en el marco de Estados prebendarios y distribuidores de subsidios, a los que les resulta imposible absorber a las nuevas generaciones educadas. A su vez, las transferencias de tecnología producen endeudamiento y posteriormente aparecerán las presiones del Banco Mundial con sus exigencias de reducción de gasto público (Etienne, 1996).

Este panorama no responde sin embargo a una pregunta clave: ¿por qué los islamistas parecieran ser los únicos que se benefician de la crisis de los regímenes independentistas? Para Etienne (1996) el nacionalismo progresista habría fracasado en la reconciliación de la conciencia universal y la vida real del ser social es decir en garantizar la coincidencia del individuo y del ser social, aboliendo la alienación. En otras palabras, la modernidad propuesta por los Estados-nación es concebida como alógena, como algo completamente ajeno al sistema de referencia simbólico y cultural de la población. Esta alienación se ve acompañada de una frustración enorme en tanto las promesas materiales de esa modernización no se cumplen. Se produce así una “disonancia cognitiva” “entre las expectativas consumistas al estilo occidental y la producción y renta per cápita del ‘Cuarto Mundo’” plantea Sivan (1997: 24), que llevará a un renacer del islam, que para él es defensivo, “una especie de operación de resistencia contra la modernidad” (1997: 15). Los Estados-nación han destruido los lazos tradicionales que unían a los individuos sin sustituirlos por otros y la pérdida de identidad, para Burgat, es más acusada para quienes “han sufrido los efectos perturbadores de la modernización antes de conocer sus efectos integradores: los ‘mal modernizados’” (1996: 41). En este contexto, el autor dará preeminencia a los aspectos de búsqueda identitaria que reviste el retorno al Islam bajo la forma de islamismo: “La modernización no se realiza desde dentro del sistema simbólico del islam sino contra él

o, en el mejor de los casos, sin él” (1996: 79) y “tenía que desechar unas instituciones a las que consideraba, ante todo, ‘religiosas’, ‘premodernas’(…) aunque todavía fueran depositarias, en parte, de la identidad social” (1996: 82).

Para Aziz Krichen (citado en Burgat, 1996) es una verdadera ironía que quienes lucharon contra los colonizadores en el terreno político se convirtieran posteriormente en los mejores garantes de la perpetuación de su hegemonía en el terreno lingüístico y cultural⁶. El islamismo no propone entonces simplemente un retorno a lo sagrado sino un restablecimiento de todo un orden simbólico relegado. Habría una continuidad con el proceso de descolonización: si primero se expresa en el ámbito político y luego en el económico, “el distanciamiento del antiguo colonizador accede, con la retórica del islamismo, a los ámbitos ideológico, simbólico y cultural (...) la reacción frente al impacto cultural de la irrupción colonial es lo que ha puesto hoy en marcha esta ‘tercera fase’ islamista del ‘coqueteo de la descolonización’” (Burgat, 1996: 85). Lo específico del discurso islamista y su eficacia residen pues en su independencia total a cualquier influencia extranjera. En consonancia con esta tesis, Etienne ve que el éxito del discurso islamista está en que los “instruidos ilegítimos, [los líderes islamistas] (...) toman su propia legitimidad del mismo capital cultural y simbólico que los instruidos legítimos: el Islam” (1996: 147). Así, los productores de bienes simbólicos concurrentes se proveen del mismo acervo cultural, lo que es diferente es su utilización e interpretación. Por su parte Roy (1996) ve que la fuerza del nuevo fundamentalismo está en que combina modernidad y un planteamiento de vuelta a la verdadera tradición. Estos movimientos radicales, dice, “recogieron la antorcha del tercermundismo” (Roy, 1996: 51).

Así pues, es sumamente interesante pensar en la reislamización como una recuperación de un universo simbólico y cultural que se había relegado en pos de adoptar los valores mal llamados “universales” de la modernidad europea. Esto nos lleva a preguntarnos: ¿estamos frente a un rechazo absoluto de los valores modernos y de los resultados del proceso de modernización? La respuesta es un no rotundo, ya que creemos que, si los movimientos islamistas reaccionan contra “La” modernidad, una modernidad concebida como alógena, colonizadora y alienante, a su vez son un producto de ella. Esto se demuestra fácilmente trazando el perfil sociológico de sus líderes e integrantes: los fundadores del “gran período islamista” (1970-1985) no pertenecen a sectores

⁶ El Régimen tunecino, por ejemplo, cierra de la universidad de Zaituna, con una tradición de 12 siglos.

tradicionalistas sino a categorías sociales producto de la modernización (Roy, 1996): graduados universitarios con una propensión a las disciplinas técnicas, cuya oposición al discurso dominante de la religión oficial los convierte en una “intelectualidad proletarioide” (Kepel, 1995: 12). Son jóvenes urbanos, segmentos con alto nivel de educación con sentimientos de privación en relación con una “revolución de las expectativas en alza (...) que daban por supuesto que habían adquirido (...) la llave para el moderno bienestar” (Kepel, 1995: 152). El islam radical ofrece así “la vuelta a un modo de vida puritano e igualitario, reduciendo la brecha social (...) rebajando el nivel general de las expectativas” (Sivan, 1997: 153).

Además del perfil sociológico de sus dirigentes los movimientos islamistas tienen una fuerte implantación en la sociedad civil y responden a problemas y demandas surgidas de este doloroso proceso de modernización. Esta penetración en la sociedad civil fue alentada por los gobiernos que veían en las asociaciones religiosas una forma de hacer frente a los grupos marxistas, fuertemente implantados en las universidades así como de “garantizar una paz social de bajo costo” (Kepel, 1995: 41). En éste ámbito, por ejemplo, los islamistas multiplicaron los servicios al estudiantado: clases de revisión en las mezquitas, fotocopias baratas, transportes especiales para evitar la promiscuidad, etc. Burgat plantea que en estos casos deben evitarse análisis simplistas, ya que “la vuelta a una norma antigua no tiene por qué ser necesariamente una vuelta a la tradición” (1996: 255). Por ejemplo el uso del velo o la separación por sexos en excursiones de la universidad permiten a sectores tradicionales salir del círculo familiar. También los grupos islamistas juegan un importante papel en la integración de los urbanizados recientes: los campesinos organizan su existencia urbana mediante redes de solidaridad religiosa, en los suburbios de las ciudades. Si para Kepel la acción social de los movimientos islamistas corresponde a una segunda etapa de “islamización desde abajo” o “ruptura islámica de lo cotidiano” luego del fracaso de la “década revolucionaria”⁷ (1995: 91), para Burgat este argumento presupone unas corrientes islamistas muy monolíticas. Esta hipótesis de unos movimientos revolucionarios transformados en los 80 supone que estos habrían aparecido “ex nihilo, sin el precedente de ninguna asociación pietista o social” (1996: 92). Este autor se opone a separar por arriba/por abajo, ya que ambos son componentes de una misma movilización, y en todo caso las manifestaciones sociales y educativas del proceso de reislamización serían anteriores a

⁷ Para Kepel, habría habido un primer período en el que la tendencia dominante entre los movimientos islamistas pone como objetivo principal la toma del poder.

sus manifestaciones políticas o revolucionarias: “es preferible la hipótesis de que la acción revolucionaria y la social casi siempre son concomitantes” (1996: 95).

Así podemos proponer que los movimientos islamistas se encuentran fuertemente implantados en sus respectivas sociedades civiles y su éxito depende de las demandas concretas de éstas. En este punto coincidimos con Roy (1996) quien sostiene que la evolución de los movimientos radicales ha estado condicionada casi exclusivamente por la vida política de cada uno de los países donde se desarrolla su actividad por lo que deben ser estudiados como movimientos sociales concretos. Así, si los islamistas anunciaban el fracaso de los Estados-Nación y la ruptura entre estos y la *umma* se puede observar que, de forma paradójica, hay una fuerte pregnancia del nacionalismo y del marco político, económico y social local en estos movimientos. En este punto cabe mencionar el caso de Hamas en Palestina, que desde un principio llamó nuestra atención por la imbricación entre nacionalismo e islamismo, tan contradictoria en el discurso y la teoría⁸, pero tan fuerte sobre el terreno.

El caso palestino: identidad nacional e islamismo tardío.

Hagamos un breve repaso de la formación de la identidad nacional palestina: Weinstock plantea que “el sionismo actúa como un revelador y como un estimulante del sentimiento nacional árabe” (1973: 128), una adscripción que es panárabe antes que palestina. Luego del 48, con la expulsión de cientos de miles de palestinos, se irá conformando una identidad alrededor de la experiencia compartida de la *Nakba* (catástrofe) y del anhelo de retorno. Será sin embargo recién a mediados de los 60, cuando emerja una nueva generación y, con la fundación de la OLP (Organización para la Liberación de Palestina) por Nasser, que la identidad nacional palestina comience a tomar contornos definidos. La OLP como “el símbolo viviente de la existencia de su pueblo” (Rejes, 1978: 112) será para los palestinos una forma de recuperar una identidad perdida. En el Pacto Nacional Palestino, documento fundamental de la OLP, se define esta identidad nacional como formando parte de la patria árabe (Carta Nacional Palestina, 1969: Art 1), como “característica inherente, genuina y esencial (...) transmitida de padres a hijos” (Carta Nacional Palestina, 1969: Art 4). Apelan a “vínculos materiales, espirituales e históricos con Palestina” (Carta Nacional Palestina, 1969: Art 7) como fundamento de su reclamo territorial. Desde un punto de vista

⁸ Ver, a modo de ejemplo, NAQAVÍ, Alí M. (1987). *Islam y nacionalismo*, Editorial Alborada, Buenos Aires.

estratégico la OLP proclama la lucha armada como “único camino para la liberación nacional” (Carta Nacional Palestina, 1969: Art 9) así como las acciones de comando (Carta Nacional Palestina, 1969: Art 10). A su vez al proclamar la unidad árabe (Carta Nacional Palestina, 1969: Art 13) hace un llamamiento implícito a la colaboración de los países árabes en la causa Palestina. Por otra parte en un contexto de guerra fría y de luchas de liberación nacional, la OLP se coloca en el bando antiimperialista (Carta Nacional Palestina, 1969: Art 15): No reconoce la legalidad del Estado de Israel (Carta Nacional Palestina, 1969: Art 19), ni la pretensión del judaísmo a reclamar un estado “siendo una religión, no una nacionalidad independiente” (Carta Nacional Palestina, 1969: Art 20). Este documento debe ser comprendido en el marco de la guerra de los 6 días, cuando los países árabes son derrotados por Israel. A partir de ese momento la OLP cobrará cada vez más importancia como manifestación de la conciencia nacional del pueblo palestino y como voz del pueblo palestino frente a la comunidad internacional. Dentro de la OLP, al-Fatah (el movimiento predominante) proclama: “El objetivo final que la revolución palestiniense se ha fijado oficialmente es la creación de una Palestina laica y democrática en la cual cristianos, judíos y musulmanes podrán vivir sin discriminación alguna” (Lacheraf, Mostefa, 1970: 215). Estamos pues ante una propuesta nacionalista completamente secular, que rechaza toda imbricación con la religión, siendo ésta la lógica de un enemigo, el sionismo, al que definen como feudal, retrógrado y mesiano-racista. A partir del 67, con la ocupación de la Franja de Gaza y Cisjordania por parte del ejército israelí se da un fenómeno paradójico: si la OLP se erige en depositaria de la identidad nacional y aumenta su poder y prestigio, por otra parte, con el desplazamiento de su dirigencia al Líbano (y posteriormente a Túnez), se debilitan los lazos con la comunidad palestina que vivía en los territorios ocupados de Cisjordania y Gaza. Éstos son definidos como “territorios bajo custodia” en los que se aplica la ley marcial: el ejército reprime cualquier forma de resistencia, violenta o pacífica. Pappé propone que en estas circunstancias la población se vuelca a la religión como “la manera en que los individuos respondían a una cruda realidad frente a la que parecía no haber escapatoria” (2007: 284) y que “el cuadro era en todas partes una mezcla de resistencia, lucha diaria por la supervivencia y adaptación” (2007: 286). A su vez, la pérdida de influencia de la OLP sobre los territorios ocupados habría dejado un mayor espacio para la adaptación individual y colectiva a un modo de vida más devoto, sobre todo en las áreas rurales donde los “conceptos y creencias se habían mantenido incólumes y era más fácil darles una orientación más política” (2007: 341), y en los

barrios urbanos pobres. Así, la aparición del “Islam político” hacia fines de los 80 respondería para Pappe a un genuino retorno de la religión tanto en Palestina como en Israel: “la religión demostró ser una fuerza resistente y con capacidad de adaptación, y no la reliquia decadente del tradicionalismo que los gurús de la modernización descartaron tan fácilmente” (2007: 340). Lo interesante es que Israel apoyará este vuelco hacia el Islam ya que “los asesores orientalistas del gobierno recomendaron reforzar el islam político como contrapeso de la política nacionalista que predicaba la OLP” (2007, 341-342).

Islam y política en la era de la ocupación.

La rama de los hermanos musulmanes en Palestina se establece en 1945, aunque sus primeras conexiones datan de 1935 y tiene una importante influencia entre 1948-1967, pero luego se verán eclipsados por la OLP, que como dijimos, a partir del 67 se erige en depositaria de la identidad nacional. Sin embargo, los Hermanos vuelven a emerger como una fuerza política luego de que las privaciones de la ocupación den lugar a un resurgimiento de la religión personal⁹. Su centro de acción será la mezquita (se observa una duplicación del número de mezquitas en los territorios ocupados entre 1967 y 1979) como lugar de refugio para los estratos más bajos, ya que se canalizan a través de ellas la ayuda económica, el contacto social y prédica religiosa. Así, mientras las fuerzas de ocupación ponían toda su energía en dismantelar y reprimir las organizaciones de resistencia, los Hermanos Musulmanes lograron construir una estructura organizativa sólida y proseguir con su trabajo en la sociedad civil con muy poca intervención de las fuerzas israelíes (Ziad, 1993). A pesar de ello, a principios de los 80 surge el Yihad Islámico como un grupo separado de los Hermanos musulmanes, a quienes critica por su incapacidad para incorporar nuevas ideas, y principalmente por su falta de resistencia hacia el sionismo. La mayoría de los miembros del Yihad Islámico eran jóvenes educados en profesiones liberales que querían colocarse entre el quietismo político de los Hermanos Musulmanes y el nacionalismo revolucionario pero secular de la OLP, como una tercera vía nacionalista y yihadista (Pouillard-Rébillard, 2013). Este movimiento conserva la imaginería de la liberación nacional y de la revolución sólo que ahora es el Islam quien refuerza el simbolismo revolucionario y tercermundista.

⁹ Pappe también menciona el triunfo de la revolución iraní y el impacto que tuvo en el resurgir religioso en Palestina.

Pouillard-Rébillard encuadran dentro de lo que se llama “islamo-nacionalismo” a este movimiento así como a Hezbollah¹⁰ y luego a Hamas: heredan los símbolos, imágenes y discurso de los movimientos nacionalistas del Tercer mundo, y constituyen una ruptura y una continuidad en la historia de los nacionalismos del Tercer Mundo. Por un lado se introduce una referencia religiosa pero no se diluyen los esquemas endógenos de patriotismo y nacionalismo: “the great paradox of the last twenty years has been seeing Islamism, an ideology that is by all means universalist and globalizing, be perfectly well adapted to the classical paradigm of nation-state, and to patriotic and nationalist context and references” (2013: 2).

La primera Intifada o el lenguaje del islam se apodera de la política.

El verdadero punto de inflexión en la islamización de la causa palestina consideramos que se sitúa en la Primera Intifada de 1987: “hasta mediados de los 80 la causa palestina era la última expresión viva del nacionalismo árabe en la cual el vocabulario islámico tenía apenas un papel modesto” afirma Kepel (1995: 46), pero con la Intifada la sublevación se traslada a la vida cotidiana propiciando una nueva forma de sociabilidad fundada en la ayuda mutua y los lazos caritativos, con participación de los jóvenes militantes islamistas, haciéndose conocer a través de Hamas (movimiento de resistencia islámica y “entusiasmo”), una ramificación de los Hermanos Musulmanes palestinos, y alternativa islámica militante al nacionalismo laico de la OLP. Para Pappé (2007) este levantamiento cobra un cariz realmente anticolonial en tanto los territorios ocupados estarían obedeciendo a un paradigma de dependencia neocolonialista que “residía en que en las áreas palestinas no se efectuaban inversiones y tampoco se creaba la infraestructura para invertir y acumular capital excedente” (2007: 321). El autor considera que el levantamiento fue “una explosión universal de desesperación, frustración e ira reprimidas contra la explotación económica, la expropiación de tierras, el acoso diario, los asentamientos judíos y la sensación de que no había salidas para la larga ocupación” (2007: 322). Así, si es un levantamiento descentralizado y que se produce como una genuina rebelión contra una vida cotidiana que resulta insoportable de vivir, tendrá una importante consecuencia política: la ya mencionada creación de Hamas y la entrada, tardía, del islam al lenguaje político de la causa palestina.

¹⁰ Ver SAMAAN, J. (2007). *Les métamorphoses du Hezbollah*, KARTHALA Editions, Paris.

El auge de Hamas se verá a todas luces acelerado por el llamado “proceso de Oslo” que coloca al movimiento islamista como partido de rechazo del *statu quo* por excelencia: “si con su intervención en el proceso de paz Fatah ganó legitimidad en la escena internacional, el rechazo de Hamas a las negociaciones le brindó el apoyo de una buena parte de la sociedad palestina” (Alvarez Osorio, 2006: 2). Oslo se revela como un gran fracaso en tanto se intensifica la ocupación israelí en los territorios, y “las funciones palestinas se limitaron a dirigir la vida diaria en las áreas bajo la Autoridad Palestina. El simbolismo de las banderas (...) sustituían a la verdadera soberanía” explica Pappe (2007: 338), y luego continúa “pasó más de un año antes de que la repetida clausura de las fronteras y las restricciones arbitrarias de los desplazamientos (...) hiciesen a todos conscientes de que los acuerdos de Oslo habían transformado a Gaza en una enorme prisión con bandera palestina” (2007: 338). Así, si frente a estas negociaciones fallidas Hamas levanta la bandera del *yihad* reclamando el territorio palestino en su totalidad desde una base religiosa e inmutable (Esposito, 2003), en paralelo se observa que a la lucha política mediante la violencia se añan la acción política, la asistencia social, la prédica religiosa. Se observa lo planteado más arriba por Burgat: la acción “por abajo” y “por arriba” son dos momentos simultáneos e indisolubles en los movimientos islamistas, y estos no surgen *ex nihilo* sino que debe observarse el rol que cumplen las asociaciones pietistas y sociales como antecedente. Uno de los ámbitos por excelencia de acción de Hamas es el universitario: Michael Irving Jensen (2007) ve su implantación en las universidades a través de elecciones democráticas y limpias como una forma de conseguir una autonomía cultural, ya que este movimiento propone una universidad centrada en crear buenos musulmanes y en impartir una educación crítica del discurso hegemónico occidental para reescribir la historia, “una educación que apunta a agudizar la conciencia de los estudiantes y a activarlos para que sean conscientes de su situación, como precondition para cambiar el *statu quo* (...) ese cambio solo puede producirse mediante la revitalización del Islam” (Irving Jensen, 2007: 212).

Este brevísimo panorama debe considerarse un estudio preliminar a partir del cual abordar, en otros trabajos y de forma más específica el proceso de islamización de la causa palestina, atendiendo en particular a los años 1967-1987 y a la labor de los Hermanos Musulmanes en su objetivo de crear una generación islámica como prioridad frente a la resistencia armada al estado sionista (Ziad, 1993), proponiendo como hipótesis de trabajo que la erupción y éxito del islamismo en Palestina hacia fines de los

80 fue el resultado de un proceso de reislamización de la sociedad civil inextricablemente ligado a las condiciones de la ocupación, atendiendo a los aspectos materiales así como a los identitarios, como se ha planteado más arriba en el trabajo.

A modo de conclusión: ¿el islamismo hacia la paz?

Creemos que se debe reforzar la hipótesis de que los movimientos islamistas obedecen fuertemente a contextos políticos y sociales locales, sin por ello negar el derrotero histórico común que une a los países arabo-musulmanes. En el caso de Hamas, analizarlo poniendo un énfasis excesivo a los factores externos (a los que no se les debe restar importancia) lleva a una comprensión simplista e inmutable de movimientos que son esencialmente dinámicos y están constantemente modificando sus estrategias y objetivos en función de conservar la legitimidad popular adquirida y del equilibrio de fuerzas con otros actores políticos¹¹. Se debe abandonar el “doble rasero” que consiste en abordar a Hamas a través de su Carta fundadora de 1988, sin atender a documentos más recientes¹². En el 2006 Hamas accedió a la mayoría en las elecciones parlamentarias participando por primera vez en elecciones nacionales. Khaled Hroub (2006) observa cambios en la práctica y en el pensamiento del movimiento. En primer lugar, el hecho de participar en elecciones está dando cuenta de un cambio importante ya que Hamas siempre había rechazado esta participación por considerarla parte de la estructura resultante de los acuerdos de Oslo, a los que veía como ilegítimos. En segundo lugar se observa un pragmatismo creciente en la mención a los territorios del 67, asumiéndose implícitamente la solución de los dos estados. En tercer lugar hay un énfasis en una nueva etapa de “construcción estatal” en detrimento de una etapa de “resistencia” que se menciona por su importancia en el pasado. Por último, la referencias religiosas son escasas y se ven opacadas por cláusulas que se podrían encontrar en cualquier documento secular. Siguiendo esta línea de opinión, Alvarez Osorio (2006) ve en el voto a Hamas un intento de buscar salida a lo que parece ser un callejón sin salida al que han llevado los acuerdos de Oslo, así como un voto contra la mala gestión de Fatah. También reconoce el salto cualitativo en la estrategia de Hamas que es contradictorio con la Carta del 88 y le permite hacer una analogía con el derrotero de la OLP: el abandono de la doctrina de “sólo hablan las bombas” por la

¹¹ Ver por ejemplo: FIGHEL, J. (2009) “Hamas, Al-Qaeda and the Islamisation of the Palestinian Cause” en *Real Instituto Elcano* (ARI).

¹² Doble rasero en tanto que movimientos políticos de otro tipo no se analizan de la misma forma.

aceptación de “todos los medios posibles”. A esta flexibilidad política se opone la estrategia de Israel de asesinar líderes, implantar castigos colectivos y expandir los asentamientos (Jeroen, 2004) que fracasa una y otra vez en terminar con la violencia y el terrorismo. Hamas debe considerarse pues como un movimiento de masas con una presencia política significativa e independiente, en parte, de su ala militar, por lo que debe ser integrado sin falta en un proceso de paz que tome en cuenta la voz y el voto del pueblo palestino.

BIBLIOGRAFÍA:

ALVAREZ OSORIO, I. (2006). “Hamas, Año Cero.” En *Política Exterior* N°110 - 2006 (<http://www.jstor.org/stable/20645897>).

ASAD, Muhammad. (1995) *El Islam en la encrucijada*, Centro Cultural Suhail, Málaga.

BURGAT, Francois. (1996), *El islamismo cara a cara*, Bellaterra, Barcelona.

CARRÉ, Olivier. (1980) « Religion et politique dans les pays du Proche » en *Archives de sciences sociales des religions*, 25e Année, No. 49.1, *Systèmes Confessionnels et Clivages Politico-Religieux*, pp. 59-60. URL: <http://www.jstor.org/stable/30124968> .

DOT-POUILLARD, N. RÉBILLARD, E. (2013). “ The Intellectual, the Militant, the Prisoner and the Partisan: the genesis of the Islamic Jihad Movement in Palestine (1974-1988)”, en *The Muslim World* no.103 (2013) 20.

ESPOSITO, John. (2003), *Guerras Profanas. Terror en nombre del Islam*, Paidós, Barcelona.

ETIENNE, Bruno: a) (1996) *El Islamismo Radical*, Siglo Veintiuno de España Editores, Madrid.

b) (1989) *La France et l'Islam*. Hachette, Paris.

HROUB, K. (2006). “A ‘New Hamas’ through its new documents”, en *Journal of Palestine Studies*, Vol 35, no. 4.

HUNTINGTON, Samuel P. (1997), *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós Ibérica, Barcelona.

HYLLAND ERIKSEN, Thomas (2005). “Chapter 1: How can the global be local? Islam, the West and the globalisation of identity politics”. En *publicacion: Media and Glocal Change: Rethinking Communication for Development*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales septiembre. 987-1183-26-7.

- IRVING JENSEN, M. (2007). “‘Reislamización’ de la sociedad palestina ‘desde abajo’: Hamas y la educación superior en Gaza” en *Estudios de Tierra Santa*, V 2, N° 2 11/2007.
- JEROEN, G. (2004) “Peace with Hamas? The transforming potential of political participation” en *International Affairs* 80, 2 , pp. 233-255.
- KEPEL, Giles. (1995) *La Revancha de Dios*, Grupo Anaya, Madrid.
- LACHERAF, MOSTEFA (1970). *La revolución palestina y el Tercer Mundo*, Editorial Tres Continentes, Buenos Aires.
- PAPPE, I. (2007). *Historia de la Palestina Moderna. Un territorio, dos pueblos*. Ediciones Akal, Madrid.
- REJES, Eli (1978): “Los árabes en Israel después de 1967. El problema de su orientación”, *Dispersión y Unidad*, N° 24-25, Jerusalén, pp. 107 a 145.
- ROY, Olivier. (1996), *Genealogía del Islamismo*, Belaterra, Barcelona.
- SIVAN, Emmanuel. (1997) *El Islam Radical. Teología medieval, política moderna*, Belaterra, Barcelona.
- WEINSTOCK, Nathan (1973): *El sionismo contra Israel*. Gosman, Buenos Aires, pp. 89 a 107 y 125 a 141.
- ZIAD, A. (1993). “A Historical and Political Background”, en *Journal of Palestine Studies*, Vol. 22, No. 4 (Summer, 1993), University of California Press, pp. 5-19 (<http://www.jstor.org/stable/2538077>).