



Contraste

ALFONSO CARLOS
BOLADO



**Islam,
islamismo,
islamofobia**



SOLIDARIDAD Y CRISTIANISMO

Este Cuaderno tiene su origen en la conferencia que el autor impartió dentro de las II Jornadas *Ciudadanía, multiculturalidad, inmigración: Islam y Occidente*, organizadas por el Foro Ignacio Ellacuría el 16 y 17 de enero de 2004.

Alfonso Carlos Bolado es director de la Biblioteca del Islam Contemporáneo de Edicions Bellaterra de Barcelona y miembro del Consejo de Redacción de la revista *Página Abierta*. Especialista en Estudios Internacionales y en Islam.

Edita: FORO IGNACIO ELLACURÍA · Navegante Macías del Poyo, 3 - B.J.J
30007 Murcia - Tel.: +34 968230450
Email: foro.i.ellacuria@fordigital.es
www.foroellacuria.org

Diseño y maquetación: Contraplano
Imprime: Boluda y Cía, S.R.C.
ISSN: 1696-1706
ISBN: 84-609-4307-0
Depósito Legal: MU-193-2005

Impreso en papel reciclado.

Islam, islamismo, islamofobia

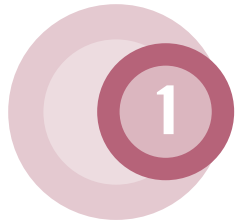


Contraste

ALFONSO CARLOS BOLADO

0 Índice

1. Introducción
2. “Un fantasma recorre el mundo”
3. Política e islam o islam político
4. El islamismo:
¿revolución o revelación?
5. Fundamentalismo, integrismo,
tradicionalismo... islamismo
6. Islamismo y violencia
7. Las percepciones del islam
en Occidente
8. El orientalismo,
o el Otro como objeto
9. “Neorientalismo”,
o el Otro como enemigo
10. Islamofobia
11. Como conclusión



Introducción

El historiador estadounidense Marshall Hodgson en su *Rethinking World History* (1974) propone, en contra de la visión eurocéntrica de la historia universal, un estudio global de ésta en el que, de acuerdo con la posición geográfica de Europa como península de Asia, la historia del llamado “Viejo Continente” –que en nada es más viejo que Asia o África- resulte no ser más que un apéndice de la historia de las grandes formaciones sociales extremoorientales, indias, iránias o mesopotámicas hasta fechas relativamente recientes. De ese modo, la visión eurocéntrica a la que estamos acostumbrados supone una verdadera incautación por parte de Europa de la historia universal, la cual, por otra parte, tiene su adecuado reflejo en el caso del islam: es sabido que éste nació en la península Arábiga y que en pocos años conoció una fulgurante expansión, tanto hacia el norte –el Creciente Fértil, Anatolia–, el este –Irán, Asia Central, India– y el Oeste, por África del Norte y al-Andalus. Su expansión, y mucho más la de los siglos XVI en adelante, por el África subsahariana, China e Insulindia, no solo se debe a la fuerza de las armas, sino a instrumentos “civilizadores” como las misiones y el comercio. Los conceptos en los que se basa, en concreto el igualitarismo, la movilidad social, la religiosidad no elitista (en el sentido de no creación de castas sacerdotales que se arroguen la interpretación y expresión del dogma) no se consolidaron en Europa hasta el siglo XVII, a instancias de la Reforma protestante, precisamente cuando Europa comienza a emerger como civilización central. No deja de ser curiosa la reflexión de los *levellers* de la Revolución inglesa (“Jesucristo fue el primer nivelador”), en la que, sin duda de forma involuntaria, se perciben ecos de la



igualdad esencial de todos los seres humanos bajo la absoluta hegemonía divina característica del islam.

Sin embargo, el islam para Occidente solo es relevante en cuanto que le afecta. Para su conciencia histórica, el islam son las Cruzadas, la Reconquista, la competencia por la hegemonía del Mediterráneo con el Imperio otomano, la expansión colonial del siglo XIX, las luchas de liberación, desde la insurrección del Mahdi en Sudán hasta la de Abd al-Krim en el Rif o el Egipto naseriano y la guerra de Argelia. La revolución islámica iraní, por ejemplo, no ha interesado a la mayoría de los politólogos occidentales más que para buscar pruebas que confortaran nuestras conciencias, poniendo de relieve la maldad y brutalidad del proceso y su incompetencia seminal para justificar la amenaza que supone para “el mundo”, es decir, Occidente. Y ello sin acudir, excepto en casos muy contados, a fuentes iraníes las cuales, además, siempre se seleccionan y se usan de forma sesgada. Esta actitud ayuda a entender por qué la guerra irano-iraquí, la más sangrienta después de la Segunda Guerra Mundial, tuvo una repercusión y un interés tan limitados en Occidente, excepto para los vendedores de armas.

Un panorama de antagonismo y enfrentamiento que ha dado desde hace tiempo la visión de un islam peligroso para el Occidente cristiano y que ha sido reelaborada de distintas formas al compás de la evolución de las relaciones entre ambos. Posiblemente la actual es la más agresiva de todas ellas.



“Un fantasma recorre el mundo”

Es una tentación irresistible, además de poco original -Alain Gresh comienza así su reciente trabajo (2004) sobre el islam en Europa- parafrasear estas hermosas palabras con que comienza el *Manifiesto comunista*: existe, en efecto, un fantasma del islam, un fantasma que, como todos ellos, solo existe en la conciencia europea; en este sentido, se podría decir que hay dos islames, el que puede abordarse a partir de su propia y múltiple realidad, incluso aunque para analizarlo se utilicen instrumentos procedentes de la ciencia occidental, y el que se ha fabricado Europa a propio beneficio de inventario, es decir, no para conocerlo sino para arbitrar unos criterios que sirvan para facilitar unas relaciones -desequilibradas- con él. Este falaz islam de la ideología (en el sentido marxiano de “falsa conciencia”) europea refleja la dinámica de sucesivas apropiaciones de realidades ajenas. Reducir el islam a una unidad de lo que es diverso posibilita adscribirle características entresacadas de aquí y de allá, aboliendo “el espacio y el tiempo”, en términos de Edward Said¹, en un ejercicio reduccionista más culpable que ignorante. El islam es una realidad compleja y múltiple. No se trata solo de las diferencias entre corrientes (suníes, shííes, ibadíes), sectas (drusos, alevíes, zaidíes...), escuelas jurídicas (*mahdab*: malikí, shafai, hanafí, hanbalí). También existe un islam laico y otro religioso y, dentro de éste, tendencias de carácter quietista, comprometido políticamente o partidario de la lucha armada. En el universo islámico existen asimismo minorías de otras religiones e incluso algunas decididamente agnósticas. Ciertamente son muchos los musulmanes que recitan la *shahada*, que practican el *salat* y el *zakat*, que observan el ramadán y que hacen la peregrinación (*hach*), pero a partir de ahí, todo son diferencias. En *Observando*

¹ *Covering Islam*, Vintage, Londres, 1997. Hay una traducción en curso (2005) al castellano, Debate, Madrid.



*el islam*², el antropólogo Clifford Geertz tiene una frase muy reveladora: “En Indonesia y en Marruecos se reza mirando a La Meca, pero en ambos sitios lo hacen en direcciones opuestas”.

Si la abolición del espacio (físico y social) es de por sí grave, más aún lo es la abolición del tiempo. Esta circunstancia es particularmente relevante en lo que se refiere a cuestiones como la supuesta incapacidad para el pensamiento científico del islam, que sitúa a éste en una especie de intemporalidad oscura. Como decía Ernest Renan en el siglo XIX:

Toda persona medianamente instruida en las cosas de nuestro tiempo ve claramente la inferioridad actual de los países musulmanes, la decadencia de los estados gobernados por el islam, la nulidad intelectual de las razas que sacan únicamente de esta religión su cultura y su educación³.

O bien en la atribución al islam –un islam inmutable, por el que los siglos no han tenido un transcurso– de un carácter violento. Véase este párrafo del teólogo francés Jacques Rollet:

... Desde Mahoma, el islam es conquista. El mismo Mahoma ha sido un combatiente militar... El *yihad* va a presuponer durante mucho tiempo...la idea de que el islam no puede ser islam si no tiene éxitos militares.

Se trata, desde luego, de ideas que son recurrentes en el pensamiento neoorientalista, del que se hablará posteriormente. Resalta, en particular, la del islam como cultura y religión violenta. Más aún cuando su refutación, al incidir sobre la misma intemporalidad, se revela estéril: reivindicar que la palabra islam tiene la misma raíz (*s l m*) que paz (*salam*) y enarbolar suras del

² Trad. cast., Paidós, Barcelona, 1994.

³ Conferencia *L'islamisme et la science* (trad. cast.), en el Collège de France, 29 de marzo de 1883. Sobre este tema, ver Pervez Hoodbhoy, *El islam y la ciencia*, Bellaterra, Barcelona, 1998.



Corán que hacen referencia a ella (en concreto 8, 61) no es muy definitorio, pues en el Libro hay otras contrarias (9, 29, por ejemplo). El problema surge en la consideración del Corán como obra increada; con ella se bloquean las interpretaciones que hacen hincapié en su carácter histórico, de respuesta a situaciones concretas y a determinados sistemas de valores. La historicidad del Corán, defendida en la época clásica por los mutazilíes y modernamente a partir de la crítica textual por pensadores como Taha Husayn (1926) o Muhammad Jalafallah (1940), entre otros, ha desencadenado polémicas, pero no ha permitido cambios en el discurso mayoritario.

Afirmar que el islam es violento recurriendo a los textos fundacionales tiene la misma validez discursiva que hacerlo del judaísmo a partir de lecturas de la Biblia (ver Deuteronomio 7,23, por ejemplo) o del cristianismo a partir de su praxis histórica, incluida la más actual. La violencia religiosa tiene sus raíces en la pretensión de posesión de la verdad absoluta, que está en la base de todas las confesiones y que provoca la tentación de aniquilar al que está al margen de la comunidad de creyentes (“infiel”, “pagano”, “gentil”, *kufri*). En realidad, el discurso de la violencia religiosa generalmente pretende legitimar intereses materiales. A nadie engañaba la religiosidad de Franco y nadie, detrás de la palabrería fundamentalista de Bush, ha dejado de ver los pozos de petróleo iraquíes. Sin embargo, cuando se trata del islam, nadie va más allá del discurso religioso de tono apocalíptico, pretendiendo que los aspectos de resistencia o proyecto político son irrelevantes. Sin embargo, Hamas, que para muchos occidentales es una muestra de fanatismo terrorista, para muchos musulmanes es simplemente un movimiento de liberación nacional y tras las acusaciones de impiedad de Bin Laden al régimen saudí existe el proyecto de derrocar a una monarquía intensamente implicada con el sistema imperial de Estados Unidos o incluso la exigencia del aumento del precio del barril de petróleo. En los luminosos términos del historiador Patrick Collinson:

De la totalidad el mensaje religioso, los creyentes y los practicantes seleccionan aquellos elementos que son o les parecen relevantes para sus necesidades. Las ideas por sí solas no son útiles para



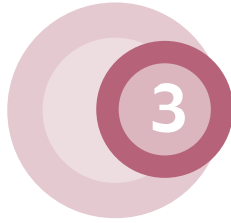
ninguna finalidad social hasta que se orientan hacia algún tipo de resultado práctico⁴.

Por otra parte, como en su momento el viejo fantasma del comunismo, el del islam recorre el mundo. Desde el siglo XVII y el fracaso del sitio de Viena por los otomanos, la amenaza islámica nunca ha sido tan obvia para las cabezas pensantes de Occidente como a partir de 1979, en un proceso agravado a partir del 11 de septiembre. ¿Se trata de la “revancha de Dios”, como afirmó de manera un tanto frívola un reputado islamólogo? O, de forma más pedestre, ¿podría tratarse del diseño más o menos deliberado, sin duda basado en la realidad y extrapolando datos de ella, de un nuevo enemigo que justifique políticas de hegemonía regional y de control social en un momento crítico del proceso global de acumulación capitalista? Cuando se leen palabras como las que pronunció Paul Wolfowitz el 1 de junio de 2002 se tiende a pensar que es posible que la segunda alternativa sea la correcta:

Para ganar la guerra contra el terrorismo y ayudar a construir un mundo más pacífico, nos dirigimos a los cientos de millones de mentes tolerantes y moderadas en el mundo musulmán, donde quiera que vivan, que aspiran a gozar de los beneficios de la libertad, de la democracia y de la libre iniciativa. Estos valores se describen a veces como “valores occidentales”, pero de hecho se dan en Asia y en otras partes porque son valores universales, nacidos de una aspiración humana común.

Después de Iraq es fácil saber qué significa “lucha contra el terrorismo”, como después de la destrucción de Faluya sabemos lo que significa libertad; también, sobre todo en el Tercer Mundo, es fácil saber qué significa libre iniciativa.

⁴ *La reforma*, Debate, Madrid, 2003.



Política e islam o islam político

La cuestión de la relación entre religión y poder político está, en última instancia, determinada por el marco histórico y político en que se gestó la primera, las influencias culturales y los valores que informan su acción social. Además, varía con el tiempo y las transformaciones sociales y culturales.

De las tres religiones reveladas, el judaísmo es la que ha tenido una evolución más clara: el sionismo, su teoría nacional, está más basada en la etnia que en la religión, lo cual implica un notable grado de separación entre religión y política, en la que se privilegian las políticas etnicistas de contenido laico. El caso del cristianismo es más complejo: nació y se desarrolló en el seno de una potente organización política, el Imperio romano, y en oposición —pasiva— a éste, por lo que en ningún momento llegó a identificarse, ni con ella ni con ninguna otra de sus sucesoras. Por otra parte, la constitución de una Iglesia fuertemente jerarquizada y centralizada provocó una pugna entre ella y los poderes políticos por la hegemonía social que, con diversos grados de enfrentamiento y acritud, duró hasta las revoluciones liberales.

El caso del islam es distinto. En primer lugar, por el fuerte comunitarismo que impregna el dogma, que hace que existan multitud de normas que regulan la vida social; el derecho mismo (*fiqh*) emana de la misma revelación a través de la *sharía*. Por otra parte, en la función califal se unen el poder político (*sultan*) y la dirección religiosa (*imama, jalifa*), hasta el punto de que una de las obligaciones del príncipe es precisamente “incitar al bien y proscribir el mal”, funciones manifiestamente de índole moral que, curiosamente, coexisten con el deber de obediencia al gobernante incluso si éste es un personaje inicuo, a partir de la consideración de que peor que el mal gobierno es la *fitnah*, la disensión, el caos social.



Sin embargo, al lado de eso está la peculiar organización material de la religión: en el islam no existe una Iglesia unificada, y menos aún una casta sacerdotal. Por lo tanto, nunca ha habido un grupo religioso que pudiera enfrentarse al poder político y llegar a imponerse a él.

Por eso, a diferencia del Occidente cristiano, donde la Iglesia conservó como institución una fuerte capacidad de influir o informar la actuación y políticas de los Estados, en el islam los cuerpos clericales jamás han gozado de ella; todo lo más podía hacerlo a título individual, gracias a su prestigio, algún *alim* (ulema), pero lo normal era lo contrario: era el príncipe el que siempre podía contar con ulemas (*ulama*) bien dispuestos a dar cobertura a las iniciativas del poder. En el islam, como dice Nazih Ayubi, se produce una “apropiación de la religión por el Estado”⁵. La religión empapa la sociedad y orienta las decisiones políticas, pero es el poder el único que decide el sentido y las prioridades en que se realizan los valores religiosos. Esta situación se prolonga hasta la actualidad, cuando el poder político, a través del ministerio de Asuntos Religiosos y el de los *Waqf* (o *Habus*), así como con instituciones personales como el muftí de la república, controla totalmente la vida religiosa institucional, incluidos los sermones de los viernes.

En estas condiciones, muy difícilmente puede hablarse de teocracia en el islam: más aún, según las tareas del Estado se iban haciendo más complejas, se hacían más necesarias normas seculares al lado de la sharía. Todo ello permite hablar de un “islam laico”, como sugiere el título de un revelador estudio del islamólogo Olivier Carré⁶. Hasta el punto que el reformador Rashid Rida (m. 1930), ante la decadencia del mundo musulmán, preconizó la constitución de “un gobierno islámico”. Es evidente que creía que no lo había.

En este sentido, podría decirse que el islamismo reformula la “constitución interna”, en el sentido de Jovellanos⁷, de los regímenes islámicos, dando nuevas dimensiones a las posiciones respectivas de la religión y el Estado.

⁵ *El islam político*, Bellaterra, Barcelona, 1996.

⁶ *El islam laico. Un retorno de la gran tradición*, Bellaterra, Barcelona, 1998.

⁷ Jovellanos llamaba “constitución interna” de un estado al conjunto de tradiciones sociopolíticas con las que habría que contar en cualquier proceso de reforma.



El islamismo: ¿revolución o revelación?

*Dios es nuestro fin, el Profeta nuestro modelo, el
Corán nuestra ley, la lucha (yihad) nuestra vía,
el martirio nuestro compromiso.*

HASAN AL-BANNA,

fundador de los Hermanos Musulmanes

El islamismo conforta los miedos de Occidente, en cuanto que les da cuerpo otorgando contenidos negativos al islam: el islamismo es el islam cuando se niega a acomodarse al signo de los tiempos.

Se trata de un movimiento cuyo destino es similar al del comunismo: de éste se recuerda su carácter totalitario y la brutalidad de los regímenes a que dio lugar. Para ello, es necesario correr un velo sobre su carácter crítico, emancipador e igualitario, que fueron los aspectos que le hicieron atractivo a los ojos de los pobres y buena parte de la intelectualidad de Occidente. Es, sin duda, un olvido interesado. Con el islamismo pasa lo mismo: se hace hincapié en su fanatismo, con conceptos en general de contenido religioso, dejando de lado cualquier interpretación que se centre en su carácter *político*. Con ello, el occidental, en los términos de Pascal Ménoret:

[Al querer explicar mediante la religión] no se tomaba en cuenta que, por esa misma razón, el estudioso se convertía en el cómplice del objeto que estudiaba y en aliado de lo que, por otra parte, se denunciaba; que se manejaba el mismo instrumento cuya legitimidad se recusaba⁸.

⁸ Arabia Saudí. *El reino de las ficciones*, Bellaterra, Barcelona, 2004.



El político sería su sentido propio: el islamismo es un movimiento de transformación social que se expresa en un lenguaje procedente de la tradición religiosa, un lenguaje que hemos visto impregnado de contenidos comunitaristas y jurídicos y que es el específico del área musulmana, ante la esterilidad práctica de los proyectos y el lenguaje político occidentales que se usaron en la región.

No es que el islam mismo ayude en exceso, incluso a acotar el término: éste procede de la islamología francesa y no tiene equivalente en árabe. Las organizaciones islamistas se califican a sí mismas de “islámicas” (*islamiya*) o “musulmanas” (*muslimin*). Sus miembros serán *salaftiyin* (seguidores de los piadosos antepasados) o *muwahidun* (unitaristas o defensores de la unicidad de Dios, término que se usa en Arabia Saudí). ¿Si no existe el término es porque no existe el concepto? Daría la impresión de que en el mundo musulmán lo que en Occidente se denomina “islamismo” no es sino un aspecto más del “islam político” cuyas características no le hacen merecedor de una denominación específica. Sin embargo el término resulta útil para definir al conjunto de movimientos de todo tipo que, procedentes de las formulaciones reformistas del siglo XIX, tratan de dar una respuesta política al reto de la modernidad. En este sentido, el islamismo rompe con buena parte de las tradiciones del islam político.

La incomprensión de Occidente hacia el fenómeno islamista —que ha producido situaciones tan peculiares como las que se han dado en Palestina y en Afganistán—⁹ ha provocado que se llegue a renunciar a los principios democráticos que deberían inspirar las posiciones políticas occidentales. Por ejemplo, tras el golpe de estado en Argelia que terminó con la democracia y apartó del poder al FIS, el diario *El País* no dudó en aprobar la iniciativa militar y la islamóloga italiana Anna Bozzo afirmó:

Por muy paradójico que pueda parecer, la Argelia laica y progresista... se ha encontrado de hecho representada por el grupo llamado al poder por los militares¹⁰.

⁹ En ambos casos el poder trató de manipular al movimiento islamista para oponerlo a las fuerzas laicas (en Palestina la OLP y en Afganistán el gobierno prosoviético) con lo que solo consiguieron poner a los islamistas en el primer plano de las resistencias. Organizaciones como Hamas o figuras como Bin Ladin o en general los *muyahidin* “afganos” son fruto en parte de las tácticas de los aprendices de brujo israelíes y estadounidenses.

¹⁰ “Estrategias del islam político. El caso de Argelia”, *Debats*, nº 49, 9.1994.



En otro momento y situación histórica —el ascenso del partido islamista tunecino al-Nahda y la inflexión autoritaria del régimen de Ben Ali—, una feminista tunecina afirmaba:

Amnistía Internacional y la opinión pública occidental se equivocan cuando defienden a los fundamentalistas (*sic*) que sufren torturas o detenciones arbitrarias. Los fundamentalistas son enemigos de los derechos humanos. Cuando estén en el poder no habrá democracia ni derechos humanos, y serán las mujeres las que lleven la peor parte... *Ningún derecho para los enemigos de los derechos humanos ¿Asesinato, arrestos, tortura? ¿Acaso hay otra solución?*¹¹

El islamismo como fruto perverso del islam, sea por la propia dinámica interna de éste, interpretada de una forma sesgada, o como una excrecencia en un momento histórico determinado. Esta opinión es compartida, con distintos matices, por importantes estudiosos¹². Con todo, el islamismo tiene características que pondrían de manifiesto que su legitimidad no es espuria:

1º- Surge como una respuesta específica a la modernidad. Ésta se desveló ante el mundo oriental de una forma ambigua: por una parte ponía de manifiesto su superioridad —no solo técnica, sino también científica y cultural— y, por lo tanto, lo inviable de oponerse a ella; pero al tiempo se percibía como una agresión a la propia identidad en sus aspectos espirituales (laicismo), comunitarios (ruptura de las formas de sociabilidad) y materiales (destrucción de la economía y de fuentes de trabajo). Frente a ello, la reacción no podía ser otra que reflexionar de qué modo debía establecerse la relación con la nueva realidad. Respecto a ella, cabían dos actitudes: la primera, adoptarla sin ambages, arbitrando los mecanismos de adaptación de la cultura islámica a ella (“modernizar

¹¹ En Lise Garon. *Alianzas peligrosas*, Bellaterra, Barcelona, 2003. El subrayado es nuestro.

¹² Entre otros, Gilles Kepel (*Yihad. Expansión y caída el islamismo*, trad. cast., Península, Barcelona, 1991), Emmanuel Sivan (*El islam radical*, Bellaterra; Barcelona, 1997; este autor es israelí, profesor de la Universidad Hebrea de Jerusalén) y Olivier Roy (*L'Échec de l'islam politique*, Seuil, París, 1992). La primera de estas obras (obsérvese la mala fe de vincular yihad e islamismo, con las connotaciones violentas de este término en occidente) destaca por su exhaustividad, la segunda por el amplio uso de fuentes árabes y la tercera por la profundidad de sus planteamientos.



el islam”); la segunda, buscando, a partir de los datos de la cultura propia, las formas de enriquecerla con los nuevos valores e instrumentos (“islamizar la modernidad”).

En este sentido, no deja de ser significativo que la inmensa mayoría de los cuadros islamistas no procedan de las profesiones tradicionales, sino de las modernas. Ello inevitablemente presupone una determinada relación con la disciplina intelectual occidental y el traslado de ésta a la práctica propia.

2º- *Es heredero del reformismo de la Nahda*. Se podría decir que existe una genealogía que lleva desde Yamal al-Afghani hasta Hasan al-Banna, fundador en 1929 de los Hermanos Musulmanes –la más influyente organización islamista y que se encuentra en el origen de casi todas las demás–, pasando por Muhammad Abduh y Rashid Rida; de hecho, al-Banna se encargó durante algún tiempo de la edición de la revista *al-Manar*, de Rida.

Surgido a consecuencia del impacto de la presencia europea en *dar al-islam*, el reformismo partía de una reflexión sobre las causas de la decadencia del islam y su inferioridad ante Europa. Afghani citaba como causa el abandono de la pureza del islam, al haberle incorporado innovaciones perniciosas (*bidah*) y proponía un regreso al magisterio de los piadosos antepasados (*salaf*). Como afirmaba Rida:

Hemos gastado nuestras plumas y nuestras palabras a fuerza de repetir que los males de los musulmanes no se deben a su religión, sino a las innovaciones que ellos han introducido...

Afghani percibía que la religión recuperaría su lustre a través de un regreso a las fuentes, como una vía para la regeneración de la comunidad de creyentes (*umma*):

De Edirne a Peshawar se extienden estados musulmanes sobre un territorio de un solo señor donde se practica la misma religión. El Corán une a poblaciones cuyo número no es inferior a cincuenta



millones de almas... ¿No les corresponde unirse para defenderse y avanzar, del mismo modo que lo hacen otros pueblos? Hacerlo no sería una innovación pernicioso.

Como sugiere Tariq Ramadan¹³ al-Banna recoge los elementos dispersos en el ideario reformista y les otorga contenidos políticos, en consonancia con la reclamación de Rida de un “gobierno islámico” (*dawla islamiya*), y propone la acción sociopolítica como el instrumento para lograrlo:

El islam en el que creen los Hermanos Musulmanes ve en el poder político uno de los pilares [de la fe]... el profeta hizo del poder político una de las raíces de la fe...

Es preciso destacar la audacia de Banna al proponer la lucha política como uno de los pilares de la fe. El islam concibe cinco (*shahada, salat, zakat, hach, ramadan*: declaración de fe, oración, impuesto religioso, peregrinación, observancia del ramadán), históricamente inamovibles; la idea de Banna implica una *ichtihad* (esfuerzo personal de interpretación libre) que había sido abolida, se supone que en el siglo XI (d.n.e.), para evitar las disputas doctrinales y, en última instancia, la *fitnah*, el caos, para sustituirla por el *taqlid* o imitación. Fue Afghani el que propuso volver al uso de la *ichtihad*, precisamente para acabar con el anquilosamiento de la reflexión (“¿qué imam ha dicho que no conviene que después de él alguien aplique la *ichtihad*?”). Al mismo tiempo, sugiere que la pasividad política, que ha sido el eje del pensamiento islámico tradicional, debe abandonarse a favor del activismo, que los musulmanes deben tomar en sus manos su destino político.

Asimismo cabe resaltar que, en principio, el islamismo no se concibe como un movimiento violento; el mismo Afghani, que tuvo la vida aventurera de un conspirador anticolonialista, afirmaba, hablando de los egipcios:

¹³ *El reformismo musulmán*, Bellaterra, Barcelona, 2000.



[La mía] no es una llamada al desorden y la sedición... sino una llamada a que exijan sus derechos y defiendan su religión y su patria.

Y Hasan al-Banna afirmaba:

De hecho, hermanos, cuando se hace una investigación de los principios del régimen constitucional... todos [sus] fundamentos parecen provenir de las enseñanzas del islam... También estiman los Hermanos Musulmanes que el régimen constitucional es entre todos los regímenes que hay en el mundo el más próximo al islam y no queremos modificarlo por ningún otro.

3º- *Su legitimidad deriva de la quiebra de las legitimidades de origen europeo.* El islamismo no surge, pero sí se alimenta del fracaso de los regímenes musulmanes poscoloniales. Los criterios de legitimación de éstos, comenzando por la democratización de las sociedades y continuando por el desarrollo económico y la independencia real, han fracasado uno detrás de otro. Los regímenes musulmanes solo se han manifestado eficaces en asegurar su propia reproducción y la de las élites que se benefician de él. Ello ayuda a explicar cómo en una región conocida por su inestabilidad se encuentran algunos de los regímenes más estables del mundo. Al lado de ello, la persistencia de la crisis económica, la incapacidad de enfrentarse a la corrupción y a la incompetencia gubernamentales, la indiferencia a los intereses y las aspiraciones populares.

Es justamente la incompetencia y la rapacidad de las élites musulmanas lo que ha dejado un amplio campo a la acción social de las organizaciones islamistas en terrenos como la beneficencia, la sanidad y la educación en los que, en términos del sociólogo marroquí Muhammad Tozy “islamista es sinónimo de honradez y competencia”. Los casos egipcio y palestino son paradigmáticos.

La actividad islamista es en sí misma una deslegitimación de los estados, aunque sea expresada en el lenguaje religioso que le es específico; así lo expresaba al-Banna:



[Los políticos]...en sus convicciones quitan todo sentido religioso a los problemas políticos. Esa es nuestra debilidad y los orígenes de la actual degeneración.

Es preciso recordar que también en Occidente se utiliza el lenguaje de los principios para legitimar políticas muchas veces muy alejadas de ellos, sin que ello sea óbice para que sepamos percibir los intereses que enmascaran.



5 Fundamentalismo, integrismo, tradicionalismo... islamismo

En un reciente artículo de *El País* (10.1.2005) se define a Hizbullah como “movimiento fundamentalista”. Es imposible hacerlo peor, y lo es más aún si ello se debe a desconocimiento o a voluntad de engañar. Hizbullah no es un movimiento, con sus connotaciones de falta de organización, y calificarlo de fundamentalista, al margen de la carga peyorativa que tiene esa palabra, es no ya impreciso, sino inadecuado: fundamentalismo remite a una determinada relación con los textos sagrados y con las tradiciones religiosas que no guarda ninguna relación con la actividad político-militar.

Hace aproximadamente un siglo aparecieron en Estados Unidos unos folletos que, bajo el título genérico de *The Fundamentals*, pretendían demostrar que la Biblia era literalmente cierta. El término se aplicó posteriormente a las corrientes religiosas que defendían una lectura literal de los textos sagrados y, más genéricamente, una interpretación rígida y conservadora del dogma.

En ese sentido, el islamismo tiene, sin duda, contenidos fundamentalistas, tanto por su apelación a los *salaf* como por su insistencia en recuperar



la pureza del dogma. Sin embargo, las diferencias con el fundamentalismo cristiano son obvias, precisamente por su rechazo, en nombre de los *salaf*, de buena parte de la tradición religiosa: el islamismo más bien se propone una “reelaboración” de los orígenes para poner en cuestión la práctica histórica del islam. En ese sentido –y en el de su insistencia en las innovaciones reprobables– recuerda más al protestantismo: como éste, se muestra partidario de una relación más personal con el hecho religioso y defiende el derecho a la libre interpretación de los textos, bajo la forma de pleno recurso al *ichtihad*. Con cierta intención, el dirigente islamista sudanés Hasan al-Turabi afirmaba: “[Nosotros] somos como los primeros cristianos”¹⁴. El compromiso político como vía para la reislamización de la sociedad y el hincapié en la radical igualdad de todos los creyentes bajo la soberanía divina (*hakimiya*, concepto elaborado por el pensador indopakistaní Abu Allah al-Mawdudi) son aspectos que desbordan la tradicional pasividad musulmana hacia la política.

Del mismo modo, tampoco puede definirse el islamismo como un integrismo. Este término se usó para denominar a los sectores del catolicismo que a mediados y finales del siglo XIX luchaban contra el modernismo, tanto en religión como en política, con el horizonte de reconstruir la alianza entre trono y altar que caracterizó el Antiguo Régimen; en cambio, el islamismo ni se basa en las clases sociales en que lo hizo el movimiento integrista (las desplazadas por el ascenso del liberalismo, como sectores de la pequeña nobleza y el clero) ni manifiesta mucho respeto por las tradiciones populares, como el culto a los santos, el sufismo o las cofradías, en defensa de una religiosidad que podría calificarse de “puritana”.

En ambos casos se pone de manifiesto el carácter no tradicional del islamismo, incluida la no aceptación del magisterio de los ulemas. Es lo lógico si se tiene en cuenta su base social que, en contra de lo esperable, son las clases medias bajas urbanas (pequeños comerciantes, artesanos, funcionarios), los estudiantes y amplios sectores profesionales que en general forman sus cuadros. En este orden de cosas, el islamismo se convierte en

¹⁴ Cit. en Carlo Marletti, *Televisione e islam*, Roma, 1995. El programa al que hace referencia incluía un debate entre al-Turabi y el obispo de Jartum.



un movimiento “revolucionario”, no tanto por el carácter radical de sus propuestas políticas sino por pretender, con la toma del poder, el desplazamiento de las élites que lo han poseído desde la independencia o, al menos, desde las revoluciones nacionalistas de los años cincuenta y sesenta.

Por eso el politólogo egipcio Nazih Ayubi, de raigambre gramsciana, podía afirmar que en el marco del Estado árabe, que sustancialmente se basa en el monopolio del poder por parte de un grupo de intereses (*asabiya*, en la terminología de Ibn Jaldún), la contradicción principal se da entre dicho grupo y la sociedad civil, que precisamente se encuentra vertebrada por el islamismo¹⁵. A los distintos sectores que componen ésta, situados en los márgenes del poder y con escasas posibilidades de compartir sus beneficios o informar su actuación, el islamismo, como las grandes teorías políticas del pasado, les propone una utopía emancipadora e igualitaria, simbolizada no en el esplendor del régimen califal sino en el “Estado” originario de Medina (a pesar de que sus contenidos nadie los conoce realmente e incluso podría dudarse de que se tratara de un estado). Algo por lo que merece la pena movilizarse, porque, como decía el islamólogo Olivier Carré, nadie está dispuesto a morir por un trozo de pan. Pero sí por un futuro basado en la realización de grandes principios (como lo son la patria, la religión, la revolución, la libertad) que se promete pleno, por mucho que la utopía enmascare realizaciones más modestas y que, de hecho, su materialización, como la sociedad comunista o el reinado de Dios en la Tierra, sea imposible.

¹⁵ *Política y sociedad en Oriente Próximo*, Bellaterra, Barcelona, 2000: “... ¿Está fuera de los límites de lo posible que el islamismo radical pueda convertirse realmente en una fuerza de democratización a largo plazo gracias al hecho de que ahora actúa como una de las pocas fuerzas antiestado eficaces en los estados árabes?” (Pág. 645.)



Islamismo y violencia

Es obvio que en un movimiento tan complejo y de perfiles no siempre definidos coexisten multitud de tendencias y sensibilidades, incluidas las más intransigentes, dogmáticas... y violentas. De hecho, cabe afirmar que el hecho de que el islamismo haya sido un movimiento que, precisamente por su aspiración a ocupar el poder y, por tanto, proceder a un relevo de las élites políticas y a un cambio en las prioridades del estado, ha sufrido una represión casi sistemática, provoca el reforzamiento de aquellas tendencias, sin duda siempre presentes en el movimiento.

Así pues, la ausencia de democracia en los Estados musulmanes sería una de las causas determinantes de la consolidación de los sectores más oscurantistas. Las razones para ello son múltiples: la clandestinidad exige una firmeza en las convicciones que se aviene con las posiciones dogmáticas; por otra parte, el debate teórico queda atenuado, si directamente no se suprime; la conversión de las organizaciones islamistas en movimientos de masas implica una mayor presión “desde abajo” y la tendencia a la simplificación; también habría que considerar las propias limitaciones del movimiento y la indefinición de sus propósitos. Pero, sobre todo, la represión ha sido el principal factor de surgimiento del islamismo radical.

Sayid Qotb, hermano musulmán e ideólogo del radicalismo islámico, a partir de su teorización de la moderna *yahiliya*¹⁶, realizó buena parte de su reflexión en la cárcel y murió ejecutado por orden de Naser; los GIA

¹⁶ Qotb utilizó un concepto coránico, el de *yahiliya* o estado de barbarie anterior a la Revelación profética, para afirmar que el mundo actual estaba inmerso en una “nueva *yahiliya*”, que convertía a los gobernantes en apóstatas y por lo tanto objetivos de un *yihad* que permitiera la recuperación de la esencia islámica de las sociedades. Un epígono suyo, Abd al-Salam Farag, escribió un opúsculo, *El imperativo oculto* para demostrar, de una forma farragosa y trufada de citas de autores clásicos como Ibn Taymiya, que dicho imperativo era el *yihad*. Esta obra inspiró a los autores del atentado contra Sadat, como consecuencia del cual fue ejecutado el mismo Farag.



argelinos surgieron tras el golpe de Estado de 1992, Hamas lo hizo en el curso de la Intifada... El paso a la acción armada por parte de sectores del movimiento islamista es un dato de la realidad, equivalente al uso de esta estrategia por multitud de movimientos independentistas y revolucionarios, que también debieron desenvolverse en marcos sumamente represivos.

Pero es que, además, incluso en condiciones de represión, los grandes movimientos islamistas no han preconizado el recurso a la violencia. Es el caso de los Hermanos Musulmanes egipcios (ilegalizados), el marroquí Justicia y Caridad (lo mismo) o el turco Partido del Bienestar (que llegó al poder tras un proceso electoral y fue apartado del mismo por los militares en 1995).

La equiparación de islamismo y violencia es una de las grandes falacias de la visión occidental (la inmensa mayoría del movimiento islamista es profundamente legalista), y en el fondo apunta al islam. Esta visión se ha agravado cuando la violencia se ha vuelto contra Occidente.

Convendría poner de relieve que la violencia política no es propia ni del islam ni del islamismo, sino que forma parte del arsenal universal de la lucha política. De hecho, los magnicidios forman buena parte de la tradición europea (y estadounidense)¹⁷; el terrorismo indiscriminado fue ampliamente usado por organizaciones anarquistas en España y Francia, fascistas en Italia y nacionalistas en muchos puntos; incluso fue usado antes por movimientos de liberación árabes laicos (FLN argelino) que por los islamistas. La participación de voluntarios extranjeros ha sido habitual en guerras civiles o revolucionarias de terceros países, y lo mismo puede decirse del terrorismo transnacional (Cánovas del Castillo fue asesinado por un anarquista italiano, por ejemplo; el terrorismo armenio ha actuado en toda Europa Occidental). Situar la violencia islamista en el terreno de una perversidad doctrinal —algo que, como veremos más adelante, forma parte del discurso neoorientalista— y no en el más lógico de una respuesta (por más que se opine que dicha respuesta es moralmente dudosa) ante unas condiciones políticas opresivas

¹⁷ Tras el asesinato de un primer ministro egipcio a principios del siglo XX un periódico de El Cairo comentaba: "Hemos tomado las cosas malas de los europeos en vez de sus buenas cualidades". El magnicida era un afgano que había residido en Europa.



puede ser algo peor que una consecuencia de la ignorancia: puede ser reflejo de deficiencias intelectuales y morales: las que arrastran a atizar el odio y la incomprensión hacia el mundo musulmán. Este fenómeno, antiguo en el tiempo, ha adquirido nuevas dimensiones en la actualidad, hasta el punto de integrarse en las estrategias de las grandes potencias y de impregnar las opiniones públicas occidentales bajo la forma de islamofobia.



Las percepciones del islam en Occidente

Desde poco después de su surgimiento, el islam se hizo presente en el universo cristiano. Para éste, durante mucho tiempo el islam supuso una elaboración intelectual del enemigo a partir de la diferencia religiosa. La rapidez de su expansión se relacionó con un castigo divino; esta opinión aparece por primera vez en Sofronio de Jerusalén (634 n.e.)¹⁸; posteriormente, a lo largo de la Edad Media, se compaginó esta visión con la de Muhammad como falso profeta de una religión falsa, incluso elevado a la categoría de Dios en ocasiones¹⁹. En *La fascinación del islam*, Maxime Rodinson cita algunas de las peregrinas ideas sobre el islam –como que los musulmanes adoraban a Apolo, o que celebraban sus ritos en sinagogas–, fruto en buena parte del desconocimiento y en parte de la necesidad de crear temor. El islam desestabiliza el orden del universo conocido. Como lo expresa Dante:

Vedi come storpiato è Maometto
...seminator di scandalo e scisma...
(*Divina Comedia*, “Infierno”, canto 28)

¹⁸ En Jean Flori, *Guerra santa, yihad, cruzada*, Universidad de Granada, 2004. Sobre la cuestión de las relaciones entre el islam y la cristiandad en la Edad Media, la obra más notable y documentada es *Islam and the West*, de Norman Daniel, Oneworld, Oxford, 2000. No sólo es amplia y documentada, sino que además tiene una amplísima bibliografía que incluye fuentes medievales y autores no contemporáneos.

¹⁹ “...Allí [en determinado templo] hacían de mejor grado que en otras partes... sus invocaciones a un ídolo fabricado, llamado Mahoma”. En Flori, *op. cit.*, pág. 305.



Son escasas las informaciones objetivas, como la que aparece en *La gran conquista de Ultramar*, una obra castellana del siglo XIII:

... E falló, e ayuntados todos los reyes que ally eran con el Califa que vinieron y todos a orar porque era viernes, que tenían todos por el mayor día de la semana.

Que curiosamente, al recoger pasajes de una obra francesa anterior, *Les enfances de Godefroi*, cambia las informaciones que ésta ofrece sobre el dogma musulmán:

Per matin se leva moult reclaime Mahon
Margot et Apollin, Jupiter et Noiron...²⁰

Con su extravagante mezcla de dioses musulmanes, incluyendo a Júpiter, Apolo y el mismo Mahoma.

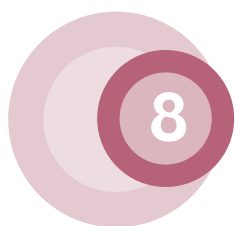
Esta visión del islam, como una herejía a la que había que enfrentarse pero que no implicaba rasgos étnicos o culturales (al margen de la religión) dignos de reprobarse, se prolongaría hasta el siglo XVIII y responde a una estrategia de algún modo “defensiva”, en el sentido de que trata de crear un estado de opinión que justifique el enfrentamiento bélico. En el siglo XVIII, el siglo a mediados del cual nació Silvestre de Sacy, verdadero iniciador de los estudios orientales, o cuando Montesquieu en sus *Cartas persas* o Cadalso en sus *Cartas marruecas* ponían de manifiesto una cierta sensibilidad hacia el mundo musulmán, un oficial de la Guardia Valona escribía:

...de un Mustafá soberbio, vano, ardiente
árabe monstruo de ambición severa
mauritano ladrón, que en su dominio
hacer quiso corona al latrocinio.

²⁰ Debo esta información a Rafael Ramos, de la Universidad de Girona, en su trabajo “La versión de *Les enfances de Godefroi* recogida en *La gran conquista de Ultramar*”. El texto pone de manifiesto el mejor conocimiento por parte de los cronistas castellanos de los dogmas islámicos, mostrando que el antagonismo entre el islam y la cristiandad peninsular pasó por diferentes momentos, algunos de los cuales pudo caracterizarse por cierta ecuanimidad al hablar de los adversarios; huellas de esta ecuanimidad también aparecen en el Romancero Viejo.



Versos que reflejan la aparición de una actitud islamófoba que ya no tiene su base en la religión. La idea del árabe ladrón es un tópico de la islamofobia europea hasta la actualidad.



El orientalismo, o el Otro como objeto

La expedición de Napoleón a Egipto abrió el ciclo de los conocimientos orientalistas. Durante el siglo XIX el islam estuvo “de moda”. Una moda traicionera, por cuanto no implicaba una voluntad de “conocer”, sino de “apropiarse” intelectualmente del mundo islámico para hacerlo accesible y, por tanto manejable. Se trata, en términos de Edward Said, de “orientalizar Oriente”²¹.

El orientalismo –interpretado aquí no como disciplina académica, sino como conjunto de elaboraciones doctrinales o artísticas que se basan en interpretaciones desde Occidente del islam– se presenta ante nuestros ojos como una coartada para justificar la intervención colonial. Durante el siglo XIX Europa es consciente de que su superioridad no se basa en estar en posesión de ninguna verdad religiosa, sino en tener un bagaje filosófico y ético que le ha permitido la construcción de sociedades libres, bien organizadas y capaces de progresar en todos los campos, esencialmente en el científico y el económico.

El oriente islámico aparece ante los ojos de Europa como una realidad atractiva, primitiva e incapaz de acceder a la modernidad. El problema es en buena parte étnico. Como decía lord Cromer, administrador colonial británico,

²¹ Edward Said, *Orientalismo*, Debate, Madrid, 2000. Esta obra, erudita y al tiempo apasionada, sigue siendo –y lo será durante mucho tiempo– el más completo y riguroso estudio sobre este tema. Rica en contenidos y reflexiones, ha recibido sin embargo críticas de algunos autores, como Gellner o Rodinson, que la encuentran excesivamente “sectaria”, en el sentido de poco clemente con buena parte de los estudios occidentales sobre el islam, como si el hecho de no ser culturalmente musulmán impidiera una aproximación “objetiva” a la cultura islámica. Ni que decir tiene que en muchos casos tiene razón. Precisamente Rodinson es uno de los autores que Said “salva” de su crítica.



El europeo... es por naturaleza lógico... La mente del oriental por otro lado, igual que sus pintorescas calles, carece por completo de simetría y su manera de razonar está llena de descripciones desordenadas.

Algo similar decía José María Pemán, orientalista *avant la lettre*:

Los moros, como los niños o los salvajes, no veían más que lo que tenían delante de los ojos y no sabían ponerlo en relación con otras cosas lejanas para formar la idea de unidad.

Algún estudioso, como el ya citado Renan encontraba la razón de esta actitud en que

Igual que esos seres tan poco fecundos que tras una infancia agradable solo alcanzan una mediocre virilidad, las naciones semíticas experimentaron su mayor florecimiento en su primera edad, pero nunca fueron capaces de alcanzar la auténtica madurez.

Un organicismo que vincula el reconocimiento de las glorias pasadas con la actual postración que justifica la presencia europea en la región. Para Europa, el islam es un mundo pasivo, indolente, dispuesto a entregarse a quien pueda sacarle de su letargo:

Supongo que un verdadero sabio oriental diría que la tarea de gobernar que nos hemos propuesto, en Egipto y en cualquier otro lugar, no es digna de un filósofo: es la tarea sucia e inferior de hacer lo que hay que hacer.

Decía lord Balfour, olvidando que Egipto había tenido durante el siglo XIX una etapa de modernización relativa pero coherente, frustrada precisamente por lo que se atribuían la “sucia tarea” de gobernar.

La pintura orientalista, testimonio de los valores de la época, creó dos de los más sonoros estereotipos musulmanes: el primero es la odalisca, esa mujer desnuda y lánguida, pero sensual, incapaz de animarse por sí misma; una figura que Bram Dijkstra²² sitúa en el reprimido imaginario erótico del

²² *Ídolos de perversidad*, Debate, Madrid, 1989.



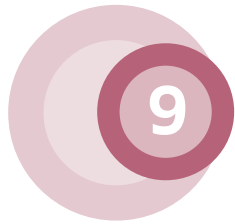
hombre burgués del XIX, pero que podría tomarse por todo un símbolo del islam para el occidental de la época del colonialismo. El segundo de los estereotipos –también trufado de simbolismos eróticos de dominación y castigo– es el mercado de esclavos²³.

La literatura orientalista incurre también en los tópicos de sensualidad; una de sus manifestaciones más populares son las “orientales”, poemas de tema “árabe” entre los que destaca por su dignidad el *Diván* de Goethe y que frecuentaron Víctor Hugo y, en España, Arolas y Zorrilla, este último basándose en el *Romancero Nuevo*. El orientalismo literario llegó hasta el modernismo.

Otro género productor de orientalismo fueron los libros de viajes, desde el antiguo de Ali Bey (*Viaje por Marruecos, Trípoli... Palestina, Siria y Turquía*; una edición reciente es la Olañeta, Madrid, 2001), el de Mark Twain (*Inocentes en el extranjero*, Ediciones del Azar, Barcelona, 2001), pasando por el *Voyage en Orient*, de Alphonse de Lamartine (Gérard de Nerval también tiene una obra con este título, publicada en castellano por Cátedra, Madrid, 1993) y *Mi peregrinación de Medina a La Meca*, Laertes, Barcelona, 1989-1993), de sir Richard Burton hasta *Los siete pilares de la sabiduría*, (Libertarias, Barcelona, 1993), de T.E. Lawrence. La lista de títulos sería interminable. Para los (y las) aventureros decimonónicos, fuera su coartada artística, política o meramente “turística” en su sentido más etnológico, el viaje a Oriente era el equivalente del *grand tour* de los aristócratas ingleses del XVIII.

Oriente: refinamiento y decadencia, resignación y pasividad, que tiene el contrapunto de un fanatismo bien avenido con la voluntad de presentar tipologías que no forman parte del catálogo de la racionalidad. Un universo inmutable, siempre fiel a sí mismo y que, por tanto, no tiene la noción de progreso que ha hecho grande a Occidente. Ese es el mundo que, con más o menos matices, propone el escritor o artista orientalista, un mundo que, al menos desde Europa, necesita de ella para regenerarse.

²³ La imagen llegó a América: existe un cuadro sobre el tema del pintor chileno José Valenzuela Puelma, *La perla y el mercader*, en el Museo Nacional de Bellas Artes de Santiago de Chile. El catálogo incluye obras orientalistas de Jean-Leon Gérôme y, en España, Antonio María Fabrés tiene una obra en el Museo de Bellas Artes de Granada. En cuando a odaliscas, al margen de las famosas de Ingres, están las de Delacroix, y Fortuny, hasta llegar a Matisse. La *Olimpia* de Manet, retrato al parecer de una prostituta, responde a la iconografía de la odalisca.



“Neoorientalismo”, o el Otro como enemigo

A partir del fin de la Segunda Guerra Mundial se inicia el proceso de independencia de los países musulmanes, no siempre realizado de forma pacífica y en varias ocasiones con gran efusión de sangre; también es la época en la que surge la “cuestión palestina”, con la creación del estado de Israel, una llaga que sigue abierta en el mundo musulmán.

Se puso asimismo de manifiesto el importante papel del mundo árabe y musulmán en la escena internacional, sobre todo cuando, a partir de los nacionalismos naseriano y baazista, sus estados impusieron un mayor activismo, muchas veces en contra de los proyectos occidentales. En este contexto se va abriendo paso la visión del islam como el principal enemigo de la paz del mundo, rango que alcanza no tanto después del 11 de septiembre de Nueva York como a partir de la disolución de la Unión Soviética y el bloque socialista.

Justamente en este último momento aparece un texto fundamental: se titula *The Clash of Civilizations*, un artículo del politólogo estadounidense Samuel Huntington que apareció en *Foreign Affairs* en 1993 y que posteriormente desarrolló en forma de libro²⁴.

La tesis de Huntington procede de un artículo anterior de Barry Buzan (*International Affairs*, julio 1991), en el que el autor afirmaba que la desaparición del comunismo “puede modificar las relaciones de fuerzas en el centro y precipitar la colisión de identidades culturales”. Lo que hizo Huntington fue, en primer lugar, identificar cuáles eran las culturas con riesgo de colisionar entre ellas, y la segunda señalar que el principal peligro para Occidente se encuentra “en las sangrientas fronteras del islam”; ciertamente Buzan también señalaba que había atisbos de “guerra societal”

²⁴ *El choque de civilizaciones*, trad. cast., Paidós, Barcelona, 1997.



entre Europa y el islam, pero Huntington da a este hecho el carácter de tendencia histórica y le de categoría global.

La influencia de esta tesis procede fundamentalmente de su carácter ideológico: se sustenta en una serie de generalizaciones y de datos interpretados de una manera sesgada para llevar a la conclusión que pretende llegar. Como el viejo orientalismo, el nuevo busca una “construcción del Otro”, nada más que en esta ocasión lo que se pretende es crear un enemigo que, en última instancia, a través de la demonización universal de una “cultura”, justifique el establecimiento de políticas que aboquen a la hegemonía global de Estados Unidos; circunstancialmente otorga legitimidad al Estado de Israel que, en palabras de un islamófobo radical español, Gabriel Albiac, se convierte en lo que fue la Orden de Malta frente al Imperio otomano:

[El Estado de Israel es]... un régimen democrático perfectamente convencional... impensable en un entorno de incompetencia económica, soldadesca salvaje y violación permanente de garantía jurídica... Con demasiada frecuencia olvida Europa que Israel fue el único muro de contención del despotismo integrista islámico.

Un artículo del importante islamólogo Bernard Lewis “The roots of Muslim Wrath” (“Las raíces de la ira musulmana”), aparecido en 1990 en la revista *Atlantic Monthly* da contenido a la situación “de hecho” que expone Huntington: según Lewis –por otra parte, y a diferencia de Huntington un estudioso del islam– dicha ira se basaría en

... un choque de civilizaciones, una reacción posiblemente irracional pero histórica de un viejo rival contra nuestra herencia judeocristiana, nuestro presente laico y la expansión de ambos por el mundo.

Estas ideas las ha ampliado recientemente en su obra *¿Qué ha fallado? El impacto de Occidente y la respuesta de Oriente Próximo*²⁵. Este historicismo de Lewis le llevó a concluir su libro *Los asesinos*²⁶, dedicado a la secta ismailí

²⁵ Trad. cast., Siglo XXI, Madrid, 2002.

²⁶ Mondadori, Madrid, 1990. “Asesinos” es una transliteración de *hashishin*, “tomadores de hachís”, porque se suponía que cometían sus atentados bajo la influencia de esa sustancia.



de la Edad Media que recibió ese nombre, afirmando que dicha secta es el antecedente del actual terrorismo islamista. Es el mismo historicismo que le lleva a no considerar en su, por otra parte muy valioso, estudio *El lenguaje político del islam*²⁷ términos políticos modernos, como *hizb* (partido) o *harakat* (movimiento) que manifestarían la existencia de un lenguaje *aggiornato* y lejos, por tanto, del arcaísmo vengativo que, según este grupo, constituye la base ideológica del resentimiento islámico. Más recientemente Fukuyama en su artículo “Seguimos en el fin de la historia” abunda en las tesis de Lewis al afirmar: “El islam es, en cambio, el único sistema cultural que parece producir con regularidad gente que, como Osama Bin Laden, rechaza la modernidad de pies a cabeza”.

Otro aspecto del neororientalismo que le relaciona con el viejo orientalismo es precisamente esa percepción de un islam que no cambia. En ese sentido, el libro del español Antonio Elorza *Umma. El integrismo en el islam*²⁸ representa una posición extrema: a través de una selección sesgada de textos, llega a “demostrar” que el terrorismo de Bin Ladin tiene su origen en el Corán y llega al terrorista saudí a través de una genealogía que pasa entre otros por Ibn Taymiya, Ibn Wahab, Al-Afghani, al-Banna, Ali Shariati y al-Turabi. Con supuesta sutileza, concluye que la “ira musulmana” en los términos de Lewis, uno de sus *maîtres à penser*, se debe a que

Occidente desempeña en todo momento el papel de chivo expiatorio que para el integrismo evita adentrarse en el examen de los problemas que ocasionan el malestar social (*sic*).

Propuesta con la que parece olvidar las violentas críticas que, desde Qotb hasta el mismo Bin Ladin, dedican a los gobiernos “impíos” que existen en el mundo islámico.

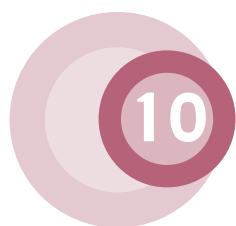
Este historicismo, por otra parte, ha pasado a formar parte del arsenal teórico de la derecha política en todo Occidente. Curiosamente,

²⁷ Trad. cast., Taurus, Madrid, 1993.

²⁸ Alianza, Madrid, 2002. Usar palabras árabes para dar empaque “arabista” a estos estudios (el libro más reciente de Kepel se titula *Fitna*) comienza a ser irritante.



es lo que el islamólogo israelí Emanuel Sivan reprochaba en *El islam radical* a los musulmanes. En el caso español, César Vidal ha publicado en 2004 un libro *España frente al islam. De Mahoma a Bin Laden*, un título bastante revelador de las intenciones –menos históricas que ideológicas– del autor. En seiscientas farragosas páginas Vidal propone una obviedad, que las relaciones entre los reinos peninsulares y los musulmanes estuvieron llenas de tensiones pero dándole un sentido: no existe posibilidad de acuerdo entre ambos. No podía ser de otra manera. El análisis del autor llega hasta la Marcha Verde, que analiza según su prejuicio religioso, sin percibir en ella un designio político. Con estos antecedentes no tiene nada de extraña la tesis del ex presidente Aznar en la universidad de Georgetown sobre la antigüedad de la lucha de “España” contra los musulmanes.



10 Islamofobia

Las teorías neorientalistas se mueven en el terreno del análisis académico e informan las políticas de los Estados occidentales, comenzando por Estados Unidos. En el plano popular, la manifestación de este neorientalismo, que sería algo así como su versión vulgar, es la islamofobia.

El sentimiento de odio al musulmán es viejo en Europa²⁹, pero últimamente ha alcanzado niveles en los que ya se olvida la mera corrección política. Libros como *La rabia y el orgullo* de la periodista Oriana Fallaci, que ha vendido cientos de miles de ejemplares en toda Europa y que no

²⁹ Para el caso español es de rigor el excelente trabajo de Eloy Martín Corrales *La imagen del magrebí en España. Una visión histórica*, Bellaterra, Barcelona, 2002. Esta obra cuenta además con un amplio y significativo aparato gráfico.



es sino un libelo absolutamente odioso, u opiniones como la del sociólogo italiano Giovanni Sartori:

[El derecho al voto de los inmigrantes musulmanes]...servirá con toda probabilidad para imponer sus fiestas religiosas e incluso (son problemas en ebullición en Francia) el *chador* a la mujeres, la poligamia y la ablación del clítoris³⁰.

ponen de relieve que la islamofobia no es ya un problema de los sectores menos letrados de nuestras sociedades, sino que se abre camino en el mundo occidental, particularmente entre los escritores de la nueva derecha.

Uno de los mayores proveedores de islamofobia que hay actualmente es el sionismo político. Un buen ejemplo es libro de Pierre-André Taguieff *La nueva judeofobia*³¹. Buena parte del libro (el capítulo titulado “Recorridos en el paisaje: los actores de la judeofobia contemporánea”) está dedicado a consignar los tópicos sobre el “integrismo”, el despotismo sobre el islam. La creciente brutalidad de la política israelí ha llevado a muchos de sus propagandistas a pasar al ataque, por la vía de la deslegitimación de los que se oponen a ella, sean los musulmanes o los intelectuales de izquierdas, obviando las responsabilidades israelíes en la actual situación. Obsérvese en este sentido este párrafo de Carlos Semprún, antiguo anarquista:

Me parece que la “causa palestina” constituye ante todo una magnífica coartada para enmascarar un profundo, secreto, acomplejado antisemitismo con los oropeles progresistas de la lucha antiimperialista.

La relevancia de esta frase no viene tanto del ataque a los intelectuales progresistas como de la trivialización de la causa palestina, una de las más sentidas del mundo árabe, que queda reducida a mero antisemitismo.

³⁰ En *La sociedad multiétnica*, Taurus, Madrid, 2001.

³¹ Trad. cast. Gedisa, Barcelona, 2003.



Como conclusión

Paradójicamente, el remate de este somero vistazo a las complejidades de una cultura bastante bien estudiada en Occidente, pero tan poco conocida a efectos prácticos –políticos, relacionales...– no podía ser más elemental: nada es lo que parece.

Occidente ha fabricado (lleva fabricándolo mucho tiempo) un islam a su medida: ha hecho único lo múltiple, inmutable lo cambiante. Ha dado al islam una sola voz que no es la suya, sino la que ha construido para él. Ciertamente, de algún modo la visión eurocéntrica del islam se ha convertido en una hipótesis autocumplida: hay sectores dentro del islam que opinan que, efectivamente, el islam es objetivo de una nueva cruzada (todavía en 1831, el arzobispo de París saludó la conquista de Argel como un éxito de la cruzada) y se han vuelto contra un Occidente que perciben como agresor. El oscurantismo occidental y el oscurantismo islámico son dos trenes que avanzan por la misma vía en direcciones opuestas. Opinamos que, con todo, es Occidente el que, en virtud de su pasado expoliador, su superioridad militar y económica, debe dar los pasos para restablecer una cierta equidad en las relaciones internacionales y, sobre todo, interculturales. Ello exige dos cualidades que desgraciadamente no abundan: generosidad y una visión humanista de futuro. Las manipulaciones del islam, sea promoviendo a unos grupos para luchar contra otros, favoreciendo a políticos impopulares porque sirven a nuestros intereses, imponiendo elecciones “libres” que no sirven para crear legitimidades y, sobre todo, defendiendo un discurso parcial, sesgado y ofensivo son los mejores métodos para enquistar los problemas.



El caso del islamismo es paradigmático: parecen inconcebibles los errores de perspectiva que se han cometido respecto a él, básicamente por cegarse en el discurso religioso, aunque quizá se debiera a que la alternativa política no era la mejor para “nuestros” intereses. El paso del puritanismo al dogmatismo más simplificador e incluso la emergencia de sectores violentos son consecuencia de las carencias democráticas de los regímenes musulmanes, muchas veces alentadas por Occidente, y de decisiones políticas tomadas en los grandes centros del poder político y económico mundial.

Estos errores de perspectiva han alentado las teorías racistas en las relaciones internacionales y las xenóforas hacia el interior. De nuevo, un racismo claramente parcial: una libro como *La rabia y el orgullo* hubiera merecido protestas generalizadas y seguramente la cárcel a su autor si se hubiera referido a los judíos. La sensación de maltrato que sienten muchos musulmanes tiene desgraciadamente sus raíces no solo en las políticas estatales, sino también en la visión que tienen los occidentales del islam.

Estas líneas no pueden ser más que una llamada al conocimiento y a la cordura, precisamente para evitar derivaciones indeseables para los pueblos y especialmente para los musulmanes, que son los que colectivamente más tienen que perder con el integrista occidental. Y eso no quiere decir renunciar a nuestros presupuestos culturales, algunos de los cuales han representado significativos avances en la consideración y el desarrollo de los seres humanos: la igualdad radical de todos y todas, la proscripción de la injusticia, el respeto y el derecho a tener un futuro.

Todos ellos valores que forman lo mejor de nuestra aportación a la historia de la humanidad, que merecen ser compartidos y por los que merece la pena luchar.

El **Foro Ignacio Ellacuría** es una asociación sin ánimo de lucro cuya finalidad es promover la reflexión, la investigación y el debate de cara a tomar el pulso a la realidad social, cultural y religiosa del presente desde una sensibilidad solidaria y de universalización de la justicia. De este modo pretende prestar un servicio de apoyo a personas, grupos y movimientos comprometidos en la transformación radical de la sociedad, con especial atención a la solidaridad con el Tercer y Cuarto Mundo, a la lucha contra la marginación y la pobreza, la transformación del sistema económico injusto, las alternativas a la industria cultural y el protagonismo de las bases.

La colección **Contraste** presenta algunas de las reflexiones e investigaciones elaboradas por miembros del Equipo de la asociación o colaboradores con motivo de cursos, seminarios, conferencias, etc. organizadas por la misma.

1. M. J. LUCERGA: Cultura y publicidad en el nuevo capitalismo globalizado
2. J. C. GARCÍA DOMENE: Inmigrantes en el cine
3. F. MONTALBÁN LÓPEZ: Inmigrantes en lucha
4. J. C. GARCÍA DOMENE: El cine de Ken Loach
5. ALFONSO CARLOS BOLADO: Islam, islamismo, islamofobia

El Foro Ignacio Ellacuría envía gratuitamente los cuadernos de la colección **Contraste** a quienes los soliciten. Si desea recibirlos, pídaos a:

Foro Ignacio Ellacuría
C/. Navegante Macías del Poyo, 3 – Bj-J
30007 MURCIA
Tel. 968230450
foro.i.ellacuria@fordigital.es



SOLIDARIDAD Y CRISTIANISMO



OBRAS SOCIALES