

Fundamentalismos religiosos: el reto de Oriente y Occidente

(Religious fundamentalisms: a challenge for East and West)

Abdulahleem, Hithem

Universidad de Deusto. Avda. de las Universidades, 24
48007 Bilbao

BIBLID [0212-7016 (2007), 52: 2; 317-337]

Se examina la génesis del concepto de fundamentalismo y su aplicación, en el contexto de una secular incomprensión cultural de Occidente hacia el Oriente arabo-islámico, a movimientos religiosos que reclaman la vuelta a los orígenes culturales como respuesta a los desafíos actuales. La simplificación de la realidad del otro conduce a una percepción de éste como amenaza. Aunque una parte del éxito de las doctrinas islamistas se debe a la frustración provocada por el fracaso de la política tras la descolonización, es necesario distinguir entre distintos discursos fundamentalistas o islamistas.

Palabras clave: Fundamentalismo religioso. Islamismo. Sociedades arabo-musulmanas. Conflicto cultural. Cambio social.

Lan honetan fundamentalismo kontzeptuaren sorrera eta, gaurko erronken aurreko erantzun gisa, kultura iturburuetara itzultzea erreklamatzeko erlijio mugimenduei egiten zaien aplikazioa aztertzen dira, Ekialde islamdarrarekiko Mendebaldeak agertu duen mendetako ulertu ezin kulturalaren testuinguruan. Bestearen errealitatea sinplifikatzeak bestea mehatxutzat hartzea bideratzen du. Doktrina islamisten arrakastaren parte bat deskolonizazioaren ondoko politikaren porrotak eragina izanik ere, gogoetabide fundamentalista edo islamista desberdinen artean bereizi beharra dago.

Giltza-hitzak: Erlijiozko fundamentalismoa. Islamismoa. Gizarte arabiar-musulmanak. Kultura gatazka. Gizarte aldaketa.

On examine la genèse du concept de fondamentalisme et son application, dans le contexte d'une incompréhension culturelle séculaire de l'Occident vers l'Orient islamique, à des mouvements religieux qui réclament le retour aux origines culturelles en réponse aux défis actuels. La simplification de la réalité de l'autre conduit à une perception de celui-ci comme une menace. Bien qu'une part du succès des doctrines islamistes est due à la frustration provoquée par l'échec de la politique après la décolonisation, il faut bien distinguer entre les différents discours fondamentalistes ou islamistes.

Mots clés : Fondamentalisme religieux. Islamisme. Sociétés arabo-musulmanes. Conflit culturel. Changement social.

1. INTRODUCCIÓN

Somos testigos de uno de los acontecimientos posiblemente más inquietantes de la historia contemporánea del ser humano en cuanto a la relación entre culturas y pueblos se refiere. Si observamos el modo o el filtro con el que unos perciben a “los otros”, nos percatamos del grado de la degeneración de la relación y de la sensación de amenaza, real o intuida, al que se ha llegado. No hace falta emplearse a fondo para darse cuenta del caos mundial que nos rodea, del pesimismo y de las apocalípticas guerras que proliferan sin cesar. En los últimos años hemos presenciado unos gravísimos acontecimientos que nos han situado al borde del abismo total, abriendo el camino hacia un futuro del ser humano sombrío y nada consolador. Me estoy refiriendo, por citar algunos ejemplos, al pavoroso atentado del 11-S, al aterrador bombardeo de Afganistán, a la ocupación y devastación de Irak, al brutal bombardeo de Líbano, a las abominables torturas en la prisión de Abu Ghuraib, a la vergonzosa prisión de Guantánamo, a la férrea e inexcusable ocupación y conculcación de los derechos humanos en Palestina, al espeluznante atentado del 11 de marzo de Madrid, a los de Londres, Bali, Yemen, etc.

La sorprendente actualidad que está cobrando el conflicto entre Occidente y Oriente pone de manifiesto que los funestos augurios de algunos pensadores norteamericanos que defienden, con tono mesiánico característico, la tesis de un inevitable *clash* de civilizaciones y un necesario “fin de la historia”, parecen haberse cumplido. La fractura que divide a estos dos espacios culturales ha vuelto a situarse, nos lamentamos al decirlo, en el primer plano de la escena mundial y a plantearse como un desenlace temido e insalvable.

Si hay algo sobre lo que los expertos están de acuerdo, es el hecho de que la caída del muro de Berlín en 1989 constituye el punto de partida del actual conflicto entre el “mundo occidental” y el “mundo islámico”, o mejor matizamos, entre la tribu de los Bush y la tribu de los Bin Laden, puesto que englobar las múltiples manifestaciones culturales y sociales de los dos heterogéneos mundos bajo la misma categoría, a mi entender, es una generalización inicua, torpe y demasiado reduccionista. No obstante, nos hemos acostumbrado, desafortunadamente, a definir estos dos mundos como entidades totales y, exceptuando algunos contadísimos casos, en términos de mutua oposición siempre en vigencia. Tras el desmembramiento físico de la ex Unión Soviética, el polo vencedor orquestado por EE.UU. juzgó que los movimientos islamistas que emergieron en el ámbito social y político en el mundo arabo-islámico representarían la excusa idónea para seguir alentando la teoría política del peligro exterior, que acecha a la civilización occidental y amenaza el futuro de su sistema democrático y de su escala de valores. Paradójicamente, la hipótesis de la nueva “amenaza islamista” consiguió desarticular la vieja alianza establecida entre Occidente y los movimientos de corte islamista que luchaban, con el beneplácito y el respaldo de países occidentales, en contra del entonces “peligro comunista”. A este respecto, el palestino Bichara Khader (1995), profesor de la Universidad Católica de Lovaina, hace la siguiente reflexión:

ahora que no existe la URSS, Occidente está obligado a buscar un equilibrio difícil entre sus relaciones en Oriente Medio y sus intereses económicos y estratégicos allí, lo cual precisa de una revisión desgarradora de las antiguas políticas y estrategias militares, más decididas a identificar a los árabes y a los musulmanes como enemigos de Occidente que como aliados potenciales.

Oriente y Occidente son dos mundos que viven comparándose, a veces desde la fascinación y otras profusas veces desde la desconfianza y el reproche. Los aspectos distintivos del “otro” se da por hecho que son características culturales incomprensibles, y son evocados frecuentemente para reafirmar el Yo y sentirse avalado psicológica y culturalmente. Delimitar la identidad de uno de los dos mundos se realiza mediante la evocación de las semejanzas y diferencias con el otro. Como decía Descartes, “pienso, luego existo”, pero en este caso se formaría la identidad cultural a través del siguiente planteamiento: comparo, luego existo. Tanto en el serrallo de los especialistas así como en la cotidianidad, abundan estas exposiciones comparativas que, conforme al imaginario y la memoria colectiva con la que cada cultura percibe a la otra, proyectan tristemente un discurso tenebroso, dogmático y excluyente. Estos dos viejos mundos se han cruzado a lo largo y a lo ancho de la historia sin conseguir enderezar su relación casi nunca. Aunque el “cruce de miradas”, como así reconoce Pedro Martínez Montávez (1997), experto en la cultura árabe e islámica, tuvo lugar entre estas dos categorías, fue de manera –recalca– parcial y discontinua, de modo que no ha servido en realidad para producir “mejor conocimiento ni para establecer marcos adecuados de relación y entendimiento”.

Todo lo contrario, los estudios “académicos” del Orientalismo occidental resultaron ser un instrumento empleado por el colonialismo con el fin de afianzar su dominio sobre el mundo arabo-musulmán. Así, en vez de buscar un conocimiento orientado hacia la exploración objetiva y enriquecedora del contraste entre las dos eclécticas realidades, las investigaciones orientalistas se han obcecado en presentar una aproximación arbitraria y caprichosa de la cultura musulmana resaltando los aspectos más azarosos de ésta. Lo mismo puede decirse de los escritos árabes e islámicos correspondientes, que, aunque no hayan llegado a constituir una escuela exhaustiva y equivalente a la del Orientalismo occidental, sin embargo contribuyeron a la estructuración de una conciencia arabo-musulmana no menos acusona, exclusivista y escasamente autocrítica. Como resultado de estas dos visiones contrapuestas se ha generado una imagen que, según George Corm (2002), escritor y ex ministro de Economía de Líbano, se resume de la siguiente manera:

Oriente sería místico, irracional, violento; Occidente, racional, laico, técnico, materialista, demócrata. [...] Los orientales, por su parte, les devuelven el cumplido: para ellos, Occidente es la tierra de la barbarie por excelencia, un continente sin alma ni religión, una máquina de poder calculadora y codiciosa que quiere dominar el mundo....

Occidente es una sociedad caracterizada por su susceptibilidad al cambio. Para bien o para mal, podemos hablar del Occidente grecorromano, el Occidente cristiano-teocrático, el Occidente de los estados-nación democráti-

co y desarrollado y el Occidente occidentalizador. Conviene subrayar que este dinamismo –aunque también pueda albergar un carácter insatisfactorio o desencantado– se articula sin ningún tipo de injerencia exterior o influencias premeditadas e interesadas de otros países ajenos, sino que fue el resultado de unas decisiones y una evolución justificada por diversos hechos sociológicos e históricos derivados de una reflexión teórica e intelectual propia. A partir de la Revolución Francesa de 1789, y como resultado del pensamiento ilustrado de intelectuales de renombre tales como Voltaire (1694-1778), Montesquieu (1689-1755) y Stuart Mill (1806-1873), Occidente empezó a experimentar una colosal y extraordinaria transformación política y cultural que marcó el transcurso de su historia. Esta metamorfosis constante acompañada de una separación histórica –que responde a necesidades y circunstancias particulares– entre el Estado y la Iglesia, desembocó en la “Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano” y en los principios del espíritu crítico con el que las ideas y costumbres tradicionales fueron desmenuzadas en virtud de la mentalidad de la razón. En este nuevo mundo había enjundiosos indicios de que se acababa de inaugurar la era del progreso y del bienestar social que tanto se anhelaban. Sonaba todo a gloria y de hecho, en gran medida, lo ha sido.

Mucha tinta podemos derramar para ensalzar los innumerables logros de la cultura occidental que aportaron grandes beneficios para toda la humanidad, pero aquí nos interesa abordar el aspecto relativo a la relación de Occidente con su vecino tan cercano como lejano, que es Oriente. En este sentido, llama la atención que la propensión al cambio que acabamos de mencionar y la racionalidad, por lo menos teórica, que personifica la cultura occidental, no han conseguido replantear la imagen rudimentaria y tergiversada que del mundo arabo-islámico está proyectando de manera incesante. Esta visión es una herencia de la Baja Edad Media que sigue mantenida sin apenas alteración alguna. Y en el horizonte de este comienzo del siglo XXI tampoco se perfilan señales que apunten que esta situación pueda dar un viraje sustancial. De hecho, llama la atención que tal imagen es compartida tanto por intelectuales y académicos como por las personas bisoñas y la gente de a pie. Así, la realidad cultural árabe contemporánea, como advierte Pedro Martínez Montávez (1997), “sigue siendo amplia, pertinaz y significativamente desconocida en nuestro medio”.

Los musulmanes han tratado muy a menudo de preguntarse, no sin asombro, sobre las razones por las que Occidente, ya secularizado, les define en su literatura de esta forma tan renegada. Para el escritor libanés George Corm (2002), esta actitud demuestra que estamos ante una:

“laicidad engañosa” [...] que no logra desembarazarse de los arquetipos bíblicos: profetismo, elección, salvación de la humanidad.

El texto del poeta tunecino Abderrazaq Karabaka, citado por Pedro Martínez Montávez (1997) en su libro *El reto del Islam*, ilustra con ironía y alarde bastante característicos el espanto que el árabe manifiesta ante la impericia occidental para comprenderle y normalizar su relación con él:

A mí, ciertamente, me llenan de asombro algunos escritores, o mejor dicho, me dan lástima. Han abiertos todos los cerrojos, han hecho todo lo posible por llegar al fondo de los secretos, han alcanzado las razones del cielo y los confines de la tierra. ¡Y cómo se les resiste en cambio este extraño Oriente! Este Oriente, origen de las civilizaciones y fuente del conocimiento, sitio de las religiones y primer maestro de ese nuevo Occidente... ¿Qué es? Desde el día en que Europa fue algo. Desde el día de Bagdad y de Córdoba. Desde los días de Ar-Razi, desde los días de Averroes, Avicena y Al-Farabi, Ibn Firnás, Europa va ascendiendo, Europa marcha [...] Hasta ahora, y nadie en Occidente conoce la personalidad del Oriente. Abrid sus libros, probad a sus sabios, preguntad a sus grandes hombres por ese Oriente. Oíd: “¡Oh, el Oriente... el eterno secreto... la asombrosa esencia... Oh, oh, el Oriente... Oh...!”.

El discurso predominante en las dos culturas se caracteriza por la confrontación y el temor mutuo. Si revisamos los últimos capítulos de la relación encontramos que hay un miedo al Islam renovado, hasta tal punto que se llegó a hablar recientemente de un fenómeno de “islamofobia” que se manifiesta a través de los sentimientos de hostilidad y prejuicio hacia esta religión y hacia sus adeptos. Este miedo no se inscribe solamente en las circunstancias políticas que rodearon el derribo el muro de Berlín, sino que surgió de nuevo a principios de los años setenta precisamente cuando el precio del petróleo comenzó a subir. Las potencias internacionales, a raíz de la crisis desatada, sufrieron un revés económico agudo y, en consecuencia, decidieron que no podían tolerar que los países árabes productores del llamado oro negro lo nacionalizaran y fijasen su precio en el mercado internacional. Esta materia prima constituye una fuente de energía principal para Occidente y, por consiguiente, un factor económico y geoestratégico que está condicionando el modelo relacional entre las dos partes. La necesidad creciente del mundo de este producto aumentaba la importancia y la dignidad de los países arabo-islámicos que empezaban a sentir por primera vez en su historia contemporánea que podían liberarse definitivamente de las garras del colonialismo occidental y configurar su futuro nacional dependiendo únicamente de sus propios recursos económicos y culturales.

En consonancia con esto, en un artículo del cardenal Joseph Ratzinger, el actual Papa Benedicto XVI, publicado el año 1993 y titulado “El fundamentalismo islámico”, señala que el renacimiento del mundo islámico contemporáneo se puede explicar en base a dos claves: fortalecimiento económico (petróleo) y, por otro lado, una tendencia a conjugar política, cultura y religión. Al contrario de lo sucedido en Occidente, esta nueva fuerza económica islámica que se perfilaba en el horizonte estaba vinculada a una nueva “conciencia religiosa” que presentaba a un Islam tan seguro de sí mismo que fascinaba a algunos y inquietaba a otros.

2. ACLARACIONES PREVIAS Y DEFINICIONES DEL FUNDAMENTALISMO

La palabra con la que se ha pretendido describir los procesos subyacentes de esa nueva “conciencia religiosa” es la expresión “Fundamentalismo”. Un término que ha sido de los más utilizados en los últimos años tanto por los

especialistas así como por el gran público. Se emplea para referirse a fenómenos y contextos muy diversos alcanzando ámbitos desde lo religioso, político y cultural hasta lo social, científico y económico, pasando por lo histórico, artístico y deportivo. Así que no abarca solamente a la esfera religiosa, sino que se habla, aunque en menor medida, de “fundamentalismo económico”, “fundamentalismo neoliberal”, “fundamentalismo artístico” o “fundamentalismo político”. En definitiva, según J.J. Tamayo (2004), “se trata de una palabra que tiene una presencia omnímoda en todos los debates, cualquiera que fuere el tema”.

En sentido estricto, este término fue creado a principios del siglo XX por un periodista conservador norteamericano para, inicialmente, describir una actitud que manifestaron teólogos protestantes frente a la exégesis liberal que defendía una *nueva* lectura de los textos sagrados y libre de las afirmaciones, según las teorías modernistas, desfasadas y axiomáticas. Posteriormente, fenómenos análogos del fundamentalismo norteamericano aparecieron en todas las culturas del mundo dando una dimensión y extensión planetaria a este fenómeno, de modo que ha merecido ser nombrado, según Haydar I. Ali (1996), “el fenómeno de los fenómenos”.

Como resultado, el fundamentalismo se ha convertido en objeto de unos abrumadores estudios, tanto serios como impulsivos, con el fin de esclarecer las circunstancias que rodean el surgimiento de los movimientos fundamentalistas que, fuera de todos los pronósticos, llegaron a ocupar un importante lugar en el espacio social y político de la mayoría de las culturas, razón por la que se suele hablar de “fundamentalismos” en plural y no solamente en singular. Dejando las particularidades que se puedan presentar en cada caso, hay fundamentalismo cristiano, judío, islámico, hindú y budista.

Una considerable parte de los esfuerzos por comprender el fenómeno ha sido destinada a precisar y establecer una expresión representativa que sirva para identificarlo de la manera más apropiada posible, ya que el término “fundamentalismo”, que es el más utilizado, había suscitado no pocas controversias y estaba en pleno debate. En cierto modo, el concepto que describe un fenómeno resulta vital para poder organizar y determinar nuestra forma de percibirlo. Como señala Haydar I. Ali (1996), la denominación no es algo trivial, sino que en ella destilan connotaciones e inspiraciones que van más allá de su significado literal y terminológico. Además, la denominación no es una simple identificación imparcial, sino la tendencia ideológica o la conclusión a la que se llega tras atravesar un conflicto intelectual. Usar alguna de las denominaciones refleja, en realidad, la postura del investigador con respecto a la cuestión que describe. De igual modo, asegura Gilles Kepel (1995), las posiciones de principio que toman los observadores, sean formuladas implícita o explícitamente, suelen dirigir un gran número de percepciones del fenómeno de la emergencia de los movimientos religiosos.

En efecto, se han barajado varias maneras, tanto en la prensa como en la parcela de los especialistas, de nombrar la propuesta de los movimientos de carácter político y/o religioso, especialmente aquellos que reaparecieron en el seno de la sociedad árabe e islámica, que proclaman la creación de

una sociedad basada en los fundamentos entendidos como sagrados e inherentes a su historia propia. Hay autores que han tildado este fenómeno de *integrista*, *tradicionalista* o *extremista*, mientras que otros, sobre todo los que pertenecen al mundo islámico, han preferido hablar de movimientos de revivalismo religioso, de resurgimiento, de renovación o de restauración. Si revisamos la literatura correspondiente, vemos que autores como Corral Salvador y García Picazo (1994) utilizan las palabras “fundamentalismo” e “integrista” como sinónimas. Para otros el “fundamentalismo” se emplea actualmente para distinguir lo que antes era denominado “integrista” considerándolos una sola ideología (Spaemann, 1992; Abbu Warda, 1994). En otros casos observamos que se expresa más ambigüedad e indecisión, puesto que se utilizan las dos denominaciones conjuntamente: “fundamentalismo integrista” (Donald Rivera, 1996). Mientras que otros investigadores señalan que el uso común de estas palabras tiende a utilizarlas sin distinción y a entenderlas como sinónimas de “evangelismo”, “radicalismo” y “dogmatismo” (Packer, 1958; Armengol, 1994; Flaquer, 1997). De igual modo, para John Esposito (1992), el término “fundamentalismo” se compara a menudo con el “activismo político”, “extremismo” y “fanatismo”.

Así que, a causa de tanta fluctuación de conceptos, el “fundamentalismo” como término casi ha perdido su capacidad de describir el fenómeno y sus diferentes ramificaciones; además de adquirir una connotación peyorativa y despectiva difícilmente uno puede escaparse de su influencia. Lo cual, ha creado, como señala F. Burgat (1988), “una evidente dificultad de comprender el fenómeno en su especificidad así como en su diversidad” de modo que la tarea de nombrarlo se ha hecho en ocasiones “inútilmente más compleja”. Lo llamativo de este caso es que sea el mundo académico el que alimente la simplificación y la incertidumbre. Lo cual dificulta el desarrollo de un diálogo eficaz y serio entre los especialistas de la materia y, por consiguiente, da motivo a dudas y confusiones entre el gran público.

El “fundamentalismo” no es un término de antaño. Si consultamos los diccionarios de habla española en busca de esta palabra, nos percatamos de que fue incorporada muy recientemente a cualquiera de los léxicos y enciclopedias que se publican en esta lengua. A modo de ejemplo, el *Diccionario de la Real Academia Española* adoptó los artículos “fundamentalismo” y “fundamentalista” por primera vez en su vigésima segunda edición, publicada en el año 2001. La define como “una creencia religiosa basada en una interpretación literal de la Biblia, surgida en Norteamérica”, haciendo constar que aparece en el periodo que coincide con “la Primera Guerra Mundial”. Asimismo, extiende el empleo de la palabra más allá del ámbito inicial anglosajón y añade que el “fundamentalismo” es un “movimiento religioso y político de masas que pretende restaurar la pureza islámica mediante la aplicación estricta de la ley coránica a la vida social” y, de igual modo pero en términos muy generales, lo considera como una “exigencia intransigente de sometimiento a una doctrina o práctica establecida”.

Asimismo, esta palabra está recogida en la segunda edición del *Diccionario de Uso del Español* de 1998, donde se define como “actitud del que

defiende la inalterabilidad en los principios de una doctrina religiosa” y apunta que “se aplica particularmente a determinados movimientos islámicos”. De modo genérico, María Moliner, autora del diccionario, considera que cualquier persona que se muestra “radical en sus creencias u opiniones” podría ser considerada como “fundamentalista”. Por otro lado, en los suplementos de la *Enciclopedia Espasa*, según Sánchez Caro (1999), aparece la palabra “fundamentalismo”, no como una entrada específica, sino mencionada por primera vez en un artículo biográfico dedicado a Jomeini en 1993 a propósito del fundamentalismo islámico en Irán. Y de igual modo, asegura el mismo autor que la:

GER 10 (1985) 584-5 tiene una entrada sobre “fundamentalismo” con breve descripción histórica y con un juicio de su autor, R. Gabás, que sorprende: “en la actualidad el fundamentalismo no reviste gran importancia, se reduce a ciertos grupos reaccionarios”.

3. CUNA DEL TÉRMINO Y LA VUELTA A LO RELIGIOSO

No hace falta indagar mucho para ubicar el origen de la palabra “fundamentalismo”. Fue introducida al castellano como resultado de la traducción literal y equivalente de la palabra inglesa *fundamentalism*. Como habíamos indicado antes, se aplicó por primera vez a principios del siglo XX en el ámbito cultural y lingüístico anglosajón para definir la actitud religiosa del protestantismo baptista norteamericano que estaba firmemente adherido a los fundamentos de la fe cristiana tomándolos como únicos puntos de referencia válidos y verdaderos. Frente a la crítica virulenta y desestabilizadora de los progresistas y de sus métodos crítico-históricos que empezaban a cuestionar la veracidad de la Escritura, varios grupos protestantes se reunieron para plantarles cara y configurar una respuesta ajustada a los principios fundamentales de sus creencias con el fin de disipar las dudas surgidas y recuperar la confianza de la gente en el texto sagrado. De acuerdo con George M. Marsden (1980), uno de los más tempranos en escribir sobre el fenómeno del fundamentalismo en la cultura norteamericana, en el año 1910 los teólogos protestantes que participaron en la Asamblea General de los Presbiterianos elaboraron un documento que resumía en cinco puntos inalienables las doctrinas de la fe cristiana: 1) la absoluta infalibilidad de la Biblia; 2) el nacimiento virginal de Jesús; 3) la muerte redentora de Jesucristo para la salvación de la humanidad; 4) la resurrección física, y 5) la autenticidad de sus milagros. Otros autores se refieren a estos cinco fundamentos presbiterianos sustituyendo el punto número 5 por un inminente retorno premilennial de Cristo.

Entre 1910 y 1915 algunos profesores de la Biblia y evangelistas estadounidenses editaron una serie de doce volúmenes que, a posteriori, cobraron una importancia capital y se convirtieron en un punto de referencia simbólica para identificar el movimiento fundamentalista norteamericano. Estos libros, titulados *The Fundamentals: A Testimony to the Truth*, fueron financiados por un millonario de la compañía petrolífera de California del Sur

y, posteriormente, se distribuyeron tres millones de copias entre los pastores, colegios, misioneros, estudiantes y profesores de teología. El coste de la distribución gratuita corrió a cargo de dos hermanos evangelistas socios de un negocio. El objetivo de estos escritos no era otro sino dar un testimonio de fe en los fundamentos cristianos frente al debilitamiento de la credibilidad bíblica. Sin embargo, el impacto de los libros no fue, al parecer, inmediato y la gente tampoco los acogió con gran entusiasmo.

Del título de *The Fundamentals* fue extraído el polémico y polemizado término: “fundamentalismo”. Así, en 1920 el periodista conservador Curtis Lee Laws, publicó un artículo en el rotativo neoyorquino *The Watchman Examiner*, del que era redactor-jefe, en el que acuñó la palabra “fundamentalista” y la propuso con orgullo con el fin de que fuera adoptada y reconocida como la denominación más apropiada para definir a:

aquellos que siguen todavía apegados a los grandes fundamentos y que están decididos a emprender una batalla en regla a favor de esos fundamentos.

Es conveniente señalar que Curtis Lee Laws se opuso en su artículo a que los términos “conservaduristas”, “milenaristas” o “*landmarkers*” fueran usados para referirse a los autores evangelistas de los 12 volúmenes, argumentando que estas designaciones eran despectivas y tenían un “inconveniente histórico”. En cambio, la palabra “fundamentalista” que expuso en su artículo la entendía como un elogio merecido y “no como un insulto”.

La atmósfera local que dio origen a su aparición está descrita así por Nancy Ammerman (1991): en el último cuarto del siglo XIX, numerosos líderes del protestantismo norteamericano trataban de buscar activamente maneras de adaptar sus creencias tradicionales a las realidades del conocimiento “moderno” y a las nuevas sensibilidades. Sin embargo, estos líderes se enfrentaron cara a cara con personas que vieron las adaptaciones como una herejía y declararon que ellos defenderían las creencias tradicionales frente a tales adaptaciones. De igual modo, Karen Armstrong (2004), reafirma que los conservadores protestantes consideraban que la lectura crítica de la Biblia que hacían los “liberales” demostraba que estaban “tergiversando la fe cristiana”.

Esta sensación de sentirse intimidados y acorralados viene de muy atrás. A la altura del siglo XIX tuvo lugar un giro de envergadura en lo que concierne al hombre y su forma de ver el mundo que lo rodea. La explicación religiosa del mundo predominante hasta aquel entonces fue paulatinamente desbancada y suplantada por la aparición de nuevas visiones y teorías científicas y políticas. De acuerdo con la sugerencia de Max Weber (1864-1920) y otros filósofos, la secularización como resultado de los procesos de la modernización era la desmitificación del mundo. Es una época en la que, afirma Tamayo (2004):

el arte se rige por las reglas de la estética y no por normas morales. La cultura tiene el sello laico y no la marca religiosa de épocas pasadas.

Y sentencia el mismo autor:

ya “ninguna realidad requiere ser legitimada por la religión para tener consistencia”.

En consecuencia, apunta Armstrong (2006), “la fe tradicional ya no era posible para una cantidad creciente de individuos occidentales”. La sociedad y el mundo de la política se iban transformando de modo que, como señala Ammerman (1991):

mientras que la gente experimentaba la agitación asociada con la estructuración de las nuevas estructuras políticas, ha aprendido de primera mano que los seres humanos desempeñan un papel en sus destinos.

La sociedad de la “ciencia moderna” había emergido en el mundo occidental donde las condiciones de la vida de los occidentales eran más prometedoras y saludables.

Esta manera optimista y entusiasta de concebir la realidad no parece haber perdurado mucho tiempo. Los pueblos empezaban a sentir una inseguridad inesperada y a plantear preguntas inquietantes sobre el futuro y cuestionar los beneficios de la racionalidad científica que, a pesar de sus logros, parecía tener efectos contraproducentes. La esperanza de un mundo mejor y deseado para la humanidad no acababa de cuajar. Por el contrario, la revolución industrial trajo consigo nuevos problemas de explotación laboral y contaminación medioambiental y no consiguió resolver las desigualdades y las injusticias. Este clima social de incertidumbre y desorientación acompañó siempre a la emergencia de este fenómeno fundamentalista.

4. EL FUNDAMENTALISMO ISLÁMICO: AGITACIONES PREVIAS

La sociedad arabo-musulmana actual está sumida en una arrolladora crisis global. Hay un sentimiento de incertidumbre y pesimismo muy acentuado y extendido, de frustración y amenaza agitadoras, de miedo profundo a un futuro desconcertante y, sobre todo, de impotencia ante este panorama político y cultural de desequilibrios y perturbaciones tan pavoroso. Los musulmanes que viven estos tiempos comprenden la magnitud de los fracasos, pero también son conscientes de que su memoria colectiva almacena recuerdos risueños, casi frescos, de épocas de esplendor y apogeo anteriores. Algunos se resignaron y perdieron toda esperanza; otros mantienen que esta dolencia es pasajera y circunstancial, y empezaron a plantear interrogantes en torno a esta situación y a señalar los factores políticos, sociales y religiosos que condujeron a ella. ¿A qué se debe este atraso y esta situación de desventaja total? ¿Por qué el mundo arabo-musulmán se ha estancado y descendido mientras que otros, como Occidente, han avanzado y progresado? ¿Estamos fuera de la historia, o peor, estamos ubicados en el lugar más abyecto de ella? ¿Cómo se puede recuperar nuestro prístino pasado cultural tan anhelado? ¿Cuáles son las fórmulas y claves que puedan rescatar y reorientar nuestro destino? Estas preguntas inquietantes,

relacionadas entre sí, han representado el acicate para abrir nuevos atajos en el pensamiento arabo-islámico contemporáneo.

Surgieron varias visiones y lecturas en las que el “otro”, el Occidente de siempre, está ampliamente presente, hasta tal punto que las respuestas teóricas se iban elaborando o frente al comportamiento hegemónico y dominante de éste o, por el contrario, en simbiosis con sus logros y su modernismo. Nos referimos al planteamiento *salafí*¹, al liberal y al nacionalista. El primer planteamiento se desarrolló en torno al concepto de la *Umma* y de su unidad, la comunidad islámica en la que, al contrario de lo que se piensa habitualmente, tienen cabida en su seno tanto creyentes musulmanes así como las personas que profesan otros credos. El movimiento *salafí* del siglo XIX defendía que el Islam era compatible con la modernidad y si los musulmanes vuelven al verdadero espíritu de su fe podrían salir de la decadencia a la que se ven sometidos desde hace siglos y alcanzar el progreso tan ansiado en la sociedad actual. Los *salafíes* eran reformistas que abogaban en favor del *lytihad*² como respuesta a los dilemas sociales, religiosos, económicos, políticos y culturales a los se ve enfrentada la sociedad, afirmando que el Islam como fe y el *‘Aql* (la razón) van al unísono desde los primeros tiempos del Islam.

El precursor del movimiento *salafí* fue el reformista musulmán Yamal al-Din al-Afgani (1839-1897). Este erudito de origen persa residía en Egipto, donde defendió su tesis basada en un Islam renovado considerando que la razón y el humanismo son aspectos esenciales del mensaje coránico. Este pensamiento innovador también lo predicaba en la misma época otro erudito, el gran teórico de la *salafíyya*, el egipcio Muhammad Abdu (1849-1905), que era discípulo de al-Afgani y proclamaba abrir las puertas del *lytihad* para renovar y adaptar el Islam a la sociedad moderna empleando el intelecto y la reflexión, frente a las actitudes de los tradicionalistas que se limitaban a imitar a sus antepasados de manera ciega y sin ninguna perspectiva crítica.

Por otro lado, la ideología liberal árabe ha sido importada de Europa de la Revolución Francesa, de los métodos científicos y el romanticismo. Pero también esta Europa, a ojos de la sociedad musulmana y como habíamos señala-

1. *Salafí*, en árabe *as-Salafíyya*, viene de la raíz *salafa*, que significa, a su vez, los ancestros. Es una palabra que hace referencia tanto al Profeta como a todos los musulmanes que contribuyeron a la creación de la primera comunidad islámica que tuvo gran auge durante varios siglos.

2. *lytihad*: es una herramienta que significa, según la cultura islámica, hacer un esfuerzo interpretativo de las leyes y conceptos islámicos a través de una reflexión y unos razonamientos basados en un espíritu crítico. El propósito principal de este ejercicio es examinar y debatir los conceptos islámicos con el fin de adaptarlos a la actualidad. Sin embargo, este método quedó suspendido desde el siglo XI d.C. (siglo V de la era musulmana) por las autoridades del califato abasí que, inquietas ante las ideas innovadoras que generaba el *lytihad*, consideraban que este ejercicio intelectual ya no era necesario, alegando que el corpus legal islámico contenía pronunciamientos, expresos o deducidos, sobre todos los aspectos de la vida. La mayoría de los musulmanes contemporáneos creen que es necesario rescatar el concepto de *lytihad* como herramienta para superar el inmovilismo al que ha llegado la religión islámica.

do antes, se ha presentado ante el mundo arabo-islámico con dos discursos bien contradictorios: el primero es de orden cultural y airea los conceptos de la democracia y las libertades, mientras que el segundo se puede encuadrar dentro de un orden expedicionario, el del colonialismo y la imposición. Así que los principios del liberalismo árabe, sobre todo su propuesta política, no consiguieron implantarse de manera definitiva, aunque sí influyeron en el pensamiento de no pocos pensadores árabes y musulmanes. El nacionalismo, a su vez, defendía la independencia del colonialismo y la idea de un panarabismo englobador de todas las naciones árabes como solución en el camino hacia el progreso. Este planteamiento pudo calar más hondo que cualquier otra ideología autóctona durante los primeros tres cuartos del siglo XX. A pesar de que consiguió recabar el apoyo de la mayoría de la población árabe, no logró resistir sin embargo a la agitación política y superar la tremenda presión de los desafíos y los acontecimientos que tuvieron lugar a mediados del siglo XX: en 1945 se crea la Liga de Estados Árabes que, liderada por el Egipto de Gamal Abdel-Náser, integra a los países árabes independientes, mientras que los países colonizados emprenden una lucha por su libertad y se incorporan a la Liga Árabe en los años siguientes; la ocupación de Palestina, que sigue siendo hasta hoy día el único pueblo árabe sin conseguir su libertad e independencia; el bombardeo y la guerra británico-franco-israelí contra Egipto tras la nacionalización del Canal de Suez en 1956; la guerra de 1967, que significó la derrota de los árabes y la nueva conquista de territorio egipcio, sirio y jordano por el ejército del recién creado Estado de Israel.

Aquí también intervienen en todo ello las superpotencias como Gran Bretaña, Francia y, posteriormente, EE.UU., desempeñando un papel crucial que, en muchos casos, determinó el desencadenamiento y el rumbo de los hechos, casi siempre desfavorables a las expectativas árabes. Como afirma Pedro Martínez Montávez (1997), la política occidental que:

se ocupó del nacionalismo árabe no lo vio nunca con buenos ojos, casi nunca le reconoció [...] algún rasgo o componente positivo, estimable o valioso.

5. CLAVES DEL ÉXITO

La caída del nacionalismo deja el terreno abonadísimo para el florecimiento en el seno de la sociedad arabo-musulmana de la corriente fundamentalista. Ésta se presenta segura de sí misma como una nueva propuesta de cambio social y alternativa política ante el fracaso de las otras ideologías liberales, marxistas y nacionalistas. La caída del muro de Berlín se tradujo no sólo como una derrota del bloque soviético, sino como prueba de la futilidad de la ideología comunista, y se apostó a que en un futuro, próximo o lejano, le llegaría el turno al sistema capitalista, lo que les proporcionó un estímulo y empuje impresionantes.

Cuando hablamos aquí de “fundamentalismo islámico” no aludimos a los atentados terroristas que se perpetran contra personas civiles e inocentes y que afectan tanto a musulmanes como a no musulmanes. Estos atentados,

aunque se producen en el mismo contexto histórico, están sin embargo mucho más vinculados, entre otras causas, a la naturaleza descarnada de las políticas despóticas en Oriente Medio. Por ello, requieren una aproximación especial y, debe subrayarse, no merecen sino nuestra repulsa más enérgica. Por lo tanto, en este artículo nos referimos a toda una corriente social de carácter religioso islámico que a finales de los años ochenta del siglo pasado y comienzos de los noventa alcanzó una dimensión cultural extraordinaria y empezó a recuperar la confianza de la sociedad civil en el proyecto religioso hasta llegar a ganar y arrasarse en todas las elecciones municipales, parlamentarias y presidenciales en las que haya podido participar. Nos referimos a esa gama tan diversa de movimientos islámicos que se presentan ante los ojos de la sociedad como la respuesta más afín a su conciencia y más apropiada para las expectativas de una población marginada, reprimida y manipulada por regímenes autoritarios e ilegítimos, que durante largas décadas no han dudado, con tal de mantenerse en las poltronas del poder, en instrumentalizar la religión para fines propios. Esta manifestación religiosa está presente en todas las esferas de la sociedad arabo-islámica. En todas las comunidades islámicas del mundo estamos presenciando un aumento masivo del grado de religiosidad de los musulmanes y las musulmanas: aumento de las personas que practican los rituales religiosos; de llevar cierta vestimenta simbólica y aparentar un aspecto físico religioso propio para distinguirse de los demás ciudadanos no practicantes; de gran producción y difusión de libros y literatura sobre la historia y los fundamentos de su fe; de crear y publicar innumerables sitios *web* en la red de internet que abordan todo lo relativo a la religión musulmana y sus enseñanzas, y un largo etcétera.

Unido a esto, el interés de los observadores y especialistas por estas manifestaciones religiosas también ha aumentado de manera espectacular. El estudio y la investigación sobre esa realidad emergente del Islam contemporáneo han traído consigo una abundante literatura en la que a menudo encontramos una mezcolanza de conceptos y definiciones que, en vez de ayudarnos a la comprensión del fenómeno, nos ha nublado la vista generando más confusiones y enredos. Basta con prestar un poco de oído a los medios de comunicación o repasar la voluminosa producción de publicaciones al respecto para darse cuenta de ello. En consecuencia, los movimientos islámicos y ese aumento del grado de religiosidad en la sociedad musulmana han sido denominados en la literatura de varias formas en función del lugar y el punto de vista del observador que hace la aproximación. Así por ejemplo, en medios anglosajones se suele hablar de “fundamentalismo” o de “radicalismo islámico”, en la cultura francófona sin embargo son más propensos a utilizar el término “integrismo” o “islamismo” y, de igual modo, en el resto de los países, los investigadores han optado por seguir, quizás por comodidad más que por rigor conceptual, estas mismas líneas. Son vocablos que, junto con “tradicionalismo” y “fanatismo”, se emplean como sinónimos y se reemplazan con tanta facilidad y ligereza que sorprende tanto a propios como a extraños.

No obstante, la idea que proporcionan estos términos no deja de ser clara, sencilla y concreta: representan a todos aquellos que son diferentes

en cuanto a las ideas que portan, en cuanto a su aspecto, en cuanto a su forma de vestir y a su gastronomía; que conjugan religión con política; cuya sociedad es patriarcal; aquellos de quienes no tenemos precisamente buenos recuerdos, y que infunden temor. En definitiva, son los que no nos gustan. ¿Por qué tantos congresos y estudios académicos no han sido capaces de dar una definición adecuada que nos acerque al fenómeno en cuestión y nos haga comprenderlo en todas sus dimensiones culturales y religiosas sin las cargas ideológicas y arbitrarias habituales? ¿Por qué ante este hecho se desvanecen los métodos deductivos y las herramientas filológicas? ¿Dónde está la objetividad de las ciencias sociológicas e histórico-críticas? Es cierto que el término “fundamentalismo” puede ser perfectamente extrapolable a otras culturas, pero para los musulmanes este nuevo significado que ha cobrado, ajeno a su sentido original, es una ilustrativa comprobación de la visión reduccionista ya crónica y casi indestructible del discurso relativo al mundo arabo-islámico. En lengua árabe la palabra *Usuliyya* es la equivalente al término inglés *fundamentalism*; sus acepciones y el ámbito en el que se emplea son, sin embargo, ampliamente distintos a los que se desarrollaron en el mundo occidental. Esta voz árabe –que viene de la raíz *Asl*, que significa, a su vez, “fundamento, origen o raíz”– existe como concepto vinculado al legado de la cultura islámica desde el siglo II de la Hégira (siglo VIII de la era cristiana) y era y sigue siendo bastante conocida sobre todo por los eruditos y jurisconsultos musulmanes que se dedican a la *‘Ilm al-Usul*, la “Ciencia de los Fundamentos”. Estos sabios vienen a ser llamados *Usuliyyin*, es decir, los que tienen conocimiento y dominio de los fundamentos de la religión y que, ante las situaciones novedosas que surgen en la sociedad musulmana y requieren una respuesta coherente con el verdadero mensaje coránico, se sirven de ese bagaje filológico, teológico o histórico para, por un lado, refinar su comprensión del Islam y, por otro, extraer y determinar el veredicto de la religión al respecto.

En este sentido cabría preguntarse: ¿quién puede garantizar que el conocimiento de estos eruditos se haya desarrollado conforme a los fundamentos? ¿Qué mecanismos y formación utilizan para adquirir su saber religioso y dictaminar juicios de envergadura, sobre todo cuando no encuentran textos expresamente enunciados en el Corán y la *Sunna*³? Lo que puede marcar la distancia entre los fundamentalistas, en el sentido occidental de la palabra, y los *Usuliyyin* estriba en la metodología que emplean éstos y en el propósito de la labor que ejercen. Así pues, su metodología se basa en un marco teórico y legal de reflexión y de razonamiento que, si los legisladores tienen voluntad suficiente de utilizarlos debidamente –puesto que hay que reconocer que no siempre han tenido esa voluntad–, serían capaces de aportar un carácter abierto y flexible a la interpretación de la Escritura. Nos referimos a procedimientos tales como *al-Raí* (opinar), *al-Qiyas* (la analogía), *al-Iymaa* (el consenso). Por otro lado, según la *‘Ilm al-Usul*, el objetivo final de los *Usuliyy-*

3. *Sunna* significa “costumbre o el modo de proceder”. En el sentido conceptual de la palabra pasa a ser, según los musulmanes sunníes, el conjunto de los dichos y los hechos de Muhammad tal y como fueron registrados después de la muerte del Profeta. Es la segunda fuente de legislación islámica tras el Corán.

yin no es limitarse a imitar ciegamente a los antepasados, sino desarrollar y adaptar el conjunto de las leyes islámicas a las condiciones de la vida actual.

Así, cuando se habla de fundamentalismo en general, hay que subrayar que los fundamentos, las experiencias del pasado son algo sustancial para los pueblos, las familias y los individuos. En cierto modo, todos somos “fundamentalistas”, en tanto y en cuanto miremos hacia el pasado para servirnos de sus lecciones. El problema surge cuando nos anclamos firmemente allí y evocamos este pasado no como un instrumento de aprendizaje, sino como un conjunto de instrucciones y normas inmutables que aplicamos de manera intransigente en todos los aspectos de la vida presente. En este caso, el valor supremo no sería el ser humano, sus necesidades, su habilidad y sutileza, su capacidad de pensar y de restaurar, sino la historia en sí, tal y como fue concebida y configurada por los personajes protagonistas de tiempos anteriores. Esto es, para una persona fundamentalista que se desvincula del presente y se encadena al pasado la religión deja de ser una estructura compuesta por numerosos y muy variados elementos, tanto metafísicos como seculares (creencias religiosas, prácticas rituales, transacciones y tratos sociales, etc.), que a pesar de ser elementos relacionados e interdependientes, están regidos en virtud de una dialéctica y unos principios bien distintos. En este caso, la religión pasa a ser un bloque de dogmas inmatizables, de modo que el razonamiento que se aplica a las creencias religiosas es el mismo que se aplica al resto de los elementos –como las transacciones diarias– que componen esa religión. En consecuencia, todos los aspectos de la vida se estancan y se convierten en sistemas inmóviles.

Por otro lado, respecto a la tarea de definir del fenómeno del fundamentalismo tampoco los pensadores y medios de comunicación árabes e islámicos han podido presentar un enunciado alternativo y bien argumentado; se han atenido a la reproducción de las categorías que aparecen en la literatura occidental y, en el caso de los ideólogos islamistas, se han limitado a rechazar de plano la cualidad fundamentalista, sobre todo en el sentido despectivo de la palabra, y a ofrecer una definición de los movimientos islámicos que tiende a ser en la mayoría de los casos más idealizada y panegírica que objetiva. Así trata de definir la expansión de los movimientos islámicos uno de los líderes islamistas, el sudanés Hassan al-Tourabi, citado por Haydar I. Ali (1996):

No hay en realidad una palabra sinónima de esta expresión [se refiere al vocablo “fundamentalismo”] en las lenguas islámicas o en la lengua árabe en especial. Este término fue utilizado para describir un fenómeno que tuvo lugar aquí [en Occidente] tras la guerra [la guerra civil norteamericana] y representa una tendencia a mantener el texto literal del libro sagrado. En cambio, en el marco islámico este movimiento se parece, más bien, al Renacimiento en Europa, como un movimiento de renovación cultural global que persigue al fin y al cabo ser traducido en una reforma social efectiva [...] Por consiguiente el término es desorientador, ya que describe un fenómeno muy liberal y muy progresista [se refiere al movimiento islámico], que mira hacia adelante, y no un movimiento dogmático y conservador, por no decir retrógrado.

Otro ideólogo islamista, el tunecino Rashed al-Gannoushi, en una entrevista citada en el libro de Haydar I. Ali (1996), reconoce que prefiere aplicar el nombre de “islamismo” a los movimientos islámicos considerando que ésta es una denominación más precisa e ilustrativa. En sus trabajos ofrece una visión sencilla y bien ajustada: “la calificación de ‘islamista’ es una calificación cívica más que una calificación ideológica”, y señala que esta categoría teórica es válida para referirse a todos aquellos islámicos que

aspiran a la construcción del ser humano, la civilización y la sociedad en base a los valores del Islam, según su propia percepción de estos valores y a través de diferentes instrumentos, sean cuales sean nuestras reservas en cuanto a sus conceptos y sus instrumentos, porque ellos [*el movimiento islámico*] no forman un partido, sino que estamos ante toda una corriente.

Con el fin de evitar equívocos, Elsayed Elshahed (1992), sociólogo egipcio y profesor de ciencias islámicas en Francfort, también se inclina por usar el término “islamismo” en vez de “fundamentalismo” entendiéndolo éste primero como:

el sentido de referencia que se retrotrae hasta el Islam originario o [citando a al-Gazali, un erudito musulmán del siglo XI] una reanimación de la religión.

Afirma el propio autor: “nosotros preferimos hablar de ‘reislamización’ o, simplemente, de ‘islamismo’”.

De modo parecido, el sociólogo Haydar I. Ali (1996) es partidario de añadir la etiqueta “islamístico” a estos movimientos a fin de poder distinguir entre “islámicos”, “islamistas” y “islamísticos”. Para él, el movimiento islámico representa simplemente a aquellos que ejercen sus rituales religiosos y mantienen los preceptos y enseñanzas islámicas, según sus posibilidades, como guía que orienta su vida y su comportamiento. En cambio la denominación “islamista” la emplea para referirse a los movimientos organizados o corrientes que defienden una forma propia de entender o interpretar la religión y consideran que la religión es el elemento que proporciona la orientación más eficaz para la vida del ser humano. Dentro de esta categoría, engloba a los movimientos de la reforma religiosa y cita a reformistas islámicos del siglo XIX como al-Tahtawui, al-Afghani y Muhammad Abdu, entre otros. Por el contrario, los “islamísticos” son los movimientos que pueden coincidir con una parte del pensamiento de los pensadores anteriormente mencionados, pero predominando en ellos la militancia activa más que el ejercicio y el esfuerzo mental. Los “islamísticos”, añade Haydar I. Ali (1996), sólo ahondan en el pensamiento religioso contemporáneo y lo examinan en la medida en que necesitan instrumentalizar la religión en la militancia activa y a favor de sus propósitos políticos. El movimiento “islamístico” es una tendencia que rebosa activismo político y capacidades organizativas, pero carece de competencias para el análisis y los ejercicios intelectuales, y esto es lo que puede conducir al fanatismo y el radicalismo, sentencia el autor citado.

Así, “islamismo”, “fundamentalismo islámico”, “Islam político”, son los términos, entre otros, que los investigadores suelen utilizar para referirse a

aquellos movimientos sociales que contemplan la religión como base de sus proyectos socioculturales y políticos y que tratan de constituir una sociedad de acuerdo con su origen cultural islámico. No obstante, como señala F. Burgat (1988), se puede decir que el islamismo se distancia del fundamentalismo por su carácter militante y su aceptación de la modernidad tecnológica:

Si los islamistas son todos, en ciertos conceptos, fundamentalistas, es decir, partidarios de un retorno al texto coránico y a la tradición del Profeta como fuentes de referencias morales, sociales y políticas del renacimiento de la era musulmana, no todos se aproximan de la misma manera a la cuestión: los fundamentalistas, en ese sentido, no son islamistas. La acción fundamentalista se limita a la esfera moral y no cuenta la acción política. Sospechosa en el credo de los fundamentalistas, la modernidad tecnológica ha sido explícitamente admitida por los islamistas.

Gema Martín Muñoz (1999), una investigadora clave para comprender las marañas del fenómeno en cuestión, si bien puntualiza que el islamismo pretende reinterpretar la religión y rechaza muchos de los elementos heredados de la tradición, hace una observación similar y sentencia que el “procedimiento intelectual de formación del islamismo es fundamentalista”. Sin embargo, para ella ni todos los movimientos fundamentalistas desembocan en el islamismo, ni todas las formaciones de organización islamista se expresan del mismo modo.

En consecuencia, la observación del panorama islamista permite también identificar dos corrientes: una representa a la mayoría de los movimientos islamistas actuales, es de corte reformista, no niega la modernización y es socialmente mayoritaria; la otra sin embargo es tradicionalista, pretende volver a las fuentes del Islam (Corán y *Sunna*) y aplicarlas en todos los ámbitos de la sociedad actual de manera estricta y rigurosa, como Al-Yamaá al-Islamiya en Egipto. Según O. Roy (1992), la primera defiende un modelo social y político actualizado basado en los fundamentos de la religión islámica, pero critica la tradición, la religiosidad popular y las supersticiones. Existe también la segunda corriente que rechaza la innovación aceptando la literalidad de lo que ha sido dicho antes en el pasado, admite la continuidad entre los textos fundadores y las aportaciones de los comentaristas de los textos, toma como principio de base la imitación, y su visión de la “*Charía*”⁴ es esencialmente jurídica e imperativa.

Gema Martín Muñoz (1999) refuerza la misma interpretación sobre la existencia de estas dos tendencias en el seno de la sociedad arabo-islámica y matiza perspicazmente que los islamistas radicales son

4. *Charía* significa literalmente “camino a seguir”. En el sentido conceptual de la palabra, sería la ley islámica que representa el conjunto normativo relativo a los derechos y los deberes del musulmán inspirados en el Corán, en el comportamiento de Muhammad –los dichos y los hechos del Profeta vienen a ser denominados la *Sunna*– y, por último, en el *lythad* (razonamiento intelectual y consenso de los sabios de la comunidad).

clandestinos, minoritarios y mucho más alejados de la sociedad, mantendrán rígidamente su utopía de Ciudad islámica “pura” sin alteraciones y de manera intransigente hacia todo lo que se aparte de ella.

Por el contrario, las corrientes que mantienen una concepción reformista son, según la autora citada,

mayoritarias y en contacto continuo con la sociedad y sus aspiraciones reales, evolucionarán hacia formas de partido político limitando su acción opositora dentro del marco constitucional y adaptando su teoría a la realidad cambiante.

Hay muchas teorías explicativas que tratan de analizar este fenómeno tan complejo y las causas que intervienen en su gestión. La mayoría de los enfoques concede una importancia mayor al contexto histórico en el que los componentes políticos, sociales, culturales y religiosos a veces se entremezclan y otras veces actúan por separado desempeñando un papel determinante. En este sentido, Muhammad Arkoun (1998) afirma que para entender el éxito del islamismo y del extremismo no hay que perder de vista, en primer lugar, los factores demográficos, económicos, políticos y la injerencia exterior. Advierte este pensador musulmán, profesor emérito de la Universidad de la Sorbona, que antes de atribuir al Islam como religión las causas de este fenómeno hay que estudiar el contexto actual de la sociedad musulmana, argumentando que las circunstancias en las que se encuentra una sociedad, de cualquier credo religioso que sea, son las que determinan el grado y el tipo de religiosidad que se practique en ella.

Para Bruno Étienne (1987) la gran causa que explica la emergencia del islamismo es “la necesidad de responder a los desafíos del siglo”. El islamismo pasaría a ser una ideología movilizadora que se articula como consecuencia de la modernidad fallida, que provocó la frustración de la gran mayoría de la población, de modo que esta población acabó involucrándose en un proceso de búsqueda de un refugio identitario y religioso. Los procesos de modernización han resultado ser un proyecto hueco que, debido a la corrupción de los gobernantes, no ha hecho más que favorecer a las élites y aplastar al resto de la población. Bichara Khader (1995), entre otros numerosos investigadores, matiza que el regreso de las masas a su bastión religioso no se puede interpretar como una reacción contra la modernización de las sociedades musulmanas, sino como una consecuencia de este proyecto inconsistente de modernización. Desde el punto de vista de la religión, Elsayed Elshahed (1992) señala al respecto que el Islam nunca ha combatido la ciencia, y para confirmar su aserto se apoya en el siguiente dicho de Muhammad: “los científicos son los herederos legítimos de los Profetas”; ellos tienen la obligación sagrada de dedicarse a su trabajo productivo.

Teniendo en cuenta el panorama político y social actual del mundo arabo-islámico, podemos decir que el movimiento islamista contemporáneo es el que mejor expresa y defiende la demanda de la mayoría de la población relativa a la necesidad de introducir reformas políticas y económicas urgentes y acabar con el autoritarismo de los gobiernos. Su discurso intelectual moviliza a las masas excluidas que desean cambios, y éstas, a su vez,

encuentran en la expresión islámica el soporte a sus luchas por la igualdad social y por el derecho de participar libremente en la esfera de lo político.

El éxito del discurso islamista tiene mucho que ver con el contenido de su mensaje así como con el perfil sociológico de los líderes, los militantes y los simpatizantes de este movimiento, que por su carácter es más bien urbano que rural. De hecho, sus planteamientos políticos calan hondo en los espacios sociales urbanos y tienen menos eco entre los campesinos, comprometidos más con la tradición que con la necesidad de producir cambios en los sistemas políticos de los países a los que pertenecen. Los teóricos islamistas han conseguido congregarse alrededor de su discurso a una gran parte de los licenciados universitarios, profesores, académicos, técnicos, ingenieros y estudiantes de las facultades de ramas científicas, que se veían marginados y frustrados ante la falta de cumplimiento de las promesas de los poderes estatales relativas a las libertades políticas, a la mejora económica y a la toma de decisiones soberanas y no subordinadas a las políticas de los países colonizadores o ex colonizadores. De igual modo, los propios líderes del movimiento islámico no proceden, como señala Gema Martín Muñoz (1999), “del cuerpo de ulemas ni de las instituciones islámicas clásicas”, sino del sistema escolar moderno y de las especialidades científicas. De hecho, apunta la citada socióloga,

el propio fundador de los Hermanos Musulmanes⁵, Hasan al-Banna, [...] nunca fue un hombre de religión según los patrones tradicionales. Se formó en la moderna universidad cairota de Dar al-Ulum, y no en la universidad islámica de Al-Azhar. [...] Y Sayyed Qutb, después de haber pasado, como al-Banna, por Dar al-Ulum, formó parte hasta los 42 años de la elite nacionalista y liberal egipcia, y realizó una larga estancia en EE.UU.

Asimismo, el resto de los ideólogos de este movimiento cursaron sus estudios y han sido formados, en su mayoría, en centros universitarios ubicados en Europa o en EE.UU. Por otro lado, cabe destacar que los integrantes de las organizaciones islamistas son los que mejor se están adaptando a los medios técnicos modernos y que, teniendo en cuenta su presencia en los diferentes medios de comunicación y su dominio del lenguaje de la red de internet, demuestran continuamente su capacidad de manejar los instrumentos de propaganda más actuales. No solamente han conseguido atraer a las clases sociales pobres, sino que su mensaje también se ha extendido entre todos los grupos de la sociedad.

5. Hermanos Musulmanes: es la asociación de los “Yamaát al-Ijwan al-Muslimin”, que fue fundada en Egipto en 1928. Se considera la matriz precursora de la mayoría de los movimientos islamistas que se desarrollaron posteriormente en el seno de las sociedades arabo-islámicas. Pone el acento sobre la educación como medio principal para la reislamización de la sociedad. Desde sus inicios fue una propuesta de reforma y de renovación trabajando con el individuo y la familia con el fin de lograr los cambios políticos necesarios. Su fundador, Hasan al-Banna, defendía la participación en el sistema político representativo y consideraba que era compatible con el sistema de gobierno establecido en el Islam.

Pero ¿por qué estos amplios sectores sociales y urbanizados de la sociedad musulmana dan credibilidad a un movimiento que reclama la instauración de la *Chariá*? Es de rigor señalar que, según la literatura de los movimientos islámicos, el hecho de defender el sistema de la *Chariá* no significa necesariamente la creación de un orden islámico estanco y dogmático, sino que lo que se pretende es la elaboración de una sociedad que no dé la espalda a su legado cultural y religioso, una sociedad que defienda la elaboración de una modernidad sensible con esa idiosincrasia y esos rasgos propios.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBU WARDA, Najib. "Mito y realidad del fundamentalismo islámico", en: CORRAL SALVADOR, Carlos (ed.), *Los fundamentalismos religiosos, hoy, en las relaciones internacionales*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1994, pp. 65-79.
- ALI, Haydar Ibrahim. *Al-tayarat al-'islamīya wa qadīyat al-dimuqratiya* (Las corrientes islámicas y la cuestión de la democracia). Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-Arabīya (Centro para los Estudios de la Unión Árabe), 1996.
- AMMERMAN, Nancy T. "North American Protestant Fundamentalism", en: *Fundamentalism Observed* (MARTY, Martin E. y APPLEBY, R. Scott, eds.). Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1991; pp. 1-65.
- ARKOUN, Muhammad. *Cuestiones en la crítica de la razón religiosa. ¿Cómo podemos entender el Islam hoy día?* (en árabe; traducción de SALEH, Hachem. Beirut: Dar al-Tali'a, 1998; ed. orig. *Pour une critique de la raison islamique*. París: Maisonneuve et Larose, 1984).
- ARMENGOL, Rogeli. "El fundamentalismo de las personas y de los grupos", en: LA LAMA, Enrique de (comp.). *En defensa de la tolerancia. Crítica de los fundamentalismos*. Barcelona: Llar del Llibre, 1994.
- ARMSTRONG, Karen. *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam: La intolerancia religiosa frente al progreso*. Barcelona: Tusquets, 2004.
- BURGAT, François. *L'Islamisme au Maghreb. La voix du sud*. París: Karthala, 1988.
- CORM, George. *La fractura imaginaria. Las falsas raíces del enfrentamiento entre Oriente y Occidente*. Barcelona: Tusquets (col. Kriterion), 2002.
- CORRAL SALVADOR, Carlos (ed.). *Los fundamentalismos religiosos, hoy, en las relaciones internacionales*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1994.
- CORRAL SALVADOR, Carlos; GARCÍA PICAZO, Paloma. "Panorama de los fundamentalismos de hoy en las relaciones internacionales," en: CORRAL SALVADOR, Carlos (ed.). *Los fundamentalismos religiosos, hoy, en las relaciones internacionales*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1994, pp. 13-39.
- DONALD RIVERA, Minerva. "El fundamentalismo: ¿fenómeno religioso o movimientos revolucionarios de liberación?", en: *Cuadernos de Realidades Sociales*, núm. 47-48, enero, Madrid, 1996, pp. 275-290.
- ELSHAHED, Elsayed. "El reto del fundamentalismo islámico", en: *Concilium*, n.º 241, Estella (Navarra), junio 1992, pp. 101-113.
- ESPOSITO, John L. *The Islamic Threat: Myth or Reality?* Nueva York: Oxford University Press, 1992.

- ÉTIENNE, Bruno. *L'Islamisme radical*. París: Hachette, 1987.
- FLAQUER, Jaume. *Fundamentalismo entre la perplejidad, la condena y el intento de comprender*. Barcelona: Cristianisme i Justícia, 1997.
- KEPEL, Gilles (dir.). *Les politiques de Dieu*. París: Éditions du Seuil, 1993.
- KHADER, Bichara. "Islam, ¿amenaza, riesgo o desafío?", en: *El muro invisible*. Barcelona: Icaria, 1995.
- MARSDEN, George M. *Fundamentalism and American Culture. The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism, 1870-1925*. Nueva York: Oxford University Press, 1980.
- MARTÍN MUÑOZ, Gema: *El Estado árabe: crisis de legitimidad y contestación islamista*. Barcelona: Bellaterra (Biblioteca del Islam contemporáneo, 12), 1999.
- MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro. *El reto del Islam: la larga crisis del mundo árabe contemporáneo*. Madrid: Temas de Hoy, 1997.
- PACKER, J. I.: *Fundamentalism and the Word of God: Some evangelical principles*. Londres: Inter-Varsity Press, 1958.
- RATZINGER, Joseph. "El fundamentalismo islámico", en: *Una mirada a Europa*. Madrid: Rialp, 1993.
- ROY, Olivier. *L'Échec de l'Islam politique*. París: Éditions du Seuil, 1992.
- SÁNCHEZ CARO, José Manuel. "Escritura. Fundamentalismo bíblico", en: MARDONES, José María (director). *10 palabras clave sobre el fundamentalismo*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1999.
- SPAEMANN, Robert. "Miseria y necesidad de la intolerancia. ¿Qué es el fundamentalismo?", en: *Atlántida*, 11, Madrid, 1992, pp. 358-365.
- TAMAYO, Juan José. *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*. Madrid: Trotta, 2004.